

## Le monde Le monde dans la pensée de Schopenhauer

Laurent Giassi

Philopsis : Revue numérique  
<http://www.philopsis.fr>

---

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

« <Die Philosophie> ist eine Erkenntnis vom eigentlichen Wesen der Welt, in der wir sind und die in uns ist. »<sup>1</sup>

Dans cet article on se propose de montrer comment s'effectue la réintroduction du concept de monde dans la philosophie classique allemande après la critique kantienne qui normalement aurait dû rendre son utilisation impossible. La *Critique de la raison* pure avait en effet réglé le sort de la question du monde en en faisant une Idée régulatrice de la raison, ce qui supposait l'abandon de tout espoir de connaître le monde comme totalité. Schopenhauer de façon provocatrice en fait le titre même de son *opus magnum*, *die Welt als Wille und Vorstellung*. Le concept de *Welt* chez Schopenhauer ne renvoie pas à la thèse kantienne et n'est pas non plus un retour à la cosmologie de la métaphysique classique : l'idéalisme transcendantal non-kantien de Schopenhauer s'oppose à la pensée de la transcendance divine qui forme l'arrière-plan de toute cosmologie. Le titre choisi par Schopenhauer est explicite : Schopenhauer pense le monde à partir de *Vorstellung*, plus

---

<sup>1</sup> Schopenhauer, *Philosophischen Vorlesungen, d.i. die Lehre vom Wesen der Welt und von dem menschlichen Geiste*, 1913, Exordium über meinen Vortrag und dessen Methode, München, Paul Deussen [dorénavant *PV*].

précisément le principe de raison suffisante – et à partir de *Wille*, la volonté séparée de la raison. Chez Kant, par comparaison, la Dialectique transcendantale réduit l'être du monde à un principe régulateur, ce qui interdit *ipso facto* de faire du monde une représentation valable et, pour ce qui est de la volonté, elle est celle du sujet capable d'autodétermination morale et identique à la raison pratique. D'aucune façon on ne peut penser le monde comme totalité à partir du concept de volonté : Kant demeure fidèle à la tradition en pensant Dieu comme *intellectus archetypus*<sup>2</sup>. Comment Schopenhauer en est-il venu à cette transformation de la philosophie kantienne ?

Pour tenter de le comprendre on insistera sur les trois points suivants :

- le rapport entre la philosophie de Schopenhauer et la **conscience meilleure** : alors que les philosophies post-kantiennes partent du sujet, Schopenhauer part d'une expérience originaire qui est celle de la présence au monde (le temps) et de l'absence au monde (l'éternité). Cette dualité temporelle relativise la structure classique de la sujet-objectivité. Si Schopenhauer réhabilite le concept de monde, pourtant discrédité par la critique kantienne de la cosmologie, c'est parce qu'il part d'un point de vue différent, tout en intégrant certains acquis de l'idéalisme transcendantal, « la conscience meilleure », la conscience qui s'élève au-dessus des phénomènes. La pensée du transcendant (Dieu) est remplacée par la conscience supraphénoménale qui hérite du dualisme métaphysique du sensible et de l'intelligible sans reconduire l'hypothèse de l'existence réelle de deux mondes.

- la structure de la *Vorstellung* et son corrélat, le **principe de raison suffisante**. La réduction des catégories à la catégorie de causalité permet de simplifier l'architecture de la *Critique de la raison pure* et rend l'Antinomie inutile dans le cas de la cosmologie. Si l'idéalisme transcendantal a raison, si le monde est représentation de mon cerveau, alors toutes les antithèses de l'Antinomie sont vraies et toutes les thèses sont fausses. L'impossibilité de la clôture des phénomènes a son répondant sur le plan métaphysique dans l'absence de cause personnelle et transcendante du monde. Schopenhauer effectue la première rupture avec l'ontothéologie occidentale en pensant un être sans raison d'être. Alors que sa gnoséologie est assez limitée en raison de ses présupposés (la raison n'ayant plus aucun pouvoir *a priori*) Schopenhauer expose la première version athée de l'ontologie dans un horizon philosophique surdéterminé par la théologie chrétienne<sup>3</sup>, même si cet athéisme va de pair avec le postulat de l'existence d'un absolu impersonnel et alogique.

- enfin on terminera en indiquant en quel sens Schopenhauer est un hérétique par rapport à la philosophie kantienne. Tout en restant dans le cadre de l'idéalisme kantien et sans céder au vertige du constructivisme métaphysique des post-kantiens, tel un hérétique, Schopenhauer fait des choix significatifs dans la *Critique* kantienne et ces choix ne sont pas sans conséquence pour la cohérence de sa philosophie. On le verra sur quelques concepts particuliers comme *a priori*, transcendantal, idéalisme.

---

<sup>2</sup> Kant, *Œuvres complètes*, t. III, *Critique de la faculté de juger*, 1790, Gallimard, 1985, §77, p. 120.

<sup>3</sup> E. Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande* (1968), Vrin, 1987. Dans le chap. II l'auteur rattache l'idéalisme à la mystique eckhartienne de l'étincelle de l'âme, dans le chap. III il montre le lien entre les philosophies de l'histoire des idéalistes et l'eschatologie de la pensée mystique allemande.

## Représentation du monde et conscience meilleure

Schopenhauer consacre le premier livre du *Monde comme volonté et représentation* à l'étude de la *Vorstellung* envisagée du point de vue du principe de raison : ce qui correspond à la structure de la phénoménalité. La référence au principe de raison renvoie à la thèse de 1813, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante* qui au témoignage de Schopenhauer lui-même forme « la base de [s]on système »<sup>4</sup>. Schopenhauer part de l'analyse d'un principe métaphysique, logique et gnoséologique, le principe de raison suffisante, et analyse ensuite les différentes classes de représentation. En cela il diffère de Reinhold qui part au contraire du principe de conscience ou du fait de la représentation ou encore de la faculté de représentation<sup>5</sup>. Dans les deux cas on part de la relation sujet-objet mais dans un contexte philosophique différent puisque, si Reinhold se réclame de l'idéalisme kantien, c'est en vue de le refonder, alors que Schopenhauer invalide une grande partie de la philosophie critique, ce qui n'est pas sans conséquence pour l'organisation interne de la *Critique*, notamment l'Analytique et la Dialectique<sup>6</sup>. Schopenhauer adopte un point de vue syncrétique : il n'évalue pas l'idéalisme critique à l'aune de ses résultats ou en fonction d'une tradition de pensée qu'il a contribué à saper mais il l'inscrit dans une continuité historico-philosophique.

« (...) Mes pensées, si différentes soient-elles de celles de Kant quant à leur contenu, se tiennent pourtant manifestement sous leur influence directe. Elles les présupposent nécessairement, elles en proviennent et je reconnais devoir le meilleur de mes propres développements, après l'impression du monde intuitif, tout autant à l'œuvre de Kant qu'aux textes sacrés des Hindous et à Platon. »<sup>7</sup>

Ce rapprochement qui pourrait sembler incongru entre les Hindous, Platon et Kant vient de ce que Schopenhauer identifie *Schein* et *Erschei-*

---

<sup>4</sup> *De la quadruple racine*, Préface, p. 17, Vrin, 1997 [dorénavant *QR*].

<sup>5</sup> La question peut se poser de savoir si ce principe de raison est un fait ou si, à titre de principe, il échappe à toute factualité. Si on pouvait pasticher, Kant on dirait que c'est un fait de la raison pour signifier ainsi sa nature particulière et universelle à la fois : *fait* de la raison car il ne peut être déduit d'un principe supérieur et fait de la *raison* car il ne peut être trouvé dans l'expérience puisqu'il la constitue (voir plus loin l'analyse de la causalité qui constitue l'expérience et l'objet de l'expérience). Cependant, et là réside la limite de l'analogie avec Kant, comme Schopenhauer fait de la raison une faculté sans contenu, elle ne peut rien trouver en elle-même de tel que le principe de raison suffisante ou la loi morale. On pourrait dire que c'est un fait que le principe de raison est le principe de toute connaissance valable sans en faire réellement un fait de la raison. Cela suffit à le distinguer du principe de conscience de Reinhold qui fait intervenir l'autovalidation dans le sens interne par la conscience du sujet.

<sup>6</sup> Comme l'indiquera Schopenhauer dans la *Critique de la philosophie kantienne*, au fond la Dialectique est inutile ! *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. Christian Sommer, Vincent Stanek, Marianne Dautrey, Gallimard, 2009, p. 755 sq. [Dorénavant *MCVR*, t. 1 et t. 2].

<sup>7</sup> *MCVR*, t. 1, p. 760

*nung*, l'apparence et le phénomène. Ce faisant il transforme la pensée kantienne du phénomène : dans l'idéalisme transcendantal la relativité<sup>8</sup> devient la condition de l'objectivité de la connaissance car il n'y a de connaissance objective que par la coopération de l'intuition et du concept, lorsque le donné est pensé par les catégories de l'entendement, ce qui exclut du point de vue de la raison théorique toute connaissance de l'absolu, du non-relatif, de l'inconditionné. On a l'impression que Schopenhauer lit la *Critique* à partir de la *Dissertation* de 1770 où Kant admettait encore la dualité traditionnelle entre deux mondes et parlait avec réserve d'un usage réel de l'entendement, capable de connaître de manière symbolique les choses en soi<sup>9</sup>. Schopenhauer voit dans la distinction réelle entre phénomènes et chose en soi l'éternel mérite de Kant et ce qui le rapproche justement de la pensée hindouiste :

« Cette même vérité, exposée d'une tout autre façon, constitue aussi une doctrine fondamentale du *Véda* et des *Purânas*, par quoi il n'y a rien d'autre à entendre que ce que Kant nomme le phénomène, par opposition à la chose en soi. Car l'œuvre de la *mâyâ* nous est précisément présentée comme ce monde visible où nous sommes, comme une évocation magique, une apparence dénuée de consistance, en soi dépourvue d'être, comparable à une illusion d'optique et à un rêve, comme un voile qui enveloppe la conscience humaine, quelque chose dont il est à la fois faux et juste de dire qu'elle est ou qu'elle n'est pas. »<sup>10</sup>

Le mérite de Kant serait ainsi d'avoir donné une forme philosophique à une vérité intemporelle, exprimée par Platon et les Hindous. Cette interprétation qui contredit et la lettre et l'esprit de la philosophie kantienne<sup>11</sup> s'explique par la formation personnelle de Schopenhauer. Comme le montrent les manuscrits de jeunesse du *Nachlaß*<sup>12</sup>, Schopenhauer est un grand lecteur et il connaît les auteurs significatifs de son temps, de même qu'il se tient au courant des avancées dans la connaissance de la philosophie orientale à partir des travaux des indianistes. L'image d'un Schopenhauer aigri par son échec à l'Université face à Hegel, lâchant régulièrement des bordées d'injures sur ses contemporains accusés de charlatanisme philosophique, cache en réalité ses efforts pour se tenir au courant de l'état des recherches

---

<sup>8</sup> La connaissance est objective car relative aux facultés de connaître du sujet : l'idéalisme transcendantal permet d'éviter le scepticisme en distinguant cette relativité (cette relationalité) et le relativisme au sens des tropes sceptiques.

<sup>9</sup> Kant, *Œuvres philosophiques*, I, Gallimard, *Dissertation de 1770*, §10, 1980, p. 643 : « Il n'y a pas (pour l'homme) d'intuition des intelligibles, mais seulement une connaissance symbolique, et l'intellection ne nous est permise que par concepts universels dans l'abstrait, non par le singulier dans le concret », et ce en raison de ce « principe formel de notre intuition (espace et temps) ».

