

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTREAL

DE LA DOULEUR DANS LA PHILOSOPHIE D'ARTHUR
SCHOPENHAUER

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

FERNANDO SILVEIRA ROSA

30 juin 2011

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

Le chemin du serpent

Reconnaître la vérité comme vérité, et en même temps comme erreur; vivre les contraires, sans les accepter; tout sentir de toutes les manières, et n'être à la fin rien d'autre que l'intelligence de tout – quand l'homme s'élève à un tel sommet, il est libre comme sur tous les sommets, seul comme sur tous les sommets, uni au ciel, auquel il n'est jamais uni, comme sur tous les sommets.

Fernando Pessoa

À mes parents,
José da Silveira Rosa
Maria Natalina da Silveira Rosa

TABLE DE MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	vi
INTRODUCTION.....	01
CHAPITRE I. SCHOPENHAUER : VOLONTÉ ET REPRÉSENTATION	14
1.1 De la chose en soi kantienne à la Volonté schopenhauerienne.....	14
1.2 De la conscience du corps-propre à la connaissance de la Volonté.....	28
1.3 Représentation	45
1.4 Les intuitions pures ou <i>a priori</i>	63
1.5 Les quatre formes du principe de raison suffisante.....	64
CHAPITRE II. LA PHILOSOPHIE DU CORPS-PROPRE.....	70
2.1 De la sensibilité ou de la douleur.....	70
2.2 L'expérience du corps-propre.....	88
CONCLUSION.....	104
BIBLIOGRAPHIE.....	109

RÉSUMÉ

Cette dissertation analyse le concept de douleur dans le cadre de la pensée d'Arthur Schopenhauer. Premièrement, nous abordons l'épistémologie et la conceptualisation schopenhauerienne de la chose en soi qui est identifiée à la Volonté et à la notion de corps-propre. Dans un deuxième temps, la douleur est étudiée comme un sentiment ou comme un groupe d'affections, qui n'appartient ni au monde comme représentation, ni au monde comme Volonté. La douleur comprise comme une sensation se trouve à mi-chemin entre la Volonté et la représentation. Cependant, elle est inhérente à une physique corporelle qui n'exclut pas la métaphysique, car le corps n'est pas autre chose que l'expression la plus immédiate de l'être en soi.

Mots-clés : Philosophie allemande ; Schopenhauer ; Volonté ; Représentation ; Douleur

REMERCIEMENTS

Je voudrais tout d'abord exprimer ma profonde reconnaissance au docteur Denis Fisette, mon directeur de recherche, qui avec beaucoup de patience et de gentillesse m'a accueilli. Ses conseils et ses commentaires précieux ont beaucoup compté dans la production de ce mémoire. Je voudrais également exprimer mes remerciements sincères au Docteur Maria Lucia Cacciola qui, avec son expérience et son enthousiasme incomparable, m'a initié aux études schopenhaueriennes.

Introduction

Les études sur la douleur ont connu un grand développement dans le domaine des sciences depuis le XIX^e siècle. Aujourd'hui, la question de la douleur occupe une position centrale dans les laboratoires de recherches mondiales.

Évaluer la signification et la portée philosophique de ces découvertes qui traversent l'histoire de la pensée, de même que ses implications épistémologiques, éthiques ou sociales est toujours la tâche de la philosophie. Et c'est justement une telle réflexion sur la problématique de la douleur qui constitue l'objectif premier de notre mémoire. Pour mieux délimiter notre recherche et en assurer la réussite, nous avons choisi d'analyser la question de la douleur dans le cadre de la pensée d'Arthur Schopenhauer.

En effet, dans l'histoire de la philosophie, la pensée de Schopenhauer nous semble particulièrement importante pour l'étude de la douleur, en ceci que Schopenhauer fut un des premiers philosophes de son époque à couper radicalement avec la grande tradition de la métaphysique rationaliste. Schopenhauer est en effet celui qui voit dans le corps-propre non seulement la condition *sine qua non* à tout savoir possible, mais il conçoit également le corps-propre comme étant lui-même une expression de la chose en soi dans le temps et dans l'espace.

Or, analyser le statut du corps-propre dans le travail intellectuel de Schopenhauer revient à analyser toute sa philosophie, dans la mesure où toute sa réflexion sur le monde est comprise comme Volonté et représentation.

Précisons d'abord que notre mémoire est divisé en deux grandes parties : la première partie est consacrée à l'analyse de tous les enjeux généraux concernant le concept de représentation. Autrement dit, nous analyserons, dans un premier

temps, encore que superficiellement, le cadre général dans lequel les discussions philosophiques ont évolué à l'époque de Schopenhauer. Notre objectif est ainsi de mettre en évidence la perspective dans laquelle Schopenhauer critique la philosophie kantienne de même que les philosophes qui se sont inspirés.

Il s'avère que le principal point de désaccord entre les partisans de la philosophie kantienne fut la question de la chose en soi kantienne. Nous nous intéresserons donc à la réception que fit Schopenhauer de toute cette problématique afin de bien comprendre l'option qu'il préconisa et qui consiste, pour le dire rapidement, à conserver la chose en soi tout en cherchant à éviter les apories qui tourmentaient son maître.

C'est à partir de cette conceptualisation originale de la chose en soi que nous croyons parvenir à thématiser de manière adéquate la notion schopenhauerienne de corps-propre. En effet, le corps est celui qui représente la chose en tant que phénomène et en tant qu'essence, en tant qu'en soi et pour soi.

Dans la deuxième partie de ce mémoire, nous aborderons la question même de la douleur comme phénomène physique. Nous examinerons à nouveau la question du corps et de la chose en soi, avec cette différence toutefois que cette analyse se fera alors dans un autre registre, en ce sens que, comme nous l'observerons ci-dessous, à ce moment de son élaboration, le langage employé par Schopenhauer est sensiblement différent et indique dès lors l'influence de ses discussions avec les scientifiques de l'époque. Cela soulève la question du rapport de Schopenhauer à la physiologie, c'est-à-dire la question des motifs qui l'ont amené à se distancier du langage et des débats autour du criticisme et de se tourner vers un débat scientifique ou pseudo-scientifique forgé par les idées du matérialisme français de la fin du XVIII^e siècle et également la physiologie allemande du XIX^e siècle. C'est ici que des questions comme celle de la sensibilité, de la sensation, de la perception et des sentiments acquièrent chez Schopenhauer une importance majeure. Dans cette deuxième partie, nous

chercherons à clarifier l'idée que seul le corps et ses affections peuvent nous conduire à la vérité, laquelle est comprise comme le corps lui-même en tant que chose en soi, qu'elle soit perçue dans le monde en tant que représentation ou bien en tant que Volonté.

Enfin, nous essaierons de montrer que les sentiments et les sensations ne nous offrent aucune connaissance en tant que telle, car il ne s'agit pas de représentations. En effet, la douleur est un sentiment qui ne devient jamais une représentation proprement dite, elle demeure toujours à mi-chemin entre la Volonté et la représentation. Alors, les sentiments concernent exclusivement les affections corporelles qui ne sont pas perçues comme des données objectives, mais comme le rappelle souvent Schopenhauer, le corps et ses affections est la Volonté comprise autrement. Ainsi, nous verrons que ce qui détermine le plaisir ou la douleur, c'est plutôt leur rapport avec la Volonté. Plaisir et douleur ne sont que des affections immédiates de la Volonté, sous sa forme phénoménale assez spéciale, celle de la sensation ou du sentiment à proprement parler.

Comprendre l'identité de la Volonté et du corps nous est fondamental, car nous ne pouvons pas penser la douleur chez Schopenhauer dans un autre registre que celui de la corporéité. De sorte que tous les sentiments ou sensations sont pensés à partir d'une économie physique que ne nie pas la métaphysique, mais que se reconnaît comme objectivation médiate ou immédiate de l'être du monde. Finalement, on verra que plaisir et douleur sont des sentiments que nous expérimentons nous-mêmes en tant que sujet de notre propre corps.

Cependant, comme nous l'avons déjà dit, il est plus difficile - voire même impossible - de bien comprendre la pensée de Schopenhauer et d'en apprécier la beauté sans tenir compte du contexte ou de l'arrière-plan philosophique auquel elle appartient. Afin de mieux comprendre toute cette problématique concernant la question de la douleur et les enjeux philosophiques auxquels Schopenhauer

l'associe, il nous faut nécessairement reconstruire une des questions les plus fondamentales qui s'est posée aux philosophes postkantien à la fin du XIX^e siècle, à savoir justement la problématique de la chose en soi kantienne.

On sait que Schopenhauer a subi des influences multiples et qu'il s'est inspiré notamment de la philosophie de Kant, de Platon et des sages de l'Inde. Cependant, c'est sans aucun doute la philosophie kantienne qui occupe la place centrale dans l'architecture intellectuelle de la pensée schopenhauerienne. Nous pouvons même dire que la philosophie de Schopenhauer se veut une réponse aux problèmes ou aux « failles » de la doctrine kantienne. C'est ainsi que la réflexion de Schopenhauer sur la pensée de Kant lui sert de fil conducteur dans son effort de mettre en lumière et d'exploiter ce qu'il y a d'essentiel et de viable dans la philosophie du maître et d'en corriger les défauts.

Évidemment, cette révision implique une certaine lecture de la philosophie de Kant et une interprétation. Or c'est dans cette perspective que Schopenhauer, comme la plupart des autres philosophes avant lui, évalue la source et les limites de cette pensée. Car c'est dans l'interprétation créative que le disciple devient philosophe, et tout cet héritage kantien tel que repris par Schopenhauer, est déjà ainsi le lot de sa propre philosophie que nous aimerions qualifier de génialité atemporelle.

Dans une histoire de la philosophie qui se veut sérieuse, il n'y a pas de place pour la question de la fidélité à l'auteur ou de la bonne ou mauvaise interprétation. L'histoire des idées n'est rien d'autre, selon nous, que le histoire du génie philosophique qui est né et qui s'impose avec une liberté capable de transcender les frontières d'une interprétation unique et soi-disant absolue.

Schopenhauer a bien compris l'illusion de l'histoire et les limites de la tradition. C'est très tôt que le philosophe a refusé de se plier aux règles de la philosophie institutionnelle et de mettre sa philosophie entièrement au service

d'analyses historiques¹. Schopenhauer était plutôt d'avis que la seule façon de demeurer fidèle à la philosophie est de lui être infidèle, en ce sens que c'est l'infidélité créatrice qui lui a permis de dépasser les limites de l'interprétation, de créer de nouveaux concepts et de construire, non pas un système, mais bien une pensée philosophique. Ainsi, nous ne pouvons vraiment pas lire Schopenhauer comme un exégète de Kant au sens strict du terme, car tout le vocabulaire kantien adopté par le philosophe acquiert un sens proprement schopenhauerien.

Pourtant, l'autonomie intellectuelle de Schopenhauer face à ses sources d'inspiration, ne nous épargne pas la tâche d'explicitier le contexte intellectuel propre à son époque. Ainsi, la philosophie kantienne a légué aux philosophes de la tradition critique la problématique autour de la chose en soi. En effet, il s'agit d'une des points les plus fondamentaux chez des philosophes comme Fichte, Schelling, Jacobi, Reinhold, par exemple, et c'est aussi une question centrale dans la philosophie de Schopenhauer.

Le point de départ de Schopenhauer n'est donc pas différent à cet égard de celui des autres philosophes postkantien, et nous irions même jusqu'à dire que toute la base et la motivation première de toute sa philosophie fut celle de trouver une réponse cohérente aux problèmes liés au concept de chose en soi. Dès lors, deux questions fondamentales se posent : pourquoi et comment Schopenhauer a-t-il maintenu l'idée même d'une chose en soi contrairement à plusieurs autres philosophes qui l'ont tout simplement rejetée?

Nous pouvons répondre dès maintenant en disant que Schopenhauer ne pouvait pas simplement rejeter la chose en soi, et ce pour deux raisons: premièrement, parce que la chose en soi garantit chez Schopenhauer la distinction fondamentale entre le monde des essences et le monde des apparences ; deuxièmement, la chose en soi représente la limite de la connaissance, autrement, la

¹ Cf. Arthur Schopenhauer, *Critique de la philosophie universitaire in Parerga & Paralipomena*. Trad. Jean Pierre Jackson, Tanger (Maroc), Coda, 2005.

présence de la chose en soi ou la distinction entre la chose et son phénomène est la condition nécessaire pour sauvegarder le criticisme tout en évitant le dogmatisme.

Schopenhauer croyait par ailleurs que Kant lui-même était retombé dans une forme de dogmatisme. Car si Kant avait si brillamment jeté les bases du criticisme dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, il aurait rechuté, dans la deuxième édition, dans une forme de dogmatisme en essayant de réduire, selon Schopenhauer, toute forme de conflit possible avec la théologie². L'ombre du dogmatisme entourait la pensée de Kant depuis toujours, mais il prend forme dans l'éthique où Kant pose les trois postulats de la raison, à savoir, Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté. Et nous ne pouvons pas écarter le fait que la philosophie pratique kantienne revêt une importance de plus en plus grande pour la plupart des postkantians, surtout pour Fichte. En revanche, Schopenhauer s'oppose au primat de la raison pratique sur la raison théorique, et il a bien vu que les interprétations par les post-kantiens de la raison pratique risquaient de contaminer la raison théorique en transformant la raison pure et théorique en un instrument dogmatique au service de la théologie et de ses réflexions sur l'absolu³.

Schopenhauer se veut, en un sens, celui qui va corriger les mauvaises lectures de la doctrine kantienne. Il croyait que la source de la faiblesse du criticisme kantien résidait dans la conceptualisation de la notion même de raison chez Kant. Or cette raison douée du pouvoir de produire des idées à partir de soi-même et en quête de l'inconditionné, aurait-elle elle-même oublié ses propres limites. Nous ne pouvons pas mettre de côté que c'est la raison elle-même qui s'impose dans le domaine théorique. Évidemment, pour mieux comprendre la critique par Schopenhauer de la philosophie kantienne, il nous faudrait exposer en

² Maria Lucia O. M. Cacciola. *Schopenhauer e a questao do Dogmatismo*, Sao Paulo : Editora da Universidade de Sao Paulo. p. 20

³ Cf. Maria Lucia Cacciola, *Schopenhauer e a questao do dogmatismo*, p. 20 et le *Parerga* III d'Arthur Schopenhauer.

détail toute sa théorie de la connaissance pour ainsi mettre en évidence sa conception de la raison et ainsi établir une base sur laquelle la comparer à celle de Kant. Ce n'est toutefois pas notre intention de nous livrer à cet exercice qui excèderait d'ailleurs largement les limites de la présente recherche.

Le grand héritage que Schopenhauer estime avoir reçu de Kant est l'idée que la pensée n'a pas en soi de valeur ou contenu objectif, en ce sens que la valeur de la pensée n'existe que dans la mesure où la pensée est pensée de quelque chose. Contrairement à d'autres postkantians, Schopenhauer veut à tout prix soumettre la connaissance au donné empirique, autrement dit, il veut assurer la dépendance complète de la représentation abstraite à la représentation empirique. Et la seule façon par laquelle Schopenhauer croit pouvoir respecter les limites de la raison est de conserver la chose en soi. Car conserver la chose en soi revient à respecter la limite de toute connaissance possible, à savoir la connaissance représentationnelle. Cependant, si plusieurs philosophes ont essayé de rejeter la chose en soi, c'est encore une fois Kant qui en est responsable, car, selon l'avis de Schopenhauer, c'est lui qui a exposé la vérité de la chose en soi à partir d'une déduction erronée :

L'erreur que commit Kant sur ce point est le vice capital de son système : elle fut, ainsi que je l'ai dit, signalée de bonne heure. Cette erreur est une confirmation du beau proverbe hindou : « Point de lotus sans tige ». La tige, autrement dit l'erreur, c'est ici d'avoir introduit la chose en soi par une déduction fautive; mais Kant ne s'est trompé que dans la manière dont il a opéré sa déduction; on n'a point à lui reprocher d'avoir reconnu dans l'expérience donnée une chose en soi. Cette dernière méprise était réservée à Fichte; d'ailleurs il ne pouvait l'éviter, car il ne travaillait point pour la vérité, il n'avait souci que de la galerie et de ses intérêts personnels. Il faut être assez effronté et assez étourdi pour nier complètement la chose en soi et pour édifier un système dans lequel ce n'était point seulement, comme chez Kant, la forme mais encore la matière et tout le contenu de la représentation qui étaient tirés

a priori du sujet. Ce faisant, il avait - et à détourner de Kant l'attention générale pour attirer sur lui, et à donner à la philosophie allemande une nouvelle direction; dans la suite cette direction fut reprise par Schelling, qui alla plus loin encore; elle fut enfin poussée à l'extrême par Hegel, dont la profondeur apparente n'est qu'un abîme d'absurdités⁴.

Kant n'a point distingué, comme il devait le faire, la connaissance intuitive et la connaissance abstraite : il en résulte une confusion irrémédiable, que nous nous proposons actuellement d'étudier de plus près.

Schopenhauer pose clairement le problème qui résulte du rejet de la chose en soi comme l'a fait Fichte, et ce problème est formulé par Schopenhauer de la manière suivante : une fois que la chose en soi est éliminée, comment pouvons-nous alors penser la représentation, puisque la représentation est une condition essentielle à la distinction entre sujet et objet? En effet, lorsque l'idéalisme nie la chose en soi, il est forcé à tirer l'objet du sujet comme l'a fait Fichte ou à tirer le sujet de l'objet comme l'a fait Schelling⁵. Cependant, matérialisme et idéalisme ne font que retomber dans le dogmatisme

Xavier Léon dans Fichte et son temps, pas plus que dans sa thèse, n'a su dominer le problème et M. Gueroult encore moins que tous. Mais au fond, comme dirait Schopenhauer, le problème est celui de l'œuf de Christophe Colomb. Personne ne savait comment faire tenir debout un œuf. Colomb lui cassa le cul et sur ce support l'œuf se tint tout droit – narguant les « sorciers » et les « faiseurs de thèse ». Un

⁴ Arthur Schopenhauer, « *Critique de la philosophie kantienne* », Trad. A. Burdeau. Paris, Quadrige/PUF, 2006. p. 547.

⁵ Cf. Gouhier, Henri (directeur), « *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* » (G.W.F. Hegel) ; « *Éléments d'un tableau de la philosophie au début du XIXe siècle* » (K.L. Reinhold) ; « *De la relation entre la philosophie de la nature et la philosophie en général* » (F.W.J Schelling ou G.W. F. Hegel). Présentation et traduction par Bernard Gilson, Paris, Librairie Philosophie J. Vrin, 1986.

sorcier, sans paroles magiques (Reinholdus), tenta le premier de chauffer l'œuf dans sa main – on s'est échauffé de manière folle avec la chose en soi – mais n'obtint aucun résultat – un autre (Jacobus) gonfla ses poumons et souffla sur l'œuf afin de le faire disparaître (et le problème avec), mais il ne parvint à rien. – Hegelus, consacra l'œuf au Dieu Rhà (raison et sagesse), mais l'œuf demeura indifférent. Tous semblaient partager la même conviction : la chose en soi, immobile comme l'œuf, ressemblait à une pomme de terre, enfouie dans le sol et qui était, simple tubercule à la racine d'une jolie plante, avec ses fleurs blanches dentelées, d'où jaillissaient nos affections, puis nos représentations, je veux dire les phénomènes qui sont liés aux concepts par la catégorie de causalité.⁶

Schopenhauer pensait que la tentative de dépasser Kant représentait vraiment un retour en arrière, puisqu'il s'agissait ainsi d'ignorer la soumission du concept à l'être donné. C'est seulement en gardant la chose en soi que Schopenhauer a réussi à assurer la subordination de la connaissance abstraite à la connaissance empirique ou sensible. Aussi, avec la chose en soi, il fut capable d'assurer la distinction essentielle et nécessaire entre sujet et objet. Car assurer cette distinction revient pour Schopenhauer à assurer la limite de la connaissance, c'est-à-dire le criticisme. Nous croyons donc que cette distinction entre le sujet et l'objet est fondamentale pour le philosophe de Frankfort, non comme un point de départ, mais bien comme une condition à toute la connaissance proprement dite, si l'on admet avec Schopenhauer que c'est justement cette distinction entre sujet et objet qui garantit l'existence de la représentation en tant que telle. Or, Schopenhauer ne part ni du sujet ni de l'objet pour penser le monde, mais exclusivement de la représentation qui n'est pas l'essence des choses, mais uniquement de leur expression (*phainomenon*) dans le temps et dans l'espace. La

⁶ Philonenko, Alexis. *La destination du jeune Fichte*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2008. p.78-79.

représentation est le point de départ et la limite de toute la connaissance, d'une connaissance qui est construite à partir des expériences empiriques du sujet connaissant.

Il est maintenant facile de comprendre pourquoi Schopenhauer a conservé la chose en soi et sa distinction avec le phénomène. La question qui se pose dès lors est de savoir quel est le sens de la notion de chose en soi que Schopenhauer a conservé?

Contrairement à la chose en soi de Kant, la chose en soi schopenhauerienne ne peut pas être considérée comme une cause de la phénoménalité. Si le philosophe attribue l'intelligibilité à la chose en soi, il nous faut rappeler que l'intelligible chez Schopenhauer est tout à fait autre chose que chez Kant. D'ailleurs, c'est justement cette appropriation du concept de chose en soi et de volonté qui permettra au philosophe de conserver la chose en soi sans retomber dans les apories kantienne. La chose en soi telle qu'elle sera comprise par Schopenhauer n'est rien d'autre que la Volonté elle-même. Mais cette notion de Volonté n'a rien à voir avec la volonté de la tradition ou avec celle de la raison pratique de Kant. Car comme l'explique Schopenhauer :

... mais quant à la coexistence de ce déterminisme avec la liberté dont jouit la volonté prise en soi et hors du monde des apparences, c'est Kant le premier, et le mérite n'en est pas petit, qui en a fait la preuve (I); c'est lui qui a établi la distinction entre les deux caractères, l'intelligible et l'empirique, distinctions qui est à conserver, selon moi; le premier n'est autre que la volonté, comme chose en soi, se manifestant en un individu déterminé, et jusqu'à un certain degré; le second, c'est cette manifestation même, qui se déploie dans la conduite de l'individu, selon la loi de l'espace. Le meilleur biais pour faire saisir les rapports des deux ensemble, c'est celui que j'ai pris dans l'essai qui sert d'introduction à cet ouvrage; il faut prendre le caractère intelligible en chacun de nous comme

un acte de volonté, extérieur au temps, donc indivisible et inaltérable; cet acte, déployé dans le temps et l'espace et selon toutes les formes du principe de raison suffisante, analysé et par là manifesté, c'est le caractère empirique, qui se révèle aux yeux de l'expérience par toute la conduite et par tout le cours de la vie de l'individu dont il s'agit. Un arbre n'est en son entier que la manifestation toujours répétée d'un seul et même effort, dont la première et la plus simple forme visible est la fibre; celle-ci, ensuite, s'associant à ses pareilles, donne la feuille, le pétiole, le rameau, le tronc, et dans chacun de ces produits on reconnaît aisément le même effort; eh bien, les actes d'un homme ne sont pareillement que la traduction répétée, variée seulement pour la forme, de son caractère intelligible, et c'est par l'observation de l'ensemble de ces actes, suivie d'induction, qu'on arrive à déterminer son caractère empirique. – Mais je ne veux pas ici refaire l'exposition qu'a donnée Kant; elle est de main de maître, et je préfère la supposer connue⁷.

Comme on l'a dit, Schopenhauer a modifié considérablement le sens attribué à la Volonté en l'identifiant à une tendance comprise comme une force primordiale qui se manifeste sous toutes les formes phénoménales, par exemple les minéraux, les végétaux et les animaux. Or, si le problème de la chose en soi kantienne concernait surtout le rapport causal avec le monde phénoménal, la chose en soi schopenhauerienne n'établit aucun rapport de causalité, car elle est complètement étrangère aux quatre principes de raison suffisante. Ces principes de raison ou de causalité sont exclusivement valides dans le monde des phénomènes. En effet, Schopenhauer croit avoir corrigé l'« erreur » de Kant qui consiste à penser la chose en soi comme cause des phénomènes. Dès lors, la chose en soi n'est ni la cause ni l'origine du monde des choses. Et si la chose en

⁷ (I) *Critique de la raison pure*, 1^{ère} éd., p. 532-558; 5^e éd., p. 560-586 et *Critique de la raison pratique*, 4^e éd., p. 169 – 179; édit Rosenkraud, p. 224-231 (Note de l'auteur). Cf. Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, §55 p. 368

soi est désormais identifiée à la Volonté, elle n'est pas le principe du monde, elle n'a plus le pouvoir d'expliquer ou de justifier le monde. Cette Volonté, qui n'a pas de cause, n'est pas non plus une cause. Ici, nous pouvons dire qu'une grande partie de l'effort intellectuel de Schopenhauer sera d'expliquer l'antériorité de l'être du monde par rapport à la connaissance.

Cependant, si la chose en soi n'est ni la cause, ni l'origine des phénomènes, comment expliquer l'existence du monde phénoménal? Comment penser la relation de la chose qui est en soi avec les autres choses du monde? Pour répondre à cette question, Schopenhauer nous invite à penser le monde à partir d'une autre logique que celle de la causalité. Car la causalité est la condition et l'essence de la connaissance matérielle, et lorsque l'on parle de la Volonté, on est dans un autre registre, on est complètement hors du monde de la représentation. Et s'il nous était clair que Schopenhauer persistait dans un dualisme essentiel entre sujet et objet, maintenant il nous révèle un grand tournant vers le monisme *de Spinoza*⁸. En effet, c'est possiblement la pensée moniste basée sur l'idée de deux expressions différentes d'une seule et même nature déjà présente chez Spinoza qui aurait inspiré le philosophe de Francfort.

Plus précisément, c'est la notion de différentes *expressions* d'une même chose que Schopenhauer semble avoir prise de Spinoza⁸. Ainsi, la Volonté n'est pas la cause du monde, mais elle s'exprime dans le monde, le monde et la Volonté sont une seule et même chose perçue selon différents aspects.

⁸ D'ailleurs, le gros de la critique que Schopenhauer adresse à Spinoza concerne la compréhension que le disciple de Descartes avait de la notion de causalité. Cependant, Schopenhauer semble partager le premier principe du panthéisme de Spinoza concernant la relation « essence/existence » ou Volonté / phénomène. Cf. « Spinoza » in *De la Quadruple racine du principe de raison suffisante* (1er et 2e édition) d'Arthur Schopenhauer.

Cette liberté, cette toute-puissance, dont le monde visible est la forme phénoménale. Car c'est sa seule existence, de l'exprimer, de la refléter, en se développant selon les lois à lui imposées par la connaissance – il lui faut et il lui suffit d'atteindre, chez l'être qui en est l'expression la plus accomplie, à une connaissance tout à fait adéquate de sa propre essence, pour se produire d'une façon vraiment nouvelle; alors, ou bien, parvenue sur ces sommets de la réflexion et de la conscience, elle continue à vouloir ce que déjà, aveuglément et sans se connaître, elle voulait, et dans ce cas la connaissance qu'elle a, tant celle du tout que celle des parties, demeure pour elle un motif d'agir; ou bien, au contraire, cette même connaissance lui devient un calmant; toute Volonté se trouve par elle assoupie, abolie⁹.

L'idée que le monde est le reflet ou l'expression de la Volonté permet à Schopenhauer d'expliquer le monde des choses sans recourir à l'argument de la causalité. Les notions même de reflet et d'expression nous permettent de penser une même chose sous deux aspects différents. Le philosophe n'était pas capable d'établir une loi causale entre le monde des phénomènes et la chose en soi, mais les deux mondes ne sont pas conçus comme des mondes différentes, les deux mondes sont compris dans l'identité de la Volonté. La Volonté s'exprime dans les phénomènes, mais ne les cause pas, ni ne représente son origine. La représentation n'est plus un effet de la chose en soi, mais l'expression authentique de l'être du monde. Ainsi, Volonté et représentation sont deux faces d'une même pièce.

⁹ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*. Trad. A. Burdeau, Paris, Quadrige/PUF, 2006, §56 p. 390.