<sup>10</sup> *MCVR*, t. 1, p. 764.

<sup>11</sup> Le fameux passage sur la colombe qui croit voler plus facilement dans le vide est la condamnation sans équivoque possible de toute pensée qui prétend à une connaissance objective sans passer par les conditions de la connaissance, dont l'intuition *a priori*. – La substitution de l'Analytique transcendantale au nom pompeux d'ontologie s'oppose aussi à l'idée d'une connaissance de l'*ens qua ens*, sans compter la déréalisation des Idées de la raison pure transformées en principes heuristiques.

<sup>12</sup> Arthur Schopenhauer, *Der handschriftlicher Nachlaß*, Bd 1, *Frühe Manuskripte* (1804-1818), DTV, 1985 [H.N.].

dans le domaine de la pensée la plus récente<sup>13</sup>. Parmi les fragments du *Nachlaß* la lecture des réflexions du jeune Schopenhauer révèle une façon différente d'articuler ce qui chez Kant s'appelait raison théorique et raison pratique. Kant distingue le point de vue théorique et le point de vue pratique tout en considérant qu'il s'agit d'une seule et même raison. Schopenhauer est indifférent à la structure de la raison car, ce qui compte à ses yeux, ce n'est pas le *fait de la science* - dont il faut dégager d'un point de vue théorique les conditions de possibilité dans le sujet transcendantal, mais le *fait du monde*. On devrait même dire le fait d'un monde, l'existence de ce monde où le sujet a l'expérience quotidienne de la souffrance, du malheur de l'existence, thème marginal dans la pensée kantienne où le malheur frappe l'espèce humaine dans le cadre d'une téléologie morale<sup>14</sup> mais non l'individu à la première personne. Le *scandale* de la philosophie signifiait chez Kant l'impossibilité de démontrer l'existence du monde extérieur<sup>15</sup>, pour Schopenhauer il désigne l'existence du sujet dans un monde où il est voué à éprouver de manière permanente l'insatisfaction de ses désirs. Pour le dire autrement Schopenhauer ne se pose pas la question métaphilosophique de la possibilité de la métaphysique (la question des jugements synthétiques *a priori*) comme science de la raison mais celle des moyens de parvenir à dépasser une situation de détresse existentielle, d'offrir au sujet une consolation (*Trost*) à la mesure du malheur éprouvé.

« La philosophie et la consolation qu'elle procure se ramènent à ceci : il existe un monde des esprits et, en lui, nous pouvons assister d'un lieu élevé, dans la plus grande paix, séparés de tous les phénomènes du monde extérieur, à tous ces phénomènes sans y participer, même si la partie de nous qui appartient au monde des corps en est très bouleversée. »<sup>16</sup>

Comme le dit Schopenhauer dans un raccourci saisissant la meilleure expression des lacunes de Kant c'est qu'« il a ignoré la contemplation »<sup>17</sup>. On remarquera que Schelling emprunte ici largement à la doctrine traditionnelle des exercices spirituels, en particulier dans le stoïcisme, où la vision en surplomb, en hauteur, fait partie des conditions pour retrouver son intégrité en prenant conscience de sa place dans le tout<sup>18</sup>. La distance est neutralisa-

---

<sup>13</sup> Jacobi, Fichte, Schelling...

<sup>14</sup> On a en vue tous les passages bien connus où Kant explique pourquoi la Nature a mis l'homme en difficulté pour qu'il développe ses facultés morales et intellectuelles ainsi que ses diverses aptitudes.

<sup>15</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Aubier, Paris, 1997, p. 89 « Cela reste toujours un scandale de la philosophie et de la raison humaine universelle que de devoir admettre simplement sous la forme d'une croyance l'existence des choses en dehors de nous (desquelles nous tenons pourtant toute la matière de nos connaissances, même pour notre sens interne), et de ne pouvoir, quand quelqu'un s'avise d'en douter, lui opposer aucune preuve suffisante. »

<sup>16</sup> *H.N.*, Bd 1, §12, p. 7-8 (trad. X. Chenet, Extraits des Manuscrits de jeunesse, *Cahier de l'Herne*, p. 173).

<sup>17</sup> *Ibid.*, §17, p. 13.

<sup>18</sup> Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, 1981-1982, Gallimard-Seuil, 2001. Voir aussi de Pierre Hadot, *Goethe et la tradition des exercices spirituels*, II, Le regard d'en haut et le voyage cosmique, Albin Michel, 2008 : « L'âme possède, en sa forme achevée et plénière, le bien que peut atteindre la condition humaine, lorsque, foulant aux pieds tout le mal, elle gagne

tion de ce qui nous affecte tant que nous en restons à la participation immédiate au monde des phénomènes, monde qui est « le règne du hasard, de l'erreur et de la folie »<sup>19</sup>. Apparaît ici en filigrane un thème qui deviendra omniprésent dans le livre III du *Monde*, la description pathétique de l'existence humaine résumée dans la formule *Alles Leben Leiden ist*. Le rôle du criticisme est alors non seulement de donner les moyens de penser ce qui fait la trame du monde phénoménal mais aussi de dépasser le point de vue de l'entendement en permettant une connaissance du suprasensible qui n'est pas une chose intelligible. La mission des religions positives est en effet terminée : elles représentaient de manière arbitraire et allégorique le lien entre le monde vrai et le monde phénoménal. L'entendement philosophique a eu raison de couper ce lien mais la destruction du lien imaginaire n'implique pas la suspension du jugement sur le suprasensible.

« Ainsi le monde sensible et le monde suprasensible sont-ils séparés ; il apparaît qu'ils ne forment pas un *continuum*. L'entendement voit que là où l'on avait posé un lien, il ne peut y en avoir.

L'homme n'en connaît pas moins le suprasensible par d'autres facultés.<sup>20</sup> »

Tout se passe comme si Schopenhauer reprenait de Kant les résultats de la *Critique*, la conclusion, sans accepter les prémisses. La critique de ce lien, c'est-à-dire l'usage indu des catégories et des principes de l'entendement pur pour connaître ce qui dépasse l'expérience, n'a pas d'incidence sur l'accès au suprasensible que Schopenhauer estime possible par une faculté spécifique qu'il appelle *besseres Bewußtsein*, conscience meilleure. Xavier Chenet a rappelé les différents sens de cette expression<sup>21</sup> : elle est affirmation d'un « monde des esprits »<sup>22</sup> ; expérience *sui generis* d'une identité qui relativise les dimensions temporelles et atteste de l'irréalité du temps<sup>23</sup> ; expérience de la vie assimilée à un « cauchemar oppressant »<sup>24</sup> ; expérience métaphysique de la disparition de tout savoir conditionné et de la dualité sujet-objet<sup>25</sup>. Le problème n'est plus celui du rapport entre deux intuitions, une intuition-limite (l'intuition intellectuelle) et une intuition finie (l'intuition *a priori* de l'espace et du temps) mais à l'intérieur même de la conscience la dualité entre ce qui est temporel et ce qui est extra-temporel, sans qu'on puisse établir la moindre relation entre les deux consciences. L'« illusion transcendantale » consiste à poser une relation causale ou temporelle entre ces deux consciences car on ne peut penser dans le temps ce qui est hors du temps.

---

les hauteurs et qu'elle parvient jusqu'au sein le plus intime de la nature. Elle se plaît à planer au milieu des astres. » (Sénèque, *Questions naturelles*, Prologue, §7).

<sup>19</sup> Ibid., § 77.

<sup>20</sup> Ibid., §32 (XC, p. 174).

<sup>21</sup> F.X. Chenet, « Conscience empirique et conscience meilleure chez le jeune Schopenhauer », *Cahiers de l'Herne*, 1997.

<sup>22</sup> H.N. Bd 1, § 12.1.

<sup>23</sup> Ibid., §22 : « ...la conscience d'avoir toujours été... ».

<sup>24</sup> Ibid., § 23.

<sup>25</sup> Ibid., §91.

« La question de cette relation [entre les deux consciences] est donc dénuée de sens : elle abolit en effet la conscience empirique et s'interroge sur une relation qui n'est posée que par cette conscience empirique. (...) On peut dire, si l'on veut absolument parler de cette relation, qu'elle est inconnaissable, absolument et pour toujours. En effet, la conscience meilleure ne pense et ne connaît pas parce qu'elle se trouve par-delà le sujet et l'objet : or la conscience empirique ne peut connaître une relation dans laquelle elle entre, qui se trouve au-dessus de sa sphère et dans laquelle elle soit elle-même incluse. Or si l'on parle ainsi, on suppose comme pensée quelque chose qui se contredit en elle-même et qui est impensable, c'est-à-dire cette relation qui est une pure illusion transcendante. »<sup>26</sup>

Cette conscience meilleure qui dépasse le sujet et l'objet se rattache aux tentatives des philosophes contemporains pour dépasser l'interdit kantien de l'intuition intellectuelle : soit comme Jacobi en admettant une expérience de l'autodonation de l'être<sup>27</sup>, soit comme Fichte en faisant de l'intuition intellectuelle l'activité du Moi<sup>28</sup> et non l'intuition-production d'une chose, soit comme Schelling en faisant de l'intuition intellectuelle l'accès à ce qui dépasse tous les dualismes produits par la pensée finie<sup>29</sup>. Quelles que soient les critiques et les réserves de Schopenhauer face à ces innovations à ce moment de son évolution, il s'inscrit dans ce dépassement du kantisme. En même temps Schopenhauer hérite de Kant la critique de toute représentation ontologisante du suprasensible : on peut dire que l'expression même de *conscience* meilleure au sens de l'amélioration de la conscience ordinaire reste prise dans l'horizon du kantisme. Ce qui distingue Schopenhauer de ses contemporains c'est qu'il rejette toute pensée déterminée du suprasensible qui ignorerait la condition du sujet à la fois temporel et non-temporel<sup>30</sup>. Cette dualité de l'éternel et du temporel remplace la dualité de la raison théorique et pratique qui n'est plus pertinente aux yeux de Schopenhauer. La question du *lien* entre le sensible et le suprasensible devient ainsi celle du *rien* si l'on peut dire :

« Si (...) nous nous considérons comme existant dans l'espace et dans le temps, nous appelons rien tout ce qui est hors de l'espace et du temps, ou bien nous disons que cela n'existe pas et nous disons aussi à juste titre que dès que nous cesserons d'exister dans l'espace et dans le temps (...) nous cesserons d'être : notre existence (le contraire du rien) cesse donc avec la mort. (...) – Par contre, si nous sommes conscients de nous comme n'étant

---

<sup>26</sup> Ibid., §96.

<sup>27</sup> Jacobi, *Lettres sur la Doctrine de Spinoza à Mr Moses Mendelssohn* (1785). Le but de la philosophie n'est pas de tout expliquer mais « de dévoiler l'être-là, de le révéler », l'explication n'est qu'un moyen et non la fin dernière ; il s'agit de découvrir au contraire ce qui ne peut s'expliquer, « l'insoluble, l'immédiat, le simple » (*Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme, 1780-1789*, Cerf, 1995, p. 28-29). – Voir aussi *David Hume ou la croyance*, trad. L. Guillermit, Université de Provence, 1981.

<sup>28</sup> Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première, Première Introduction à la W.L.*, 1797, trad. A. Philonenko, Vrin, 1990, p. 274 : l'intuition intellectuelle est une conscience immédiate (une intuition) mais elle n'est pas sensible, c'est-à-dire orientée vers un étant, elle est « intuition de l'activité pure qui n'est rien de fixe, mais progrès, non pas un être, mais une vie ».