CHAPITRE I

CONCEPTS GÉNÉRAUX DE LA PHILOSOPHIE D'ARTHUR

SCHOPENHAUER : VOLONTÉ ET REPRÉSENTATION

1.1 De la chose en soi kantienne à la Volonté schopenhauerienne

Le concept de représentation est une thématique constante depuis Platon dans toute la tradition des philosophies de la connaissance. En effet, ces notions d'*idea* et de *phainomenon* sont présentes depuis Platon et elles sont au cœur de la tradition kantienne et de la conception du monde de Schopenhauer en tant que chose en soi et phénomène (*phainomenon*). Faute de pouvoir fournir un examen approfondi de l'ouvrage importante de Schopenhauer *Critique de la philosophie kantienne*, on peut dire que dans l'ensemble Schopenhauer demeure « fidèle » à l'orientation de Kant ou du moins, à la lecture qu'il a fait de la première édition de *L'esthétique transcendantale*. Contrairement à d'autres disciples de Kant, Schopenhauer cherche à éviter une forme ou une autre de dogmatisme en prenant comme point de départ ni le sujet, ni la matière, mais plutôt le concept de représentation de la chose en soi qui constitue aussi le point de départ de toute sa pensée. Or en se donnant la représentation comme point de départ de toute sa pensée, Schopenhauer évite entièrement le risque de tomber dans le dogmatisme. Et c'est dans ce sens-là que la philosophie de Kant est fondamentale pour lui, une fois que l'on admet que Kant a eu le grand mérite « d'avoir distingué le phénomène de la chose en soi¹⁰ ». Or pour Schopenhauer, la

¹⁰ Arthur Schopenhauer, « *Critique de la philosophie kantienne* » in *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 522.

distinction entre phénomène et chose en soi est la condition essentielle pour penser la représentation. Nous croyons donc que c'est le choix méthodologique de Schopenhauer de penser le monde à partir de la représentation qui lui permettra de « corriger » et de franchir les limites de la *Critique de la raison pure* et de la philosophie de ses disciples.

En effet, nous pouvons comprendre la philosophie de Schopenhauer à partir de l'image que lui-même a construite, celle d'être le seul vrai disciple de Kant, dont la fonction serait vraiment de développer « la bonne pensée » kantienne tout en écartant ses contradictions. En faisant référence à la première édition de la *Critique de la raison pure*, Schopenhauer écrit :

Dans ma première édition, j'avais attribué à une horreur manifeste pour l'idéalisme radical le silence de Kant au sujet de ce principe de Berkeley; pourtant, d'un autre côté, je trouvais la même doctrine clairement exprimée dans maints passages de la *Critique de la raison pure* ; je croyais, par suite, avoir surpris Kant en contradiction avec lui-même. Du reste, ce reproche était fondé, pour qui ne connaît la *Critique de la raison pure* – et c'était mon cas – que d'après la seconde édition ou d'après les cinq suivantes, conformes à la seconde. Mais lorsque, plus tard, je lus le chef-d'œuvre de Kant dans la première édition – qui déjà se faisait rare – je vis, à ma grande joie, toute contradiction s'évanouir ; sans doute, Kant n'avait pas employé la formule : « Point d'objet sans sujet » ; mais il n'en était pas moins tout aussi décidé que Berkeley et que moi à réduire le monde extérieur situé dans l'espace et dans le temps à une simple représentation du sujet connaissant ; ainsi il dit par exemple, sans aucune réserve : « Si je fais abstraction du sujet pensant, tout le monde des corps s'évanouit, puisqu'il n'est rien autre chose que le phénomène de cette faculté subjective qu'on appelle sensibilité, un des

modes de représentation du sujet qui connaît » [Critique de la raison pure, p. 383]. Mais tout le passage [p. 348-392] dans lequel Kant exposait d'une manière si belle et si nette son idéalisme radical a été supprimé par lui dans la seconde édition, et même remplacé par une foule de propositions qui le contredisent. Ainsi, tel qu'il parut de 1787 à 1838, le texte de la Critique de la raison pure était un texte dénaturé et corrompu ; la Critique se contredisait elle-même, et pour cette raison la signification n'en pouvait être à personne tout à fait claire, ni tout à fait intelligible.¹¹

Fidèle à cette première édition de l'œuvre majeure de Kant, Schopenhauer reprend à son compte la distinction radicale entre le phénomène et la chose en soi, et proclame la dépendance totale de la connaissance aux données empiriques. Schopenhauer renforce l'idée de dépendance du sujet connaissant au monde de la vie¹². Et nous n'oublions pas que chez Schopenhauer, ce même sujet qui connaît des représentations simples et abstraites, est aussi capable de se connaître intimement. Autrement dit, ce sujet connaissant chez Schopenhauer est capable de connaître non seulement le monde des représentations, mais la chose en soi, l'être intime des choses. Or, c'est un consensus, parmi les kantien, que la chose en soi est radicalement inconnaissable, tandis que Schopenhauer considère que, selon quelques passages de la *Critique de la raison pure*¹³, Kant lui-même

¹¹ *Idem, Critique de la philosophie kantienne*, p. 544-545.

¹² « Le monde est ma représentation. – Cette proposition est une vérité pour tout être vivant et pensant, bien que, chez l'homme seul, elle arrive à se transformer en connaissance abstraite et réfléchie. Dès qu'il est capable de l'amener à cet état, on peut dire que l'esprit philosophique est né en lui. Il possède alors l'entière certitude de ne connaître ni un soleil ni une terre, mais seulement un œil qui voit ce soleil, une main qui touche cette terre ; il sait, en un mot, que le monde dont il est entouré n'existe que comme représentation dans son rapport avec un être percevant, qui est l'homme lui-même ». Arthur Schopenhauer, *Le monde ...*, *op. cit.*, p. 25.

¹³ 13. Cf. Kant, in *Critique de la raison pure* : B XXVI et A288, A254 et A252, B 305 et B 307.

l'autorise à penser la possibilité réelle de la « connaissance » de la chose en soi¹⁴.

Nous savons que la position de Kant est contraire à celle que, apparemment, nous propose Schopenhauer. La chose en soi kantienne est indépendante des formes de notre connaissance, et le fait que nous puissions la *penser* grâce à notre raison ne nous autorise pas prétendre pouvoir la *connaître*. Mais Schopenhauer le sait, et la question se pose de savoir comment, même en maintenant cette indépendance de la chose en soi, comment est-elle connaissable. Cette question, et d'autres, seront reprises tout au long du texte.

Il est intéressant d'observer que ce n'est pas seulement la chose en soi qui représente un objet de conflit entre Schopenhauer et Kant, mais aussi le sens de la

¹⁴ « Nous savons que le “dualisme” kantien ne fait que signifier l'impossibilité d'un point de départ métaphysique ou naturaliste. Le sujet de l'énonciation kantien signifie l'introuvable unité du sujet substantiel ou naturel, il est lui-même un sujet réfléchissant qui fait du dualisme une vérité réflexive et négative : ni l'être en soi ni la nature en elle-même ne produisent l'unité de nos facultés. Voici la conciliation classique de Descartes et Hume. Cependant, nous savons que ce qui est négativement vrai du côté du sujet connaissant l'est aussi du côté de son objet. Ainsi, l'inaccessibilité de la chose en soi signifie l'impossibilité de traiter la connaissance comme la manifestation ou la présentation directe de l'être tel qu'il est en soi. Si la Dialectique présente la chose en soi des métaphysiciens comme un lieu d'identifications imaginaires, c'est qu'il ne saurait y avoir de donation transcendante de l'être, donation qui rendrait absurde l'entreprise humaine de connaître. Il faudrait prétendre savoir ce qu'est un être avant de le connaître et supposer achevé ce qui est à entreprendre. Lorsque l'on reproche au kantisme de mettre en pratique une position clandestinement dogmatique de la chose en soi, on fait de la chose en soi l'objet d'un savoir concurrent du savoir phénoménal. Une telle attitude est, bien évidemment, absurde si elle doit se présenter comme l'intuition intellectuelle d'un savoir impossible : “La connaissance de ce qui ne peut être objet d'expérience serait hyperphysique” (*Prolégomènes*, §16, 64). Mais l'inaccessibilité de la chose en soi constitue, elle aussi, une vérité critique et non dogmatique, qui signifie simplement que le noumène ne peut jamais être présenté dans l'intuition comme un contenu du savoir. Cette vérité négative est la même dans les sciences que dans la théorie esthétique du sublime : la chose en soi reste toujours irréprésentable ». Monique Castillo, *Kant : l'invention critique*, J. Vrin, Paris, 1997.

critique de la philosophie kantienne par Schopenhauer, laquelle n'est pas à comprendre comme une réfutation, mais plutôt le contraire, elle sert de fil conducteur pour mettre au jour ce qu'il y a d'essentiel dans la philosophie de Kant, ou du moins, ce qu'il y a d'essentiel dans l'interprétation schopenhauerienne de la philosophie kantienne. Car après tout, nous ne pouvons pas ignorer que l'originalité de la philosophie schopenhauerienne est construite à partir d'une inquiétude par rapport à la pensée du philosophe de Königsberg. Le but de Schopenhauer était ultimement de « corriger » les lacunes et les « contradictions » dans la philosophie de Kant, pour ainsi le défendre de la « mauvaise lecture », c'est-à-dire, contre le dogmatisme¹⁵. Nous ne pouvons pas oublier non plus que le scénario philosophique de Schopenhauer était caractérisé par la ferveur des discussions concernant le dogmatisme des postkantien, par exemple, celui de Fichte, Jacobi, Hegel, etc.

Que Schopenhauer ait bien compris Kant, c'est une question qui restera ouverte dans l'histoire des interprétations. Mais si la question de la « bonne compréhension » de Schopenhauer par rapport à ses sources est vraiment importante, il faudrait ajouter ici une petite liste de références pour une autre investigation possible sur cette question. A-t-il bien compris les *Upanishad* ou les sages de l'Inde ? A-t-il bien compris Platon ? Ou encore, a-t-il bien compris Cabanis et Bichat ? Comme nous pouvons le constater, ce type d'investigation motivé par l'idée de la fidélité nous mènerait vainement vers une recherche projetée à l'infini. Cependant, nous savons que seul le génie philosophique dépasse la compréhension et le sens de la « fidélité » littérale aux sources. Schopenhauer a bien compris l'illusion de l'histoire de la philosophie, l'illusion de la soumission intellectuelle à la pensée d'autrui, en proclamant catégoriquement l'impossibilité de la philosophie dans les analyses exclusivement historiques¹⁶. Schopenhauer a pu

¹⁵ Cf. Maria Lucia O. M. Cacciola. *Schopenhauer e a questao do Dogmatismo*.

¹⁶ Cf. *Critique de la philosophie universitaire* d'Arthur Schopenhauer.

constater très tôt que la seule façon de demeurer fidèle était d'être infidèle.

Nous savons que Schopenhauer, libre penseur, ne saurait être considéré comme un kantien dans le sens propre du terme. Comme on l'a vu et le verra par la suite, il combat le kantisme sur plusieurs points importants, mais la plupart de ses critiques importantes se trouvent dans son ouvrage la *Critique de la philosophie kantienne*. Nous nous intéressons plus particulièrement ici à l'attachement de Schopenhauer à la compréhension de la chose en soi. Comme nous l'explique Michel Piclin dans son avant-propos à la traduction française de *La quadruple racine du principe de raison suffisante* :

Schopenhauer est l'un des seuls, parmi les grands successeurs de Kant, à préférer *L'esthétique transcendantale* à toutes les autres parties de la *Critique de la raison pure*. Il perçoit fort bien que *L'esthétique* exprime la « finitude » humaine (A, p. 127 ; B, p. 284), et que le criticisme kantien n'est pas un idéalisme absolu, où la pensée serait entièrement constitutive du monde, et pourrait entièrement se consacrer à ses objets de prédilection : la lumière, le concept, le verbe (pour parler comme Fichte), ou la thèse, l'antithèse, la synthèse (pour reprendre Hegel) ; mais au contraire le criticisme est un idéalisme patient, où l'entendement ne peut déployer son pouvoir de synthèse que si un divers empirique est fourni à la faculté de connaître, fût-ce par une auto-affection. [...] C'est pourquoi Schopenhauer estime ne pas être infidèle à Kant en présentant un idéalisme presque matérialiste, où le sujet, c'est l'entendement, *c'est-à-dire le cerveau*. La volonté [chose en soi], qui est le noyau de notre être, ne peut devenir qu'objet quand elle entre dans notre conscience (B, § 42 ; M., p. 892) ; sa liberté intrinsèque s'exprime comme fatalité puisque nous ne pouvons changer notre caractère nouménal¹⁷.

¹⁷ Cf. *Critique de la philosophie universitaire* d'Arthur Schopenhauer.

Schopenhauer sait que la plupart des problèmes convergent dans celui de la chose en soi, qui est, sans nul doute, le « point le plus vulnérable »¹⁸ de la philosophie kantienne. La solution schopenhauerienne au problème du dogmatisme et sa tentative de sauver l'esprit de la *Critique* réclame une réforme des notions essentielles de la philosophie kantienne, à savoir la notion de raison que Schopenhauer cherche à repenser tout en cherchant à radicaliser la compréhension de la chose en soi telle que proposée par Kant.

L'importance de la problématique de la chose en soi est reconnue par la majorité des philosophes appartenant à la tradition kantienne du XIX^e siècle. C'est le cas en particulier de Jacobi qui écrit à ce propos : « Sans la chose en soi on ne peut entrer dans le système de Kant, et si l'on admet la chose en soi il faut en sortir »¹⁹.

Ceci dit, rappelons avec Bouriau que Schopenhauer avait lui-même tenté d'écarter la chose en soi comme le confirment des manuscrits de 1814 :

... trois années avant la parution de son ouvrage *Le monde comme volonté et comme représentation*, le premier mouvement de Schopenhauer est de déclarer que la chose en soi n'est rien. S'il n'y a d'objet que pour un sujet, si seul le phénomène existe pour nous, alors la chose en soi se ramène à un pur néant. En effet, une fois que l'on a retranché d'un être tout ce qui est connu par les sens, écrit à zéro (*Nachlass*, p. 35)²⁰

Cependant, cette idée est aussitôt abandonnée, et le texte schopenhauerien

¹⁸ « Ce défaut est, comme chacun sait, d'avoir introduit la chose en soi, ainsi qu'il l'a fait, dans son *Ænométrie*. G.-E. Schulze a prouvé amplement que cette introduction de la chose en soi était inadmissible ; d'ailleurs elle n'a pas tardé à être considérée comme le point vulnérable du système », Arthur Schopenhauer, *Critique de la philosophie kantienne* in *Le monde comme volonté et comme représentation*. Trad. A. Burdeau. Quadrige/PUF, Paris, 2006, p. 546.

¹⁹ Introduction d'Alex Philonenko à l'ouvrage de Victor Delbos, *De Kant aux postkantien*, Aubier, 2e édition, 1992, p. 25.

²⁰ Christophe Bouriau, « *Schopenhauer face à la chose en soi* », *Archives de philosophie*, publié en 2002 (France), n° 3, vol. 65, p. 503-518.

s'oriente vers une compréhension plus raffinée de la notion de chose en soi et de sa propre compréhension de la connaissance. Dans la première édition, Schopenhauer non seulement garde la chose en soi comme il la reconnaît dans une ontologie, mais il nous dit clairement que

la chose en soi [nous conserverons l'expression kantienne comme une formule consacrée], qui, par définition, n'est jamais un objet – parce que tout objet n'est déjà plus que son phénomène, et non elle-même – a besoin, pour être pensée objectivement, d'emprunte un nom et une notion à quelque chose d'objectivement donné, par conséquent à un de ses phénomènes ; mais celui-ci, pour pourvoir à l'intelligence, doit être le plus développé, et en outre directement éclairé par la connaissance ; or c'est dans ces conditions que se trouve la volonté humaine. Je dois pourtant faire remarquer que je ne me sers là que d'une *denominatio a posteriori*, par laquelle je donne au concept de volonté une extension plus grande que celle qu'il avait jusqu'ici²¹

Il ressort clairement de ce passage que pour maintenir la chose en soi, le choix de Schopenhauer l'oblige à repenser le sens même de l'inconditionné et à l'identifier à l'être du monde. La chose en soi cesse d'être simplement un signe de la limite de la connaissance pour devenir la pierre angulaire de toute sa philosophie, impliquant une nouvelle compréhension ontologique, épistémologique et morale du monde.

Pour le Schopenhauer d'orientation matérialiste, nier la chose en soi équivaut à tomber dans le matérialisme vulgaire, et par conséquent, à réduire toute l'action créative au déterminisme de la nature. Schopenhauer maintient donc la compréhension kantienne de la nature comme *machina*, où tout est déterminé par le principe de causalité. Cependant, il s'oppose radicalement au réductionnisme qui

²¹ Arthur Schopenhauer. *Le monde... op. cit.*, p. 153.

culmine dans la mathématisation de la nature telle qu'on la trouve par exemple chez Descartes, Lesage et Reil. Schopenhauer comprend et reconnaît l'existence de la détermination des lois naturelles²², mais il nie, par contre, que ces lois épuisent les contenus phénoménaux.

Mais cette loi naturelle, ces conditions et cette production d'un phénomène en tel endroit et à tel moment déterminés, voilà tout ce que la science connaît et peut jamais connaître. La force même qui se manifeste, la nature intime de ces phénomènes constants et réguliers, est pour elle un secret qui ne lui appartient pas, pas plus dans le cas le plus simple que dans le cas le plus compliqué ; car, bien que l'étiologie ait atteint ses résultats les plus parfaits dans la mécanique, et les plus imparfaits dans la physiologie, néanmoins la force qui fait tomber une pierre, ou qui pousse un corps contre un autre, n'est pas moins inconnue et mystérieuse pour nous, dans son essence, que celle qui produit les mouvements et la croissance de l'animal. La mécanique admet comme inexplicables la matière, la pesanteur, l'impenétrabilité, la communication du mouvement par le choc, la rigidité, etc. ; elle les appelle des forces physiques, et leur apparition régulière et nécessaire, dans de certaines conditions, une loi physique ; après cela seulement, elle commence à expliquer ; ce qui consiste à démontrer, avec une rigueur mathématique, comment, où et quand chaque force se manifeste, et à rapporter chaque phénomène qu'elle rencontre à l'une de ces forces. [...] Mais l'essence intime des forces ainsi démontrées devrait toujours rester inconnue, parce que la loi à laquelle la science obéit n'y conduit pas, et ainsi il faudrait

²² « La constance immuable avec laquelle se produit la manifestation de cette force, aussi souvent que se présentent les conditions reconnues par l'étiologie s'appelle loi naturelle. » *Idem, Le monde ... op. cit.* p. 138.

²² *Idem, Ibidem.*

s'en tenir aux phénomènes et à leur succession²³.

On en conclut que Schopenhauer détermine une limite très précise entre l'objet de la science et celui de la philosophie. Il parle de « l'être » en faisant référence à la « force intime » qui se manifeste dans la nature et les lois naturelles (*Naturkräfte*). Avec cette reprise de l'être, Schopenhauer vise aussi à établir un principe unique afin d'assurer une « unité de plan » dans la nature, sans perdre la diversité nécessaire du monde comme représentation. De plus, en ce qui concerne l'ontologie, on sait que le projet métaphysique de Schopenhauer va plus loin que celui de Kant, qui a converti la métaphysique, l'étude de l'être en tant qu'être, à l'étude des conditions de possibilités de la connaissance. Contrairement à Kant, Schopenhauer est celui qui tente de récupérer le vrai problème de la métaphysique, c'est-à-dire la question de l'être en tant que tel ; il est certain qu'en identifiant la chose en soi à la Volonté, c'est-à-dire à l'être en soi, l'ontologie gagne chez Schopenhauer une importance incomparablement supérieure à celle que lui donne Kant. Et c'est dans ce sens qu'indirectement l'horizon intentionnel de Schopenhauer est la nécessité de fonder les bases solides d'une nouvelle ontologie et par conséquent de repenser la métaphysique.

En effet, Kant dit qu'il n'existe pas de réponse à la question : qu'est-ce que la chose en soi ? Schopenhauer répond qu'au contraire, on peut facilement se rendre compte que la chose en soi est la Volonté. Et en identifiant la chose en soi à la Volonté (*Wille*), il ne donne aucune définition positive de la chose en soi, assurant que sa liberté et son caractère sont inaccessibles à la raison. Ainsi, s'il dit que la chose en soi est accessible à la connaissance par des causes, alors la Volonté n'est plus un « *Grundlos* » et se définit dans les limites de la représentation ; de ce fait elle n'est plus une chose en soi. Par contre, Schopenhauer assume l'impossibilité réelle de définir la Volonté positivement. Cependant, comme nous le

verrons par la suite, le philosophe annonce la possibilité d'un « savoir » *sui generis*, ou plutôt la compréhension intime d'un rayon de lumière de la chose en soi toujours mystérieuse.

Différemment de Hegel, qui a identifié le réel au rationnel, Schopenhauer a identifié le réel à la Volonté. Ainsi, l'être des choses n'est rien d'autre que la chose en soi, et la chose en soi est la Volonté. Ainsi, on peut dire que Schopenhauer tient la Volonté pour la chose en soi et, de même, la représentation pour son phénomène. Pourtant, il est important de souligner que la Volonté schopenhauerienne n'a donc aucun rapport avec la notion de volonté chez Kant²⁴.

²⁴ Dans la *Critique de la raison pure*, Kant dit : « Je ne saurais donc dire du même être, par exemple de l'âme humaine, que sa volonté est libre et que pourtant il est soumis à la nécessité physique, c'est-à-dire qu'il n'est pas libre, sans tomber dans une évidente contradiction. [...] Que si la critique ne s'est pas trompée en nous apprenant à prendre l'objet en deux sens différents, comme phénomène et comme chose en soi, si sa déduction des concepts de l'entendement est exact, et si, par conséquent, le principe de la causalité ne s'applique aux choses que dans le premier sens, c'est-à-dire en tant qu'elles sont des objets d'expérience, tandis que, dans le second sens, ces mêmes choses ne lui sont plus soumises, la même volonté peut être conçue sans contradiction, d'une part, comme étant nécessairement soumise, au point de vue phénoménal (dans ses actes visibles), à la loi physique, par conséquent comme n'étant pas libre, et, d'autre part, en tant qu'elle fait partie des choses en soi, comme échappant à cette loi, par conséquent comme libre ». Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*. Trad. Jules Barni (premier tome), Paris, 1869, p. 32-33.) Cependant, nous savons que la liberté de la volonté, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme concernent le point fixe et inébranlable, le *quid inconcussum* sur lequel Kant met une limite à la spéculation de la raison. Ces trois objets ne représentent donc pas une grande importance dans la *Critique de la raison pure*, mais ils seront sûrement repris dans la *Critique de la raison pratique*.

La volonté, ou du moins la volonté perçue du point de vue moral, doit être soumise à la causalité (raison). C'est donc pour parvenir à un concept exact de la causalité de la volonté que le raisonnement critique doit indiquer les limites de la théorisation naturaliste de l'action : si sa causalité technique ne suffit pas, nous pouvons dire que c'est parce qu'un impératif hypothétique ne peut jamais devenir une loi morale, un impératif qui commande catégoriquement. Et que nous rappelons ici que l'impératif catégorique est le principe déterminant de toutes les lois pratiques parce qu'il exprime le devenir objectif d'un principe subjectif du vouloir. D'ailleurs, c'est quand la loi de la raison est la raison d'agir de la volonté que la volonté est par elle-même

La lecture que Schopenhauer fait de la chose en soi kantienne ne doit pas être prise à la lettre, car, comme nous l'avons vu, chez celui-ci la chose en soi revêt une signification assez singulière. On conviendra facilement qu'une des principales différences entre la chose en soi de Kant et celle de Schopenhauer, c'est que, pour ce dernier, elle ne se rapporte nullement aux phénomènes, comme chez Kant²⁵. « La volonté comme chose en soi, écrit Schopenhauer, est absolument différente de son phénomène et indépendante de toutes les formes phénoménales dans lesquelles elle pénètre pour se manifester, et qui, par conséquent, ne concernent que son *objectivité* et lui sont étrangères à elle-même²⁶. »

Schopenhauer dit catégoriquement que la Volonté n'établit aucun type de

législatrice et l'auteur des lois universelles valables. C'est exclusivement dans cette ordre de la pensée que la volonté peut être considérée libre. Au contraire de la liberté de la raison universelle, nous avons le despotisme, la loi sans la liberté. Ainsi, selon Kant, « la volonté est la causalité des êtres vivants, en tant qu'ils sont raisonnables, et la liberté serait la propriété qu'aurait cette causalité d'agir indépendamment de toute cause déterminante étrangère ; de même que la nécessité physique est la propriété qu'a la causalité de tous les êtres privés de raison d'être déterminée à l'action par l'influence de causes étrangères. Cette définition de la liberté est négative, et, par conséquent, elle ne nous en fait pas saisir l'essence, mais elle conduit aussi à un concept positif, et partant plus riche et plus fécond. Comme le concept de causalité implique celui de lois, d'après lesquelles quelque chose que nous nommons effet doit être produit par quelque chose que nous nommons cause, la liberté ne doit pas être exempte de toute loi quoique ses lois ne soient pas celles de la nature ; au contraire elle doit être une causalité agissant d'après des lois immuables, mais d'une espèce particulière ; autrement une volonté libre serait une absurdité ». Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, in *Critique de la raison pratique* – précédée des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Trad. J. Barni. Paris, Librairie philosophique de Ladrangé, Paris, 1848, p. 98-99.

²⁴ Le travail de Jean-Luc Marion rapproche Kant de Descartes. Marion stipule que Kant tente de reproduire par sa logique les causes inaccessibles et inconnues en soi, afin d'expliquer leurs effets. L'essence de la problématique est que la chose en soi chez Kant s'expose dans son phénomène, lequel vient prouver l'existence de sa cause, la substance. Cf. *Questions cartésiennes* II, PUF, Philosophie d'aujourd'hui, Paris, 1996, p. 296.

²⁶ Arthur Schopenhauer, *Le monde...op. cit.*, p. 155.

rapport causal avec ses phénomènes, autrement elle serait considérée comme un « objet », et non plus comme un en-soi. C'est en tant qu'en-soi libre de la causalité que la Volonté nous offre une compréhension du réel comme étant inaccessible, car le réel est la Volonté proprement dite. C'est dans la condition du réel que la Volonté nous offre la clef du monde, car le monde suit la Volonté. Cependant, la Volonté ne nous fournit pas d'explication des phénomènes, car elle n'est exactement ni un principe²⁷ ni une cause. Or, comme dit Pernin : « Qui n'a pas de cause n'est pas une cause²⁸. » La causalité est le cœur de la représentation, et la Volonté est complètement étrangère à la connaissance.

La volonté, comme chose en soi, est, ainsi que nous l'avons dit, en dehors du domaine du principe de raison (*Grundlos*), bien que chacun de ses phénomènes soit complètement soumis au principe de raison ; elle est complètement indépendante de la pluralité, bien que ses manifestations dans le temps et dans l'espace soient infinies [...] elle est une comme quelque chose qui est en dehors de l'espace et du temps, en dehors du principe d'individuation, c'est-à-dire de toute possibilité de pluralité²⁹.

En identifiant la chose en soi à la Volonté, Schopenhauer a développé une vraie critique du principe de raison suffisante, car cette raison, cet ordre, cette nécessité du monde n'est qu'une illusion produite par le sujet connaissant. Le réel, c'est-à-dire la Volonté, est complètement indépendant de tout type de définition ou de concept. C'est en ce sens que nous pouvons dire que le monde n'est pas nécessaire en tant que tel, mais, une fois qu'il existe, est soumis à la loi de causalité, laquelle n'est pas non plus nécessaire, mais, une fois qu'elle existe, elle s'impose

²⁷ Kant pense la chose en soi comme cause et fondement du phénomène: Cf. *Critique de la raison pure* ; B XXVI-XXVII, A 227/B333, A 278/B334 et A 288/B344.

²⁸ Marie-José Pernin, *La philosophie de Schopenhauer : Au cœur de l'existence, la souffrance ?*, Paris, Bordas, 2003, p. 124.

²⁹ Arthur Schopenhauer, *Le monde...*, *op. cit.*, p. 155-156.

comme principe de connaissance. Que l'être intime du monde soit dans la Volonté ne signifie pas qu'on y trouve sa raison d'être ou son intelligibilité, car le monde ne résulte pas de la Volonté, il est plutôt sa *double traduction*³⁰. Il n'y a pas vraiment de dualité ou de conflit entre la Volonté et la représentation, entre le vouloir et le savoir, et le non-conflit entre ses deux mondes apparemment différents se justifie du fait que chez Schopenhauer, Volonté et représentation sont une seule et même chose, et le monde en ce sens-là n'est que l'expression du conflit essentiel de la Volonté avec elle-même³¹. Celui que nous observons ici, c'est vraiment l'affirmation d'un monisme radical du monde perçu en tant qu'essence. Or si du côté de la connaissance, le dualisme s'impose comme une évidence, du côté de la Volonté, nous voyons l'Un universel qui se présente selon différentes perspectives ou modes de donations.

Il est important d'avoir compris que la Volonté est la chose en soi, l'être intime du monde, et qu'elle est complètement libre de toutes les lois de la représentation. La volonté est aussi dépourvue de tout type de connaissance, car elle n'obéit pas au principe de causalité. Elle est un vouloir aveugle qui envie sans jamais s'arrêter. Par définition, cette Volonté est un besoin, un manque éternel, donc une douleur, un vide qui se vise soi-même dans un mouvement infini et impétueux. Comme l'écrit Pernin : « Toutefois, nous n'en trouverons que le germe dans [la] [généalogie] de Schopenhauer, car la volonté schopenhauerienne rédige un texte dont tous les prétextes sont passagers et illusoire³². » Ce désir qu'est la

³⁰ « Le monde, en tant qu'objet représenté, offre à la Volonté le miroir où elle prend connaissance d'elle-même, où elle se voit dans un claret et avec une perfection qui va croissant par degrés, le degré supérieur étant occupé par l'homme ; c'est aussi que l'essence de l'homme trouve à se manifester pleinement d'abord par l'unité de sa conduite, où tous les actes se tiennent, et qu'enfin cette unité, c'est la raison qui lui permet d'en prendre conscience, celui permettant d'en embrasser l'ensemble, d'un coup d'œil et *in abstracto* ». Arthur Schopenhauer. *Le monde...*, *Op. cit.*, p. 349.

³¹ Cf. Arthur Schopenhauer. *Le monde...*, *op. cit.*, § 27.

³² Marie-José Pernin, *Au cœur de l'existence, la souffrance ?* p. 127.

Volonté n'est pas le désir d'une chose ou d'une autre, mais, *en summa*, le désir du désir. À l'extrême, le désir est le désir de soi.

Entre les désirs et leurs réalisations s'écoule toute la vie humaine le désir, de par sa nature, est souffrance ; la satisfaction engendre bien vite la satiété ; le but était illusoire ; la possession lui enlève son attrait ; le désir renaît sous une forme nouvelle, et avec lui le besoin ; sinon, c'est le dégoût, le vide, l'ennui, ennemis plus rudes encore que le besoin. – Quand le désir et la satisfaction se suivent à des intervalles qui ne sont ni trop longs ni trop courts, la souffrance, résultat commun de l'un et de l'autre, descend à son minimum ; et c'est là la plus heureuse vie³³.

Cette Volonté toujours identifiée au désir est celle qui revient toujours à la même place – là où il n'y a pas de rencontre avec la représentation.

1. 2 De la conscience du corps-propre à la connaissance de la Volonté

Le terme « Volonté », loin de représenter à nos yeux un *x* inconnu, indique au contraire ce qui nous est infiniment mieux connu et plus familier que tout le reste. Cette intimité que nous avons avec la chose en soi ou la Volonté découle du fait que nous sommes nous-mêmes la chose en soi, la Volonté primordiale. Cela signifie que la chose en soi est beaucoup plus qu'un simple recours linguistique ou un point de référence vide de la pensée kantienne, comme l'a compris Fichte parmi d'autres néokantiens. D'ailleurs, sans peur de nous tromper dans la radicalité de l'affirmation, nous pouvons dire que, à la différence de la philosophie hégélienne, la philosophie de Schopenhauer identifie le réel à l'inconscient, à l'irrationnel, autrement dit, le réel chez Schopenhauer est la Volonté. La réalité provenant de l'action directe de la chose en soi sur nous (ce que Kant a

³³ Arthur Schopenhauer. *Le monde...*, *op. cit.*, p. 396-397.

laissé subsister dans le phénomène) se trouve écartée par Schopenhauer. Or, si la Volonté est réelle, la représentation n'est qu'une fantasmagorie, une illusion ou *maya*³⁴, comme préfère le dire Schopenhauer en s'appropriant le terme indien. Comme l'explique son commentateur Méditch :

[Schopenhauer] est le premier parmi les philosophes qui interprète le phénomène kantien (*Erscheinung*) comme pure apparence (*Schein*). L'idéalisme transcendantal fondé par Kant se transforme au seul contact du génie de Schopenhauer en un idéalisme illusionniste original, appartenant en propre à notre philosophie³⁵.

Mais il faut être très attentif à la question de l'illusion du monde³⁶, car

³⁴ Le mot « *maya* » (de la langue sanscrite) était très utilisé par Schopenhauer pour désigner l'idée d'illusion.

³⁵ Philippe Méditch. *La théorie de l'intelligence chez Schopenhauer*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1923, p. 82.

³⁶ Cette question de la réalité du monde extérieur, telle que nous l'avons envisagée jusqu'ici, avait pour origine une méprise de la raison se méconnaissant elle-même ; il n'y avait d'autre moyen d'y remédier que de mettre en lumière le contenu même de la raison. Un examen du principe de raison considéré dans son essence, et une étude approfondie du rapport qui existe entre l'objet et le sujet, ainsi que de la nature des perceptions sensible, devaient nécessairement supprimer le problème, en lui ôtant toute signification. Pourtant, outre cette origine toute théorique, il en a une autre absolument différente, celle-là purement empirique, bien qu'on s'en serve, même sous cette forme, dans un dessein spéculatif. La question ainsi posée devient beaucoup plus intelligible. Voici comment elle se présente : nous avons des songes ; la vie tout entière ne pourrait-elle donc pas être un long rêve ? Ou, avec plus de précision : existe-t-il un critérium infaillible pour distinguer le rêve de la veille, le fantôme de l'objet réel ? On ne saurait sérieusement proposer comme signe distinctif entre les deux le degré de netteté et de vivacité, moindre dans le rêve que dans la perception ; personne, en effet, jusqu'ici, n'a eu présentes à la fois les deux choses à comparer, et l'on ne peut mettre en regard de la perception actuelle que le souvenir du rêve. Kant tranche la question en disant que c'est "l'enchaînement des représentations par la loi de causalité qui distingue la vie du rêve". Mais, dans le rêve lui-même, tout le détail des phénomènes est également soumis à ce principe sous toutes ses formes, et le lien causal ne se rompt qu'entre la veille et le rêve ou d'un songe à l'autre. La seule interprétation que comporte la solution kantienne est la suivante : le long rêve (celui de la vie) est réglé en ses diverses parties par la loi de causalité, mais n'offre aucune liaison avec les rêves courts, bien que chacun de ceux-ci présente en soi cet enchaînement causal ; entre le premier et les seconds le pont est donc coupé, et c'est ainsi qu'on arrive à les distinguer. Toutefois, il serait assez difficile, souvent

lorsque Schopenhauer affirme l'illusion du monde, il ne veut pas dire que le monde est inexistant. Le mot illusion est plutôt employé pour désigner les « fantômes » créés par la propre raison, toujours au service de satisfaire les enjeux de la Volonté. Ainsi, nous pouvons certainement dire que le monde existe en tant que Volonté et représentation, et bien que niant la réalité « autonome » des phénomènes, Schopenhauer ne nie pas cependant l'existence du monde de la représentation, mais uniquement celle de l'idée même de la vérité abstraite. Or, lorsqu'il identifie la Volonté à la chose en soi et le monde à la Volonté, il assure la racine métaphysique du monde qui est ce qui nous permet de constater que la réalité des phénomènes est garantie par sa racine métaphysique, c'est-à-dire par la chose en soi.

Nier la réalité extérieure serait retomber dans le solipsisme, école philosophique pour laquelle Schopenhauer n'éprouve aucune admiration. Nier le monde extérieur,

voilà la réponse de l'égoïsme théorique, qui considère tous les phénomènes, sauf son propre individu, comme des fantômes, tout de même que l'égoïsme pratique, qui, dans l'application, en voit et ne traite comme une réalité que sa personne, et toutes les autres comme des fantômes. On ne pourra jamais réfuter l'égoïsme théorique par des preuves ; toutefois, il n'a jamais été employé en philosophie que comme sophisme sceptique, non exposé comme conviction. On ne le rencontrerait, à ce titre, que dans une maison d'aliénés ; et alors ce n'est pas par un raisonnement, c'est par une douche qu'il faut le réfuter ; c'est pourquoi nous n'en tiendrons aucun compte, à cet égard, et nous le considérerons comme le dernier retranchement du scepticisme, qui, par

même impossible de déterminer, à l'aide de ce critérium, si une chose a été perçue ou simplement rêvée par nous ; nous sommes, en effet, incapables de suivre anneau par anneau la chaîne d'événements qui rattache un fait passé à l'état présent, et pourtant nous sommes loin de le tenir en pareil cas pour un pur rêve » Arthur Schopenhauer. *Le monde..., op. cit.*, p. 41.

nature, aime la chicane³⁷.

Ainsi, nous pouvons conclure que Schopenhauer reconnaît l'existence du monde sensible. Cependant, il reconnaît aussi que ce monde sensible est possible exclusivement à partir de la représentation qui n'est rien d'autre que l'expression de la chose en soi.

En concevant la représentation comme une expression de la Volonté, Schopenhauer ouvre la voie à une nouvelle compréhension du corps-propre comme nous le verrons par la suite. Cependant, nous pouvons d'ores et déjà poser que tout ce que nous connaissons est un *analogon* de notre propre corps, lequel se révèle à notre conscience sous deux modes nécessaires : comme *volonté* et comme *représentation*. Car c'est notre propre conscience humaine qui reconnaît l'existence du monde et qui proteste contre la réduction des objets extérieurs à de simples représentations, [et qui] admet difficilement pour le corps lui-même une telle explication. Cette répugnance instinctive a une raison : la chose en soi, en tant qu'elle se manifeste à l'homme comme son corps-propre, est connue immédiatement ; il n'en a, au contraire, qu'une connaissance médiante lorsqu'elle lui apparaît réalisée dans les objets extérieurs³⁸.

Ainsi, la réalité est confirmée et réalisée dans l'unité de la Volonté et dans

³⁷ *Idem. Le monde..., op. cit.*, p. 146.

³⁸ « [...] Mais l'ordre de nos recherches rend nécessaire cette abstraction, cette étude unilatérale du problème et cette séparation violente de ce qui en soi est essentiellement uni ; il nous faut donc vaincre momentanément notre répugnance ; elle peut, d'ailleurs, être diminuée par cette perspective rassurante, que les réflexions ultérieures doivent combler cette lacune provisoire et conduire à une connaissance intégrale de l'essence du monde ». *Idem. Le monde..., op. cit.*, p. 44).

ses actes. Sans doute, nous pouvons dire que la grande particularité de la pensée de Schopenhauer est avoir compris la chose en soi comme Volonté, l'être intime des choses. Et le *nec plus ultra* de sa philosophie est de reconnaître dans le corps-propre la condition essentielle de la connaissance des choses et de l'être des choses. Autrement dit, le corps est la condition de possibilité de la connaissance représentationnelle ou *non*. Ce « non » est ici très important pour nous, car, comme nous le verrons par la suite, Schopenhauer insiste sur la possibilité d'un type de « connaissance » différent de celui de la représentation

Chez Schopenhauer, le corps est plus que le support des organes des sens : c'est le corps qui donne la réalité proprement dite. Pour mieux comprendre ce point, il faut concevoir que notre corps nous offre un double registre : celui qui connaît et est connu, et celui qui veut. Ce double registre que nous obtenons à partir de l'expérience du corps propre est « le "sésame" de la métaphysique ». C'est cet important détail qui différencie radicalement la métaphysique schopenhauerienne de celle de la tradition ou encore de celle de ses contemporains. La métaphysique du philosophe de la Volonté ainsi comprise est complètement enracinée dans la nature³⁹.

Les explications exhaustives de Schopenhauer ne manquent pas de nitescence quand il dit que cette Volonté là n'est qu'une révélation de la même

³⁹ Cf. *De la Volonté dans la nature* d'Arthur Schopenhauer. Alexis Philonenko dit que « Schopenhauer se ferme ici le chemin de la spiritualité occidentale, c'est évident. Sans vouloir revenir sur sa remarque relative aux anges, elle mérite cependant encore une observation. Si le monde n'est pas pour nous un pur spectacle, dénué de signification, c'est, on l'a laissé entendre, parce que nous sommes des êtres de terre. Vaste est la terre ; l'animal n'est pas moins terrestre que moi. De cette terre il faudra se laver, par l'opération en laquelle, renonçant à elle-même, la volonté se nie et prépare l'apothéose du néant. Aussi Schopenhauer n'est-il point un mystique au sens occidental reçu. Il n'est pas non plus un matérialiste, même humaniste, comme a pu l'être Feuerbach ; et enfin, prêt à donner toute l'intelligence et ses trésors pour que la volonté se nie, il n'est pas non plus spiritualiste. Voie unique ; ici se reconnaît le génie philosophique. Je suis homme : premier titre de la métaphysique de la nature ». A. Philonenko, *Schopenhauer, une philosophie de la tragédie*, Paris, Vrin, 1980, p. 72.

chose en soi dont le corps est la première évidence. L'intimité de la Volonté avec le corps est telle que nous pouvons dire également que l'affirmation de la Volonté est l'affirmation du corps⁴⁰. Toutes les choses et toutes les lois sont des manifestations immédiates de la Volonté, mais on ne peut pas faire l'expérience d'être une pierre, un insecte ou toute autre forme que de la nôtre. Ainsi, notre propre corporéité est notre point de départ et notre limite. Chacun a l'expérience immédiate de son corps- propre qui lui révèle une tension polarisée entre un monde perçu comme liberté et comme nécessité, ou encore, comme vouloir et comme connaître.

Par son identification avec le corps, elle devient un individu. Dès lors, ce corps lui est donné simultanément de deux façons toutes différentes d'une part comme représentation dans la connaissance phénoménale, comme objet parmi d'autres objets et comme soumis à leurs lois, et d'autre part, comme ce principe immédiatement connu de chacun, que désigne le mot Volonté⁴¹.

Ainsi, cette Volonté identifiée au corps-propre veut se connaître soi-même. Et elle se connaît dans la mesure où elle s'expérimente et se connaît en tant qu'individu dans le cas des êtres humains. Celui-ci a l'unité du sujet de la connaissance et du sujet du vouloir, qui est celui qui veut et se reconnaît en tant que Volonté.

Si le sujet de la connaissance connaît par représentation, ce qui veut dire qu'il connaît grâce au travail des organes des sens et du cerveau, nous pouvons nous demander comment la Volonté peut connaître une fois qu'il est hors représentation ? Pour répondre à cette question, il faut toujours rappeler que le

⁴⁰ Arthur Schopenhauer. *op. cit.*, p. 412.

⁴¹ *Idem, Le monde..... op. cit.*, p. 141.

sujet du vouloir est simultanément le sujet connaissant et que cette unité est assurée dans l'expérience que le sujet fait de lui-même avec son propre corps. Ainsi, nous avons dans le corps-propre la clé fondamentale pour comprendre non seulement la possibilité de la connaissance formelle, mais aussi le point de départ du « savoir » de la chose en soi que nous permet notre expérience intime avec notre propre corps.

La première chose à faire est de comprendre que toute l'action du corps est un acte de Volonté, car la Volonté s'objective dans le corps. Ainsi, l'expression immédiate de la Volonté est le mouvement volontaire ou involontaire du corps-propre qui est tout entier l'objectivation de la Volonté. Quand Schopenhauer emploie le terme « objectivation », il fait référence à l'acte de la chose en soi lorsqu'elle devient visible au monde des phénomènes. Autrement dit, l'objectivation est la visibilité donnée à la chose en soi dans le monde des représentations. Par conséquent, l'objectivation est la forme immédiate de la chose en soi dans le monde de la nécessité. De toute évidence, ce passage de la Volonté au monde de la représentation n'existe que du point de vue de la connaissance, car la chose en soi est toujours libre et ne se soumet jamais à la loi de causalité.

Or, si l'identification de la chose en soi à la Volonté concernait une vérité abstraite, l'identification de la Volonté au corps concerne une vérité sentie par tous les hommes, car il n'y a jamais eu un homme qui n'a pas éprouvé le divorce du vouloir avec la raison. Cette Vérité est sentie puisqu'elle est incompréhensible pour l'entendement, ainsi que pour la connaissance rationnelle. En essayant d'expliquer l'identification de la Volonté avec le corps, Schopenhauer semble percevoir la limite du discours ou de l'explication rationnelle. Il définit cette identification (Volonté X corps) comme un point mystérieux ou comme une sorte de miracle (« *ein Wunder* »)⁴². Ce « miracle » est l'identité de

⁴² Arthur Schopenhauer. *Le monde...*, *op. cit.*, p. 143.

la volition au corps, c'est le passage de l'en-soi au pour-soi. C'est le miracle de l'origine, question à laquelle Schopenhauer ne travaille pas puisque lui-même a choisi de partir de l'idée de représentation, justement dans l'intention de fuir la problématique de l'origine.

Or, lorsqu'on parle de miracle, on parle de la réalité proprement dite. Le miracle est la perception de la réalité d'un monde perçu comme Volonté et comme représentation à partir d'un sujet qui dans son propre corps révèle l'unité transcendante de la Volonté et son expression phénoménale. Or, c'est essentiellement à partir de cette unité conçue dans le corps-propre qui nous pouvons penser non seulement la possibilité de connaissance générale, comme la « connaissance » de la Volonté.

De ce fait, on peut assurer que, contrairement à Kant, Schopenhauer soutient que la chose en soi est connaissable. Et ici, Schopenhauer censure Kant en disant qu'il a négligé cette « expérience interne » que nous pouvons tous faire nous-mêmes, car nous sommes la chose en soi. Il est encore important de dire que Schopenhauer pense la connaissance de la chose en soi selon deux volets : le premier fait référence à une *connaissance interne* donnée dans la catégorie du temps ; et une deuxième connaissance possible est celle des analogies, des observations que nous pouvons faire dans le monde vécu et à partir de notre propre expérience en tant qu'être voulant. Ce dernier « type de connaissance » est aussi connu comme connaissance négative, car celle-ci est capable de *connaître* à partir des analogies négatives. Dans le *Supplément au deuxième livre*, Schopenhauer annonce que la connaissance de la chose en soi est non seulement possible, mais qu'elle est en outre le point le plus important de sa philosophie :

Ce livre, où se trouve décrite la démarche la plus originale et la plus importante de ma philosophie, à savoir le passage, déclaré impossible par Kant, du phénomène à la chose en soi, a déjà reçu son

complément essentiel dans l'opuscule que j'ai publié en 1836 sous le titre *La volonté dans la nature*⁴³.

La volonté de la nature est une étude que Schopenhauer a faite dans l'intention de reconnaître la Volonté dans les forces et objectivations naturelles. Cette investigation non scientifique utilise l'analogie comme méthodologie et vise à appliquer la vérité fondamentale de sa doctrine jusqu'au point où la Volonté assume la connaissance. Cette connaissance par analogie est *a priori* valable, mais puisque la Volonté n'est pas un objet phénoménal, l'investigation demeure lacunaire et limitée à l'association :

Nous voyons déjà par là que ce n'est pas du dehors qu'il nous faut partir pour arriver à l'essence des choses ; on aura beau chercher, on n'arrivera qu'à des fantômes ou à des formules ; on sera semblable à quelqu'un qui ferait le tour d'un château pour en trouver l'entrée, et qui, ne la trouvant pas, dessinerait la façade. C'est cependant le chemin qu'ont suivi tous les philosophes avant moi⁴⁴.

Le philosophe affirme donc l'existence d'un autre type de connaissance de la chose en soi qui n'est pas la connaissance des choses. Mais nous pouvons même nous poser la question : qu'est-ce que la connaissance ? Schopenhauer nous répond que la connaissance est avant tout et essentiellement une représentation. Et la représentation est

un processus physiologique très complexe, accomplissant dans le cerveau d'un animal, et à la suite duquel naît dans ce même cerveau la conscience d'une *image*. – Évidemment cette image ne saurait avoir qu'un rapport très médiat à quelque chose de tout à fait distinct de l'animal, dans le

⁴³ Arthur Schopenhauer. « Supplément au deuxième livre » du *Monde comme volonté et comme représentation*, *op cit.*, p. 885.

⁴⁴ Arthur Schopenhauer. *Le monde...*, *op. cit.*, §17, p. 140.

cerveau duquel elle s'est produite⁴⁵.

Le problème qui se pose alors est celui de savoir comment connaître la chose en soi ou comment légitimer l'usage de l'expression « connaissance de la chose en soi », si la chose en soi n'est pas une représentation.

D'abord, il faut considérer que Schopenhauer ne fait pas allusion à la connaissance représentationnelle. Mais que pense-t-il alors ? Cette « connaissance spéciale » à laquelle Schopenhauer fait référence est développée dans sa thèse de doctorat, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, où il parle de l'existence d'un sens interne, celui du temps, par lequel nous pouvons nous connaître nous-mêmes. Cette idée est reprise dans le *Monde comme volonté et comme représentation* et dans les *Suppléments*. Mais, d'une façon très générale, Schopenhauer définit cette connaissance interne comme la succession temporelle des modifications de la sensibilité. Le point à retenir, c'est que Schopenhauer pense le mot expérience comme synonyme de connaissance. Mais alors, comment allons-nous décrire le processus d'une expérience non phénoménale ? Ici, le problème qui s'ajoute est celui du langage. Schopenhauer semble sentir vraiment la difficulté de traduire une expérience non représentationnelle dans un langage fondamentalement représentationnel. Et voici que sans aucun doute, Schopenhauer anticipe ici une problématique qui était loin d'être la plus pertinente dans son temps, à savoir celle du langage et d'une ontologie conçue à partir de l'Être dans le monde.

La solution schopenhauerienne fut celle de s'approprier d'autres termes et d'essayer d'élargir leur sens sémantique afin d'indiquer l'existence ou même l'expérience de l'action pulsionnelle. En vérité, Schopenhauer ne se fixe sur

⁴⁵ Arthur Schopenhauer *Supplément* au deuxième livre du *Monde comme volonté et comme représentation*, p. 886.

aucune terminologie, parfoi il parle de « sens interne » et de « connaissance interne », et parfois d'« intuition »⁴⁶. Il utilise l'expression « connaissance interne » à partir de *La volonté dans la nature* comme pulsion « auto-consciente », tandis que dans la seconde édition du *Monde*, il adopte aussi le terme « perception interne ». Cependant, l'expression « perception interne » est encore plus problématique, surtout si l'on pense que, dans la deuxième édition de sa thèse doctorale, il définit la perception à partir de l'économie des motivations physiologiques provenant de Flourens, où la perception est distinguée de la sensation et identifiée avec la connaissance intellectuelle⁴⁷.

La vérité, c'est que les données immédiates de notre conscience comprennent une existence subjective et une existence objective, ce qui est en soi et ce qui n'est qu'au point de vue d'autrui, un sentiment de notre moi propre et un sentiment d'autre chose, et ces données se présentent à nous comme étant si radicalement distinctes qu'aucune autre différence ne saurait être comparée à celle-là. Chacun se connaît immédiatement soi-même et n'a de tout le reste qu'une connaissance médiate. Voilà le fait ; voilà aussi le problème⁴⁸.

⁴⁶ Le mot « intuitive » fut utilisé pour signifier qu'il ne s'agissait pas d'une connaissance discursive au sens kantien. La terminologie schopenhauerienne pourrait nous tromper ici, car il fait référence à une « connaissance abstraite », mais « abstraite » doit ici être compris au sens de général, en ce que l'intuition n'est pas soumise à un « état d'esprit ».

⁴⁷ Voir également la lettre [de Schopenhauer] adressée à Carl Bähr le 1^{er} mars 1857 : « Vous identifiez perception (*Wahrnehmung*) et sensation (*Empfindung*) : cela va à l'encontre de l'usage courant qui, sur ce point, est très pertinent ; car nous percevons seulement des objets, c'est-à-dire que nous en avons une connaissance réelle : la perception est donc identique à l'intuition. Mais il n'y a pas d'autre pont que celui de la loi de causalité qui mène de la sensation à quelque chose qui nous est extérieur, et celle-ci est d'origine cérébrale, comme la sensation est d'origine sensuelle » (*Correspondance*, p. 544-545). Sandro Barbera, *Une philosophie du conflit : études sur Schopenhauer*. Trad. Marie-France Merger, Paris, Presse Universitaires de France, 2004, p. 58.

⁴⁸ Arthur Schopenhauer. *Supplément* au deuxième livre du *Monde comme volonté et comme représentation*, p. 886.

Or nous savons que notre corps est l'objectivation du vouloir et que toute action sur le corps est une action sur la volonté. Nous savons aussi que cette action est immédiatement perçue dans notre corps. Cependant, il faut savoir que cette connaissance ou cette perception n'est pas connue ou perçue comme représentation. Lorsqu'on parle de l'action immédiate de la Volonté, nous parlons d'une *catégorie* des impressions ou des affections qui, par condition, sont étrangères au pouvoir d'action de l'entendement. La connaissance de la volonté dans le corps-propre inaugure le monde de l'expérience incommunicable.

Assurément, au point de vue du principe de la raison, la volonté se confond avec son objet (son objectivité). Mais cet objet, en l'occurrence mon corps, ne s'épuise pas dans les études anatomiques, physiologiques, etc., qui prétendent le délimiter. En lui palpite cette source d'être qui est la volonté et dont il est la manifestation. Cette volonté ne se laisse pas déduire – elle est un savoir immédiat⁴⁹.

La peur fait trembler et pâlir, la colère empourpre le visage, la honte, sans qu'on sache bien comment, rend le visage exsangue, l'anxiété provoque des mouvements involontaires et répétitifs. Nos regards, nos actions et toute sorte de signes ou langages corporels communiquent leur vérité avant même la mise en scène du théâtre de la conscience. Toutes les actions ou réactions de la Volonté dans le corps peuvent être analysées et traduites en schémas mathématiques complexes. Les sciences peuvent déchiffrer leurs propres codes, mais rentrer dans le cœur des sens du « rougir » de quelqu'un ou du « blêmir » de quelqu'un d'autre, c'est le

⁴⁹ V. Cousin, *Premiers essais de philosophie*, Paris, 1862, p. 216.

travail de la philosophie.

Donc, avec cette phénoménologie du corps-propre, Schopenhauer indique un savoir précritique de l'Être des choses. Ainsi, les pulsions ne sont que l'expression du *Dasein*. Autrement dit, la connaissance intime que j'ai de mon Être en tant qu'Être *voulant* dans le temps. Mais aussi, la connaissance que j'ai de mon corps en tant qu'objet, c'est la connaissance du corps comme représentation dans le temps et dans l'espace.

En fait, même cette connaissance interne dont parle Schopenhauer n'est pas une connaissance totale, il ne s'agit pas de créer une nouvelle catégorie ou un nouveau modèle de connaissance, mais plutôt d'une reconnaissance (*Anerkennung*) de l'en-soi dans le par-soi.

Je ne connais pas ma volonté dans sa totalité ; je ne la connais pas dans son unité, pas plus que je ne la connais parfaitement dans son essence ; elle ne m'apparaît que dans ses actes isolés, par conséquent dans le temps, qui est la forme phénoménale de mon corps, comme de tout objet ; aussi mon corps est-il la condition de la connaissance de ma volonté⁵⁰.

La constatation du philosophe de Francfort, c'est que la Volonté se montre d'une façon partielle et que notre connaissance est par définition déjà partielle ou encore limitée. Autrement dit, la Volonté est évidente – mais cette évidence n'est ni empirique, ni logique, ni métaphysique, ni même métalogue. Elle n'est ni une relation de connaissance, au sens de la logique d'un jugement à une représentation, ni identique à la représentation que j'ai de mon propre corps ou des choses du monde. La Volonté, c'est une « puissance de pouvoir », un acte qui s'affirme intérieurement dans une évidence que nous rend muet. Dans une

⁵⁰ Arthur Schopenhauer. *Le monde...*, op. cit., p. 143.

évidence qu'on peut seulement indiquer ou désigner par « *vérité philosophique* ». La vérité philosophique dont parle le philosophe n'est d'autre chose que le silence de la représentation face au « savoir » d'une intuition.