<sup>29</sup> Schelling, *Exposition de mon système*, 1801, §1

<sup>30</sup> Ibid., §66, §72.

pas dans l'espace et dans le temps, c'est à juste titre que nous appelons rien ce qui s'y trouve et comme il n'y a de commencement et de fin que dans le temps, ces mots n'ont plus de sens pour nous, puisqu'ils ont trait à ce qui n'est rien.<sup>31</sup> »

Comme le montre ce passage, le rien dont parle ici Schopenhauer n'a rien à voir avec la table kantienne du rien qui est uniquement centrée sur les significations possibles du rien en rapport avec la théorie kantienne de la connaissance<sup>32</sup>, pas plus que ce rien n'a à voir avec le discours mystique qui épuise les déterminations de l'être avant de parvenir à l'Absolu indicible qui se manifeste par son absence. Le sujet a cette capacité non pas d'abstraire mais de s'extraire du monde des phénomènes, grâce à cette conscience meilleure, et d'anéantir ce qui pourtant s'offre à son regard et à sa conscience empirique. Dans le criticisme cette dimension extra-phénoménale du sujet est en rapport avec la raison pratique et la liberté, pour Schopenhauer ce rien est obtenu par la négation active opérée par le sujet à même son corps : *l'ascétisme* est l'expression morale de cette négation. Le sujet ne se libère pas de ses désirs inférieurs en obéissant au devoir, il se libère de son appartenance au monde phénoménal sans le quitter vraiment puisque dans cette mort au monde il n'est pas question de suicide<sup>33</sup>.

« La vertu est l'affirmation de l'être extra-temporel, elle est même l'expression immédiate de la conscience d'un tel être : sa pure affirmation. – Mais, dans l'ascèse, une négation intentionnelle s'y ajoute, la dénégation formelle, la récusation du temporel comme tel »<sup>34</sup>.

Si la négation l'emporte sur l'affirmation, l'ascétisme sur la vertu, c'est parce qu'il y a négation et négation. Le vice est certes négation de l'être éternel mais la vertu comme affirmation de cet être est aussi négation du vice, négation de la négation qui demeure quand même négative, l'extra-temporalité du moi étant une affirmation négative si l'on peut dire. Le rien obtenu n'affirme rien de particulier, il n'y a pas ici d'expérience positive de l'éternité comme plénitude des temps.

Comme on le voit la conscience meilleure est indissociablement un point de vue intellectuel et moral sur le monde : un point de vue intellectuel mais non cognitif de même qu'un point de vue moral mais non pratique (au sens kantien). De même que Kant invente une intuition qui n'est ni sensible ni intellectuelle mais *a priori*, de même Schopenhauer invente une conscience meilleure qui ne donne pas lieu à un système positif de connaissances. C'est ce qu'indique un passage où Schopenhauer définit le philosophe comme celui qui ne peut avoir d'Idées<sup>35</sup> si par Idée on entend un objet associé, lié à la conscience meilleure : comme la conscience meilleure n'est rien

---

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Kant, *Œuvres complètes*, t. I, *Critique de la raison pure*, p. 1011.

<sup>33</sup> On trouve dans le *N.L* un fragment qui évoque la possibilité du suicide, *Selbster-tötung* (Bd I, n° 128, p. 79)

<sup>34</sup> Ibid., §72.

<sup>35</sup> Ce passage correspond à une étape de la pensée de Schopenhauer où ce dernier n'a pas encore repris à son compte la théorie platonicienne des Idées.

en particulier, on comprend le sens de cette absence d'Idées qui n'est pas une lacune mais un accomplissement. Encore une fois le *rien* s'oppose au *lien* de la conscience meilleure et d'un objet, phénoménal ou intellectuel.

« [L'Idée] est un objet, un concept ou un objet singulier, que nous avons lié étroitement et *indissolublement* avec notre *conscience meilleure*. Ainsi, pour chaque croyant, sa religion est-elle une Idée, c'est-à-dire un ensemble de concepts que la conscience meilleure représente à sa raison, qu'il ne peut donc absolument pas séparer de cette conscience. Pour une Idée (tout le monde n'est pas capable d'en avoir une), on meurt volontiers et une mort de ce genre est la plus haute vertu, même si l'Idée est inepte, car elle représente la conscience meilleure et ce qu'on fait pour elle, on l'a fait pour la conscience meilleure, pour son affirmation.»<sup>36</sup>

Le philosophe veille au grain : il doit séparer ce qui a été arbitrairement associé à la conscience meilleure et supprimer toute idée, tout contenu accessoire ajouté à la conscience meilleure qui, n'étant rien de précis, ne peut être objectivée et donner lieu à une élaboration théorique car elle n'est pas conscience d'un objet. Cette conscience meilleure permet aussi de faire une évaluation morale de l'ensemble de notre vie saisie comme un tout<sup>37</sup> mais en aucun cas elle ne donne lieu à une morale au sens propre. La morale améliore l'action mais pas le sujet car elle stimule seulement la réflexion et à la condition expresse d'avoir pour source la conscience meilleure – autrement il est vain d'attendre de la raison la moindre transformation morale de l'homme, Schopenhauer parlant souvent de philistinisme au sujet de la raison pratique.

« La morale inculquée par la *religion* ou la *philosophie* ne peut nous rendre meilleurs ; c'est certain. Mais elle peut nous rendre *plus réfléchis* : par abstraction elle donne à la raison comme maximes ce qui, étranger à la raison, provient de la conscience meilleure. (...) – La morale communiquée par la religion ou la philosophie améliore notre *action*, même si elle ne nous rend pas meilleurs, *nous*. »<sup>38</sup>

Pour autant la conscience meilleure pourrait rendre la philosophie muette s'il fallait se contenter d'une séparation entre la conscience empirique et la conscience meilleure. Si l'affirmation et la négation sont, dans une certaine mesure, réversibles – l'affirmation de conscience empirique est négation de l'éternité, l'affirmation de la conscience meilleure est négation de la conscience empirique, même s'il y a, comme on l'a dit précédemment, une prime donnée à la négation – on peut envisager de donner à la philosophie une tâche précise : montrer que la représentation du monde (conscience empirique) conduit à la négation du monde (conscience meilleure), l'articulation entre la position du monde et sa négation remplaçant la dualité structurale de l'empirique et du transcendantal qui ne nous fait pas quitter le plan des phénomènes, ce qui pour Schopenhauer s'appelle le monde. Dans

---

<sup>36</sup> *H.N.*, Bd I, §119.

<sup>37</sup> *Ibid.*, § 177.

<sup>38</sup> *Ibid.*, §186.

ce contexte l'Idée change de sens car saisie dans sa nature extra-temporelle, au sens platonicien, elle permet de ramener le phénomène à sa juste place. La philosophie comme système de concepts devient alors possible dans la mesure où il s'agit de penser la vacuité ontologique du phénomène et la vanité de l'existence temporelle par un dépassement simultané du réalisme naïf et de l'objectivation scientifique du monde par la raison théorique.

### **La dianologie de Schopenhauer : le principe de raison suffisante comme archétype de la finitude**

Dans la *Préface à la première édition*<sup>39</sup> du *Monde* Schopenhauer recommande de commencer par sa dissertation de Doctorat de 1813<sup>40</sup> publiée en 1814, d'autant plus qu'elle doit être considérée comme faisant partie du livre I du *Monde*, comme en témoignent les incessants renvois qu'y fait Schopenhauer. En effet le §1 du *Monde* traite de la représentation dont la forme universelle est la division sujet-objet<sup>41</sup>, forme présumée par le principe de raison et ses formes dérivées, correspondant chacune à une classe déterminée de représentations. Dans la *Dissertation* Schopenhauer justifie la nécessité de concentrer ses recherches sur le principe de raison suffisante : « rien n'est sans raison d'être »<sup>42</sup>. Ce principe est en effet au fondement même de la science comme « système de connaissances », qu'il s'agisse « des connaissances des causes dont on peut déterminer les effets » ou « d'autres connaissances concernant la nécessité résultant de principes »<sup>43</sup>. Une revue rapide de l'histoire de la philosophie montre que la plupart des auteurs ont confondu la *cause* avec le *principe*, ont oublié la différence entre « la nécessité d'un principe de connaissance servant à établir celle d'un jugement de celle d'une cause pour la production d'un événement réel »<sup>44</sup>. Kant avait distingué l'opposition logique et l'opposition réelle afin de souligner l'irréductibilité du réel au logique<sup>45</sup>, mais ce n'est pas l'option choisie par Schopenhauer : la thèse kantienne incite à reconnaître la *positivité du négatif* (une force physique opposée à une autre est aussi réelle que celle à laquelle elle s'oppose) alors que la conscience meilleure dont est parti Schopenhauer aboutissait à la *négativité cachée du positif*<sup>46</sup>. Ce n'est pas la réalité comme position qui intéresse Schopenhauer car de la position à la positivité (optimisme) il n'y a qu'un pas<sup>47</sup>, c'est la remise en cause du raisonnement métaphysique qui prétend commencer les séries causales par un terme, une

<sup>39</sup> *MCVR*, p. 48.

<sup>40</sup> *QR*.

<sup>41</sup> *MCVR*, §1, p. 78 : « ...la division entre sujet et objet constitue (...) la forme générale de toutes ces classes [de représentation], la forme qui rend possible et pensable toute représentation, quelle que soit sa nature, abstraite ou intuitive, pure ou empirique. »

<sup>42</sup> *QR*, §5, p. 25.

<sup>43</sup> *Ibid.*, §4.

<sup>44</sup> *Ibid.*, §6.

<sup>45</sup> Kant, *Œuvres complètes*, I, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives*, 1763, p. 255 sq.

<sup>46</sup> Il n'y a pas de positivité du négatif : le rien n'est justement rien de définissable.

<sup>47</sup> Schopenhauer souligne l'absurdité du système de l'optimisme (*MCVR*, II, Appendice du chap. 46, De la vanité et des souffrances de la vie, p. 2059 sq.).

*cause* intelligente, finale qui serait le *principe* du monde. C'est la distinction entre ce qui est temporel (*cause*) et ce qui ne l'est pas (*principe*) qui est en jeu ici, comme dans la conscience meilleure temporalité et extra-temporalité s'opposaient. Il faut attendre Wolff pour trouver les deux acceptions du principe, même si Schopenhauer estime que cette distinction est souvent inopérante dans la philosophie wolffienne<sup>48</sup>. Par-delà les efforts philosophiques contingents faits pour parvenir à une conscience de la différence de sens, Schopenhauer considère que l'analyse ne saurait justifier le principe lui-même : comme toute démonstration suppose le principe de raison, on risquerait alors de commettre un diallèle<sup>49</sup>. Cependant la relation temporelle (*cause/effet*) et la relation logique (*principe/conséquence*) n'épuisent pas toute relation possible entre les phénomènes : il y manque en effet ce qui sera le principe de raison de l'être et le principe de raison de l'agir<sup>50</sup>. Cependant avant de donner la spécification complète du principe, il faut d'abord donner sa définition générale : le principe de raison est la forme de la connaissance en général, de la division sujet-objet, de la connaissance représentative de l'objet.

« Notre conscience connaissante, 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 pour nos représentations, 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 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 nous. C'est cette liaison qu'exprime, dans sa généralité, le principe de raison suffisante. »<sup>51</sup>

Ce qui est nouveau ici c'est que le principe englobe ce qui chez Kant relève de facultés distinctes : le principe de raison suffisante du devenir comprend les représentations intuitives et empiriques ; le principe de raison suffisante de la connaissance comprend les représentations abstraites ou les concepts ; le principe de raison suffisante de l'être comprend la partie formelle des représentations complètes, à savoir les intuitions données *a priori* des formes des sens externe et interne (espace et temps) ; le principe de raison suffisante de l'agir concerne le sujet de la volition, qui n'est objet que pour le sens interne. Comme Schopenhauer rejette la division entre la raison théorique et la raison pratique, et la distinction kantienne entre l'entendement et la raison<sup>52</sup>, il est normal à ses yeux de faire du principe de raison suffisante la formule même de l'*Erkenntnistheorie* ou dianologie. Schopenhauer met ainsi un terme à la séparation fictive entre l'Esthétique

---

<sup>48</sup> Ibid., §10.

<sup>49</sup> Ibid., §14.

<sup>50</sup> Ibid., §15.

<sup>51</sup> Ibid., §16, p. 51.

<sup>52</sup> Certes dans la *Dissertation* il fait cette distinction, tout comme dans le *Monde*, mais Schopenhauer dépouille la raison de son contenu nécessaire, elle est sans Idées. La seule connaissance positive est la connaissance empirique, la connaissance métaphysique de la volonté comme chose en soi étant métempirique.

transcendantale et l'Analytique transcendantale. On ne peut distinguer la donation (apriorique) et l'action de synthèse du sujet transcendantal car forme et contenu sont inséparables : la donation est immédiatement constitution mais constitution soumise à la loi de la conditionnalité finie. Cette caractéristique distingue Schopenhauer de toute tentative post-kantienne faite pour dépasser l'idéalisme kantien dans le sens d'une connaissance systématique (Reinhold) ou supérieure (Fichte, Schelling) à partir de la sujet-objectivité. Pourtant le projet commun de partir d'un principe tout en restant dans le cadre de la philosophie kantienne rapproche Reinhold et Schopenhauer.

Il semble que Schopenhauer reprenne le projet reinholdien de refonte systématique de la philosophie kantienne. Schopenhauer analyse les différentes classes de représentations tout comme Reinhold fonde une *Vorstellungstheorie* pour donner un fondement à la *Critique*. La ressemblance entre les deux philosophes n'est pourtant qu'apparente. Schopenhauer part d'une pluralité irréductible des classes de représentation alors que Reinhold part de la représentation<sup>53</sup> et est soucieux de systématisme : Reinhold systématise un système qui est propédeutique au système<sup>54</sup>. Cette systématisation au second degré n'est pas une chose nouvelle en philosophie<sup>55</sup> et prend ici la forme d'une philosophie de la philosophie où Reinhold se livre à un travail aride de définitions qui porte sur les concepts utilisés par Kant dans la *Critique*. Reinhold part du constat que l'échec de la réception de l'idéalisme transcendantal vient d'une insuffisance analytique que sa propre philosophie, la philosophie élémentaire (*Elementarphilosophie*) doit compenser. Kant n'a pas suffisamment développé les concepts de conscience, représentation, forme, apriorité, sujet, objet, relation à l'objet.

« La *Critique de la raison pure* est une propédeutique de la métaphysique et son auteur l'appelle lui-même ainsi. La théorie de la faculté de représentation doit être la philosophie élémentaire ; la science des principes de toute philosophie théorique et pratique, formelle et matérielle, pas de la seule métaphysique. »<sup>56</sup>

Du point de vue du contenu du système Kant aurait présupposé la réalité objective des sciences, la nature spécifique de l'expérience comme ensemble de perceptions liées suivant une loi universelle et nécessaire, la nature catégorique et synthétique des vérités mathématiques. Aussi longtemps qu'une philosophie élémentaire n'a pas défini les constituants de base du discours philosophique, dans un travail à la fois lexical et philosophique, les propositions de Kant n'ont qu'une valeur hypothétique. En ce sens on peut voir dans Reinhold un précurseur de Schopenhauer : de même que Reinhold part du concept de représentation pour déduire tous les concepts de la critique, y compris les formes *a priori* de la sensibilité, de même Schopenhauer englobe sous le terme de principe de raison suffisante toutes les classes de

---

<sup>53</sup> Reinhold, *Essai d'une nouvelle faculté humaine de représentation*, trad. Xavier Chenet, Vrin, 1989.

<sup>54</sup> Kant fait de la *Critique* à la fois le Système et la propédeutique au système.

<sup>55</sup> Par exemple le néoplatonisme avec Porphyre, Damascius.

<sup>56</sup> Reinhold, *Essai d'une nouvelle théorie de la représentation et autres textes, Du rapport de la théorie de la faculté de représentation à la Critique de la raison pure*, 1790, p. 149, Vrin, 1989.

représentations. Sauf que Reinhold part d'un principe qui est en même temps un fait indubitable, le *fait de conscience* (*Satz des Bewußtseins*) alors que Schopenhauer part d'un principe qui vaut de tout ce qui se présente factuellement.

« La conscience est la véritable raison dernière, le fondement sur lequel est construit la théorie de la faculté de représentation : la distinction et le rapport de la représentation à l'objet et au sujet considérés comme un fait que je tiens pour universellement valable, telle est la base de MON SYSTEME. »<sup>57</sup>

Dans l'*Essai d'une nouvelle théorie de la faculté de représentation*<sup>58</sup> Reinhold dérive de ce principe unique les concepts de matière et de forme, de donné et de construit, du divers et de l'unité, de la conscience d'objet et de la conscience de soi. Dans cette dérivation Reinhold gomme l'hétérogénéité des facultés : intuition et concept deviennent deux espèces du genre représentation, avant d'être opposables, l'intuition étant représentation immédiate, et le concept représentation médiata. La sensibilité n'est plus irréductible à l'entendement mais constitue le premier palier de l'activité de représentation qui est à la fois spontanée et réceptive à tous les niveaux. Au degré inférieur lorsqu'elle investit de sa forme une matière étrangère, la faculté de représentation prend le nom de sensibilité. Elle fournit ainsi à la représentation un premier degré. L'entendement a pour matière ce qui constitue la forme du premier palier et constitue une représentation au deuxième degré, la raison étant une représentation au troisième degré car elle est la forme des représentations du deuxième degré qu'elle prend pour matière. On pourrait dire que ce qui forme l'armature de la théorie de la représentation c'est cette idée d'une relation entre la représentation, le sujet et l'objet mais cette relation ne prend pas la forme d'un principe spécifique comme le principe de raison. Le principe est purement fondateur et sa détermination interne est son auto-explicitation et non sa particularisation en classes de représentations distinctes. Le principe de conscience ne relève pas lui-même d'un autre principe afin d'éviter un diallèle : si le principe de conscience relevait d'un autre principe comme le principe de raison, ce principe devrait être authentifié, attesté par la conscience, ce qui supposerait de nouveau la validité du principe de conscience. Dans *De la possibilité de la philosophie comme science rigoureuse* Reinhold rappelle que le principe de la philosophie ne doit recevoir sa détermination d'aucune autre proposition : dans le cas du principe de conscience qui comprend « les caractères originaires de tout ce qui représentable » les concepts de sujet, objet et représentation sont déterminés par lui et ne peuvent être dérivés d'aucune autre source que la conscience que cette proposition exprime, ils sont les caractères originaires de tout ce qui est représentable. Dans le principe de conscience on trouve « différentes sortes de conscience » : la conscience de la représentation, la conscience du sujet ou conscience de soi, la conscience de l'objet comme tel – qui s'appelle connaissance en tant qu'elle est élevée à la conscience de ce qui est représenté comme différant de l'objet représenté et

---

<sup>57</sup> Ibid., p. 147.

<sup>58</sup> *Essai*, Livre II Théorie de la faculté de représentation en général, §XV-§XXIII.

du sujet représentant<sup>59</sup>. Ces trois propositions sont à la fois déterminées par le principe général et par elles-mêmes, chacune étant évidente par elle-même, par le fait qu'elle exprime sans raisonnement, par la réflexion. Ces propositions de conscience particulières épuisent les différentes sortes de représentation, le représentable en général – les représentations sensibles, d'entendement, de raison.

Dans le cas de Schopenhauer au contraire on part non pas de la relation du sujet et de l'objet dans la représentation mais de la forme de l'être conditionné qui exprime autrement la thèse de l'idéalisme pour qui tout être possible est objet pour un sujet : *l'être-pour-un-sujet* de l'objet exprime un idéalisme critique en ce qu'il exprime la phénoménalité comme rapport sous la forme d'une conditionnalité selon laquelle rien ne peut être posé pour soi, de façon isolée. Cette définition qui conjoint l'être-pour-un sujet et l'être-conditionné-par, le *Pour* et le *Par*, la position et la médiation, est originale par ses conséquences philosophiques. Le principe de raison est l'expression de l'absence de principe ultime qui par son autodétermination se soustrairait à ces deux formes. Dès la *Dissertation* Schopenhauer tire ces conséquences, ce qui suffit à le distinguer des philosophes post-kantiens qui font de la sujet-objectivité un principe matériel qui permet de fonder le système de la philosophie : que l'on parte avec Fichte de l'intuition intellectuelle où le Moi se saisit comme activité ou bien que l'on fasse avec Schelling de la nature un sujet-objet objectif et du Moi un sujet-objet subjectif<sup>60</sup>.

De la *Dissertation* on retiendra les éléments qui indiquent la rupture effectuée avec l'ontothéologie. La première classe de représentations comprend les représentations intuitives<sup>61</sup> dont les formes sont *l'espace* et le *temps*, qui ne deviennent perceptibles que quand elles sont remplies, quand leur union donne la *matière*<sup>62</sup>. Ce que le sujet connaît se produit dans le sens interne où une représentation chasse l'autre de façon continue et ce qui unifie ces différentes représentations dans l'unité d'une conscience c'est *le principe de raison suffisante du devenir* ou le principe de causalité<sup>63</sup>. Cette causalité phénoménale est sans commencement, il est impossible de trouver un terme ultime en amont ou en aval de la régression causale. L'idée d'une *cause de soi* dans les philosophies post-kantiennes de l'absolu est une *contradictio in adjecto* : la cause produit un effet auquel elle est antérieure, et ne peut se produire elle-même.

« On n'arrive à la *causa prima* (l'Absolu) qu'en remontant de l'effet à la cause une série aussi longue qu'on voudra ; mais on ne saurait s'arrêter à une cause première sans annuler le principe de raison. »<sup>64</sup>

A la thèse aristotélicienne qui interdit de régresser indéfiniment de cause en cause, à l'être-mû-par-soi-même du premier moteur<sup>65</sup>, à la *causa*

---

<sup>59</sup> Reinhold, *Essai d'une nouvelle théorie de la représentation et autres textes*, p.132-133.

<sup>60</sup> Dans la période où Schelling essaie d'introduire une *Naturphilosophie* dans le cadre de l'idéalisme transcendantal réformé par la *W.L.* de Fichte.

<sup>61</sup> *QR*, §17.

<sup>62</sup> *Ibid.*, §18.

<sup>63</sup> *Ibid.*, §20.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 68.