Le temps est le caractère transitoire de toutes les choses en lui, lesquelles par son intermédiaire ne sont rien d'autre que la forme sous laquelle la nullité de son effort se révèle à la volonté de vivre – qui en tant que chose en soi n'est pas transitoire [...] le temps est cela en vertu du fait que tout, à chaque instant, devient néant entre nos mains⁵¹.

Ici, il nous offre une précieuse information, à savoir, celle de la temporalité. Nous pouvons connaître la Volonté par une intuition interne qui se donne dans le temps. Cette notion de la temporalité nous est très importante, car elle est révélatrice de la propre nature de l'Être en tant que tel.

Je l'ai fait voir dans mon essai sur le principe de raison suffisante – le point de contact de l'objet avec le sujet, l'objet qui a pour forme le temps, avec le sujet qui n'a pour forme aucune des expressions de la raison suffisante. Or un objet quelconque n'est que la volonté, mais passée à l'état de représentation, et le sujet est le corrélatif nécessaire de l'objet : d'autre part, il n'y a d'objets réels que dans le présent ; le passé et l'avenir sont le champ des notions et des fantômes ; donc le présent est la forme essentielle que doit prendre la manifestation de la volonté ; *il en est inséparable* [...] Car la propriété de la Volonté, c'est la vie ; et celle de la vie, le présent. Aussi chacun a-t-il le droit de se dire : "je suis, une fois pour toutes, maître du présent ; durant l'éternité entière, le présent m'accompagnera, comme mon ombre ; aussi n'ai-je point à m'étonner, à demander d'où il est venu, et comment il se fait qu'il tombe justement maintenant". *Le temps peut se comparer à un cercle sans fin qui tourne sur lui-même ; le demi-cercle*

⁵¹ *Idem, Parerga & Paralipomena* (édition intégrale). Trad. Jean Pierre Jackson, Tanger (Maroc), Coda, 2005, Livre II, p. 301.

*qui va descendant serait le passé ; la moitié qui remonte, l'avenir*⁵².

Être « *un cercle sans fin qui tourne sur lui-même* », c'est une métaphore qui est bien valide tant pour le *temps* que pour la Volonté. Il est certain que si nous avons envie de comprendre cette possible identité entre Volonté et temporalité, nous devons comprendre la temporalité comme catégorie interne au sujet. Cette association de la Volonté avec le temps apparaît pour la première fois dans la thèse de doctorat de Schopenhauer, et ensuite cette thématique est reprise dans les trois éditions du *Monde comme volonté et comme représentation*, entre autres essais, où la connaissance de la Volonté est toujours associée à la temporalité. Par contre, il est vrai que ce sujet n'a jamais été développé d'une façon organisée et structurée.

Lorsque nous parlons de ce type spécifique de connaissance, qui cause ces actes immédiats de la Volonté dans notre corps, nous devons nous rappeler que Schopenhauer a comme perspective la souveraineté de la Volonté avec les distinctions traditionnelles de l'être, de l'essence et de l'existence. Ainsi, quand il nous parle de la Volonté comme essence des choses, il récupère les notions classiques de la chose en soi et son phénomène. Mais quelle serait l'essence de la Volonté ? Pour répondre à cette question, Schopenhauer va au-delà des limites du kantisme. L'essence de la chose en soi est plus énigmatique, car nous devons apprendre à faire la distinction entre la Volonté et ses objectivations, qui sont l'ensemble des phénomènes venant de la Volonté. Comme nous l'avons déjà dit plus haut, parler de l'essence de la chose en soi n'est pas possible, car elle est en dehors du principe de raison, mais surtout parce qu'elle est un manque par définition.

Or être dépourvu de toute forme de cognition et de sentiments, c'est être condamné à ne jamais connaître son propre objet de désir. Pour cette raison, nous pouvons dire qu'elle veut inlassablement, sans l'avoir choisi et sans ne jamais disposer de la capacité de prendre le moindre recul par rapport à elle, se

⁵² *Idem. Le monde ..., op. cit., p 355.*

séparer d'elle-même et de ses objets. Elle veut échapper à son propre être – à ce Vouloir, obstiné, semblable aux forces naturelles, à la pesanteur, par exemple, qui s'accomplit sans jamais interrompre son action, sans égard à quoi que ce soit d'autre qu'elle, idée ou raison, fin ou valeur. Ce désir schopenhauerien est par définition un désir sans objet.

La notion du désir chez Schopenhauer est définie comme « désir du désir », le « désirer » est le désir du désir qui, en somme, se définit comme le désir vers lui-même. Il est associé à un mouvement éternel parce qu'il n'y a aucune autre réalité qui soit susceptible de le satisfaire, une fois qu'il est un manque à lui-même. Ainsi, le désir sans objet est un désirer sans but, sans trêve, libre de son éternel recommencement, de son insatisfaction toujours renaissante, de son éternelle souffrance.

Et comme ce désir échappe au principe de raison suffisante, il est donc affranchi aussi du principe d'individuation et par conséquent reste toujours étranger à la différence spatiale et à la succession temporelle objectivée qui permet la pluralité du monde comme représentation. Distante de tous types de pluralités, elle est toujours « Une » en soi-même. Ici, Schopenhauer présente clairement le paradoxe de l'être humain qui est compris comme une part de la nature parmi les autres animaux. En même temps il est désir, l'être étranger à toute nature donnée. L'homme est l'individu à l'intérieur d'une pluralité phénoménale qui s'identifie comme Volonté. En somme, il est à la fois Volonté et représentation.

Tout le monde est Volonté, mais seuls les animaux plus complexes ont la faculté de représentation. La Volonté s'oriente vers ses motifs, les motifs sont les stimuli de la Volonté à une action. Dans son livre, *De la volonté dans la nature*, Schopenhauer décrira la saga de la Volonté dans le monde naturel. Cette tendance enthousiaste pour les sciences de la nature répond parfaitement à l'esprit du temps, car après la prédilection quasi-exclusive pour la physique au XVIII^e siècle, qui rappelle Huyghens, Descartes et surtout Newton, on voit apparaître

dans la seconde moitié du siècle deux grandes sciences presque entièrement nouvelles : la chimie et la biologie. C'est donc dans le monde des lois naturelles, des micro-organismes, des végétaux, des animaux, et ensuite de l'animal humain que nous pouvons analyser la présence de la Volonté. Une présence qui a envie de connaître et de se connaître. C'est dans l'homme que la Volonté atteint son apogée de complexité (cérébrale). Pour ce qui est de la nature, Schopenhauer trace un fil directeur qui va des expressions les plus simples de l'organisation organique jusqu'aux animaux, lesquels sont plus complexes, et finalement aux hommes, où la Volonté peut se connaître. En somme, ce qui veut se connaître et qui connaît ne connaît que soi-même, ce qui veut, veut connaître et est connu, c'est la Volonté elle-même. Cette compréhension devient plus évidente lorsqu'on analyse les arts. Dans le cas du génie, dont la contemplation esthétique se présente comme un état de représentation sans Volonté (*willenloses Erkennen*), où la Volonté elle-même est représentée dans l'œuvre d'art, l'art n'est qu'un miroir de la Volonté. Un tel savoir s'exprime presque « librement » dans les productions artistiques⁵³.

Ainsi la métaphysique du beau est entrevue à l'intérieur de la métaphysique de la nature. *L'art est la volonté retrouvée*. Toute la métaphysique de l'artiste élaboré par le premier Nietzsche prend ici son départ. On peut ajouter une pensée qui ne prendra pleinement son sens que dans la philosophie occidentale, de Descartes à Hegel, est d'ores et déjà renversée : c'est en dehors du clair et du distinct que s'élaborera la vraie philosophie⁵⁴.

⁵³ Parmi tous les arts, la musique a un rôle spécial. Seule la musique est complètement libre, d'ailleurs, la musique est pensée comme un miroir de sa propre Volonté. Cf. le troisième livre et son supplément du *Monde comme volonté et comme représentation*. Ainsi que *Sur la métaphysique du beau et l'esthétique*.

⁵⁴ Alexis Philonenko, *Philosophie de la tragédie*, p.105.

Cette Volonté existe en dehors de toute représentation et peut se manifester à tous les niveaux, sans l'intervention de la connaissance⁵⁵, incluse dans le propre désir de se connaître.

Ce désir de se connaître que nous avons est la genèse de la représentation. En ce sens, nous pouvons dire que tout le mouvement de la Volonté, tout l'effort de la Volonté qui s'impose dans la nature, et tout le mouvement de la philosophie en général, ainsi que l'exercice intellectuel de Schopenhauer, se résument dans la tentative de connaître et de se connaître en tant qu'Être. Autrement dit, le cœur de toute action se résume dans le fait que le monde est la connaissance que la Volonté a d'elle-même (*die Welt ist die Selbsterkenntniss des Willens*)⁵⁶

1.3 Représentation

Pour ce qui est de la Volonté, nous pouvons dire qu'elle est une puissance inconsciente qui s'affirme, puis se nie. Du point de vue de la représentation, nous pouvons dire que la Volonté a envie de se connaître⁵⁷ pour se nier⁵⁸. S'affirmer,

⁵⁵ Commentaire fait par le traducteur Édouard Sans dans l'introduction à l'œuvre de Schopenhauer intitulée *De la volonté dans la nature*, Paris, Quadrige/PUF, 1996, 18.

⁵⁶ *Idem. De la volonté dans la nature, op. cit.*, p. 10.

⁵⁷ « [...] cette volonté dans le monde où elle se reflète, et dont elle doit prendre connaissance pour se prononcer sur le point de savoir si elle s'affirmera elle-même, ou se niera ». Arthur Schopenhauer, *Le Monde...*, *op. cit.*, § 60, p. 412.

⁵⁸ . Il ne s'agit pas ici de supposer un finalisme dans la Volonté, puisque Schopenhauer dénonce agressivement la faille du finalisme dogmatique. Ce finalisme déplace dans la Volonté ce qui n'est que dans la représentation. Ainsi, lorsqu'on pense à la finalité dans la représentation, on parle de la finalité externe, et cette finalité n'est pas rejetée par Schopenhauer comme par presque tous les kantien. Cependant, si nous pensons à la finalité interne, nous savons que l'idée même de « finalité » est un concept

puis se nier, c'est l'exercice de la liberté inconditionnelle de la Volonté. On pourrait dire aussi que la Volonté est la connaissance *a priori* du corps, tandis que le corps est la connaissance *a posteriori* de la Volonté. On pourrait dire encore que le corps comme le cerveau, par exemple, n'est que l'objectivité (*Objektivität*) du désir de la Volonté de se connaître.

L'homme, dès qu'il commence à se connaître, se voit occupé à vouloir, et en règle générale son intelligence demeure en un rapport constant avec sa volonté. Il commence par chercher à bien connaître les objets de sa volonté, puis les moyens de l'atteindre. Alors il voit ce qu'il a à faire, et d'ordinaire ne cherche à rien savoir d'autre. Il agit, peine ; la conscience qu'il a de travailler toujours à la fin que poursuit sa volonté le tient en haleine et en train ; sa pensée s'occupe au choix des moyens. Telle est la vie de presque tous les hommes ; ils veulent, ils savent ce qu'ils veulent, ils le recherchent avec assez de succès pour échapper au désespoir, assez d'échecs pour échapper à l'ennui avec ses suites. [...] C'est par exception seulement qu'une telle vie voit son cours troublé, l'intelligence s'étant affranchie du service de la volonté, et s'étant mise à considérer l'essence même de l'univers, d'une façon générale, elle aboutit alors, soit pour satisfaire le besoin esthétique, à un état d'abnégation. Mais la plupart des hommes fuient, leur vie durant, devant le besoin, qui ne les laisse pas s'arrêter, réfléchir⁵⁹.

Mais maintenant il ne s'agit plus de reconnaître l'objectivation de la Volonté,

complètement ignoré par la Volonté, laquelle est synonyme de pure liberté.

⁵⁹ *Idem, Le Monde..., op. cit.*, § 60, p. 413.

mais plutôt de reconnaître le fait que la Volonté est elle-même au cœur de toute la connaissance (représentation) et de tous les objets connus (représentés). Quand il dit « *le monde est ma représentation* », Schopenhauer annonce un abîme inespérable entre le sujet et l'objet. Cependant, de cet abîme établi entre le sujet et l'objet est née aussi une dépendance radicale entre l'objet et le sujet, et vice-versa. Or il ne fait pas de sens d'annoncer l'existence d'un monde qui n'appartient pas à une conscience. Le contraire est aussi valide, il n'y a pas de sens à affirmer qu'une conscience n'est pas conscience de quelque chose. La représentation est ainsi le seul et faible pont qui permette au sujet de connaître le monde et soi-même en tant qu'objet médiat.

Ainsi, nous pouvons dire qu'entre le sujet et l'objet il y a toujours la représentation. Donc, « tout ce qui existe, existe pour la pensée, c'est-à-dire, l'univers entier n'est objet qu'à l'égard d'un sujet, perception que par rapport à un esprit percevant, en un mot, il est pure représentation⁶⁰ ». Cependant, si la représentation est la faculté qui permet de connaître des choses, elle est aussi la faculté qui empêche les choses d'être connues telles qu'elles sont en soi. La représentation nous permet et simultanément nous empêche de connaître et d'être connu⁶¹.

Qu'est-ce alors que la représentation ? C'est avant tout et essentiellement une connaissance, que ce soit une connaissance abstraite de l'ordre de la

⁶⁰ *Idem, Le Monde..., op. cit.*, §1, p. 25.

⁶¹ Le monde entier est une objectivation de la Volonté. Cependant, cette objectivation peut être comprise comme un passage à l'existence, mais aussi comme passage au néant, puisqu'il faut toujours se rendre compte que la vérité des phénomènes n'est que relative, et celle-là est comprise à partir de l'idée du tissu de *maya* (l'illusion). « [...] Osons avouer une vérité reconnue et proclamée par tant de grands esprits. Les Vedas et les Purana, pour représenter avec exactitude le monde réel, "ce tissu de maya", le comparent ordinairement à un songe (Arthur Schopenhauer, *Le monde...* § 5 p. 42). Or c'est la voile de maya qui renforce le subjectivisme et le relativisme de la représentation. Ici la différence entre Schopenhauer et Kant est une autre fois radicale, car ce dernier, différemment de Schopenhauer, voulait assurer l'objectivité de la science, et son *Esthétique* et son *Analytique* en recherchent le fondement dans la subjectivité *a priori*.

raison ou une connaissance sensible (perception) de l'ordre de l'entendement. À la question « Qu'est-ce que la représentation ? » nous pouvons répondre qu'il s'agit d'un processus physiologique très complexe, s'accomplissant dans le cerveau d'un animal, et à la suite duquel naît, dans ce même cerveau, la conscience d'une image ou d'une sensation. Les types de représentations possibles seront présentés au cours de ce même chapitre.

Cependant, dans l'intention d'éviter quelque type d'association entre la philosophie de la représentation de Schopenhauer avec l'idéalisme et avec le solipsisme qui nient la réalité objective du monde, il est important de bien caractériser la position de Schopenhauer face à question de l'objet et du sujet. Points essentiels de la philosophie de la représentation, mais qui seront abordés au cours de ce texte. Toutefois, nous pouvons dire qu'il est vrai que les interprétations de la philosophie de Kant tendent vers l'idéalisme absolu. Du côté de la chose en soi et du sujet, elle (l'âme) connaîtrait les degrés de réalité jusqu'à la chose en soi inaccessible, et d'un autre côté l'être se réduirait au système de la connaissance, et la chose en soi à un idéal de la Raison. Comme nous l'observerons par la suite, la position de Schopenhauer consiste à dire que le sujet individuel est une illusion créée par la représentation, mais en même temps il maintient l'opposition essentielle entre le sujet et l'objet, en gardant la vérité de la chose en soi, le réel. Quant à la problématique de l'objet, nous pouvons dire qu'il est perçu dans l'intuition comme quelque chose en soi et non pas seulement comme quelque chose pour autrui ; car, dans le cas contraire, il se réduirait vraiment à la représentation, et la philosophie de Schopenhauer aboutirait facilement à un idéalisme absolu ou à une philosophie solipsiste tellement critiquée par le philosophe.

Chez Schopenhauer, l'expression « représentation » relativise absolument l'idée de connaissance et de vérité une fois qu'elle est orientée vers le sujet. Ainsi, toutes les couleurs, formes et odeurs que j'observe dans mon entourage sont une

représentation. Autrement dit, Schopenhauer condamne le monde à être perçu non seulement comme représentation, mais encore comme une représentation qui à la rigueur est incommunicable, car il s'agit toujours de « ma » représentation. La connaissance, surtout la connaissance intuitive, est conditionnée par les limites du sujet connaissant, et cette connaissance est incommunicable puisqu'elle est partielle, car elle ne sera jamais identique à l'essence en soi de la chose « connue » située en dehors de la subjectivité. L'existence en soi et pour soi de chaque chose est nécessairement subjective. Dès lors, j'ai « l'entière certitude de ne connaître ni un soleil ni une terre, mais seulement un œil qui voit ce soleil, une main qui touche cette terre ; il sait, en un mot, que le monde dont il est entouré n'existe que comme représentation dans son rapport avec un être percevant, qui est l'homme lui-même⁶² ».

Dire que la représentation est un moyen d'accès, c'est affirmer que tout ce que je peux connaître est déjà une représentation, et cette représentation par laquelle j'accède au monde n'est qu'une illusion au sens où elle n'exprime rien d'absolu à part elle-même. Pourtant, cette illusion, ou cette réalité relative au sujet connaissant, a un ordre qui lui permet l'émergence de l'objet qui jadis reposait dans l'horizon flou avant d'être perçu par le mouvement de la conscience. Mais comment sont ces représentations, comment sont-elles produites et dans quel ordre?

Comment cette connaissance est-elle possible ? Et qui est le sujet de connaissance ? Nous énumérons ces quelques questions qui jalonnèrent les recherches de jeunesse de Schopenhauer et qui culminent dans sa thèse de doctorat intitulée *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Dans cette thèse de doctorat, Schopenhauer repense les points centraux de l'analytique

⁶² *Idem. Le Monde..., op. cit.*, § 1, p. 25.

transcendantale de Kant en établissant les racines d'une pensée philosophique tournée vers l'organique et donnant la priorité à la connaissance intuitive.

Avant même de présenter quelques concepts développés dans sa thèse de doctorat, il est important de mentionner quelques mots en rapport à la différence de la première édition avec la deuxième édition. À la différence de Kant, Schopenhauer crut avoir été fidèle à sa première idée, le monde comme Volonté. D'ailleurs, dans la préface de la première édition du *Monde comme volonté et comme représentation*, il se reconnaît même comme le philosophe d'une seule pensée ou plus exactement d'une « pensée une, si ample qu'elle soit, [et qui] doit s'offrir avec la plus parfaite unité⁶³ ». Avec cette intuition originale, Schopenhauer a dédié toute sa vie à dire et redire cette même vérité qui s'énonce dans le titre de son livre capital. En ce qui a trait à sa thèse de doctorat, nous observons que la principale différence entre les éditions concerne le choix du langage utilisé par le philosophe. Dans la première édition, nous trouvons un langage plus subjectif, héritage de Kant. Dans la deuxième édition, nous remarquons un langage beaucoup plus objectif, qui indique l'influence du matérialisme français et de la littérature scientifique de son temps. En deux mots, nous pouvons dire qu'à part le changement de langage, la différence majeure entre les deux éditions tient peut-être à la fortification d'un pessimisme et au détachement définitif avec la source kantienne.

Il n'est sûrement pas possible de changer de langage sans changer le style ou encore l'esprit des mots. De toute évidence, le tour objectif de Schopenhauer a eu des conséquences théoriques dans sa pensée. Cependant, nous pouvons assurer que, de la première à la deuxième édition, nous n'observons aucune rupture structurelle ou conceptuelle. Les deux éditions de sa thèse de doctorat et les trois éditions de son œuvre majeure représentent plutôt l'effort de corriger quelques passages confus que celui de récrire ou d'introduire un nouveau concept.

⁶³ *Idem. Le Monde..., op. cit.,* Préface à la première édition, p. 3.

Ce premier écrit de Schopenhauer révèle l'accommodation du criticisme kantien à la pensée du philosophe qui poursuivra son travail dans l'Appendice au premier volume du *Monde comme volonté et comme représentation*. D'ailleurs, nous pouvons comprendre tout son travail comme un effort de développement des questions initiales proposées dans sa dissertation de doctorat. Ou encore, selon la pensée de Schopenhauer lui-même, nous pouvons comprendre que toute sa philosophie n'est qu'un développement de la philosophie kantienne : « *Kant n'avait pas mené sa pensée jusqu'au bout ; j'ai simplement continué son œuvre*⁶⁴. »

Dans *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, Schopenhauer pense distinguer définitivement la cause et la raison. Son but est de montrer que le principe d'un fondement a une quadruple racine dont l'unité se montre singulièrement. Ces quatre racines qui composent le principe de raison sont expliquées d'une façon presque géométrique par le philosophe. À savoir, et successivement, nous avons d'abord : 1) le principe de l'entendement, qui est le domaine de l'intuition immédiate des choses, l'entendement commun aux hommes et aux animaux. Puis, nous avons 2) le domaine de la raison, construction abstraite et non intuitive. La raison opère avec les concepts, elle est le lieu de rencontre de la logique et du langage. Le troisième aspect du principe est 3) les formes *a priori* du temps et de l'espace, qui sont scrutées à présent en ce qu'elles sont le champ du sensible et le fondement des sciences pures comme la mathématique. Le dernier est 4) celui de la motivation. Celui-là montre que, quel que soit l'enchaînement des motifs, ils ne pèsent pas vraiment sur nos volitions, car ces volitions dépendent directement et exclusivement du sujet du Vouloir. Et celui-ci est complètement séparé des principes de la raison, ce

⁶⁴ *Idem. Critique de la philosophie kantienne, op. cit p. 631. C'est nous qui soulignons.*

dernier aspect faisant référence à l'au-delà du monde.

L'idée de Schopenhauer n'est pas seulement de montrer un point de convergence dans le principe de raison, mais aussi de montrer que ce principe règne en maître sur le domaine de la connaissance phénoménale, et pas plus que ça. Il n'est valable que pour le monde soumis à la représentation. Il en résulte d'abord que ce principe de raison ne pourra jamais être utilisé comme facilitateur des délires philosophiques et théologiques dans la preuve de l'existence de Dieu, d'une Cause première ou de n'importe quelle autre illusion maintenue par la raison classique.

Le principe de raison suffisante a une si grande importance qu'on ose soutenir qu'il est l'assise de toute science. Il définit la science. On définit la science, en effet, comme un système de connaissances, c'est-à-dire un tout de connaissances liées entre elles, par opposition à leur simple juxtaposition. Mais qu'est-ce qui relie les éléments d'un système, sinon le principe [*Grund*] ? Il y a, en outre, dans la plupart des sciences, des connaissances de causes dont on peut déterminer les effets et d'autres connaissances concernant la nécessité des cours de cette étude. Or, comme c'est la supposition partout faite a priori que tout a une raison [*Grund*] qui nous autorise à demander partout le pourquoi, on peut appeler la question « Pourquoi ? » la mère de toute science⁶⁵.

Lorsque Schopenhauer nous parle des principes de la raison, son but est d'établir les théories kantienne relatives à l'idéalité du temps et de l'espace, une classification des domaines dans lesquels s'applique ce principe de raison suffisante, ce qui signifie qu'il n'est aucun effet, quelle qu'en soit la nature, auquel on ne puisse assigner une cause. Reconnaître dans la philosophie la mère des sciences est

⁶⁵ Arthur Schopenhauer, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante* (Édition complète 1813-1847), F.-X. Chenet et M. Piclin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1991, I, § 4 p. 52.

reconnaître que la philosophie, plus que toutes les autres sciences, possède une unité et une cohérence interne comparable à celle d'un organisme. La philosophie en tant que savoir des abstractions et les sciences en tant que savoir empirique révèlent l'ordre de la réalité objective.

Comme nous l'avons compris, selon Schopenhauer, tout ce qui se manifeste dans l'espace et dans le temps est déterminé. Il existe un ordre dans la réalité objective. Ainsi, rien n'est sans raison. Il nous semble clair que quand Schopenhauer s'approprie l'idée classique de causalité il ne suit pas exactement le chemin de Wolf, avec sa fameuse expression, *Nihil est sine ratione* (« Rien n'est sans raison »), faisant référence à la causalité des objets ; il ne s'accorde pas non plus avec Leibniz, car il conçoit la causalité comme loi objective, ce qui veut dire, non validée pour la déduction de Dieu, etc. Schopenhauer pense l'idée de causalité, une idée qui n'est d'ailleurs pas nouvelle dans l'histoire de la philosophie, et non comme une causalité des objets, mais une causalité des états. Dans sa *Quadruple racine* Schopenhauer écrit que la loi de causalité s'applique exclusivement aux transformations (*Veränderungen*), c'est-à-dire à l'apparition et à la disparition des états (*Zustände*) dans le temps.

Pour ce qui est de sa critique de Wolf et de Leibniz, le philosophe de la Volonté démontrera dans ses œuvres que ce n'est pas dans tous les cas que le principe de raison trouve une application faisant figure de prémisse de connaissance, qui implique une relation de cause à effet ou encore qui soit toujours présente. Mais prenons un exemple de Schopenhauer lui-même pour illustrer sa critique à Leibniz :

[Dans] tous les cas où nous avons le droit de demander « pourquoi ? » sont-ils bien compris dans ces deux rapports ? Quand je demande pourquoi les trois côtés de ce triangle sont égaux, la réponse est : parce que les trois angles le sont. Mais l'égalité des angles est-elle la cause de celle des côtés ? Non, car il ne s'agit pas ici d'un changement,

donc pas d'un effet devant avoir une cause. – S'agit-il seulement d'un principe de connaissance ? Non, car l'égalité des angles n'est pas simplement ce qui établit l'égalité des côtés, elle n'est pas simplement ce qui fonde un jugement⁶⁶.

Ce principe de raison a été analysé et regroupé selon les similarités des éléments dans l'application de la raison. Le regroupement des caractéristiques communes des principes de la raison est nommé et compris comme une « quadruple racine du principe de raison suffisante ». Ce n'est pas qu'il y ait quatre raisons qui se rencontrent dans un seul principe, mais plutôt une seule raison qui se présente sous un quadruple aspect appelé métaphoriquement par Schopenhauer une *quadruple racine*⁶⁷.

Nous avons constaté que la représentation est le moyen par lequel le sujet accède aux choses et que cette représentation suit un ordre qui est nommé et expliqué par le principe de causalité. De plus, nous avons compris que le monde est Ma représentation, au sens où la représentation est toujours en rapport avec un sujet. On pourrait même dire que le subjectivisme schopenhauerien compromet la philosophie transcendantale dans une interprétation psychologiste, et même physiologiste, où les principales expressions du principe de raison ne reposent

⁶⁶ Suite de la citation « [...] On ne peut pas voir du tout à partir de simples concepts, pourquoi, si les angles sont égaux, les côtés doivent l'être. Le concept d'égalité des angles ne contient pas celui d'égalité des côtés : il ne s'agit pas ici d'une liaison entre concepts ou jugements, mais entre des côtés et des angles. L'égalité des angles n'est pas le fondement immédiat de la connaissance de l'égalité des côtés, mais seulement son fondement médiat, elle est la raison de la valeur déterminée des côtés, en l'occurrence, de leur égalité. Les angles étant égaux, les côtés doivent l'être. On a affaire ici à une liaison nécessaire entre angles et côtés, et non pas immédiatement à une liaison entre des jugements. – Ou bien, dans cet autre exemple, quand je demande : Pourquoi fais-tu cela ? on me donne un motif quelconque ; est-ce une cause dont l'action suit comme un effet ? Non, car on ne peut rien m'indiquer dont l'action suive nécessairement. Ou y-a-t-il un principe "*Grund*" subsumant l'action comme sa conséquence ? Non, car il ne s'agit pas d'une connaissance, mais d'un changement qui s'est produit ». Arthur Schopenhauer, *op. cit.* 1991, 1^{re} éd. § 14, p. 62).