*sui* d'un Absolu s'oppose le principe de raison suffisante qui interdit toute preuve cosmologique prétendant dépasser le monde vers une cause transcendante du monde. On a déjà là une critique implicite de la thèse kantienne qui prétend que dans l'Antinomie de la raison pure la synthèse de l'hétérogène permet de concilier la thèse rationaliste et l'antithèse empiriste sans se contredire. Pour Schopenhauer seules les antithèses sont vraies et toutes les thèses sont fausses<sup>66</sup> car elles ne respectent pas la causalité qui interdit d'isoler arbitrairement une cause des séries causales multiples, une cause isolée, fût-elle la première cause, étant aussi incongrue et impensable qu'un effet isolé. Il est inutile de sortir d'un sommeil dogmatique si c'est pour s'endormir de nouveau sur l'oreiller du dogmatisme, proteste Schopenhauer ! La touche personnelle de Schopenhauer est, sans craindre la contradiction, de rattacher la loi de causalité à l'activité cérébrale de l'entendement<sup>67</sup>, ce qui est l'occasion de faire redescendre du ciel sur la terre l'intuition intellectuelle :

« Les sens ne fournissent, en effet que la matière première que l'entendement transforme tout d'abord au moyen des formes simplement données, espace, temps et causalité, en intuition objective d'un monde matériel réglé par des lois. Par suite, notre *intuition* quotidienne, empirique, est une intuition *intellectuelle* et c'est à *elle* que convient la qualification que les charlatans de la philosophie en Allemagne ont attribuée à une soi-disant intuition de mondes chimériques où s'ébat leur cher absolu »<sup>68</sup>.

En faisant de la causalité ce qui organise immédiatement les données de la perception<sup>69</sup> Schopenhauer peut ainsi faire l'économie de la théorie centrale du *schématisme*, indispensable pour penser la coopération de la sensibilité et de l'entendement. En outre l'entendement s'occupe uniquement des relations causales, d'abord celles existant entre notre propre corps et les autres corps, puis celles existant entre les autres corps, ce qui rend inutile l'édifice des catégories que Kant prétendait déduire de la table logique des jugements. En faisant intervenir la causalité dès la formation de la perception

---

<sup>65</sup> Aristote, *Physique*, VIII, 256 a, trad. Henri Carteron, *Les Belles Lettres*, 1931, p. 115 : « Si donc tout mù est nécessairement mù par quelque chose ou bien non, et si c'est par une chose mue, il faut qu'il y ait un premier moteur qui ne soit pas mù par autre chose ; mais si, d'autre part, on a trouvé un tel premier moteur, il n'est pas besoin d'un autre. En effet, il est impossible que la série des moteurs qui sont eux-mêmes mus par autre chose aille à l'infini, puisque dans les séries infinies il n'y a rien qui soit premier. Si donc tout ce qui est mù l'est par quelque chose, et que le premier moteur, tout en étant mù, ne l'est pas par autre chose, il est nécessaire qu'il soit mù par soi. »

<sup>66</sup> Comme l'indique Schopenhauer dans la *Critique de la philosophie kantienne* (MCVR, p. 887-888) « seules les preuves avancées par Kant pour les thèses sont des sophismes, tandis que celles qui sont avancées pour les antithèses sont parfaitement franches, exactes et fondées sur des raisons objectives ».

<sup>67</sup> Si le cerveau est phénomène, lui-même est soumis à la causalité : comment concilier dans ce cas l'idéalisme de la représentation et le réalisme faisant de la pensée un produit du cerveau ?

<sup>68</sup> QR, §21, p. 84.

<sup>69</sup> La fonction intellectuelle de l'entendement est confirmée d'après Schopenhauer dans la vision avec tous les phénomènes qui s'y produisent : a) le redressement des images rétinienne, b) la fusion des images de chaque œil dans l'image unique de l'objet, c) l'ouverture de la troisième dimension ou le passage de la vision planimétrique à la vision stéréométrique, d) l'appréciation de la distance.

empirique Schopenhauer estime non seulement avoir démontré le caractère *a priori* de la loi de causalité, mais encore avoir rendu inutile la chose en soi du point de vue de la représentation (c'est-à-dire le sujet connaissant). Il n'est pas nécessaire de supposer par-delà les phénomènes une chose énigmatique, un reste, qui produirait de façon énigmatique la perception empirique (donné) avant que l'entendement n'organise ce donné dans un second temps (construit). L'hypothèse de la chose en soi, indispensable pour éviter le phénoménisme et l'idéalisme subjectif chez Kant, devient ici sans objet car la conditionnalité exprime de façon suffisante la finitude du sujet humain : pas plus qu'il n'y a de cause transcendante du monde il n'y a d'objet transcendant dans le domaine d'application du principe de raison suffisante, le monde des phénomènes. Si pour Kant la finitude du sujet connaissant pré-suppose la donation du phénomène qui n'est pas produit immédiatement par l'entendement (refus de l'intuition intellectuelle), pour Schopenhauer c'est parce que tout sujet est sujet-en-relation-avec-un-objet sans possibilité d'une saisie spécifique où, théoriquement, le sujet pourrait se déprendre de l'objectivation. La constitution immédiate de l'objectivité dès le stade de la perception empirique suppose la présence d'un *objet immédiat* sur lequel agissent les autres objets du monde –à savoir le corps propre du sujet représentant. En un sens le sujet est condition de possibilité de l'expérience –sans sujet pas d'objet, et pourtant en un autre sens le sujet est un objet parmi les autres objets et soumis à loi de causalité.

Cette thèse du corps comme objet immédiat du sujet a certaines conséquences. Dire que le sujet est en relation avec son corps propre comme objet immédiat, ce n'est pas seulement rappeler que c'est par son insertion dans le monde que le sujet peut se rapporter aux autres objets, c'est rendre possible l'introduction des savoirs positifs (biologie, anthropologie) dans le champ de la théorie de la connaissance<sup>70</sup>. Grand lecteur des naturalistes et de Cabanis, Schopenhauer ne manquera pas, dans son opus majeur, de montrer que l'intellect (le sujet) est soumis à l'inconscient, aux fonctions vitales du corps, en remplaçant la dualité périmée de l'âme et du corps par celle de l'intellect et de la volonté. A de rares exceptions près<sup>71</sup> la philosophie classique ignore le corps ou y voit un obstacle à la pensée : je pense vraiment quand j'oublie ma condition incarnée qui renvoie à ma finitude<sup>72</sup>. En outre Schopenhauer refuse de faire une genèse idéaliste du corps à partir d'un sujet

<sup>70</sup> MCVR, Appendice du chap. 20, *Objectivation de la volonté dans l'organisme animal*, p. 1538 sq.

<sup>71</sup> Spinoza, Leibniz.

<sup>72</sup> Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, Entretien premier, 1688 : « Théodore – Bien, donc, mon cher Ariste ; puisque vous le voulez, il faut que je vous entretienne de mes visions métaphysiques. Mais pour cela il est nécessaire que je quitte ces lieux qui charment nos sens, et qui par leur variété partagent trop un esprit tel que le mien. Comme j'apprends extrêmement de prendre pour les réponses immédiates de la vérité intérieure quelques-uns de mes préjugés, ou de ces principes obscurs qui doivent leur naissance aux lois de l'union de l'âme et du corps ; et que dans ces lieux je ne puis pas, comme vous le pouvez peut-être, faire taire un certain bruit confus qui jette la confusion et le trouble dans toutes mes idées : sortons d'ici, je vous prie. Allons-nous renfermer dans votre cabinet, afin de rentrer plus facilement en nous-mêmes [nous soulignons]. Tâchons que rien ne nous empêche de consulter l'un et l'autre notre maître commun, la Raison universelle. Car c'est la vérité intérieure qui doit présider à nos entretiens ». La possibilité de la retraite en soi-même sous l'égide de la raison permet au sujet pensant de faire momentanément abstraction des lois générales de l'union de l'âme et du corps, même si *de facto* aucune activité intellectuelle ne saurait se produire sans un répondant matériel dans le cerveau.

qui s'objectiverait sous une forme organique afin de parvenir à la conscience de sa liberté<sup>73</sup>. L'originalité de Schopenhauer est de remplacer le reste irréductible de la chose en soi, qui dans la théorie de la connaissance kantienne, avait pour but d'éviter le phénoménisme, par le rapport du sujet à son objet immédiat qui n'interdit pas une saisie non objective du sujet (le sujet comme volonté) mais empêche de faire du sujet un être immédiatement transparent à soi-même. C'est ce que beaucoup d'interprètes ont souvent souligné en faisant de Schopenhauer un des premiers philosophes de l'inconscient – ce qui est certainement excessif<sup>74</sup> – mais en tout cas un des premiers à en avoir tiré des conséquences pour ce qui est du sujet, notamment en ce qui concerne le rôle de la sexualité.

La deuxième classe de représentations concerne les représentations abstraites ou représentations de représentations. A la différence de Kant, la raison n'est pas, chez Schopenhauer, la faculté des principes ou des Idées régulatrices car plus on s'éloigne de l'expérience plus les concepts sont généraux et vides<sup>75</sup>. Les concepts servent à former des jugements dont la vérité dépend d'une une raison suffisante : un jugement peut avoir pour raison un autre jugement (vérité logique ou formelle)<sup>76</sup>, un jugement fondé sur l'expérience (vérité matérielle), les conditions de toute expérience (jugement synthétique *a priori*, vérité matérielle et vérité transcendantale)<sup>77</sup>, les conditions de toute pensée (vérité métalogue)<sup>78</sup>. La présentation de cette deuxième classe s'achève sur un bilan récapitulatif et polémique sur la fonction de la raison. Schopenhauer déplore que la philosophie post-kantienne, contrairement à l'usage, ait appelé entendement ce qui relevait de la raison, pour faire de la raison une faculté du suprasensible. La raison ne peut pourtant nous fournir aucune connaissance matérielle, car elle s'occupe uniquement de l'élément formel de notre connaissance et ne donne aucune connaissance du transcendant. Bien plus la raison ne produit des connaissances abstraites qu'à partir de la connaissance intuitive et empirique, ce qui rend vaine toute connaissance propre de la raison pure. La raison n'est ni un oracle pratique (connaissance du bien et du mal), ni un oracle théorique donnant des vues sur l'Absolu. La cause de cette erreur repose sur l'ignorance de l'empirisme, et aussi en partie sur la manière dont Kant définit l'impératif catégorique et la raison pratique en remplaçant la détermination causale, à laquelle le sujet de l'agir ne saurait se soustraire, par une autodétermination inconcevable<sup>79</sup>. Les post-kantiens y ont vu l'occasion de fonder à nouveaux frais la morale

---

<sup>73</sup> Fichte, *Fondement du droit naturel* (1796-1797), Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, III, Anthropologie (1827-1830).

<sup>74</sup> Que l'on songe à l'anthropologie de Schelling qui fait une large place à l'inconscient mais aussi à l'Anthropologie de Hegel dans la *Philosophie de l'Esprit* (§§ 388-412).

<sup>75</sup> *QR*, §28.

<sup>76</sup> *Ibid.*, §31.

<sup>77</sup> *Ibid.*, §32.

<sup>78</sup> *Ibid.*, §33. Il n'existe que quatre jugements de cette sorte : 1°) le sujet est égal à la somme de ses attributs ou  $a=a$ , 2°) un attribut ne peut être à la fois affirmé ou nié d'un même sujet ou  $a-a=0$ , 3°) de deux attributs contradictoirement opposés, l'un doit convenir à tout sujet, 4°) la vérité est la relation d'un jugement à quelque chose en dehors de lui comme raison suffisante de la connaissance.