⁶⁷ Arthur Schopenhauer, *De la quadruple racine*, *op. cit.*, 1^{re} éd., § 35, p. 99-100.

plus sur une impossibilité de penser autrement. Et c'est dans cette possible interprétation que Philonenko nous pose la question du pourquoi pas ? « Mais enfin, pourquoi voudrait-on que le criticisme signifiât la souveraineté de la conscience transcendantale, alors qu'il en exprime plutôt la finitude ? Ce n'est pas parce qu'on peut déduire a priori les pouvoirs de la conscience que ces pouvoirs sont illimités »⁶⁸.

La position de Schopenhauer est précisément de nous dire que le sujet pensant individuel n'est qu'un point référentiel, il n'a pas d'existence réelle, et en même temps, il a le pouvoir de maintenir la différence de l'être et de l'objet ; en ce sens l'être, la chose en soi, est à la fois inaccessible et intime. Or, chez Schopenhauer, l'être n'assume pas la forme d'un Sujet transcendant, mais justement d'un manque qui s'impose et qui tout à la fois dépasse et anime le « sujet » et tout le monde.

Ainsi, le sujet, que nous expliquerons par la suite, est pensé par opposition à l'objet, et vice-versa. D'ailleurs, nous pouvons dire que ce quadruple principe de raison est pensé relativement à l'opposition fondamentale du sujet (conscience) avec l'objet.

Notre conscience connaissance, qui se présente comme sensibilité externe et interne (réceptivité), entendement et raison, se décompose en sujet et objet et ne contient rien d'autre. Être objet pour le sujet ou être notre représentation, c'est la même chose. Toutes nos représentations sont des objets du sujet, et tous les objets du sujet sont nos représentations. Mais il se trouve que toutes nos représentations sont

⁶⁸ Alexis Philonenko. *Schopenhauer : Une philosophie de la tragédie*, p. 33.

entre elles dans une liaison soumise à une règle et dont la forme est a priori déterminable, liaison telle que rien de subsistant pour soi, rien d'indépendant, rien qui soit isolé et détaché ne peut être objet pour nous⁶⁹.

L'investissement du sujet vers l'objet n'est pas uniforme, et il change selon la donation de l'objet. Donc, ce principe de raison change à son tour d'expression selon son applicabilité, en conservant toujours l'élément commun à toutes ces formes appréhendées au sens général et abstrait, propre à la raison.

Or, si la représentation est conçue selon la relation de dépendance du sujet avec l'objet ou l'inverse, nous affirmons vraiment qu'il n'y a pas de sujet sans objet et d'objet sans sujet. Autrement dit, le monde considéré comme représentation, seul point de vue qui nous soit important, est cette relation fondamentale, nécessaire et inséparable. La première est l'objet, qui a pour forme l'espace, le temps, et par suite la pluralité ; la seconde est le sujet qui échappe à la double loi du temps et de l'espace, étant toujours un et indivisible dans chaque être percevant.

Il s'ensuit qu'un seul sujet, plus l'objet, suffirait à constituer le monde considéré comme représentation, aussi complètement que les millions de sujets qui existent ; mais que cet unique sujet percevant disparaisse, et, du même coup, le monde conçu comme représentation disparaît aussi. Ces deux moitiés sont donc inséparables même dans la pensée ; chacune d'elles n'est réelle et intelligible que par l'autre et pour l'autre ; elles existent et cessent d'exister ensemble. Elles se limitent réciproquement : où commence l'objet, le sujet finit⁷⁰.

⁶⁹ Arthur Schopenhauer, *De la quadruple racine*, *op. cit.*, 2^e éd., § 16, p. 168.

⁷⁰ *Idem*, *Le monde ...*, *op.cit.*, 2006, p. 28.

L'objet est tout ce qui nous est extérieur et qu'on apprend par la conscience. Donc, l'objet est tout ce qui existe pour le sujet conscient. Autrement dit, l'objet est la matière représentée par le sujet connaissant. La matière n'existe qu'en vertu ou en vue d'une autre de même nature qu'elle, et soumise ensuite à la même relativité. Donc, la matière n'est qu'une activité. D'ailleurs, c'est parce qu'elle est activité pure qu'elle remplit et l'espace et le temps.

La matière apparaît ainsi sous deux formes, qui sont comme les extrémités opposées de la science : la première, où elle représente l'objet le moins immédiat ; la dernière, l'objet le plus immédiat du sujet pensant ; en d'autres termes, la matière à l'état le plus inerte et le plus informé, c'est la substance primitive, d'une part, et, de l'autre, l'organisation humaine⁷¹.

Mais si l'objet est compris comme la représentation de la pure activité relative à une relativité, qu'est-ce que le sujet ? Avant même de répondre à cette question, il faut établir une différence fondamentale entre le sujet et l'individu. Si le sujet est pris comme synonyme d'individu par beaucoup de philosophes ou de scientifiques, chez Schopenhauer il n'a pas la même nature. Le sujet, comme nous allons le voir par la suite, n'est pas soumis au principe de raison. Déjà, la notion d'individu non seulement est soumise au principe de raison, mais a comme condition ce principe qui donne existence à l'individu et à toute la pluralité du réel. La principale conséquence du principe de raison suffisante, ou plutôt de la théorie du temps et de l'espace, est la « formation » de l'idée d'individuation.

L'individu est né de l'identification de l'être à la forme de l'espace et du temps. Cette identification est connue dans le jargon schopenhauerien sous le nom

⁷¹ *Idem, Le monde ..., op.cit.*, p. 56.

de *principium individuationis*. À vrai dire, l'expression employée par Schopenhauer est une expression de la scholastique utilisée pour désigner tout ce qui est « un » et égal dans son essence et qui, dans son concept, nous apparaît comme différent, soit dans l'ordre de la coexistence, soit dans celui de la succession.

Le principe d'individuation existe à partir du principe de raison suffisante (temps, espace et causalité sous toutes ses formes). Cependant, nous ne pouvons pas confondre ce principe avec l'autre principe aussi fondamental, celui de l'individualité. L'individualité est un principe appliqué à l'objectivation de la Volonté dans la nature. Nous pouvons donc nous poser la question de savoir comment la Volonté, qui est essentiellement Une, peut-elle être comprise dans la pluralité des caractères intelligibles du monde phénoménal ?

L'individualité est ce phénomène qui prend ses racines dans la chose en soi. Tout ce qui s'oppose dans le mouvement ascendant de l'objectivation de la Volonté, soit sous la forme organique soit sous la forme inorganique, est déjà une expression de l'individuation. Ainsi, nous observons que le degré de complexité de ce principe augmente selon la complexité de l'organisation structurelle de ses formes ; chez les animaux, par exemple, cette idée vient de par le caractère de la race ; dans l'espèce humaine, au contraire, cette idée apparaît en chaque individu. Pour ce qui est des végétaux et des minéraux, le principe d'individualité disparaît presque complètement. Plus on s'élève, plus l'individualité approfondit l'individuation.

L'individualité est loin d'atteindre un degré si élevé chez les animaux ; ils n'en ont qu'une légère teinte, et encore, ce qui domine absolument en eux, c'est le caractère de la race ; aussi n'ont-ils presque pas de physionomie individuelle. Plus on descend l'échelle animale, plus on voit s'évanouir toute trace de caractère individuel dans le caractère général de la race, dont la physionomie ainsi reste seule. Dès que l'on connaît le caractère psychologique de la famille, on sait

exactement ce qu'il faut attendre de l'individu. Dans l'espèce humaine, au contraire, chaque individu veut être étudié et approfondi pour lui-même, ce qui est de la plus grande difficulté quand on veut déterminer à l'avance la conduite de cet individu, puisque, à l'aide de la raison, il peut feindre un caractère qu'il n'a pas. [...] Il y a un autre phénomène qui montre mieux cette individualité de caractère, qui marque une différence si profonde entre l'homme et les animaux ; c'est que, chez ceux-ci, l'instinct se satisfait sans aucun choix préalable, tandis que ce choix, chez l'homme – quoique indépendant de la réflexion et tout instinctif – est poussé si loin qu'il dégénère en une passion violente. Ainsi donc, l'homme nous apparaît comme une manifestation particulière et caractérisée de la volonté, dans une certaine mesure, comme une idée particulière⁷².

Si l'individu a comme condition le principe de raison, celui-ci n'existe pas dans l'idée de sujet. Dans la pensée de Schopenhauer, le sujet n'est pas soumis au principe de raison ou au principe d'individuation. Cependant, le sujet n'est pas non plus un « sujet en général », car ni l'individualité ni la pluralité ne s'appliquent au sujet. Parce que le sujet n'est ni dans le temps ni dans l'espace, c'est le temps et l'espace qui sont en lui. En ce sens-là, le sujet schopenhauerien échappe à ce que Kant a justement considéré comme les limites de la phénoménalité – et cependant, son opération, pour autant qu'elle soit représentation du monde, nous apparaît dans cette perspective toute phénoménale.

Le sujet est ce qui connaît tout le reste, sans se connaître soi-même. Il est, par suite, le substratum du monde, la condition invariable, toujours sous-entendue de tout phénomène, de tout objet; car tout ce qui existe n'existe que pour le sujet.

⁷² *Idem, Le monde ..., op.cit., p. 176-177.*

Ce sujet, chacun le trouve en soi, en tant du moins qu'il connaît, non en tant qu'il est objet de connaissance. Notre propre corps lui-même est déjà un objet, et, par suite, mérite le nom de représentation. Il n'est, en effet, qu'un objet parmi d'autres objets, soumis aux mêmes lois que ceux-ci ; c'est seulement un objet immédiat. Comme tout objet d'intuition, il est soumis aux conditions formelles de la pensée, le temps et l'espace d'où naît la pluralité⁷³.

Ce sujet qui connaît tout le reste, sans être lui-même connu, n'est pas un « sujet en général », dépourvu de racine physique ou naturelle. Il n'est pas non plus une conséquence autonome des réactions chimiques, physiques ou spirituelles. Le sujet connaissant est le principe qui connaît sans jamais être connu, car il est toujours supposé par la connaissance. Ce sujet se trouve, par définition, co-naturel à ce corps selon une identité qui fait de lui un double registre du moi, sans s'appliquer à la pluralité et à l'unité. Or, par définition, nous ne pouvons pas connaître une chose qui soit extérieure à la pluralité et à l'unité : « Nous ne connaissons jamais le sujet ; c'est lui qui connaît, partout où il y a connaissance⁷⁴. »

Comme Atlas, le sujet schopenhauerien est celui qui porte (*Träger*) le monde sous le monde. Ainsi, le sujet forme chez lui le point d'appui à jamais inconnaissable lui-même – même son propre corps, à ce niveau du moins, est déjà du domaine du connu (représentation) comme soutenu. Pensée substantialiste qui, on en conviendra, s'oppose significativement à la découverte de la philosophie de l'idéalité kantienne. Ainsi, ce sujet lui-même (en tant que simple sujet connaissant) appartient au pur phénomène, dont il constitue la

⁷³ *Idem, Le monde ..., op.cit.*, § 2 p. 27.

⁷⁴ *Idem, Le monde ..., op.cit.*, § 2 p. 28.

seconde moitié et le complète. En définissant le sujet à partir d'une relation de nécessité avec l'objet, Schopenhauer met des limites à la question de l'origine.

Ce sujet connaissant ne connaît que des phénomènes. Tout ce qui n'est pas sujet est objet, c'est-à-dire, une représentation. Maintenant, nous devons savoir comment ces représentations sont possibles. Donc, il est important de connaître les structures immanentes de la représentation. Pour cela, nous devons récupérer quelques concepts fondamentaux de la *Dissertation* de Schopenhauer dans laquelle il expose les quatre classes ou conditions de ce qui peut devenir un objet pour un sujet⁷⁵.

Pour penser la représentation, Schopenhauer prend comme référence principale *L'esthétique transcendantale* kantienne qui lui donne des bases structurant sa propre pensée. Pour ce qui est du langage, il faut faire attention au fait que Schopenhauer conserve le langage de la *Critique de la raison pure*, mais dans un sens qui peut s'éloigner de l'original, tel qu'il était employé par Kant. Un exemple assez clair de l'appropriation non fidèle du vocabulaire kantien, c'est l'usage du mot « entendement » par Schopenhauer. Ainsi, quand Kant affirme qu'avec l'espace et le temps la causalité est la source de toutes nos connaissances, Schopenhauer proclame son accord. Cependant, il reconnaît dans la causalité une loi de l'entendement, mais d'un entendement intuitif, car la causalité n'est pas vraiment une catégorie hétérogène aux formes sensibles que sont le temps et l'espace⁷⁶. Bref, l'entendement se définit par la connaissance de la cause et de l'effet, rien de plus. Cette compréhension de l'entendement autorise Schopenhauer à se dispenser d'une déduction transcendantale. Et nous voici au cœur de la critique schopenhauerienne de la doctrine des catégories telle qu'elle était pensée par Kant. Les conséquences de cette divergence sont relativement expressives,

⁷⁵ Cf. Arthur Schopenhauer, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, §17

⁷⁶ Alexis Philonenko. *Schopenhauer : Une philosophie de la tragédie*, p. 50.

ainsi, là où Kant⁷⁷ comprend l'entendement (*Verstand*) comme une faculté de créer des concepts qui permettent la synthèse et l'unification des données de l'intuition sensible en les ordonnant à travers douze catégories, Schopenhauer, quant à lui, pense l'entendement comme étant responsable de l'organisation des données empiriques. Il conçoit *a priori* toute sensation comme un « *pur effet* » qui, en vertu de la catégorie du temps et de l'espace, plus celle de la causalité qui lui est inhérente, doit avoir une cause et une présence réelle au sujet connaissant.

Autrement dit : Il faut que notre intellect fasse intervenir l'entendement – c'est-à-dire la loi de causalité – plus l'espace et le temps, formes de l'intuition, pour transformer cette simple sensation en une représentation, laquelle désormais existe dans l'espace et dans le temps à titre d'objet ; elle ne diffère de l'objet qu'en tant que celui-ci est considéré comme chose en soi, autrement elle lui est identique [...]. Mais, une fois que l'intellect est intervenu, toute la fonction de l'entendement et de la connaissance intuitive se trouve remplie, et il n'y a besoin *ni de concept ni de pensée*⁷⁸ ; aussi l'animal lui-même est-il capable d'avoir de telles

⁷⁷ Cf. Emmanuel Kant. *Critique de la raison pure*. III, 85 A67 b92, a68 b93, a70 b95

⁷⁸ La grande différence entre l'entendement schopenhauerien et celui de la philosophie kantienne, c'est que Kant fait intervenir la pensée dans l'intuition. Poser la pensée ou les concepts dans l'intuition est, selon Schopenhauer, la même chose qu'abandonner complètement ce type tellement spécial de représentation que sont les représentations immédiates ou intuitives. « Kant fait intervenir la pensée dans l'intuition, et il prépare ainsi la confusion irrémédiable de la connaissance intuitive et de la connaissance abstraite, confusion que je cherche ici à signaler. Il déclare que l'intuition, prise en soi, n'a aucun des caractères de l'entendement, qu'elle est purement sensible, par suite (les catégories de l'entendement) pour qu'un objet puisse être conçu ; c'est ainsi qu'il fait intervenir la pensée dans l'intuition. Mais alors l'objet de la pensée redevient un objet particulier, réel, et par le fait la pensée perd son caractère essentiel de généralité et d'abstraction ; au lieu de concepts généraux, elle a pour objets des choses particulières, et ainsi l'intuition est amenée à son tour à intervenir dans la pensée. C'est de là que résulte la confusion irrémédiable dont j'ai parlé, et les suites de ce premier faux pas se font sentir dans toute la théorie kantienne de la connaissance. Dans tout le cours de cette théorie se continue la confusion complète entre la représentation intuitive et la représentation abstraite ; cette confusion aboutit à une notion intermédiaire que Kant nous déclare être l'objet de la connaissance réalisée par l'entendement et ses catégories – il donne à cette connaissance le nom d'expérience ». Arthur Schopenhauer. « *Critique de la philosophie kantienne* » in *Le Monde comme volonté et comme représentation*, p. 551.

représentations⁷⁹.

1.4 Les intuitions pures ou *a priori*

Lorsqu'on parle de représentation, on parle nécessairement de connaissance, de nécessité, mais surtout, d'expérience en général. L'expérience, selon Schopenhauer, n'est que ce qu'elle est, fugitive et désespérément muette, et voici qu'une autre fois nous tombons dans l'angoisse de l'incommunicable causée par la représentation que nous montre le monde à mesure qu'elle le cache. Cette représentation, ou cette expérience solitaire du monde, nous est accessible par des formes pures ou *a priori*. Chez Schopenhauer, ces *a priori* ne signifient pas une fonction discursive de la logique. Ils sont constitutifs du savoir. Et savoir quelque chose, c'est pouvoir l'appréhender dans l'expérience et, ce faisant, se voir obligé de recourir aux lois *a priori*, à la possibilité de l'expérience.

Cet accès immédiat au monde des choses est l'intuition. L'intuition chez Schopenhauer fait référence aux données de la sensibilité et aux données pures ou « *a priori* », comme chez Kant, ainsi, l'intuition n'est pas d'ordre purement sensible, mais intellectuel ; on peut dire, en d'autres termes, qu'elle consiste dans la connaissance de la cause par l'effet, au moyen de l'entendement ; elle suppose donc la loi de causalité. Cette loi est absolument *a priori* par rapport à l'expérience, qui, loin d'être supposée par elle, la suppose comme condition première. On est encore dans le registre de *L'esthétique transcendantale*, avec la différence que chez Schopenhauer ces formes *a priori* ne se rapportent pas à la sensibilité pure mais exclusivement à l'entendement. Cette notion de « sensibilité pure » n'existe simplement pas chez Schopenhauer, elle est complètement ignorée par l'auteur.

Chez Schopenhauer, la sensibilité suppose déjà la matière. Cette première

⁷⁹ Cf. Arthur Schopenhauer « *Critique de la philosophie kantienne* », *op cit.*, p. 550

expérience, cet état intuitif suppose des formes pures qui permettent l'expérience. Quand on parle des intuitions pures, on parle de la partie « formelle » de la conscience. Ces intuitions pures constituent la forme même des sens. Ces sens sont considérés comme internes dans le cas du temps, ou comme externes dans le cas de l'espace. Il est possible de disserter sur le temps et sur l'espace lors de l'analyse des choses du monde, de la matière, ou de l'expérience dans la notion de sensibilité. Lorsque nous élaborons une analyse empirique, nous tombons dans l'analyse d'une chose et de toutes les catégories qui nous permettent d'avoir (de comprendre) cette chose. Appréhender ces intuitions pures nous demande un effort intellectuel qui nous permet de réaliser une abstraction complète du monde empirique. Schopenhauer se veut ici fidèle à l'enseignement kantien : l'espace et le temps sont de pures intuitions, non empiriques. Avec cet exercice d'abstraction, nous pouvons nous représenter un espace et un temps sans objet. Par contre, il est impossible de se représenter des objets qui ne soient ni dans l'espace ni dans le temps. Aussi, quant à la question du temps, et surtout de l'espace, est-il intéressant de mentionner que ces lois peuvent devenir une raison de connaissance, sans jamais se réduire à la connaissance proprement dite. La position de Schopenhauer est finalement plus claire lorsqu'il se dit contre la réduction des fondements des sciences mathématiques qui peuvent sûrement être exposées d'une façon logique sans jamais se réduire à la logique, car elles demeurent toujours intuitives. L'intérêt schopenhauerien est de sauvegarder le fondement intuitif et immédiat du monde.

1.5 Les quatre formes du principe de raison suffisante

Dans sa dissertation⁸⁰, Schopenhauer essaie d'établir que les phénomènes sont

⁸⁰ Il y a des commentateurs qui parlent de l'existence de trois versions de la dissertation *De la quadruple racine du principe de raison suffisante* : « La seconde édition augmente et corrige le contenu de la première selon une perspective physiologique et accueille aussi des variations écrites immédiatement après la première édition (cf. HN I, passim), mais on peut lire une vaste

les présentations du sujet, et que les lois des phénomènes sont les lois mêmes du sujet de la connaissance. Tout d'abord, il faut considérer que l'ordre des représentations ne peut être que l'ordre qui est propre à la faculté de connaître. Donc, cet « ordre » là ne régit que la forme des phénomènes, c'est-à-dire, la manière dont ils se représentent au sujet. En second lieu, il faut dire que cet ordre peut *a priori* être déterminé puisqu'il conditionne l'expérience, mais n'en résulte pas.

Cette liaison subjective de la représentation peut être comprise comme un « principe de raison » qui n'est qu'une organisation interne de la faculté de connaître. C'est là que Schopenhauer croit avoir trouvé la « raison suffisante » de l'ordre des phénomènes⁸¹. Différemment de chez Kant⁸², comme nous l'avons déjà dit, pour qui l'unité synthétique peut seule être appliquée à l'entendement, chez Schopenhauer le principe de raison suffisante gouverne indistinctement la perception sensible et la pensée abstraite, qui veut dire l'ordre de la raison. Il est intéressant de remarquer que Schopenhauer a supprimé radicalement la distinction kantienne entre l'entendement et la sensibilité. *Percepts* et *concepts* relèvent également, d'après lui, d'une même et unique faculté de représentation, et le principe de raison suffisante n'énonce rien de plus que la loi générale de la représentation⁸³ :

« Rien d'existant pour soi ni d'indépendant, rien non plus de singulier, ni de détaché, ne peut devenir objet pour nous⁸⁴. » Donc, toute représentation est, *a priori*,

et nouvelle exposition – qui n'est pas, elle non plus, sans modifications significatives – dans le *Cours berlinois*. Elle forme un tout avec l'exposition de la théorie de la connaissance, confirmant ainsi ce que Schopenhauer écrit dans le premier volume du *Monde*, à savoir que la lecture de la *Dissertation* contient en effet « la doctrine des éléments » (c'est ce que l'on peut lire dans la préface à la deuxième édition), elle est par conséquent la base de tout le système.

⁸¹ *Idem. De la quadruple racine, op. cit.*, 2e éd., § 52.

⁸² Cf. Emmanuel Kant. « L'analytique des principes » in *Critique de la raison pure*, 2^e édition.

⁸³ Théodore Ruysen. *Schopenhauer*, 1re édition, Félix Alcan éditeur, Paris, 1911, p. 11.

⁸⁴ Arthur Schopenhauer, *De la quadruple racine..., op. cit.*, 1re éd., § 16, p. 37.

essentiellement ordre et liaison.

Ce principe de raison, ou mieux, ces quatre principes de raison qui correspondent aux quatre formes de représentation sont exposés sous quatre aspects.

La première classe de représentations correspond à ce qu'on appelle le « monde objectif réel ». C'est celle des représentations intuitives, complètes et empiriques⁸⁵. Les formes de ces représentations sont celles du sens interne et du sens externe : le temps et l'espace. Ce type de représentation implique la sensibilité et l'entendement que fournit une représentation complète. Elle exige la présence simultanée des deux formes de la sensibilité que Kant a analysées dans *L'esthétique transcendantale* - l'espace comme sens externe et le temps comme sens interne, et la condition de l'expérience est leur « union intime ». Nous étudierons dans le prochain chapitre dédié à la question de la sensibilité ces conditions représentationnelles ou cette catégorie de représentations connues comme « immédiates ».

Dans la deuxième classe de représentation, le sujet n'est plus l'entendement, ou l'union de la sensibilité et de l'entendement avec les trois formes – espace, temps et causalité –, mais la raison. La raison est « la différence essentielle entre l'homme et l'animal, que, de tout temps, on a attribuée à une faculté de connaissance exclusivement propre à l'homme et toute particulière, la raison⁸⁶ ». C'est seulement dans ce cas-là que le fondement doit être recherché en dehors de la classe elle-même. Ce qui définit le plus cette deuxième classe, c'est le fait que la représentation n'est pas intuitive, mais il s'agit d'une représentation d'une représentation (intuitive) (*Vorstellungen von Vorstellungen*) ou de représentations tirées de représentations (*Vorstellungen aus Vorstellungen*). La raison est donc la faculté de former des représentations à partir d'autres représentations déjà

⁸⁵ *Idem, De la quadruple racine..., op. cit.*, 1re éd., § 17, p. 38.

⁸⁶ *Idem, De la quadruple racine..., op. cit.*, 1re éd., § 26.

formées par l'entendement. Sa fonction est donc celle d'organiser les productions de l'entendement en créant ainsi des concepts. Pour utiliser les mots de Schopenhauer lui-même, nous disons que « la raison est, en outre, aussi le pouvoir de liaison des concepts, donc des jugements et de leur liaison suivant une façon donnée pour raisonner⁸⁷ ». La production de la raison, c'est la pensée proprement dite. D'ailleurs, lorsqu'on parle de raison on ne parle pas justement des productions de concepts généraux, mais aussi de ce qui est du domaine de la raison, le langage par exemple. De plus, le langage est considéré par Schopenhauer comme la condition de la conservation et de la communication des concepts qu'autrement rien ne fixerait. Il est aussi conditionné par eux parce qu'il est leur instrument et, en dehors de cela, il n'est rien. Les concepts sont donc le matériau véritable des sciences dont les buts peuvent être ramenés, en fin de compte, à la connaissance du particulier par le général, ce qui caractérise aussi la philosophie et ses réflexions comme celle de la vérité.

Les concepts ne servent qu'à former des jugements. Les jugements n'ont de valeur que pour autant qu'ils sont vrais. Dire qu'un jugement est vrai, c'est dire qu'il a une raison suffisante. Cette raison doit être distincte du jugement de quelque chose qui lui est extérieur⁸⁸.

La troisième classe d'objets est la « partie formelle » des représentations. C'est-à-dire les formes d'espace et de temps sans autres déterminations qui deviennent des objets de représentation : le point, la ligne, l'extension d'espace et de temps, leur divisibilité. Comme intuitions pures, elles sont, par elles-mêmes et séparées, des représentations complètes et des déterminations de plein et de vide que ces représentations seules y ajoutent, étant donné que même des lignes et des points purs [*reine*] « ne peuvent être représentés [empiriquement] [*dargestellet*],

⁸⁷ *Idem, De la quadruple racine..., op. cit.*, 1re éd., § 3, 27, p. 93.

⁸⁸ *Idem, De la quadruple racine..., op. cit.*, 1re éd., § 4, p. 95.

mais ne peuvent être une intuition qu'a priori, de même que l'extension et la divisibilité à l'infini de l'espace et du temps ne peuvent être que des objets de l'intuition pure, complètement étrangers à l'intuition empirique⁸⁹. Un bon exemple que nous a donné Schopenhauer dans le §14 est celui qui établit un rapport entre les côtés et les angles d'un triangle, où il a montré que ce rapport diffère aussi radicalement du rapport de cause à effet que de celui entre principe de connaissance et conséquence ; c'est pourquoi, dans ce cas, la condition peut être appelée la « raison d'être », *ratio essendi*, pour utiliser l'expression employée par Schopenhauer. Sans doute la connaissance de ce type de *raison d'être* peut-elle servir de principe ou de condition de connaissance, comme la connaissance du principe de la loi de causalité et de son application dans un cas déterminé peut servir de principe pour la connaissance de l'effet. Cependant, cette connaissance ne touche en rien la différence complète qui existe entre la raison d'être, la raison du devenir et la raison du connaître. Or cette raison d'être peut être appliquée dans l'espace, dans le temps, dans l'arithmétique et dans la géométrie. Pour finir, dans la quatrième classe des objets pour la faculté de représentation, Schopenhauer nous en indique un assez spécial. Il s'agit vraiment de nous-mêmes, mais de nous comme « sujet de la volition », qui peut être compris comme un objet immédiat pour le sujet connaissant. Comme on parle de nous-mêmes, la connaissance doit ici être comprise comme une connaissance de soi. Par une connaissance qui ne se donne qu'au sens interne, ce qui veut dire, le temps. Pour cette raison, il n'apparaît pas dans l'espace, mais seulement dans le temps, et là même, nous le verrons, avec une restriction d'importance.

Cette quatrième classe d'objet pour le sujet de la forme du principe de raison suffisante est capitale pour Schopenhauer, car c'est celle-là qui lui permettra d'affirmer la connaissance, encore que partielle et négative, de la chose en soi.

⁸⁹ *Idem, De la quadruple racine..., op. cit., 1re éd., § 36. p. 101.*

Toute connaissance suppose forcément un sujet et un objet. C'est pourquoi même la conscience de soi n'est pas absolument simple ; elle se divise, comme celle du monde extérieur (c'est-à-dire de la faculté d'intuition), en quelque chose qui connaît et quelque chose qui est connu. Ici, ce qui est connu se présente entièrement et exclusivement comme volonté⁹⁰.