<sup>79</sup> C'est pourquoi Schopenhauer préfère la détermination de l'agent moral par le caractère intelligible : *operari sequitur esse* comme il le répète souvent en reprenant cette formule de la philosophie scolastique.

théologique, menacée, comme la théologie en général, par la réfutation des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu. La loi pratique de la raison devait ainsi se substituer aux anciennes tables de la loi, comme si cette tentative n'était pas vouée à l'échec à une époque où la religion et la croyance religieuse dépérissent. Une comparaison avec d'autres religions, comme le bouddhisme, montre la limitation abusive du regard occidental qui nous fait identifier la religion avec le théisme, c'est-à-dire le judaïsme. Une fois cette limitation supprimée la philosophie n'a plus à se maintenir dans les lisières du christianisme et du judaïsme<sup>80</sup>. La connaissance des religions orientales permet de lever l'hypothèque du personnalisme chrétien et de penser une religion athée ou du moins une sotériologie libérée de tout arrière-plan personnaliste.

La dernière classe de représentations concerne le sujet lui-même, le sujet de la volition, dont les actions dépendent du principe de raison suffisante de l'agir<sup>81</sup>. Si le sujet est objet *pour* le sens interne, il n'est pas objet *du* sens interne si par là on entend une représentation analogue aux autres représentations : le sujet connaissant ne peut se connaître lui-même puisqu'il est sujet connaissant et que l'autoconnaissance du sujet reproduirait une scission entre le sujet et l'objet qui maintiendrait toujours le sujet à distance de soi. Alors que la *Vorstellbarkeit* s'applique intégralement à tout être, le sujet représentant n'est pas lui-même représentable en tant que sujet pensant, seulement connu comme spontanéité. Cela seul suffit à discréditer la psychologie rationnelle qui prétendait fournir une connaissance du sujet sous l'hypothèse de l'âme-substance. Si Kant désubstantialisait le sujet dans la *Critique de la raison pure* en en faisant le sujet de la connaissance il conservait au *Ich denke* sa fonction architectonique dans l'unité originellement synthétique de l'aperception : ce que le *cogito* perdait en valeur ontologique il le gagnait en valeur épistémologique. La connaissance du Je comme sujet formel reste quand même un produit de l'autoréflexion de la raison pure. Schopenhauer reproduit ici à l'intérieur du sujet la dualité entre l'être et la raison d'être : si le sujet s'apparaît comme voulant, c'est parce que la volonté ne s'épuise pas ici dans la raison pratique de Kant<sup>82</sup> et lui est même totalement opposée. Le sujet est le corrélat nécessaire de tout objet et comme tel il ne peut devenir lui-même objet. Le sujet ne peut se séparer de soi pour se connaître, et si le sujet connaît ses différentes facultés, sensibilité, entendement, raison, c'est parce qu'elles sont inférées à partir des représentations concrètes qui sont toutes des spécifications du principe de raison ou du principe de la sujet-objectivité. Le « je connais » n'est en effet qu'une proposition analytique et cette formule est identique à « il existe des objets pour moi » – sans sujet pas d'objet et sans objet pas de sujet<sup>83</sup>. L'identité du sujet

<sup>80</sup> *QR*, §34. Quelques années après la publication du *Monde* Théodore Jouffroy publiera son fameux article *Comment les dogmes finissent ?* (1825). En fait, philosophiquement, avec Schopenhauer, ils ont déjà cessé de valoir dans le domaine de la philosophie.

<sup>81</sup> *Ibid.*, §41.

<sup>82</sup> Kant, *Œuvres philosophiques*, II, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1985, p. 274 : « Toute chose dans la nature agit d'après des lois. Il n'y a qu'un être raisonnable qui ait la faculté d'agir *d'après la représentation des lois*, c'est-à-dire d'après des principes, en d'autres termes qui ait une volonté. Puisque, pour dériver les actions des lois, la *raison* est requise, la volonté n'est rien d'autre qu'une raison pratique ». En distinguant le sujet voulant et le sujet connaissant Schopenhauer fait le geste inverse, il rend la volonté irrationnelle, incommensurable à la raison.

<sup>83</sup> *QR*, §41.

de la volition et du sujet connaissant est directement donnée dans l'expérience interne et demeure pourtant inintelligible puisque ne s'y appliquent plus les règles de la connaissance de l'objet. La dualité kantienne de deux points de vue, la raison théorique et la raison pratique, devient l'identité de deux points de vue opposés, le sujet connaissant et le sujet voulant<sup>84</sup>, qui forme le « nœud de l'univers »<sup>85</sup>. Quand le principe de raison s'applique au sujet pour la première fois le principe de raison en lui-même nous devient transparent : en effet ce qui cause nos actions c'est un motif, lequel donne une réponse à la question « pourquoi ? ». En tant que cause agissant par le moyen de l'intelligence le motif nous rend compréhensible l'essence de la causalité qui domine dans le règne inorganique et le règne organique, dans la nature entière. L'action du motif n'est pas seulement connue du dehors et médiatement comme c'est le cas pour les autres causes, mais elle est aussi connue du dedans, par expérience interne et immédiatement. Nous nous trouvons ici « dans les coulisses et nous pénétrons le mystère par lequel, selon son essence intime, la cause amène l'effet (...). Il en découle ce principe capital que *la motivation est la causalité vue de l'intérieur* », « la pierre angulaire de toute [la] métaphysique » de Schopenhauer<sup>86</sup>.

C'est dans le dernier chapitre de la *Dissertation*<sup>87</sup> que Schopenhauer tire les conséquences de son analyse du principe de raison suffisante. Ce principe est en général l'expression de la nécessité mais non pas de la nécessité absolue, qui serait une « *contradictio in adjecto* »<sup>88</sup> : toutes les formes du principe de raison suffisante sont des formes de la *nécessité conditionnelle*, c'est-à-dire que si la raison est donnée, la conséquence s'ensuit inéluctablement. La conditionnalité en général exprimée dans la forme de la sujet-objectivité exclut catégoriquement toute connaissance de l'Absolu, même sous forme problématique au sens kantien, ou sous forme aporétique<sup>89</sup> ou

---

<sup>84</sup> Dans un article « Schopenhauer et Fichte », *Etudes de philosophie allemande*, OLMS, 1977, Martial Guérault face aux attaques à ses yeux infondées de Schopenhauer à l'égard de Fichte, reproche à l'auteur de la *Dissertation* la solution de continuité entre la connaissance et la volonté, entre la sphère de la représentation et l'au-delà de cette sphère. Si Schopenhauer réduit la conscience à l'intellect, l'intellect à la représentation, comment cet intellect pourra-t-il connaître une volonté étrangère à cette même représentation? Schopenhauer se priverait ainsi de l'activité de conscience qui permet d'identifier le sujet et l'objet et pose le moi constitué par une identité inintelligible entre le sujet et l'objet. D'après Guérault l'impossibilité de dépasser le fait représentatif, la scission qui se produit dans la conscience entre le sujet-objet et la volonté extérieure à la conscience, tout cela interdit à Schopenhauer de montrer comment la volonté domine tout le travail du moi représentant. – Guérault ne veut pas voir que si le dédoublement est indépassable vers une activité qui les identifie, c'est parce que ce dédoublement est l'archétype de la finitude pour Schopenhauer. Au lieu de poser un énigmatique choc (*Anstoss*) comme chez Fichte, cet expédient qui n'a pas sa place dans la philosophie transcendantale, Schopenhauer fait le choix d'admettre une dualité sans unité sur le plan du moi représentant; le caractère non représentable de la volonté exprime une subjectivité finie (point de vue de la limitation, de la représentation) et non pas la finitude à partir d'un absolu, d'un Moi absolu par exemple. De ce point de vue il y a une certaine fidélité de Schopenhauer à Kant, et peut-être bien plus que (ou du moins tout autant que) dans le cas de Fichte, quoi qu'en dise Guérault.

<sup>85</sup> *QR.*, § 42.

<sup>86</sup> *Ibid.*, § 43.

<sup>87</sup> *Ibid.*, chap. VIII, p. 203-215.

<sup>88</sup> *Ibid.*, §40.

<sup>89</sup> Comme dans la *W.L.* de Fichte dans les années 1800 où le concept doit s'abolir face à l'Absolu.

pire sous forme dogmatique<sup>90</sup>. La nécessité ne s'oppose pas à la conditionnalité mais en est une autre expression : toute nécessité n'est qu'une nécessité conditionnelle. Un être nécessaire, au sens d'un être dont la non-existence est impossible et donc contradictoire, est lui-même une contradiction : il n'existe pas de nécessaire absolu, pas plus que de cause générale et encore moins une cause de soi<sup>91</sup>. Si on examine la série des raisons et des conséquences : a) d'après la loi de causalité la condition est toujours conditionnée à l'infini, b) il en est de même pour la raison d'être dans l'espace, sauf si l'on considère une figure particulière, c) dans la raison d'être du temps l'infini n'est qu'en amont, tout instant étant conditionné par le précédent et condition à son tour du suivant, d) pour la raison de la connaissance, il faut poser un terme, une vérité empirique, métaphysique ou métalogique : si un terme (une vérité empirique) est trouvé, on peut toujours demander une cause, ce qui fait que le principe des raisons de la connaissance se transforme en principe des raisons du devenir. Mais un autre cas peut se produire : c'est lorsque la transformation inverse se produit, quand la série des raisons du devenir se transforme en série de principes de la connaissance en vue de lui donner un commencement, ce qui donne le sophisme de *la preuve ontologique* :

« Voici comment l'on s'y prend : quand la preuve cosmologique a conduit à la cause à laquelle on désire s'arrêter pour en faire la cause première, comme, d'autre part, la loi de causalité ne se laisse pas ainsi mettre en inactivité et qu'elle veut continuer à s'enquérir du pourquoi, on la met silencieusement de côté et on lui substitue le principe de connaissance auquel elle ressemble de loin ; on avance donc, au lieu de la cause cherchée, un principe de connaissance que l'on va puiser dans le concept même qu'il s'agit de prouver et dont la réalité est, par conséquent, problématique encore ; et ce principe qui, à tout prendre, est une raison, doit alors figurer comme cause. »<sup>92</sup>

Le cœur de la critique porte sur la subreption quand on passe du sens temporel au sens cognitif de cause et non pas simplement sur l'indéductibilité de l'existence à partir du concept comme chez Kant. L'hétérogénéité de l'existence et du concept renvoie aux différentes spécifications du principe de raison suffisante qui s'applique bien dans la sphère de l'existence et dans celle des concepts - sans que l'on puisse confondre ces sphères et prendre une raison pour une cause ou inversement.

La thèse énoncée dans la *Dissertation* est dans la continuité des premières réflexions de Schopenhauer sur la conscience meilleure. En effet le principe de raison sous ses diverses formes montre que tous les objets sont soumis à la « dépendance, la relativité, l'instabilité et la finitude » et en quel sens le temps est « le type fondamental de la finitude », le temps n'étant que « le passage continu du non-être dans un autre non-être par un être sans extension »<sup>93</sup>. Comme les différentes formes du principe de raison montrent la relativité universelle des objets, chacune d'elles exprime à sa façon la finité

---

<sup>90</sup> Schelling, *Exposition de mon système de philosophie*, 1801.

<sup>91</sup> *QR*, §49.

<sup>92</sup> *QR*, §50, p. 209-210.

<sup>93</sup> *PV*, p. 450.

et le néant des phénomènes. Cette connaissance de la relativité, de l'instabilité universelle est une constante de la pensée : on la retrouve chez Héraclite, les Eléates, Platon, Spinoza, Kant, la doctrine des Védas<sup>94</sup>. On retrouve bien une thèse souvent répétée par Schopenhauer : la philosophie est une, c'est une intuition organique du monde et du néant de ce monde, de même que la conscience meilleure était conscience de ce monde et de la position de surplomb face à ce monde qui n'est que vanité et souffrance. La philosophie est à la fois ce qui rend compte du monde d'une façon complètement immanente (*le monde comme représentation*) et ce qui rend possible une relativisation totale du monde par une connaissance de l'envers des phénomènes (*le monde comme volonté*) à partir du sujet voulant distingué du sujet connaissant, le sujet de la représentation. Citons un extrait des *Philosophischen Vorlesungen* :

« Daher kann die ächte Philosophie nicht darauf ausgehn die Welt gemäss dem Satz des Gunders zu erklären, etwa eine Ursache, eine *causa efficiens* der Welt zu suchen ; oder eine *causa finalis*, einen letzten Zweck der Welt. Denn Ursachen sowohl als Zwecke giebt es nur in der Welt der Erscheinungen ; Ursachen und Zwecke sind blosse Verhältnisse von Erscheinungen zu einander. Sobald man von Ursachen und Zwecken redet, hat man bereits die Welt vorausgesetzt. Wenn man also das ganze aller Erscheinungen als solcher betrachtet, hat man nicht nach dem Warum, dem Woher, dem Wozu der Welt zu fragen : sondern einzig und allein nach dem Was. Denn das Warum ist hier dem Was schon untergeordnet (...) Demnach is die Philosophie eine bloss Aussage dessen was die Welt ist »<sup>95</sup>

« La philosophie au sens propre du terme ne peut expliquer le monde selon le principe de raison, chercher une quelconque cause, une *causa efficiens* du monde ; ou une *causa finalis*, une fin dernière du monde. Car il n'y a de causes et d'effets que dans le monde des phénomènes ; causes et effets ne sont que des rapports réciproques de phénomènes. Dès qu'on parle de causes et d'effets on a déjà présupposé le monde. Si donc on considère la totalité des phénomènes comme tels, on n'a pas à se demander leur pourquoi et leur finalité mais seulement ce qu'ils sont. Car le pourquoi est ici subordonné au « quoi » (...) C'est pourquoi la philosophie n'est que l'expression de ce qu'est le monde ».

Alors que la philosophie utilisait le principe de raison pour passer du *Was* au *Warum*, faisant de l'ontologie la voie royale menant à la théologie, Schopenhauer renverse cette direction : le *Warum* ou le principe de raison ne vaut que de ce qui est déterminable à l'intérieur du monde mais ne vaut pas du monde comme tel. Dans un même geste, Schopenhauer rend impossible la question « Pourquoi le monde ? » et définit de façon originale la philosophie comme connaissance du *Was* du monde. Cette connaissance du *Was* n'est pas seulement contemplative, autrement la philosophie culminerait dans la connaissance des Idées et serait une philosophie de l'art, une vision esthétique du monde. Elle renvoie aussi à l'expérience interne du sujet

---

<sup>94</sup> Ibid., p. 456.

<sup>95</sup> Ibid., p. 549-550.

comme sujet voulant, ce qui conduit à la distinction des phénomènes et de l'en-soi.

## **L'idéalisme hérétique de Schopenhauer**

### *La définition même de la tâche de la philosophie critique*

Dans la 1<sup>ère</sup> édition (1781), Kant présente la *Critique* comme une auto-analyse de la raison pure, c'est-à-dire du pouvoir de connaître de la raison par elle-même. Pour son malheur la raison se voit accablée de questions qu'elle ne peut éviter, car elles lui sont imposées par sa nature même, et qu'elle ne peut résoudre puisqu'elles dépassent totalement son pouvoir. En recourant à des principes qui dépassent tout usage possible dans l'expérience la raison se précipite ainsi dans des contradictions, ce qui fait de la métaphysique un champ de bataille où s'opposent les systèmes dogmatiques entre eux et les systèmes dogmatiques avec le scepticisme. L'empirisme n'est une solution qu'en apparence car il ne donne qu'une genèse empiriste du pouvoir de connaître, une « physiologie de l'entendement » sans résoudre l'épineux problème du statut de la connaissance *a priori* que constitue la métaphysique comme disposition naturelle de la raison. Dans la 2<sup>ème</sup> édition (1787) Kant montre que les différentes sciences de la nature, excepté la logique où la pensée ne s'occupe que d'elle-même, sont entrées sur la voie de la science lorsqu'elles ont trouvé leur méthode en déterminant *a priori* leurs objets. Si la métaphysique est une science, elle doit répondre aux mêmes conditions d'intelligibilité que les autres savoirs. Pour ce faire Kant se propose d'effectuer en philosophie ce que Copernic a fait en astronomie, en 1543 : au lieu de faire tourner le soleil autour de la terre il faut faire tourner la terre autour du soleil pour que les calculs des différentes planètes se correspondent ; de même dans la théorie de la connaissance il s'agit de faire tourner l'objet autour du sujet et non le sujet autour de l'objet. Autrement dit la révolution copernicienne consiste à analyser le pouvoir de connaissance *a priori* du sujet pour délimiter le champ du connaissable et de ce qui échappe à toute connaissance possible. La révolution copernicienne kantienne consiste à distinguer deux types d'objets : d'une part l'objet de la connaissance qui renvoie aux conditions (subjectives) de l'expérience, et dans ce cas l'objet de la connaissance équivaut à la phénoménalité, d'autre part l'objet en général, l'objet comme chose en soi. C'est uniquement l'objet de la connaissance qui tourne autour du sujet, c'est là ce que signifie la formule kantienne : « nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes ». La critique de la raison pure va donc consister à limiter les prétentions dialectiques de la raison en montrant négativement que nous ne pouvons pas dépasser les limites de l'expérience possible. En montrant que la connaissance objective de l'en-soi n'est pas possible, elle limite l'usage théorique de la raison sans pour autant léser l'usage pratique de la raison, parfaitement indépendant du premier. D'où l'insistance de Kant sur le fait que la distinction critique du phénomène et de la chose en soi est le seul rempart de la métaphysique dans la mesure où elle est la seule à couper à la

racine le matérialisme, le fatalisme, l'athéisme, l'incrédulité des libres penseurs. Ainsi si la causalité ne s'applique qu'aux choses prises comme phénomènes, en tant qu'objets de l'expérience, alors les choses comme choses en soi ne lui sont pas soumises, ce qui fait que la même volonté peut phénoménalement être non-libre, nécessairement soumises aux lois de la Nature – tout en étant pensée comme appartenant en même temps à une chose en soi, comme échappant à la loi naturelle. L'intérêt fondamental des hommes n'est en rien lésé, vu que la croyance des hommes, en l'immortalité de l'âme, en l'existence de Dieu, n'a jamais dépendu en rien des raisonnements de l'école sur ces sujets.

Schopenhauer a une définition différente de la philosophie. Premièrement la philosophie n'est pas une critique de la raison pure, elle est délimitation du champ du connaissable en général, elle est connaissance du principe de raison suffisante sous sa forme la plus universelle, pour réduire à néant tout dogmatisme et toute métaphysique au sens où l'entend Kant, c'est-à-dire une disposition permanente de l'esprit humain. La critique kantienne de la métaphysique n'a qu'une valeur transitoire puisqu'elle ne s'applique qu'à des objets datés, transmis par l'histoire. Deuxièmement la connaissance philosophique est la connaissance *in abstracto* de ce qu'est le monde, elle part du monde et en donne une explication immanente ; en aucun cas elle ne part du modèle de rationalité que seraient les sciences pour en faire l'épreuve ensuite sur la philosophie – la rationalité scientifique n'est pas de même niveau que la rationalité philosophique. On pourrait dire que la philosophie comme explication immanente du monde est méta-scientifique avant d'être métaphysique car la science s'arrête aux phénomènes donnés dans l'espace et dans le temps, elle ne peut s'élever des forces physiques aux Idées qui s'objectivent dans la nature. Le fait (du monde) dont part la philosophie n'est pas identique aux faits dont traitent respectivement les sciences de la Nature. Enfin quant à la connexion entre la raison théorique et la raison pratique, Schopenhauer ne la conçoit pas de la même manière que Kant : Schopenhauer a une position éclectique en matière d'éthique et de religion, il ne s'intéresse qu'à tout ce qui peut corroborer une éthique de la pitié et de la résignation du vouloir-vivre et considère que le but de la philosophie n'est pas de consoler de la perte d'un fondement métaphysique de la morale. La connaissance de la relativité du monde phénoménal est un appui solide pour saisir l'intuition de l'unité en soi de tous les êtres – ici aussi il y a une unité du théorique et du pratique, mais sans avoir besoin de recourir à une supposée raison pratique distincte de la raison théorique, et investie d'une signification transcendante particulière. La raison pratique est en effet pour Schopenhauer ce qui permet indifféremment d'agir pour le bien et pour le mal, elle n'a pas pour fondement la loi morale. Schopenhauer se débarrasse de l'héritage inutile de la raison pratique et de la loi morale : en appliquant l'idéalisme aux relations intersubjectives les barrières qui séparent les sujets vivants et sentants (hommes et animaux) s'estompent et leur identité foncière se révèle dans une sorte d'illumination. Kant est resté attaché à la forme de la subjectivité morale et a ignoré que le principe d'individuation n'a qu'une valeur relative.

*A priori, transcendantal et empirique*

L'Introduction de la *Critique* donne le sens de ces termes : l'*a priori* est ce qui est à la fois nécessaire et universel, par opposition à ce qui est empirique. L'*a priori* dans notre connaissance se trouve dans toute science, par exemple dans la géométrie dont toutes les propositions géométriques sont apodictiques, c'est-à-dire qu'elles impliquent toutes la conscience de leur nécessité. L'usage ordinaire de l'entendement comporte aussi de l'*a priori* : par exemple « tout changement doit avoir une cause », car le concept de cause renferme le concept d'une liaison nécessaire et d'une règle universelle. Une origine *a priori* se montre aussi selon Kant dans nos concepts : si l'on prend un concept sensible, par exemple le concept empirique de corps, et qu'on ôte par la pensée toutes les propriétés connues empiriquement (couleur, consistance, pesanteur, impénétrabilité) il reste une propriété *a priori*, celle de l'espace qu'il occupe. De même dans les concepts intellectuels : si l'on prend un concept d'un objet quelconque et que l'on pratique la même réduction, on doit penser tout objet comme substance ou comme prédicat d'une substance. A partir de là parmi les connaissances *a priori* il en existe certaines qui sont purement analytiques et qui n'enrichissent pas notre connaissance, et d'autres qui sont synthétiques *a priori* et qui donnent une grande extension à notre connaissance : c'est le cas de la connaissance mathématique qui construit ses concepts dans l'intuition, tant dans l'arithmétique qu'en géométrie. Ainsi les axiomes arithmétiques supposent pour être établis une intuition du temps *a priori*, de même en géométrie celle de l'espace. La science de la nature comporte elle aussi dans sa partie pure de tels éléments *a priori* : ainsi le principe de permanence de la quantité de la matière, le principe de l'égalité de l'action et de la réaction. Le problème est que la philosophie comme métaphysique ne dispose pas de tels jugements synthétiques *a priori* puisqu'elle est dépourvue d'une intuition intellectuelle *a priori* des choses en soi où elle pourrait construire ses concepts. La *Critique de la raison pure* se propose donc de faire l'étude du pouvoir de connaissance *a priori* en montrant comment, à quelles conditions, et de quels objets une connaissance synthétique *a priori* est possible, jusqu'où ce pouvoir peut en outre s'étendre. De ce fait la *Critique* se présente comme une propédeutique nécessaire à toute métaphysique, en faisant précéder tout recours à des jugements synthétiques *a priori* d'un examen de ceux-ci, la raison étant le pouvoir qui fournit les principes de la connaissance *a priori*. La connaissance est dite transcendantale quand elle s'occupe des concepts *a priori* des objets : la philosophie transcendantale est un système de concepts, comprenant aussi bien toute la connaissance analytique que la connaissance synthétique *a priori*. La *Critique* se divise en théorie des éléments et en théorie de la méthode : la théorie transcendantale des éléments est l'inventaire des facultés constituant les éléments de la connaissance *a priori* –sensibilité, entendement, raison. La théorie des éléments articule une théorie de la réceptivité (*Esthétique*) et une théorie de la spontanéité de notre pouvoir de connaître, entendement et raison (*Logique*). A cette division s'en ajoute une autre : celle entre une théorie de la vérité (collaboration de la sensibilité et de l'entendement) et une théorie de l'illusion (usage constituant de la raison), la division passant alors entre une *Logique* (*Esthétique* et *Analytique*) et une *Dialectique transcendantale*.