On l'a déjà dit, le sujet connaissant est celui qui connaît sans être connu. Schopenhauer maintient cette formule, car dans la connaissance de cette quatrième classe, ce qui est connu est le sujet du vouloir, et non le sujet connaissant, puisque le « moi » qui se représente le sujet connaissant ne peut jamais devenir lui-même représentation ou objet, parce que, comme corrélat nécessaire de toutes les représentations, il est leur condition même. Cependant, l'œil qui voit tout sans être jamais vu est capable de se connaître en tant que sujet du vouloir. Il est certain que cette connaissance est fragmentée, et ce n'est pas la Volonté dans son intimité que nous connaissons, car la connaissance a comme principe le principe de raison, et la chose en soi par définition celui du réel, qui est inaccessible. Ainsi, ce que nous pouvons connaître en tant que sujet connaissant, c'est le vouloir dont nous faisons l'expérience en tant que témoin de notre plus secrète intimité. C'est dans l'observation *a posteriori* donnée par l'expérience que nous nous reconnaissons comme voulant toujours. C'est dans ce sens-là que nous devenons objet pour nous-mêmes. Cette question de la connaissance de la chose en soi sera reprise dans la suite du texte.

⁹⁰ *Idem, De la quadruple racine..., op. cit., 2e éd., § 41, p. 275.*

CHAPITRE II

La philosophie du corps-propre

2.1 De la sensibilité ou de la douleur

Par souci didactique, nous sommes obligés de distinguer la vérité de la Volonté de celle de la représentation. Cependant, nous savons que Volonté et représentation sont deux vérités indissociables comme les deux faces d'une même pièce. De plus, c'est dans cette équation entre la Volonté et la représentation que nous arrivons au cœur de l'architecture intellectuelle et du pessimisme schopenhauerien. Or c'est la représentation qui donnera forme aux phénomènes perçus pour la conscience qui, à la limite, n'est que notre propre Volonté. La conscience venant de cette interaction physique de la plus simple à la plus complexe construit la réalité dévoilée du monde vécu.

La clé de la métaphysique de Schopenhauer est l'expérience, et celle-ci se réalise dans le corps-propre. Il n'est pas étonnant que, dans la première édition de la *Quadruple racine du principe de raison suffisante*, nous constatons les traces d'un kantisme assez fort et qui a déterminé le langage et l'orientation intellectuelle de Schopenhauer. Dans ce sens-là, nous pouvons constater que la conceptualisation même de l'idée de sensibilité se fait à partir d'une subjectivité prédominante. Dès lors il paraît normal que, après la découverte de la biologie et de la physiologie, l'école française influence significativement la pensée de Schopenhauer qui reconstruira sa théorie de la sensibilité en s'appropriant un langage objectif plus proche de la médecine que de la philosophie proprement dite.

Schopenhauer, encore qu'*héritier du romantisme*, cherche des solutions linguistiques et idéologiques pour remplacer une pensée déjà fatiguée du

spiritualisme *vide et obscur de la métaphysique européenne*. Ainsi, différemment de ses contemporains qui se servent d'un style linguistique marqué par l'obscurité et une abstraction excessive, Schopenhauer préfère un langage double, mais toujours clair et simple, d'inspiration ontologique ou physiologique. Si dans *L'esthétique transcendantale* nous rencontrons des termes comme « esprit », « entendement » et « perception », Schopenhauer les utilise également, mais aux côtés d'autres expressions synonymes comme « cerveau », « ganglions », « irritabilité », etc. Ce nouveau langage incorpore au discours philosophique plus qu'un style linguistique. Ce fait marque l'adoption d'une nouvelle pensée qui exprime l'effort schopenhauerien de fuir la métaphysique classique en trouvant d'autres références pour penser le monde tel qu'il est.

Ce tour dans le langage et cette appropriation du vocabulaire et de quelques idées scientifiques se répercutera dans la deuxième édition de sa thèse de doctorat et dans l'analyse de l'optique de 1816 telle que la *Volonté dans la nature*.

Il serait impossible de trouver la signification cherchée de ce monde, qui m'apparaît uniquement comme ma représentation, ou bien le passage de ce monde, en tant que simple représentation du sujet connaissant, à ce qu'il peut être en dehors de la représentation, si le philosophe lui-même n'était rien de plus que le pur sujet connaissant (une tête d'ange ailée, sans corps). Mais, en fait, il a sa racine dans le monde ; en tant qu'individu, il en fait partie : sa connaissance seule rend possible la représentation du monde entier ; mais cette connaissance même a pour condition nécessaire l'existence d'un corps, dont les modifications sont, nous l'avons vu, le point de départ de l'entendement pour l'intuition de ce monde⁹¹.

⁹¹. *Idem, Le monde..., op. cit.*, § 1 p. 140.

Dans la thèse de doctorat de Schopenhauer, la structure de sa pensée ne change pas ; le changement fait plutôt référence au langage que le philosophe s'est approprié. Mais, comme nous l'avons déjà dit, le langage est déjà une interprétation, une façon de voir le monde. Ce tournant dans la philosophie de Schopenhauer révèle donc une orientation de plus en plus matérialiste. Mais cela ne signifie pas l'adhésion de Schopenhauer au matérialisme, du moins au « matérialisme ordinaire », pour utiliser le jargon du philosophe lui-même. D'ailleurs, il faut savoir que le matérialisme ordinaire est exhaustivement critiqué par Schopenhauer, car, comme il l'a même dit, le matérialisme

prend bien soin de rappeler que la science ne saurait atteindre l'absolu et que son domaine est uniquement le relatif. Mais, comme le relatif est lié à l'absolu grâce aux différents degrés d'objectivation de la Volonté, on peut concevoir une « philosophie de la nature » qui se saisirait des conclusions de la science pour leur donner une cohérence en les interprétant en termes de Volonté : c'est exactement cela que Schopenhauer s'est proposé de faire [pour garantir le dialogue entre les sciences et la philosophie de la Volonté]⁹².

Autrement dit, nous ne pouvons pas oublier la présence de la Volonté chez Schopenhauer, c'est justement la métaphysique de la Volonté qui l'empêche de tomber dans le matérialisme vulgaire.

Plutôt que de tomber dans le déterminisme, le matérialisme schopenhauerien va, avec sa tournure de plus en plus physiologique, se rapprocher de plus en plus du corps comme unique moyen de comprendre le monde dans sa totalité, c'est-à-dire, comme Volonté et représentation. Ici, nous pouvons observer que la pensée schopenhauerienne s'éloigne grandement de la pensée kantienne, puisque chez

⁹² Arthur Schopenhauer, *De la volonté de la nature*, *op. cit.*, p. 11.

Schopenhauer la dépendance de l'intellect au corps et la dépendance du corps à la compréhension du monde est chaque fois plus claire. Que le corps soit le principal chemin pour comprendre le monde et sa problématique signifie qu'il est le point fondamental pour penser une philosophie de la connaissance autant que pour penser une philosophie de la Volonté. Nous en reparlerons dans le texte plus loin.

Cependant, qu'elle soit orientée vers la physiologie matérialiste ou vers les structures de la subjectivité, la racine des analyses chez Schopenhauer demeure toujours la même au sens où il considère la Volonté comme l'agent principal. Dans le cas d'une analyse physique de la douleur⁹³, le langage objectif ne change pas la nature du concept, puisque lorsque Schopenhauer parle de douleur il pense surtout à la sensation physique et non aux douleurs morales. Celle-là a besoin de l'ajout du travail de la raison avec ses représentations abstraites qui consistent à représenter les représentations de l'entendement. Enfin, avec l'espèce humaine, un monde de fantômes et d'illusions prend place au lieu de la certitude et de l'intuition

⁹³ Chez Schopenhauer, la douleur est considérée comme un phénomène multidimensionnel, complexe. Alors que la souffrance met en évidence une réponse de la Volonté sur l'échec ou sur quelque empêchement qu'elle trouve dans sa lutte marquée pour la recherche du plaisir. Cependant, ce qui caractérise la douleur face à la souffrance par exemple, c'est que la douleur est une sensation positive et localisée dans le corps physique, différemment de la souffrance qui, encore que positive, ne peut pas être localisée, une fois qu'il s'agit d'un sentiment général et abstrait. Donc, la douleur est sans doute quelque chose de physique et pour cela prisonnière du domaine de la conscience du temps. Ainsi, la « douleur présente ne peut jamais être supprimée par des satisfactions futures ». Arthur Schopenhauer., Appendice au chapitre XLV: « *De la vanité et des souffrances de la vie* ». Trad. A. Burdeau, 2e édition « Quadrige », PUF, Paris, mars 2006, p. 1339. Par contre, la souffrance arrive seulement par l'intelligence et, surtout, par une intelligence réflexive. Car, « la cause de notre douleur, comme de notre joie, est ainsi le plus souvent hors du présent, de l'actuel ; elle réside dans des pensées toutes abstraites ; ce sont elles, ces pensées, qui souvent nous accablent de leurs pieds et nous infligent ces tortures, auprès desquelles toutes les souffrances de la nature animale sont bien peu de chose » (idem, p. 379). Donc, même si la douleur est comprise comme une frustration d'un Vouloir qui veut toujours quelque chose parce qu'elle s'agit d'un vouloir sans fin, elle a besoin de la conscience sensible, et cette conscience physique est conditionnée au niveaux de complexité cérébrale. Ainsi, la douleur est plus expressive dans le règne animal, surtout chez les humains. Cf. Arthur Schopenhauer. *Le monde comme volonté et comme représentation*, § 56.

immédiate.

Ainsi, si nous le voulons, nous pouvons établir une distinction entre les expressions souffrance et douleur. La souffrance fait référence aux sentiments moraux, et la douleur fait référence à la sensation physique. Mais cette distinction est tout à fait aléatoire, car Schopenhauer ne se préoccupe pas de ce type de terminologie et, dans la plupart des cas, le philosophe emploie ces expressions indifféremment. Ainsi, souffrance et douleur présentent le même schéma phénoménal – celui de la passivité.

Cependant, dans cette dissertation-ci, justement par souci méthodologique, nous emploierons l'expression « souffrance » pour désigner celle qui est morale, et « douleur » pour désigner le sentiment ou la sensation physique sentie dans une partie spécifique et isolée d'un corps organique⁹⁴.

L'analyse de la douleur chez Schopenhauer présente une grande difficulté structurelle, car sa définition est vague et diffuse. Schopenhauer ne semble pas à l'aise dans l'explication que lui-même donne au phénomène de la douleur, comme nous allons l'observer par la suite. Le phénomène de la douleur demande une classification indépendante ou une restructuration des traces générales de la philosophie de Schopenhauer. Du coup, on en vient à penser que la douleur semble sortir d'un domaine encore obscur de l'histoire de la philosophie. Cette difficulté de conceptualiser la douleur s'exprime aussi dans la difficulté méthodologique d'analyse du phénomène en tant que tel.

Cette magnifique question de la douleur nous invite à penser la frontière entre le monde comme représentation et le monde comme Volonté, ou encore, le monde de la psychologie et celui de la physiologie.

Notre première difficulté à conceptualiser la douleur dans la pensée de Schopenhauer a été de trouver sa place dans le schéma phénoménologique général.

⁹⁴ L'analyse de la souffrance, c'est-à-dire de la douleur au point de vue moral ou existentiel sera la thématique de recherche de notre thèse de doctorat.

De toute façon, le premier pas dans notre investigation de la douleur a été d'établir les bases conceptuelles de la sensibilité ou de la « connaissance immédiate », pour utiliser le jargon de la première édition de la *Quadruple racine*. Bien que son origine nous soit méconnue jusqu'à présent, nous savons que la douleur est un phénomène dont la manifestation se réalise dans le corps physique qui interagit avec les autres corps ou avec lui-même.

Cependant, dire que la douleur se réalise dans le corps ne répond ni à sa cause, ni à sa nature. Par contre, comme la douleur est une manifestation sentie dans l'expérience que nous faisons nous-mêmes avec notre propre corps perçu comme objet immédiat et médiat de la conscience, c'est donc dans cette zone grise du monde de la sensibilité et des sensations que nous trouvons notre point de départ pour systématiser le phénomène de la douleur.

La notion de sensibilité et de sensation est très importante pour Schopenhauer, car elle révèle la nature intime du corps-propre, et d'ailleurs, elle révèle la double connaissance que nous avons du corps comme sujet connaissant et comme sujet du vouloir. Cette problématique du corps-propre, héritage matérialiste, semble gagner un rôle chaque fois plus central dans la pensée du philosophe.

À présent, il nous faut prendre garde au fait qu'avec l'emphase qu'il donne au corps, Schopenhauer met en évidence une sorte de problématique pertinente à la corporalité, telle la question de la douleur et de la sensation comme étant l'expression la plus essentielle des êtres vivants, l'expression immédiate de la Volonté manifestée au monde.

C'est dans le corps que la douleur se manifeste, c'est dans le corps et dans un corps qu'un monde comme celui de la sensation prend son existence et sa connaissance. Cependant, comment cette connaissance est-elle possible ?

Pour répondre à cette question, il faut se remémorer la théorie de la représentation, surtout celle de la représentation immédiate puisque cette connaissance primordiale des sensations n'est rien d'autre qu'une représentation.

Et les représentations simples sont toutes celles qui ne souffrent pas l'intervention de la raison, ce qui veut dire que cette représentation est le pur résultat du travail de l'entendement.

Cette classe de représentation est considérée comme la plus fondamentale par Schopenhauer, car elle dévoile le monde tel qu'il est perçu et elle est la base de la production d'autres représentations qui se constituent à partir de celle-là. Leur condition *a priori* : leur forme transcendantale consiste dans le temps qui est la forme intérieure du sens et de l'espace, la forme extérieure du sens.

C'est avec ces formes *a priori* du sens que l'entendement est capable de codifier les données des organes sensibles en les transformant en une représentation. Donc, lorsqu'on parle du travail de l'entendement, on parle du passage du monde intérieur au monde extérieur, et inversement. Dans cette économie du dehors et du dedans, l'entendement est le seul responsable. L'entendement façonne et représente activement les données de la sensibilité en attribuant une cause aux modifications des sens où la causalité est la seule catégorie dont il dispose. Mais ici nous pouvons déjà nous poser la question de savoir si perception et sensation consistent dans le même phénomène. On peut alors parler de « représentation » et d'« objet » distincts de la « perception simple », mais dans la *Quadruple racine*, par exemple, le philosophe emploie le terme « perception » (*Wahrnehmung*) pour désigner un phénomène différent de celui de la sensation. Cette distinction, comme nous le verrons par la suite, est une appropriation par Schopenhauer des idées de Reid et Cabanis selon lesquels l'expérience perceptive est modelée par l'intellect, qui se distingue de la sensation (*Empfindung*) avec sa passivité caractéristique. L'expression « objet » fait référence à l'« objet médiat », lequel représente tous les objets présents à l'extérieur du corps-propre. Le corps-propre gagne un statut de registre, comme nous le verrons au cours de toute cette dissertation ; le corps-propre est objet médiat lorsqu'il est perçu comme un objet parmi les autres objets. Cependant, quand le corps-propre est considéré un objet

immédiat, il est pure manifestation de la sensibilité modifiée par les autres objets (parties du propre corps ou objets externes), et il est saisi par les sens internes, soumis seulement à la forme du temps. L'expérience du corps-propre comme objet immédiat est le savoir que nous avons de la Volonté, qui est une succession des modifications de la sensibilité. L'expérience du corps soit comme objet immédiat soit comme objet médiat se fait dans le registre de la subjectivité. Il ne semble pas qu'un passage s'insinue de l'objectif au subjectif, et il ne semble pas non plus qu'il y ait une distinction radicale entre les deux registres du corps, car on sait que le corps est en même temps objet immédiat et objet médiat, cela tient de la dichotomie de la double vérité du corps. C'est dans ce sens-là que nous pouvons dire que la main qui touche la terre est elle-même touchée par la terre⁹⁵.

Or nous avons déjà vu que c'est à travers les formes de l'espace et du temps que nous découvrons la véritable « racine » du principe de raison suffisante dans l'ordre nécessaire et constant des intuitions sensibles. Cette racine est le principe de causalité, et à vrai dire c'est la seule loi qui oriente l'entendement dans son rapport avec les données des organes des sens pour ainsi culminer dans la production des objets représentés, ce qui veut dire, dans la sensibilité. C'est alors l'entendement qui rend possible l'intuition proprement dite, car l'intuition, en tant qu'elle est intellectuelle, ne peut que se réaliser par la connaissance immédiate du corps sensible. Par contre, comme nous l'avons vu, l'entendement

⁹⁵ Selon Barbera, Schopenhauer a commis une incohérence en conceptualisant la notion de représentation immédiate. Cette incohérence a été corrigée seulement dans le § 21 de la *Quadruple racine*, où Schopenhauer aborde cette question. La thèse de Barbera, c'est que Schopenhauer « déplace donc sur le plan de l'objectivité et de la représentation la subjectivité de la sensation, vu que l'objet immédiat ne désigne rien d'autre que la succession des modifications de la sensibilité. C'est pourquoi la deuxième édition de la *Quadruple racine* déclare que le concept d'objet immédiat est indéfendable : « Car bien que la connaissance de ces sensations [celles du corps] soit tout à fait immédiate, cela ne fait pas que, par là, le corps lui-même se présente comme objet ; tout reste encore subjectif, c'est-à-dire sensation jusque-là » (Q2 § 22, p. 221)., Sandro Barbera. *Une philosophie du conflit: études sur Schopenhauer*. Traduction de Marie-France Merger, à l'exception de l'annexe 2, traduite par Plivier Pyton. PUF, Paris, 2004, p. 7.

sans la loi de causalité ne peut rien faire. Il n'y a pas d'intuition ou d'expérience sans le principe de raison qui permet l'action de l'entendement. Ici, en décrivant la genèse de l'intuition comme mécanisme de connaissance de la cause par l'effet au moyen de l'entendement, Schopenhauer croit avoir surmonté Kant qui comprenait l'intuition comme une donnée mystérieuse.

À l'erreur de Kant que nous signalons ici se rattache le défaut suivant, relevé plus haut : il ne fait point la théorie de la genèse de l'intuition empirique ; il nous dit qu'elle est donnée, sans ajouter d'autre explication, et il l'identifie ainsi avec la simple impression sensible ; d'ailleurs, il n'attribue à l'intuition sensible que les formes de l'intuition, le temps et l'espace, qu'il comprend tous deux sous la rubrique de sensibilité. Mais ces matériaux ne suffisent pas à constituer une représentation objective : car la représentation objective exige absolument que l'impression soit rapportée à la cause, autrement dit elle suppose la loi de causalité, l'entendement ; en effet, sans cette condition, l'impression demeure toujours simplement subjective et elle ne projette point l'objet dans l'espace, même si cette forme d'espace lui est concomitante. Mais chez Kant l'entendement ne devait point être employé pour l'intuition : il devait simplement penser, afin de rester dans le ressort de la *Logique transcendante*. À ce défaut se rattache encore un autre défaut de Kant : sans doute il a reconnu avec raison que la loi de causalité était une loi *a priori* ; mais il n'y avait qu'une preuve valable pour le démontrer, savoir la preuve tirée de la possibilité de l'intuition empirique objective elle-même ; or il m'a laissé l'honneur d'inaugurer cette démonstration, et, au lieu de la donner lui-même, il en apporte une qui est ouvertement fautive, ainsi que je l'ai déjà démontré (cf. mon traité sur la *Quadruple racine du principe de raison suffisante*, § 23)⁹⁶.

⁹⁶ Arthur Schopenhauer. *Critique de la philosophie kantienne*, op cit., p. 557-558.

L'idée que l'entendement est responsable de l'accès à la réalité objective est une idée centrale dans la pensée de Schopenhauer. Cependant, si on prend la référence que le philosophe nous donne plus haut, au § 23 de la première édition de la *Quadruple racine*, on observera que son approche de la sensibilité est plus subjective ou encore plus intellectualisante. Par contre, dans la deuxième édition, la fonction intellectuelle semble gagner un rôle plus secondaire, celui de faire des corrections de la sensibilité, et la sensibilité gagne un caractère plus objectif ou plus physiologique⁹⁷, et c'est ici que le mot *entendement* est remplacé par *cerveau*. Cela ne veut pas dire que Schopenhauer accepte la pure théorie organiciste de la sensibilité. Mais qu'est-ce qui s'est passé entre une édition et l'autre ? Après la première édition de sa thèse de doctorat, Schopenhauer a développé un essai intitulé *Sur la vue et les couleurs*, un travail qui marque l'influence du dialogue qu'il a eu avec Goethe, et par conséquent avec les matérialistes lus par le cercle d'amitié du poète.

Les études de la vision⁹⁸ de Goethe et de Reid, l'analyse de la sensibilité à

⁹⁷ « Une confirmation physiologique de la nature intellectuelle de l'intuition se trouve fournie par Flourens [Marie, J-P FLORENS (1797-1844), médecin et physiologiste] dans son livre *De la vie et de l'intelligence* (2e éd. Garnier Frères, 1858) ; il le dit, page 49, sous le titre « Opposition entre les tubercules et les lobes cérébraux », *Idem, De la Quadruple...* 2e édition, p. § 23, p. 212.

⁹⁸ En acceptant les suggestions de J.W. Goethe, six ans après la publication de son traité sur les couleurs, Schopenhauer a publié (en 1816) un traité anti-newtonien sur la vision qui fut intitulé (en allemand) comme *Über das ehen und die Farben*. Goethe et plus tard Schopenhauer essayent confronter la théorie d'Isaac Newton auquel la couleur devrait être comprise seulement comme un phénomène physique. À Goethe et ensuite à Schopenhauer la perception de la couleur exige aussi une analyse plus complexe, car ce phénomène à d'autres dimensions qu'échappent à la physique comme l'expérience du vécu; Thomas Reid, *an inquiry into the human mind : on the principles of common sense*, University Park, Pa. : Pennsylvania State University Press, 1997.

partir de Cabanis, plus son investigation du sensualisme, ont amené Schopenhauer à une théorie de la sensation étroitement liée à la Volonté. Et ce qui caractérisera la notion de sensibilité chez Schopenhauer sera son manque par rapport à la représentation, car cette sensibilité ne communique pas vraiment une intuition. Ses études de la sensibilité l'ont conduit à différencier la sensation de l'intuition. Pour Schopenhauer, la sensation est un signe qui a besoin d'être interprété et expliqué par l'entendement. Cette distinction est perçue à partir de son essai sur la *Couleur*, et cette thématique est reprise dans la deuxième édition de la *Quadruple racine* où il analyse le phénomène de la vision avec la physiologie de Flourens.

Plus loin, à la page 77, sous le titre *Séparation de la sensibilité et de la perception*, Flourens ajoute : « Il y a une de mes expériences qui sépare nettement la sensibilité de la perception. Quand on enlève le *cerveau* proprement dit (*lobes* ou *hémisphère cérébraux*) à un animal, l'animal perd la vue. Mais, par rapport à l'œil, rien n'est changé : les objets continuent à se peindre sur la rétine ; l'iris reste contractile ; le *nerf optique* sensible, parfaitement sensible. Et cependant l'animal ne voit plus ; il n'y a plus vision, quoique tout ce qui est sensation subsiste ; il n'y a plus vision, parce qu'il n'y a plus *perception*. Le *percevoir*, et non le *sentir*, est donc le premier élément de l'intelligence. La *perception* est partie de l'intelligence, car elle se perd avec l'intelligence et par l'ablation du même organe, les *lobes* ou *hémisphères* cérébraux ; et la *sensibilité* n'en est point partie, puisqu'elle subsiste après la perte de *l'intelligence* et l'ablation des *lobes* ou *hémisphères*⁹⁹.

Maintenant que nous avons déjà établi cette première distinction, il faut comprendre la sensibilité comme une impression incapable de déterminer les rapports spatiaux de la cause, car elle ne referme pas d'éléments figuratifs. Ce

⁹⁹ Arthur Schopenhauer, *De la quadruple racine*, *op cit.*, § 23, p. 212-213.

qui révèle son caractère subjectif. Donc, la sensation n'est qu'un « sentiment local », spécifique, purement subjectif, en d'autres termes, elle est une affection limitée à une région corporelle qui ne peut rien nous apprendre ni sur le reste de l'organisme (corps) ni sur l'objet qui l'a provoqué. La seule forme commune qui lui soit propre est celle du sens intime du temps. Et, comme nous l'avons déjà dit, le rôle de l'entendement sera justement de transformer la sensation subjective en intuition objective, c'est-à-dire, de donner une extériorité au sentiment intérieur.

L'extériorisation de la sensation s'objective dans le corps considéré en tant qu'objet immédiat et qui, de fait, est sensibilité modifiée par les autres objets ; il est alors la source par le sens interne, soumis, donc, à la seule forme du temps ; le corps (organes des sens plus le cerveau) est la succession des modifications de la sensibilité.

Une sensibilité qui ne se donne pas d'une façon homogène, car les analyses de Cabanis avaient convaincu Schopenhauer de penser la spécialisation de la sensibilité dans les différents organes des sens. D'ailleurs, cette idée avait déjà été proposée par Kant dans *L'anthropologie pragmatique*, § 13. Schopenhauer adoptera cette perspective et développera dans la *Volonté de la nature* l'idée d'une hiérarchie des sens qui s'observe à plusieurs niveaux dans les organes du corps organique, mais aussi à plusieurs niveaux dans l'échelle de l'organisation animale. Cette question-là nous est très importante, surtout, pour comprendre la problématique de la douleur, puisque l'échelle de la sensibilité agrandit graduellement, pour ainsi dire, l'écart entre Volonté et entendement : dans les sens les plus subjectifs, odorat, goût et ouïe, on reste au niveau de la sensation « indescriptible ».

Donc, si on acceptait le schéma schopenhauerien de la sensibilité, nous concluons que la douleur ne peut pas être considérée comme une représentation parce que celle-ci est toujours « *toto genere* » différemment de la Volonté, cependant, la douleur pourrait être considérée comme un type spécifique

d'affection. Ce type « spécial » d'affection constitue le petit groupe d'expressions de la Volonté qui n'arrivent pas à devenir représentations. Cette catégorie d'expressions de la Volonté est intitulée sensation. Observons ici que, si autrement Schopenhauer faisait la distinction entre sensibilité et perception, il différencie maintenant la sensation de la sensibilité.

[C'est] la sensibilité que possède l'organisme animal, et la propriété inhérente à certains corps d'être immédiatement objets du sujet. Les simples modifications éprouvées par les organes des sens, en vertu des impressions extérieures qu'ils sont propres à recevoir, peuvent déjà être appelées représentations, si elles ne produisent ni plaisir ni douleur ; bien qu'alors elles n'aient aucune signification pour la volonté, elles sont néanmoins perçues, elles existent donc uniquement à titre de connaissance ; c'est en ce sens qu'on appelle le corps perçu directement un objet immédiat. Toutefois, il ne faut pas prendre ici le terme d'objet dans son acception stricte ; car cette connaissance directe du corps animal, antérieure à l'exercice de l'entendement, étant une pure sensation, ne permet pas encore de penser comme *objet* le corps lui-même, mais uniquement les corps agissant sur lui ; en effet, toute notion d'un objet proprement dit, c'est-à-dire d'une représentation perceptible dans l'espace, n'existe que par et pour l'entendement ; loin donc de le précéder, elle en dérive¹⁰⁰.

Schopenhauer a changé un peu le kantisme, puisque, selon lui, Kant a eu tort de ne pas voir que la sensibilité est bien incapable à elle seule de fournir autre chose que la palette avec laquelle notre intelligence construit ce monde de la représentation. Elle donne seulement la matière brute avec laquelle l'intelligence construira l'« objet » : ces modifications ressenties à l'intérieur du sujet,

¹⁰⁰ *Idem, Le monde..., op. cit., § 6, p. 45.*

affectant son corps, cet objet immédiat. Au début ils sont appréhendés successivement par la conscience et après, grâce à la causalité, l'entendement peut interpréter ces modifications de la sensibilité comme des effets auxquels il cherche aussitôt une cause appropriée, et c'est alors qu'il peut construire cette cause dans l'espace, c'est-à-dire, dans le monde extérieur à l'organisme. C'est donc grâce à l'intelligence causale – que nous étudierons plus tard – qu'est créée la perception, et comme toute cette opération se produit pour l'entendement d'une façon immédiate, elle ne demande rien à la raison, et tout ce travail-là reste inconscient et irréfléchi.

Si la sensation n'offre aucune connaissance proprement dite, elle n'est pas une représentation. Dans ce cas, on a tort de donner au plaisir et à la douleur le nom de représentation, puisque ceux-ci ne nous offrent aucune connaissance de la cause. Plaisir et douleur ne sont que des affections immédiates de la Volonté, sous sa forme phénoménale assez spéciale, celle de la sensation ou du sentiment propre parlé¹⁰¹. Ici, il faut garder la différence fondamentale entre les mots : sentiment et Volonté ; car, dans un certain sens, la perception peut être complètement différente du mouvement de la Volonté qui est perçue en elle-même. Cependant, on peut dire qu'il est possible de la distinguer, même si on ne peut pas la séparer de celui-ci. Les sensations se trouvent donc à mi-chemin entre la Volonté et la représentation, mais la sensation demeure sur une frontière qui n'a pas d'extension, parce qu'elle est le simple passage du mouvement de la Volonté à la représentation. Mouvement qui n'est pas associé à l'espace, mais seulement au temps. C'est le fait de se rendre compte de ce mouvement de la Volonté, inséparable du mouvement et qu'il faut toutefois, si l'on veut, distinguer de celui-ci : *l'auto conscience*.

Il faut savoir que le concept de représentation suppose une différence minimale entre le spectateur et son objet. Par contre, les sentiments se caractérisent

¹⁰¹ Cf. *Idem, Le monde..., op. cit.*, §18, p. 142.

justement par le fait d'être considérés comme des affections directes de la Volonté. Donc, le premier problème que nous pose le fait de ne pas pouvoir comprendre les sentiments comme une représentation catégorielle, c'est que nous ne pouvons pas les comprendre comme un objet de la connaissance, et cela signifie que nous ne pouvons pas les définir comme ils sont, car, différentes des représentations, les sensations ne nous offrent pas de structure formelle.

Mais en disant qu'un sentiment comme celui de la douleur est radicalement différent de la représentation, on indique déjà la *nature* de ces phénomènes. Dès lors, tous nos efforts pour comprendre la problématique de la douleur doivent nécessairement s'orienter vers la nature des sensations, c'est-à-dire, selon son aspect strictement négatif et conditionné à l'expérience subjective du sujet de la connaissance et du Vouloir.

On pourrait encore observer que Schopenhauer associe toujours les sentiments aux intuitions sensibles et aux notions intuitives *a priori* du temps. Les sentiments comme les intuitions sensibles présentent comme principale caractéristique l'immédiateté (de la *connaissance*). Or, si le caractère d'immédiateté assure la vérité et la connaissance certaine du monde dans le cas de l'intuition, l'immédiateté n'assure aucun type de connaissance dans le cas de la sensation, car elle ne connaît rien, elle n'est pas soumise à la loi de causalité. À partir de ce point-ci, à savoir l'impossibilité de la production de connaissance à partir de la sensation, Schopenhauer s'approche de Thomas Reid (*Inquiry into the human mind*, 6th édition 1810), lequel réfute comme Kant la théorie soutenant qu'il faut penser l'intuition comme un produit des sens. De plus, en ce qui concerne l'approche de Reid et de Kant, Schopenhauer en profite pour critiquer non seulement Locke mais Condillac et toute la tradition sensualiste en disant que l'homme construit par les sensualistes « devrait être, pour parler le langage de l'anatomie, un *Anencephalus*, une tête de crapaud, un être doué

uniquement d'appareils sensitifs, mais sans cerveau¹⁰² ».

Toutefois, le fait que la sensation seule peut être immédiate et qu'elle est limitée à l'épiderme, ce qui ne nous permet aucune connaissance en elle-même, ne veut pas dire qu'elle ne se transformera jamais en une représentation. Car Schopenhauer considère le passage de la sensation (fait sensoriel) à sa cause en attribuant l'origine à l'intuition (perception – fait cérébral), comme nous l'avons déjà vu. Et ce passage peut être conscient ou inconscient, cela dépend du type de sensation ; s'il s'agit de l'odorat, de la vue, de l'ouïe, ou du goût, il dépend de la complexité de l'organe du sens qui à la limite déterminera la complexité de la sensibilité. Or, dans les cas où nous avons un « accroissement de la sensibilité », conséquence d'un développement supérieur du système nerveux, nous avons dans les organes sensoriels les plus nobles comme celui de la vision et de l'ouïe, par exemple, la possibilité d'éprouver une sensation (affection) dépourvue du caractère de plaisir ou de douleur. Nous avons cette possibilité pour autant que la Volonté n'est pas stimulée.

Kant avait déjà proposé cette gradation des sensations, toutefois maintenant (1820), c'est avec Cabanis que Schopenhauer dialogue, car, comme le physiologiste, le philosophe de Frankfort adoptera l'idée que la différence des impressions dépend de la structure différentielle des organes où naît la sensation, et non dans la complexité des nerfs. Aussi Schopenhauer adopte-t-il l'idée de Cabanis selon laquelle les corps organiques ont une « sensibilité générale », et les sensibilités plus complexes ne sont qu'une spécialisation de celle-là.

Néanmoins, dans notre analyse, il faut surtout tenir compte des sensations qui ne se transforment pas en représentations, ce qui est le cas de la douleur proprement dite. Mais avant même d'introduire la problématique spécifique de

¹⁰² [Suite] « Pour ne citer, à titre d'exemple, parmi d'innombrables travaux, que deux ouvrages acceptables de cette école, nommons Condorcet, au début de son livre : *Des progrès de l'esprit humain*, et Tourtual, *Sur la vision*, dans le seconde volume des *Scriptores ophthalmologici minores*, éditions Justus Radius (1828) » Arthur Schopenhauer. *Supplément* au premier livre, chapitre II, p. 693.

la douleur, tournons- nous maintenant vers les arguments de Schopenhauer en faveur de la souveraineté de *l'intuition* face à la réflexion. Or, pour Schopenhauer, l'intuition est la source première de toute vérité. La vérité absolue consiste dans ce rapport direct avec l'objet, et, comme il le dit lui-même, « le chemin le plus court est toujours le plus sûr » – cette position aura des répercussions claires chez Nietzsche. Cependant, pour exemplifier l'avis de Schopenhauer, il est intéressant d'étudier son commentaire en rapport à la géométrie d'Euclide qui, selon le philosophe, a inversé l'ordre du bon sens en fondant les axiomes sur l'intuition, tandis que l'on donne la raison de la connaissance et non la raison d'être, la raison logique et non celle de la métaphysique. Pour Schopenhauer, toute démonstration logique doit nécessairement être ramenée à une démonstration intuitive ; mais les mathématiques, au contraire, se donnent une peine infinie pour détruire toute l'évidence intuitive qui leur est propre. C'est dans ce sens que Schopenhauer commente l'introduction d'un livre d'Euclide et dit que pour plus de clarté, je vais donner quelques exemples tirés de livres récents, parce qu'ils sont une preuve frappante à l'appui de mon explication. Je me souviens d'avoir lu, dans l'introduction d'une traduction allemande d'Euclide, qu'il fallait laisser les commençants dessiner toutes les figures, avant de leur rien démontrer, parce qu'ils *sentaient* ainsi la vérité géométrique, avant de la connaître parfaitement par la démonstration¹⁰³.

Une fois de plus, Schopenhauer fait appel au fait qu'il faut considérer le concept du sentiment selon sa signification la plus pure ou essentielle, c'est-à-dire, selon son caractère strictement négatif qui est l'essence même des sentiments. Autrement, l'extension démesurée de ce concept, et son contenu tout négatif, donnent lieu à une foule de malentendus et de discussions inutiles. Et ensuite, le philosophe fait une nouvelle distinction, maintenant entre le sentiment et la sensation: « Comme nous autres, Allemands, nous avons un synonyme exact du mot

¹⁰³ *Idem, Le monde..., op. cit.*, § 11, p. 85.

Gefühl (sentiment), dans le mot (*Empfindung*) (sensation), il serait utile de réserver ce dernier pour les sensations corporelles, considérées comme une forme inférieure du sentiment¹⁰⁴. »

Et par la suite, il nous fait un autre commentaire capital : « L'origine de ce concept de sentiment, concept si disproportionné par rapport aux autres, est la suivante : tous les concepts et les mots ne désignent pas autre chose que des concepts, n'existent que pour la raison et procèdent d'elle¹⁰⁵. » Ainsi, essayer de faire abstraction du sentiment est nier sa nature immédiate. Lorsqu'il se définit, il n'est plus sentiment, il est déjà une intuition.

[...] Mais c'est là une connaissance intuitive *in concreto* ; reproduire cette connaissance *in abstracto*, prendre l'intuition successive et changeante, et surtout la matière de ce large concept de sentiment, concept tout négatif, qui délimite le savoir non abstrait, non intelligible, pour en faire au contraire un savoir abstrait, intelligible, durable, c'est là le devoir de la philosophie¹⁰⁶.

Dans le passage des sentiments à l'intuition, si c'est le cas, le principe de causalité est nécessairement présent. Ce qui établit la liaison nécessaire entre les données de la sensation et l'entendement est la causalité. Pour les corps inorganiques nous avons la causalité, pour les corps organiques comme ceux des végétaux et des animaux, nous avons la causalité sur la forme de la motivation.

¹⁰⁴ *Idem, Le monde..., op. cit.*, § 11, p 86.

¹⁰⁵ *Ibidem.*

¹⁰⁶ *Idem, Le monde..., op. cit.*, § 15, p. 121

2.2 L'expérience du corps-propre

Toutefois, il faut surtout tenir compte du fait que toute cette condition de possibilité *a priori* de l'expérience existe seulement dans les phénomènes où un corps organique est capable de créer un minimum de contenu représentationnel. Le corps est le seul et grand responsable pour tout le monde comme représentation. Schopenhauer a eu la sensibilité et l'intuition de percevoir la signification du corps-propre en lui donnant un statut d'importance majeure. Dans l'entendement tel que le conçoit Schopenhauer, il est clair que le corps est la question la plus significative de toute l'histoire de la philosophie, puisqu'il nous offre toutes les sortes des sensations possibles. Les sensations ou les données corporelles sont fondamentales pour toute la première application de la loi de causalité, et par cette application nous avons même l'intuition de cette classe d'objets, qui conséquemment ne tient son essence et son existence que par et dans l'exercice de la fonction de l'entendement ainsi intervenue¹⁰⁷. Bref, chez Schopenhauer le corps est justement ce qui inaugure toute l'expérience possible d'un monde compris comme Volonté et comme représentation. Avec le corps et la conscience, l'homme ne peut pas dire qu'il est simplement une chose parmi d'autres, mais qu'il est « même sa propre racine dans le monde [puisque avec] le sujet de la connaissance, par son identité avec le corps, il devient un individu¹⁰⁸ ». Cette mystérieuse identité du corps et de la volonté¹⁰⁹ est le point de départ de toute représentation possible.

¹⁰⁷ *Idem, De la quadruple racine..., op. cit., 2e éd., § 21 p. 89.*

¹⁰⁸ *Idem, Le monde..., op. cit., p. 147.*

¹⁰⁹ Selon Clément Rosset : « Une des causes les plus immédiates d'incompréhension à l'égard de Schopenhauer réside dans ce terme même de volonté par lequel on traduit généralement la notion allemande de *Wille*. Ainsi que le fait observer P. Godet, dans l'introduction de son livre d'extraits de Schopenhauer, il est préférable de traduire *Wille* par Vouloir, plutôt que par volonté, afin d'attirer l'attention du lecteur sur l'emploi inaccoutumé et très élargi d'une notion qui dépasse de beaucoup tout ce qu'on entend ordinairement par l'idée de volonté, laquelle suppose toujours une part de

La singularité du corps est qu'il est en même temps celui qui représente et l'objet de représentation situé dans l'espace et le temps, et c'est encore l'expression immédiate de la Volonté primordiale. Comprendre le rôle du corps chez Schopenhauer nous est très important parce qu'il éprouve en lui la volonté comme source du sens, car tout acte véritable de la volonté du sujet est aussitôt et inévitablement un mouvement de son corps. Il ne peut pas réellement vouloir l'acte sans percevoir en même temps que celui-ci apparaît comme mouvement corporel. L'acte volontaire et l'action du corps ne sont pas deux états différents, connus objectivement et unis par le lien de la causalité ; ils ne sont pas dans un rapport de cause à effet. Ils ne sont qu'une seule et même chose. Il s'agit d'un seul fait donné de deux façons totalement différentes ; d'un côté immédiatement et de l'autre comme une représentation sensible ou comme une intuition offerte à l'entendement. L'action du corps n'est rien autre que l'acte de la Volonté objectivée, c'est-à-dire vue dans la représentation. Tout le corps n'est rien d'autre que la volonté objectivée, c'est-à-dire devenue représentation. Et en un certain sens nous pouvons dire que la volonté est la connaissance *a priori* du corps, et que le corps est la connaissance *a posteriori* de la volonté¹¹⁰. Donc, ce n'est qu'ici qu'on peut voir l'identification du corps avec le Vouloir et avec la représentation qui caractérisent l'individu. Le corps, ce point commun entre Volonté et représentation garde en lui les deux registres du monde. Et voilà que nous trouvons dans le corps la clé pour découvrir le mystère du monde, le corps est par

conscience, alors que le *Wille* schopenhauerien englobe toutes les forces du monde et de la nature, qu'elles soient conscientes, semi-conscientes, inconscientes ou encore entièrement aveugles, comme dans le cas de la pierre qui tombe. La notion d'énergie morale, par exemple, est entièrement étrangère à l'idée du Vouloir schopenhauerien. Qui possède une "forte volonté" est autant déterminé, à sa manière, par le vouloir, que le velléitaire. Ici comme souvent ailleurs, Schopenhauer a été un mauvais "nommer" ; et la puissance révolutionnaire du thème n'est pas précisément "voulue" : non préméditée, non intelligente, non consciente, mais instinctive et inconsciente » (Clément Rosset, *La philosophie tragique*, 2e éd., Quadrige (PUF), Paris, 2003, p. 26- 27).

¹¹⁰ Cf. *Idem*, *Le monde...*, *op. cit.*, § 18, p. 141.

sa nature et sa condition la grande vérité philosophique par excellence.

C'est donc grâce à l'immédiateté de l'expérience de la Volonté dans notre corps que nous pouvons dire que nous sommes capables de sentir des sensations et de connaître des représentations. Cependant, qu'est-ce qui détermine une sensation de plaisir ou une sensation douloureuse ? Qu'est-ce que le réel statut de la douleur dans l'économie corporelle ? Car le corps ne nous offre de sensations que par un processus cérébral, elles sont transformées en représentations qui constituent notre entrée dans le monde des phénomènes. Cependant, comme nous l'avons déjà vu, le plaisir et la douleur participent d'un type de catégorie de sensations qui ne sont pas considérées comme une représentation proprement dite. Le « phénomène » de la douleur est plutôt considéré comme une affection corporelle qui ne s'affirme pas dans la rubrique de la représentation. Le fait que la douleur ne soit pas reconnue comme une représentation ne lui permet pas d'être conçue sur le modèle de la causalité. Le phénomène de la douleur nous révèle une structure plus immédiate¹¹¹ et plus naïve de la sensation. Le caractère immédiat de la douleur dans le corps nous fait penser qu'elle est une affection directe de la Volonté, et n'oublions pas que le corps est l'expression directe de la Volonté, c'est la Volonté elle-même objectivée dans le temps et l'espace.

Or, mettre en relief le corps ou le cerveau comme le véritable organe de la connaissance est contraire à la vision de Schopenhauer, car il s'insurge contre une compréhension traditionnelle de la métaphysique classique où l'esprit assume une position centrale. Chez Schopenhauer, il n'y a plus d'esprit, il n'y a plus de sujet, la seule chose qui reste est le corps physique avec un cerveau qui crée des illusions et consoles à soi-même. L'âme, a dit le philosophe,

¹¹¹Cf. *Idem, Le monde..., op. cit.*, § 18, p. 141.

est déjà un composé ; c'est la liaison de la volonté avec (...) l'intellect. Cet intellect est l'élément secondaire. Le postérieur de l'organisme est, en tant que simple fonction cérébrale, conditionné par ce dernier. Par contre, la volonté est primaire, c'est le *prius* de l'organisme, dont elle est la condition. Car la volonté est cette chose en soi qui ne se manifeste sous forme d'organisme que dans la représentation, que chaque individu saisit son corps comme quelque chose d'étendu, de structure, d'organique, mais pas en dehors de la représentation, pas immédiatement dans la conscience de soi. De même que les actions du corps ne sont que les différents actes de la volonté qui se réfléchissent dans la représentation, de même leur substrat, la forme de ce corps, en est l'image globale ; ainsi, dans toutes les fonctions organiques du corps [...] tant que dans ses actions extérieures, c'est la volonté qui constitue l'agent¹¹².

Bref, la connaissance que j'ai de mon corps est la connaissance que je fais de la Volonté objectivée dans mon propre corps. Pourtant, nous savons que la connaissance de la représentation est très limitée, et c'est pour cela que nous ne pouvons pas faire l'expérience de la totalité de la Volonté, car, bien qu'elle soit considérée comme une action immédiate et inséparable de la connaissance qu'on fait d'elle, son activité se présente toujours comme des actes isolées, toujours étrangers à la possibilité logique¹¹³.

Nous pouvons voir que le problème de la compréhension de la sensibilité est directement lié au problème du corps, ou mieux, de la double connaissance qu'on fait de son propre corps. Et ici, l'annotation de la douleur comme un sentiment est significative parce qu'elle est insérée dans une série de réflexions présentes dans beaucoup de textes schopenhaueriens, entre autres dans la dernière édition du *Monde*, de la *Quadruple*, et *De la volonté dans la nature*. Mais il faut faire attention à l'importance que Schopenhauer donne à l'analyse et aux termes physiologiques du primat de la Volonté sur l'intellect, l'analyse commencée en 1825 après une réflexion systématique sur les *Rapports du physique et du moral de l'homme de*

¹¹² Arthur Schopenhauer. *De la volonté dans la nature*, *op.cit.*, p. 76.

¹¹³ Cf. *Idem.*, *Le monde...*, *op. cit.*, § 18.

Cabanis. Donc, après le contact avec les physiologistes français, Schopenhauer a donné, au-delà du langage scientifique, une nouvelle signification à toutes les questions problématiques d'un point de vue structurel, par exemple en ce qui concerne la connaissance du corps-propre et le concept de sensibilité. Cependant, nous pouvons dire que, même après cet effort pour repenser une série de questions problématiques, le philosophe ne fait rien d'autre que de poursuivre la tentative déjà amorcée entre autres dans le *Monde comme volonté et comme représentation*. Cette tentative-là consistait à penser la totalité des processus sensoriels dans les champs de relations dynamiques entre Volonté et intellect où ils sont ultérieurement différenciés et décomposés en une hiérarchie des sens. Cette idée de la hiérarchie aide Schopenhauer à mieux comprendre la problématique des sensations. La solution, comme nous l'avons déjà vu, a été d'évoquer les sens assignés pour ainsi dire à une destination cognitive, où l'excitation de la Volonté ouvre à un degré intime, sans aucune incidence, de telle sorte que leur fonction consiste exclusivement à fournir des données à l'intuition ; cette excitation de la Volonté évoque au contraire d'autres sens pratiquement fermés aux élaborations intellectuelles, et presque exclusivement tournés vers les affections de la Volonté.

Ainsi, pour résumer un peu le parcours par Schopenhauer, nous pouvons dire que tous les sentiments que j'ai de mon corps sont une affection de ma Volonté qui est mon corps objectivé dans le temps et l'espace. En outre, nous avons pu constater que les organes des sens sont chargés de fournir les matériaux nécessaires pour la formation des représentations immédiates du monde vécu. Autrement dit, ce qui est offert par les organes des sens est connu sous le nom de sensations ; ces sensations qui sont nées dans les organes sensibles sont conduites par un système complexe de réception jusqu'au cerveau, lequel est chargé de la production proprement dite de la sensibilité ou de la perception. Cependant, nous savons que Schopenhauer identifie habituellement l'entendement au

cerveau. De plus, nous savons que l'entendement ou le cerveau est chargé de la production des représentations. Comment donc penser la formation de la douleur dans une perspective physiologiste, si l'on considère qu'elle n'est pas une représentation et que le cerveau est le grand responsable de la formation des représentations ?

L'idéalisme transcendantal de Schopenhauer l'empêchait de concevoir la sensation comme un produit décentralisé du complexe cérébral. Par conséquent, il n'a eu qu'à chercher une solution pour conceptualiser la sensation comme un produit cérébral, sans la confondre avec la même opération de représentation. Il est bien connu qu'après 1815 l'interprétation physiologique de la fonction intellectuelle ne constitue pas un fait nouveau dans les réflexions schopenhaueriennes. D'ailleurs, la rencontre avec Reil (*Archives physiologiques* [VI, p. 153]) est fondamentale non seulement parce que celui-ci conduit Schopenhauer à Cabanis, mais parce qu'il donne à Schopenhauer la notion du système ganglionnaire. Les ganglions cérébraux étaient appréhendés comme étant le cœur primitif du cerveau, et rapidement il furent identifiés avec l'irritabilité et la Volonté.

D'après Reil, effectivement, le système ganglionnaire est devenu grâce à Schopenhauer un des points les plus importants de la physiologie de son temps, car il représentait le centre de toutes les fonctions essentielles de la vie organique ainsi que le contrôle des processus de formation des organes. Donc, si le complexe cérébral est le siège de la connaissance par représentations, les ganglions sont responsables des affections les plus immédiates de la Volonté. L'abordage et l'exploration de la physiologie cérébrale est développée dans *La volonté dans la nature* et spécialement dans les paragraphes XX et XXI du deuxième livre du *Monde comme volonté et comme représentation*, ainsi que dans la deuxième édition de la thèse de doctorat de Schopenhauer. Pour montrer l'indépendance des sensations dans le travail de l'entendement, il analyse le cas de

l'aveugle Sanderson dans *Lettre sur les aveugles* de Diderot. Il dit que, même aveugle, Sanderson avait une notion assez développée de l'espace, ce qui prouve que l'espace (et le temps, et par conséquent la causalité) ne vient pas de la vision, mais qu'il a une origine interne ou non empirique. En analysant la vue, il essaye de montrer ce qui est du domaine de la sensation, et ce qui est du domaine de l'entendement.

L'échange significatif d'informations entre Schopenhauer et les Français Cabanis et Bichat quant à la physiologie permettra au philosophe de corriger la thèse hallerienne des fonctions nerveuses – sensibles et toujours conscientes. Il affirmait aussi qu'il existe également une sensibilité indépendante du système nerveux placée sous l'égide du cerveau.

Schopenhauer avait bien noté l'expression de Cabanis « sensibilité à l'insu du moi » et reliait cette sensibilité non cérébrale à la distinction entre cerveau et système ganglionnaire qu'il avait empruntée à Reil dès 1816, et qu'il ne corrigera que plus tard surtout grâce à la lecture du physiologiste Burdach :

Dire qu'ici agit une Volonté est plus juste que dire qu'il s'agit de sensibilité dans la sensation – ce qui est presque une contradiction; la vérité est que les terminaisons nerveuses internes sous la direction de leurs ganglions exercent des actes de la volonté dans ces opérations autant que le font les membres sous la direction du cerveau ; mais aussi que ces actes de volonté arrivent inconsciemment, parce que là les nerfs ne communiquent pas directement avec elle, mais seulement avec les ganglions, qui, comme l'affirme Reil, sont isolés du cerveau ¹¹⁴.

À noter que les ganglions, ces « centres nerveux subordonnés », suscitent donc deux impressions et leurs actions internes, le cerveau s'occupe du « département externe » et règle le rapport organisme-milieu, de telle sorte que la

¹¹⁴ Cf. Quartant, n° 95 : HN III, p. 230 (*op. cit.*), par Sandro Barbera. *Une philosophie du conflit: études sur Schopenhauer*, p. 87.

séparation Volonté- intellect se traduit par une duplication du système nerveux qui renforce la polémique entretenue par Schopenhauer à l'égard de la psychologie rationnelle et l'unité de l'âme. Il est facile de comprendre le motif pour lequel les organes internes et la problématique de la sensibilité ont beaucoup retenu l'attention de Schopenhauer. Or cette dynamique était l'argument définitif pour valider la théorie de la Volonté comme action inconsciente. Bref, inspiré par les physiologistes français, Schopenhauer croit avoir trouvé les évidences scientifiques de sa philosophie dont la preuve peut aussi être observée par les scientifiques. Donc, l'action inconsciente n'est plus une blague, mais peut être démontrée dans les caractères scientifiques en observant l'action inconsciente de la volonté soit dans les mouvements des astres, soit dans les mouvements involontaires des corps humains, qui sont facilement reconnus entre les organes internes et ne sont rien que la preuve de la séparation radicale entre volonté et conscience..

Les progrès de la physiologie depuis Haller ont mis hors de doute que ce ne sont pas seulement les actions extérieures accompagnées de la conscience (fonctions animales), mais aussi les processus vitaux totalement inconscients (fonctions vitales et naturelles) qui sont gouvernés communément par le système nerveux. Ainsi, pour ce qui est de la prise de conscience, la différence réside uniquement dans le fait que celles-là sont régies par des nerfs communiquant, non pas directement avec ce centre principal du système nerveux tourné essentiellement vers l'extérieur, mais avec de petits centres subalternes, les centres nerveux, les ganglions et leurs entrelacs, qui président comme processus internes de l'intérieur et réagissent en conséquence de même que le cerveau enregistre des représentations et décide en fonction d'elles, sauf que chacun d'entre eux possède son champ

d'action limitée¹¹⁵.

Contrairement aux actes involontaires, les actes volontaires sont des actes produits selon le registre de la conscience. Ici, il est important d'observer que le fait qu'ils soient produits selon le registre de la conscience ne veut pas dire que ces actes sont contrôlés par la conscience. Schopenhauer est le seul à faire du rôle de la conscience le registre du monde avec ses sensations et ses formes. Donc, nous avons un acte volontaire quand quelque chose du monde extérieur affecte notre corps sensible, et par conséquent notre cerveau – système nerveux qui réagit dans l'intention de répondre aux stimulus. Et voilà qu'on regarde la définition des motifs comme une excitation extérieure qui oriente toujours la volonté. Le motif est simplement la sensibilité.

[Or], la sensibilité physique est le dernier terme auquel on arrive dans l'étude des phénomènes de la vie, et dans la recherche méthodologique de leur véritable enchaînement. C'est aussi le dernier résultat, ou, suivant la manière commune de parler, le principe le plus général qui fournit l'analyse des facultés intellectuelles et des affections de l'âme. Ainsi, le physique et le moral se confondent avec leur source ; ou, pour mieux dire, le moral n'est que le physique considéré sous certains points de vue particuliers¹¹⁶.

¹¹⁵ Arthur Schopenhauer. *De la volonté dans la nature*, op. cit., p. 80-81.

¹¹⁶ ; P. J. G. Cabanis. *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Masson, Paris, 1855, p. 34-35. « La physiologie véritable à son apogée démontre quel élément spirituel de l'homme (la connaissance) est un produit de son physique ; c'est à Cabanis plus qu'à aucun autre que revient ce mérite. Mais la métaphysique véritable nous enseigne qu'à son tour cet élément physique n'est que le produit, ou plus exactement le phénomène d'un élément spirituel (la volonté), voire (voilà) que la matière elle-même est fonction de la représentation, dans laquelle seule elle existe. L'intuition et la pensée sont de plus en plus expliquées par l'organisme, c'est l'organisme que l'on explique à partir de ce dernier, comme je le démontre dans la rubrique qui suit. Je pose donc en premier la volonté, comme chose en soi, absolument originelle ; ensuite son phénomène, son objectivation, le corps ; en troisième lieu la connaissance, comme simple

Alors l'idée de motivation et de sensibilité a comme condition même de l'existence de la douleur, laquelle est un sentiment qui doit toujours être pensé selon son caractère strictement négatif puisqu'elle n'est rien que l'absence de plaisir. La douleur comme absence de plaisir est toujours perçue comme sensation désagréable quelque part dans notre corps. Et, dans ce sens-là, contrairement au plaisir, la douleur est une sensation positive, donc on peut dire que

nous sentons la douleur, mais non l'absence de douleur ; le souci, mais non l'absence de souci ; la crainte, mais non la sécurité. [...] Nous remarquons douloureusement l'absence de jouissances et de joies, et nous les regrettons aussitôt ; au contraire, la disparition de la douleur, quand même elle ne nous quitte qu'après longtemps, n'est pas immédiatement sentie, mais tout au plus y pense-t-on parce qu'on veut y penser, par le moyen de la réflexion. Seules, en effet, la douleur et la privation peuvent produire une impression positive et par là se dénoncer d'elles-mêmes : le bien-être, au contraire, n'est que pure négation¹¹⁷.

Ainsi, la douleur comme affection de la Volonté suppose l'existence d'un système sensoriel physique lié à un système nerveux de base, qui reçoit toutes les stimulations des organes. Comme la douleur n'est pas suscitée par l'entendement elle demeure une affection, soit de plaisir, soit de douleur.

fonction d'une partie de ce corps. Cette partie elle-même est l'objectivation du vouloir-connaître qui devient représentation, la volonté ayant besoin de la connaissance pour parvenir à ses fins ». Arthur Schopenhauer. *De la volonté dans la nature, op. cit.*, p. 77.

¹¹⁷ *Idem.*, Appendice au chapitre XLV: *De la vanité et des souffrances de la vie*, p. 1336.

Il faut être abandonné de tous les dieux pour s'imaginer que le monde sensible, placé là au dehors, tel qu'il est, remplissant les trois dimensions de l'espace, se mouvant selon la marche inexorable et rigoureuse du temps, réglé à chacun de ses pas sur cette loi de causalité ignorant toute exception, n'obéissant, sous tous ces rapports, qu'aux lois que nous pouvons énoncer avant toute expérience à leur égard, que ce monde, dis-je, existait là dehors, tout objectivement réel et sans que nous y soyons pour quelque chose, mais qu'ensuite il arriverait à entrer par une simple impression sur le sens, dans notre tête où, là comme dehors, il se mettrait à exister une seconde fois. Car quelle pauvre chose, en définitive, que la seule sensation ! Même dans les organes des sens les plus nobles, elle n'est rien qu'un sentiment local, spécifique, capable de quelques variations dans le cercle de son espèce, mais néanmoins toujours subjectif en soi et, comme tel, ne pouvant rien contenir d'objectif, par conséquent rien qui ressemble à l'intuition. Car la sensation, de quelque espèce qu'elle soit, est et demeure un fait qui se produit dans l'organisme même, limité comme tel, à la région sous-cutanée et ne pouvant dès lors rien contenir par soi-même qui soit situé au delà de la peau et donc hors de nous. Elle peut être agréable ou pénible, ce qui indique un rapport à notre volonté, mais aucune sensation ne comporte quelque chose d'objectif. Dans les organes des sens, la sensation est accrue par la confluence de l'extrémité nerveuse ; elle est facilement excitable du dehors, vu leur déploiement et la mince enveloppe qui la recouvre ; en outre, elle est particulièrement ouverte à toutes les influences spéciales, lumière, son, odeur ; mais elle n'en reste pas moins une simple sensation, aussi bien que toutes celles qui se produisent à l'intérieur de notre corps, et, par suite, elle demeure quelque chose essentiellement subjectif dont les changements ne parviennent directement à la connaissance que par la forme du sens interne, donc du temps seulement, c'est-à-dire

successivement¹¹⁸.

Si les sens sont le prolongement du cerveau, les sensations données par les organes des sens ne peuvent n'être par elles-mêmes ni agréables ni désagréables. Ce qui déterminera le plaisir ou la douleur, c'est leur rapport avec la Volonté. Celui qui est capable d'émouvoir la Volonté est sûrement en démesure. La perception des couleurs, par exemple, ne dépasse pas la mesure normale, elle ne représente ni plaisir ni douleur. La perception de la douleur est produite à partir d'une indifférence qui fait la matière même de l'intuition objective. Par contre, nous avons d'autres affections qui, en démesure, appellent l'attention de la Volonté et nécessairement de la conscience.

Physiologiquement, il provient de ce que dans les organes les plus nobles, comme ceux de la vue ou de l'ouïe, les nerfs, qui ont à percevoir l'impression spécifique extérieure, ne sont pas capables de la moindre sensation douloureuse et ne connaissent pas d'autre sensation que celle qui leur est spécifiquement propre, que celle en un mot qui sert à la perception pure et simple. Conséquemment la rétine, aussi bien que le nerf optique, est insensible à toute blessure, et il en est de même pour le nerf acoustique ; dans ces deux organes, la douleur n'est éprouvée que dans les parties qui entourent le nerf sensoriel propre, et jamais dans le nerf lui-même. [...] C'est seulement grâce à cette indifférence par rapport à la Volonté, que les sensations visuelles vont livrer à l'entendement les données si variées, aux nuances si délicates, qui lui servent à construire dans notre tête – au moyen de la loi de causalité et sur le fondement des intuitions pures d'espace et de temps – toutes les

¹¹⁸ *Idem, De la quadruple racine..., op. cit., 2e éd., § 21, p. 192.*

merveilles du monde objectif¹¹⁹.

Si le schéma général de la douleur physique a été donné, il faut se souvenir du schéma de gradation d'objectivation de la Volonté dans la nature. Nous avons vu que la Volonté s'objective dans des formes des plus insignifiantes jusqu'à l'être humain complexe, et l'intensité de la douleur et du plaisir que l'être est capable de sentir est relié à son degré de complexité cérébrale. Dans le cas de l'homme, la faculté de sentir la douleur dépasse l'économie physiologique, car nous devons y ajouter le caractère ou la personnalité¹²⁰, ou encore l'humeur, pour utiliser le jargon de la tradition philosophique. Néanmoins, avec l'idée de personnalité, Schopenhauer relativisera la capacité de sentir plus ou moins de douleur. Voyons deux commentaires de Schopenhauer sur l'augmentation de la douleur ; le premier, relativement au degré de complexité au niveau humain, et le deuxième, relativement à la question de la personnalité :

En effet, un esprit obtus est toujours accompagné d'impressions obtuses, d'un manque d'irritabilité, ce qui rend l'individu peu accessible aux douleurs et aux chagrins de toute espèce et de tout degré ; mais cette même qualité obtuse de l'intelligence produit, d'autre part, cette vacuité intérieure, ce vide qui se peint sur tant de visages, qui se trahit par une attention toujours en éveil aux événements du monde extérieur, même les plus triviaux. [...] D'autre part, une intelligence supérieure a pour condition immédiate une sensibilité plus vive, et pour racine une plus grande impétuosité de la volonté et, par suite, de la passion ; de l'union de ces deux conditions résulte

¹¹⁹ *Idem, De la quadruple racine...*, *op. cit.*, 2e éd., § 21, p. 192.

¹²⁰ . La personnalité, c'est un concept que Schopenhauer ne développe que dans les *Parerga et Paralipomena*.

alors une intensité plus considérable de toutes les émotions, une sensibilité exagérée pour les douleurs morales et même pour les douleurs physiques, comme aussi une plus grande impatience en face de tout obstacle, d'un simple dérangement même. Ce qui contribue puissamment à tous ces effets, c'est la vivacité produite par la force de l'imagination¹²¹.

D'autre part, [...] il nous faut considérer que, par suite d'une activité prépondérante des nerfs, les grandes facultés intellectuelles produisent une surexcitation de la faculté de sentir la douleur sous toutes ses formes ; qu'en outre, le tempérament passionné, qui en est la condition, ainsi que la vivacité et la perfection plus grandes de toute perception, qui en sont inséparables, donnent aux émotions ainsi produites une violence incomparablement plus forte ; or, l'on sait qu'il y a bien plus d'émotions douloureuses qu'il n'y en a d'agréables, enfin, il faut aussi nous souvenir que les hautes facultés intellectuelles font de celui qui les possède un homme étranger aux autres hommes et à leurs agitations, car plus il possède en lui-même, moins il peut trouver en eux. [...] Il a souvent été dit, et non sans quelque apparence de raison, qu'au fond l'homme à l'intelligence la plus limitée était le plus heureux¹²².

Ainsi, plaisir ou douleur sont des affections qui existent en rapport à la Volonté. Plaisir ou douleur, c'est une compréhension que nous avons en tant qu'être conscient de notre propre corps. Si tout ce qui existe, existe par une conscience, la conscience est limitée aux phénomènes du corps avec lui-même ou avec d'autres corps extérieurs. La conscience est avant tout conscience de tout

¹²¹ Cf. Arthur Schopenhauer, « Aphorismes sur la sagesse dans la vie », in *Parerga..., op. cit.*, p. 268.

¹²² *Idem.*, « Aphorismes » in *Parerga..., op. cit.*, chapitre II, p. 279.

type de changements qui se produisent dans le corps et en font un objet immédiat, si ces changements deviennent une représentation, ou simple affection dans le cas de la douleur ou du plaisir, quand le corps n'est pas perçu comme un objet proprement dit.

Pourtant, si, d'un côté, nous pouvons associer la conscience au cerveau, d'un autre côté, nous ne pouvons pas associer le cerveau exclusivement à la conscience, car si le cerveau est responsable de la formation des représentations et des sentiments conscients, il est aussi responsable des mouvements qui ne sont pas conscients. Or nous avons constaté qu'avec la preuve des mouvements inconscients des organes internes, Schopenhauer a cru pouvoir prouver scientifiquement le divorce nécessaire entre la Volonté et l'intellect. Ce divorce annonce, entre autres, la vérité de l'inconscient, ce qui veut dire, de la Volonté. Or, la chose en soi n'est rien d'autre qu'un vide inconscient qui s'impose en déconstruisant le faible ordre de la représentation. Cette métaphysique de l'inconscient est aussi pensée par Schopenhauer dans la possibilité d'un registre matériel, plus spécifiquement dans la géographie du cerveau : « On pourrait presque hasarder hypothèse physiologique que le penser conscient provient de la surface du cerveau, le penser inconscient de l'intérieur de sa substance médullaire¹²³.

Mais, une fois que la plus simple des créatures ouvre les yeux, tout un monde de couleurs et de sensations est révélé à une conscience qui ne cesse pas de travailler. Et c'est dans ce sens-là que nous pouvons dire que la conscience, ou le cerveau, est ce qui permet vraiment la constatation de la douleur, ainsi, le manque de conscience ou l'interruption des échanges des messages cérébraux est sans doute la plus parfaite anesthésie contre toutes les douleurs et les souffrances de la vie. Aussi pouvons-nous conclure que la conscience est limitée à l'activité du cerveau et du système nerveux qui culmine dans les organes des sens, lesquels n'ont d'autre fonction que celle de transmettre les affections reçues. Le repos de

¹²³ . « Pensées concernant l'intellect... » Arthur Schopenhauer in *Parerga...*, *op. cit.*, § 40, p. 456

ces organes et de cette économie des sensations n'a lieu qu'au moment de la mort. La mort est la seule condition de l'état de non- douleur. La mort, bien comprise, est un signifiant qui concerne le monde comme représentation : « L'élément atteint par la mort est seulement la conscience connaissante ; la volonté, au contraire, en tant que chose en soi, en tant que fondement de tout phénomène individuel, est indépendante de tout ce qui repose sur les déterminations temporelles, et par suite est impérissable¹²⁴. » Ainsi, avec la fin de l'activité organique, la conscience qui connaît disparaît, et avec elle le plaisir et la douleur¹²⁵.

¹²⁴ . « *De la mort et de ses rapports* », in *Le monde comme...*, p. 1247.

¹²⁵ Arthur Schopenhauer. *Parerga e Paralipomena*. In Os Pensadores. Trad Wolfgang Leo Maar et Maria Lucia Mello Cacciola, Sao Paulo, Nova Cultural, 1971, p. 283.

Conclusion

Nous concluons que Schopenhauer, plutôt que de s'approprier l'héritage kantien, a reconfiguré la philosophie de son maître en créant sa propre façon de penser et de concevoir le monde. La philosophie schopenhauerienne se veut un grand effort pour démontrer et pour défendre ce qu'il y a de mieux dans la pensée de Kant. Et Schopenhauer soutient que ce qu'il y a de meilleur dans la pensée kantienne est le criticisme soutenu à partir de la distinction radicale entre sujet et objet ou encore entre la chose en soi et son phénomène.

Nous avons remarqué que Schopenhauer critiquait plusieurs disciples de Kant en leur reprochant d'être retombés dans le dogmatisme. Voir le dogmatisme renaître de la *Critique* était considéré par le philosophe comme une véritable régression. C'est ainsi dans l'intention de défendre la vérité de la *Critique* que Schopenhauer a choisi de conserver la chose en soi kantienne, tout en modifiant la conception même de cette dernière qu'il identifie à la Volonté et à l'être du monde, puissance créative complètement étrangère et aveugle à toute la représentation. On a vu que c'est grâce à cette identification de la chose en soi comme un vouloir infini que Schopenhauer a réussi à sauvegarder le criticisme sans tomber dans les apories de la chose en soi kantienne.

On a montré que la chose en soi, telle qu'elle a été pensée par Schopenhauer, nous conduit nécessairement à une réflexion sur l'expérience vécue du corps-propre. Le corps-propre se présente en effet comme la clé fondamentale de la Volonté et de tout savoir du monde compris comme représentation. Nous avons constaté que le corps est fondamental à la compréhension de la philosophie schopenhauerienne, car il représente l'unité complète entre le monde comme Volonté et le monde comme représentation. Le corps est donc la condition de l'existence même du monde en tant qu'être en soi et du monde compris

comme expression ou objectivation de l'être en soi, ce qui revient à dire, de la Volonté.

Nous avons constaté qu'il est impossible de penser la douleur chez Schopenhauer dans un registre autre que celui de la limite de la corporéité. En effet, chez le philosophe, la douleur, comme tous les autres sentiments ou sensations, est pensée à partir d'une économie strictement corporelle ou physique. Ainsi, les notions de sensibilité et de sensation, par exemple, se réalisent effectivement dans la totalité des interactions du corps-propre qui n'est pas autre chose que la Volonté même, lorsqu'objectivée dans le monde des phénomènes.

Cette position particulière qu'occupe le corps dans la pensée de Schopenhauer, lui permettra de penser non seulement les sensations à partir de la loi de causalité (représentation), mais aussi ses affections physiques ou psychologiques, à partir de l'action directe de Volonté en tant qu'elle est l'être en soi. C'est l'expérience que nous faisons de nous-mêmes en expérimentant notre propre corps et les corps des autres que nous constatons que nous sommes simultanément sujet du vouloir et sujet du savoir.

C'est cette nouvelle compréhension du corps-propre comme témoin et acteur du théâtre de la vie, qui a forcé Schopenhauer à changer un peu les bases du kantisme, puisque, selon lui, Kant a eu tort de ne pas voir que la sensibilité est incapable à elle seule de fournir autre chose que la palette avec laquelle notre intelligence construit ce monde de la représentation.

La sensibilité donne seulement la matière brute avec laquelle l'intelligence construit son « objet » sur la base des modifications ressenties à l'intérieur du sujet et qui affectent son corps, cet objet immédiat. Au commencement, les objets sont appréhendés successivement par la conscience et après, grâce à la causalité, l'entendement peut interpréter ces modifications de la sensibilité comme des effets auxquels il cherche aussitôt une cause appropriée, et c'est alors que l'entendement

peut construire cette cause dans l'espace, c'est-à-dire, dans le monde extérieur.

Si la sensation n'offre aucune connaissance proprement dite, elle n'est pas une représentation. Dans ce cas, on a tort de donner à plaisir et douleur le nom de représentation, puisque ceux-ci ne nous offrent aucune connaissance de la cause. Plaisir et douleur ne sont que des affections immédiates de la Volonté, sous sa forme phénoménale assez spéciale, à savoir celle de la sensation ou du sentiment à proprement parlé. Ici, il faut garder à l'esprit cette différence fondamentale entre les notions de sentiment et de Volonté car, dans un certain sens, la perception peut être complètement différente du mouvement de la Volonté, qui est perçue en elle-même.

Pourtant, si la douleur n'est pas à proprement parler une représentation, elle n'est pas non plus la pure Volonté, elle est quelque chose à mi-chemin entre deux mondes. La douleur est essentiellement une sensation et comme telle, elle se trouve à mi-chemin entre la Volonté et la représentation. Ainsi, Schopenhauer nous a montré que la sensation demeure par définition une frontière qui n'a pas d'extension, parce qu'elle est le simple passage du mouvement de la Volonté à la représentation, mouvement qui n'est pas associé à l'espace, mais seulement au temps.

On en vient alors à penser que la douleur paraît sortir d'un domaine encore obscur de l'histoire de la philosophie. C'est son statut à mi-chemin entre la Volonté et la représentation qui présente, à l'analyse de la douleur, la grande difficulté structurelle : comme on a pu constater, sa position à mi-chemin est un non-lieu, une non-définition et c'est l'endroit du vague et du diffus. Et Schopenhauer lui-même ne semble pas satisfait de l'explication qu'il nous donne du phénomène de la douleur.

Ainsi, la difficulté de conceptualiser la douleur apparaît également dans la difficulté méthodologique que présente l'analyse du phénomène en tant que tel. La question de la douleur nous invite à penser la frontière entre le monde comme

représentation et le monde comme Volonté, ou encore le monde de la psychologie et celui de la physiologie. Le monde des intermédiaires, comme nous l'avons vu, n'est rien d'autre que le monde des sentiments. Dans la philosophie de Schopenhauer, réfléchir sur la douleur, c'est réfléchir sur le statut des sentiments.

Comme nous l'avons démontré dans la deuxième partie de notre mémoire, la conceptualisation même des sentiments dans la philosophie de Schopenhauer présente une difficulté majeure, parce que les abstractions conceptuelles ne rendent pas compte de la vivacité du mouvement essentiel qui définit la nature des sentiments : lorsque le sentiment est pensé, il n'est plus sentiment, mais intuition, ou objet de la raison. C'est donc grâce à cette immédiateté de l'expérience de la Volonté avec le corps, que nous pouvons dire que nous sommes capables de sentir des sensations et de connaître des représentations.

Ceci dit, qu'est-ce qui détermine une sensation de plaisir ou une sensation douloureuse ? Nous avons vu que le corps ne nous offre de sensations que par un processus cérébral : les sensations sont transformées en représentations qui constituent notre entrée dans le monde des phénomènes. Cependant, le plaisir et la douleur participent d'un type de catégorie de sensations qui ne sont pas considérées comme des représentations proprement dites. Le « phénomène » de la douleur est donc plutôt révélateur d'une structure plus immédiate et plus naïve de la sensation qui affecte directement la Volonté. Et n'oublions pas que le corps est l'expression directe de la Volonté, le corps est la Volonté elle-même en tant qu'objectivée dans le temps et dans l'espace.

Alors, si les sens sont le prolongement du cerveau, les sensations données par les organes des sens ne peuvent être par elles-mêmes ni agréables ni désagréables. Ce qui déterminera le plaisir ou la douleur, c'est le rapport des sensations avec la Volonté. Et celui qui est capable d'émouvoir la Volonté est la démesure de l'affection. Ainsi, si la perception des couleurs, par exemple, ne

dépasse pas la mesure normale, elle n'entraîne ni plaisir ni douleur. Cependant, si la perception a une tendance du type contraire à celle de la Volonté, nous constatons la douleur comme un résultat. Encore une fois, il est important de mentionner que cette perception de la douleur est produite à partir d'une indifférenciation qui constitue la matière même de l'intuition objective. Et comme nous l'avons vu, Schopenhauer pense cette économie des sensations dans un registre strictement corporel. La douleur, comprise comme affection de la Volonté, suppose donc l'existence d'un système sensoriel physique lié à un système nerveux de base, qui reçoit toutes les stimulations des organes. Comme la douleur n'est pas suscitée par l'entendement, elle demeure une affection.

Enfin, rappelons que chez Schopenhauer, plaisir et douleur sont des affections qui n'existent qu'en rapport à la Volonté. Plaisir et douleur sont des notions que nous expérimentons nous-mêmes en tant que sujet de notre propre corps. Si tout ce qui existe, existe par une conscience, la conscience est limitée aux phénomènes du corps avec lui-même ou avec d'autres corps extérieurs. La conscience est avant tout conscience de tout type de changements qui se produisent dans le corps et en font un objet immédiat. Lorsque ces changements se produisent dans le corps et lorsque le corps n'est pas perçu comme un objet proprement dit, nous pouvons ressentir de la douleur ou du plaisir. Nous ressentons la douleur comme résultat d'une affection non favorable à la Volonté ; au contraire, nous éprouvons du plaisir si ces affections sont favorables à la Volonté.

Bibliographie

- Alexandre, Michel. *Lecture de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961
- Alquié, Ferdinand. *Leçons sur Kant; la morale de Kant*. Paris, La table ronde, 2005
- Barbera, Sando. *Une philosophie du conflit : études sur Schopenhauer*. Trad. Marie-France Merger. Paris, Presse Universitaires de France, 2004
- Barbosa, Jair. *Infinitude subjetiva e estética : Natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*, Sao Paulo, Ed. UNESP, 2005.
- Bichat, Xavier. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort (1^{ère} partie); Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine; Discours sur l'étude de la physiologie*. Paris, Flammarion, 1994
- Bouriau, Christophe article, *SOURCE : Archives de philosophie* (Paris), publié e 2002 (France), N° 3, vol. 65, 16 pages, de la page 503 à la page 518, Éditeur / Publisher Beauchesne, Paris, France, (Revue).
- Bourdin. Jean-Claude. *Les matérialistes au XVIIIe siècle*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1996.
- Boulad-Ayoub. Josiane. *Contre nous de la tyrannie... :Des relations idéologiques entre lumières et révolution*. Brèches Hurtubise hmh, Ville de la Salle, 1989.
- Cabanis, P. J. G. *Œuvres philosophiques de Cabanis*, (collaborateur : Lehec, Claude ed, Cazeneuve, Jean ed.) Paris, Presse universitaire de France, 1956.

_____, P. J. G. *Note sur le supplice de la guillotine*,
(collaborateur : Yannick Beabatie, Henri Cueco), Périgueux, Fanlac, 2002.

Cacciola, Maria Lucia de Home Mello de Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

Cousin, Victor. *Premiers essais de philosophie*, Paris 1862.

_____, *Schopenhauer e o inconsciente*, in *O Inconsciente: várias leituras*, Ana Lia Aufranc (org.), São Paulo, Escuta, 1991.

La Mettrie, Julien Jean d'Offray. *Anti Sêneca (1748) in Œuvres Philosophiques*, Tanger, Coda, 2004.

Dejardin, Bertrand. *L'art et le sentiment; Éthique et esthétique chez Kant*, Paris, L'Harmattan, 2008.

Delbols, Victor. *De Kant aux postkantians*, Paris, Éd. Aubier, 1992.

D'Holbach, Paul-Henry Th. *De la Naure*, Hildeshein, Georg olms Velagsbuchhandlung, 1966.

Evellin, F. *La raison pure et les antinomies; Essai critique sur la phiosophie kantienne*, Paris, Félix Alcan, Éditeur, 1907.

Fichte, G. J. *Doctrine de la science exposé de 1812*, trad. Thomas- Fogiel et A. Gahier, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

Gardiner, P. *Schopenhauer*, trad. Ángela Saiz Sáez, México, Fondo de Cultura Economica, 1997.

Gueroult, Michel. *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte* (Tome I), Paris, Société d'édition : Les Belles Lettres, 1930.

Gouhier, Henri (directeur), La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling (G.W.F. Hegel) ; Éléments d'un tableau de la philosophie au début du XIXe siècle (K.L. Reinhold) ; De la relation entre la philosophie de la nature et la philosophie en général (F.W.J Schelling ou G.W. F. Hegel). Présentation et traduction par Bernard Gilson, Paris, Librairie Philosophie J. Vrin, 1986.

Huneman, Philippe, *Bichat, la vie et la mort*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

Hegel, G.W.F. *Phénoménologie de l'Esprit*. Trad. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, 1993.

Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos, 2^a ed., Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1989.

_____, Emmanuel, *Critique de la raison pure*. trad. Alain Renault, Paris, Flammarion, 2006.

_____, Emmanuel. *Fondements de la métaphysique des mœurs, in Critique de la raison pratique – précédée – Des fondements de la Métaphysique des mœurs*. Traducteur : J. Barni. Librairie Philosophique de Ladrangé, Paris, 1848.

Lacroix, Jean. *Kant et le Kantisme* (2^{ème} éd.), Paris, Presses Universitaire de France, 1967.

Mann, Thomas. *O pensamento vivo de Schopenhauer*, trad.: Pedro Ferraz do Amaral, São Paulo, Martins, Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

- Marcos, Manuel Suances. *Arthur Schopenhauer: Religión y metafísica de la voluntad*, Barcelona, Herder, 1989.
- Mauzi, Robert. *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII, siècle*. Paris, A. Colin, 1960.
- Méditch, Philippe. *La théorie de l'intelligence chez Schopenhauer*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1923
- Pernin, Marie-José, *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*, trad. Lucy Magalhães, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed, 1995.
- _____, Marie-José. *La philosophie de Schopenhauer : Au cœur de l'existence, la souffrance?*, Paris, Bordas, 2003.
- Philippe, Méditch. *La Théorie de L'intelligence chez Schopenhauer*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1923.
- Philonenko, Alexis. *Schopenhauer, une philosophie de la tragédie*, Paris, Vrin, 1980.
- _____, Alexis. *L'œuvre de Kant : La philosophie Critique (tome I)*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.
- _____, Alexis. *L'œuvre de Kant : La philosophie Morale (tome II)*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.
- _____, Alexis. *La destination du jeune Fichte*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.
- Pol Droit, Roger (org.). *Présences de Schopenhauer*, Paris, Grasset, 1988.

- Portier, Sylvain, *Fichte et le dépassement de la « chose en soi » (1792 - 1799)*, Paris, L'Harmattan, 2005
- Rosset, Clément. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Paris, Quadrige/PUF, 1967.
- Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, trad. Hans Hildenbrand, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- Schelling, F. W. J. *Le système de l'idéalisme transcendantal*. Trad Christian Dubois, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie (Peeters), 1978.
- Sirriot, Pierre. (org.) *Schopenhauer et la force du pessimisme*, Paris, Éditions du Rocher, 1988.
- Schopenhauers *Sämtliche Werke* (SW), 7. Bände, Wiesbaden, F.A. Brockhaus, 1972. Edição de Arthur Hübscher.
- _____, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, SW II.
- _____, *Le Monde comme Volonté et comme représentation*; trad. A. Bourdeau e Ross, Paris, Quadrige/PUF, 2006.
- _____, *O mundo como vontade e Representação*. Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro, Contraponto, 2001.
- _____, *Crítica da filosofia kantiana*, Trad. Wolfgang Leo Maar e Maria L. M. L. Cacciola, São Paulo, Nova Cultural, 1971.
- _____, *Critique de la philosophie kantienne*, in *Le Monde comme Volonté et comme représentation*; trad. A. Bourdeau e Ross, Paris, Quadrige/PUF, 2006.

_____, *De la volonté dans la nature*, trad. Édouard Sans, Paris, Quadrige/PUF, 1996.

_____, *De la Quadruple Racine du Principe de Raison Suffisante*; trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1946.

_____, *De la Quadruple Racine du Principe de raison suffisante* (Édition complète 1813-1847), F.-X. Chenet et M. Piclin, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1991

_____, *Sobre o fundamento da Moral*, trad. Maria L. M. Cacciola, São Paulo, Martins Fontes, 1995.

_____, *Suppléments in Le Monde comme Volonté et comme représentation*; trad. A. Bourdeau e Ross, Paris, Quadrige/PUF, 2006.

_____, *Complementos al Primer Libro*. Trad. Eduardo Ovejo y Maury, Buenos Aires, Editora El Ateneo, 1950.

_____, *Parábolas, aforismos y comparaciones*; traducción y edición de Andrés Sánchez Pascual, Edhesa, 2002.

_____, *Philosophie et science*, trad. Auguste Dietrich, Paris, Livre de Poche, 2001

_____, *Parerga & Paralipomena* (édition intégrale). Trad. Jean Pierre Jackson, Tanger (Maroc), Coda, 2005.

_____, *Metafísica do Belo*. Trad. Jair Barboza, Sao Paulo, Ed. UNESP, 2003.

_____, *Fragmentos para a Historia da Filosofia*, trad. e notas Maria Lucia Cacciola, Sao Paulo, Iluminuras, 2003.

_____, *Sobre a visao e as cores*, Trad e apresentação Erlon José Paschoal, Marco Gianotti, Sao Paulo, Nova Alexandria, 2005.