Schopenhauer est d'accord ici a) pour ce qui est de la signification donnée à l'*a priori* et au transcendantal, de la présence de l'intuition *a priori* dans les mathématiques, b) mais il rejette l'idée de concepts *a priori*, de catégories constituant la structure propre de l'entendement humain comme faculté abstraite de pensée (faculté des règles) distincte de la raison (faculté des principes), c) la différence entre la philosophie et les mathématiques ne repose pas sur la possibilité de construire des concepts dans une intuition donnée *a priori*. Le savoir mathématique n'est qu'une forme du principe de raison, et donc une forme de la relativité universelle des phénomènes. La philosophie repose sur l'intuition du monde et ne réside pas dans des concepts car pour le philosophe aussi une intuition doit correspondre à ses concepts, ce privilège n'est pas propre aux mathématiques ; d) quant à la division de la théorie de la connaissance ou dianologie, Schopenhauer rejette la division kantienne entre Esthétique et Analytique. La théorie de la connaissance passe par la présentation de la forme du principe de raison sous sa forme générale à savoir la forme générale de la représentation, sujet-objet, comme on l'a vu précédemment<sup>96</sup>. La dualité sujet-objet de la connaissance laisse place pour Schopenhauer à la dualité *sujet de la connaissance – matière*, à partir de l'homophonie *Wirken / Wirklichkeit*. C'est dire que Schopenhauer estime caduque la distinction entre une Esthétique transcendantale traitant indépendamment de la sensibilité comme faculté *a priori* avant de traiter les règles de l'entendement en général dans l'Analytique transcendantale. Tout le problème tient ici à ce que Kant estime que les objets doivent nous être donnés avant d'être pensés : Kant a beau affirmer que des concepts sans intuition sont aveugles et des intuitions sans concepts vides, tout laisse à croire, d'après Schopenhauer, qu'il ne s'est pas interrogé avec suffisamment de profondeur sur la nature de l'intuition, se contentant d'affirmer qu'elle nous est donnée, sans plus. Pour Schopenhauer c'est dès l'Esthétique transcendantale qu'il faut faire intervenir, avec l'examen des représentations de l'espace et du temps, l'examen du principe de causalité, la seule fonction concevable de l'entendement ; e) la division de la dianologie est donc une *Esthétique* (espace-temps-causalité) soit la partie relative à la connaissance intuitive et une *Logique* (lois formelles de la pensée) soit la partie consacrée à la connaissance abstraite. Si on rejette les fausses symétries de Kant, si l'on refuse de retrouver la distinction pur/empirique dans l'Analytique comme dans l'Esthétique, alors la seule dualité concevable est celle de l'intuitif et de l'abstrait. Comme en outre les objets de la métaphysique traditionnelle ressortissent tous du dogmatisme, définitivement ruiné par l'idéalisme transcendantal, une Dialectique n'est pas nécessaire dans la partie théorique de la philosophie. Tel est l'essentiel de la *Critique* selon Kant, si on laisse de côté les nombreux reproches en détail que lui fait Schopenhauer.

### *Réalisme empirique et idéalisme transcendantal*

C'est dans l'Esthétique que Kant présente un des points capitaux de l'idéalisme, à savoir l'idéalité transcendantale de l'espace et du temps : espace et temps sont des *intuitions a priori* dans la mesure où l'espace est la condition *a priori* sous laquelle nous pouvons avoir une intuition d'objets, le

---

<sup>96</sup> Cf. *supra* Représentation du monde et conscience meilleure

temps dans la mesure où il est la condition *a priori* suivant laquelle nous disposons toutes nos représentations dans le sens interne. Espace et temps sont réels en ce sens uniquement qu'ils concernent *a priori* tous les objets de l'expérience quels qu'ils soient mais ils n'ont pas de réalité transcendante, c'est-à-dire qu'ils n'existent pas comme substance, propriété, relation ou condition de l'être en général. Espace et temps ne valent pas des choses en soi mais sont relatifs uniquement à l'homme, et ce n'est pas parce qu'ils ne sont pas propriétés des choses en soi que l'espace et le temps ne valent pas de tous les phénomènes. Pour Kant, idéalisme transcendantal et réalité empirique vont de pair : leur idéalité transcendante est la seule à même de garantir leur réalité empirique. Cette idéalité de l'espace et du temps a comme conséquence pour la connaissance sensible que les objets de l'expérience connus dans l'espace et le temps ne sont pas les choses-mêmes ; en d'autres termes l'objet des sens n'est pas l'objet en général. Cette phénoménalité vaut du sens externe en même temps que du sens interne : l'idéalisme transcendantal n'est pas un idéalisme au sens propre du terme puisque pour Kant est idéalisme (non transcendantal) toute philosophie qui part de l'expérience interne au motif que celle-ci aurait un privilège sur l'expérience externe, en lui prêtant une valeur métaphysique primordiale. Pour Kant l'idéalisme transcendantal n'est pas un idéalisme partant du sujet en soi : l'idéalité transcendante met sur le même plan le sujet et l'objet, c'est-à-dire le plan de la phénoménalité. Lorsque Kant dans l'Analytique parle du Je comme unité de l'aperception synthétique *a priori*, Kant insiste bien sur le fait que ce Je n'est pas une substance mais une fonction synthétique d'unification du divers pour ne pas retomber dans l'idéalisme du *cogito*.

Dans l'édition de 1787 Kant est revenu sur le problème des rapports entre l'idéalisme et l'idéalisme transcendantal, en conclusion des *Postulats de la pensée empirique* en général, pour lever toute ambiguïté à ce sujet. Alors que pour Kant l'idéalisme transcendantal est compatible avec le réalisme empirique, l'idéalisme non-transcendantal est soit la théorie qui déclare l'existence des objets hors de nous comme douteuse et indémontrable (idéalisme problématique de Descartes), soit l'existence de ces mêmes objets comme fausse et impossible (idéalisme dogmatique de Berkeley). L'idéalisme a un double présumé : il accorde un privilège exorbitant à l'expérience interne, à son immédiateté et il fait de l'expérience externe une expérience seulement médiate. Par son théorème selon lequel « la conscience simple, mais empiriquement déterminée, de ma propre existence, prouve l'existence des objets dans l'espace hors de moi »<sup>97</sup>, Kant renverse l'argumentation en soutenant que l'expérience interne est une expérience médiate qui n'est possible que sur le fondement de l'expérience externe. En effet la détermination de mon existence dans le temps n'est possible que par rapport à un temps permanent ; l'expérience interne ne m'en fournit aucun, seule l'expérience externe le procure.

La position de Schopenhauer sur ce point témoigne à la fois d'une fidélité à Kant et d'une grande latitude dans l'interprétation de la doctrine kantienne. On peut dire qu'il reste fidèle à la conception kantienne de la phénoménalité des sens interne et externe : du point de vue de la connaissance, du principe de raison, le sujet ne peut jamais parvenir à une appréhension de l'en-soi, qu'il s'agisse du sujet en soi ou de l'objet en soi. Cette similarité ne

---

<sup>97</sup> Kant, O.P., I, *Critique de la raison pure*, p. 955.

doit pas cacher un point important : Schopenhauer radicalise la pensée kantienne sur ce point en n'accordant aucun primat au Je transcendantal dans la fonction d'unification du divers, en pensant le sujet dans sa relation à l'objet – un objet sans sujet est tout aussi inconcevable qu'un sujet sans objet, et surtout en faisant de la volonté soit l'expérience interne de l'en-soi, soit ce qui approche le plus de l'en-soi. Schopenhauer admet une *expérience immédiate sui generis* susceptible de donner son contenu de vérité à tout le reste, contrairement à l'idéalisme transcendantal qui récuse tout privilège d'un sens, d'une expérience sur une autre pour donner une certitude indubitable. Ce pourquoi on trouve chez Schopenhauer une radicalisation du phénoménalisme kantien qui refuse au Je toute fonction autre que celle d'unification. Comme le sujet est condition de l'objet de la connaissance en général (dans un sens non kantien), il ne peut être objet à son tour, sinon au risque de présupposer un autre sujet, qui ne devient objet, etc. bref il s'agit là d'une régression à l'infini. Cette absence de connaissance selon les différentes formes du principe de raison va de pair avec l'existence d'une connaissance intime de la volonté comme de l'en-soi des choses, fait qui peut ensuite être extrapolé à la nature entière pour en dévoiler l'essence<sup>98</sup>. C'est le sens interne, le temps, qui est valorisé dans cette perspective : seulement au lieu que ce soit un Moi phénoménal qui se révèle progressivement à soi dans le temps, c'est la volonté de l'individu – donc à la fois ce qui est individuel et supra-individuel, qui se manifeste dans le temps. On assiste donc avec Schopenhauer à ce qui, aux yeux de Kant, serait une rechute dans l'idéalisme, en cumulant les défauts communs de l'idéalisme problématique et de l'idéalisme dogmatique. D'une part Schopenhauer considère que l'expérience interne de la volonté a une fonction de révélation propre pour la connaissance de soi et de tout le reste ; d'autre part progressivement Schopenhauer en vient à identifier le phénoménalisme kantien avec une doctrine de l'illusion, assimilant être-représenté avec être-onirique : le monde est phénomène signifie le monde n'est que phénomène cachant une réalité supérieure – d'où les thèmes du monde comme rêve, la comparaison avec le monde comme rêve et le monde du rêve<sup>99</sup>.

A cette différence s'en ajoute une autre : protestant contre la théorie génétique de Locke qui aboutissait à une physiologie de l'entendement, Kant avait privilégié une analyse transcendantale de l'acte de connaître, en séparant l'*a priori* et l'*a posteriori*. Il distingue les domaines distincts de la théorie de la connaissance (la philosophie pure) et l'anthropologie, les savoirs positifs sur l'homme, le corps humain. Au contraire Schopenhauer n'hésite pas à affirmer que, là où Kant parle de la connaissance, il ne faut pas hésiter à substituer le terme de *cerveau*. En distinguant le monde comme représentation et le monde comme volonté Schopenhauer peut tenir deux discours et les faire coexister d'une façon problématique : du *côté phénoménal* c'est le cerveau qui connaît par sa fonction de causalité (entendement), la pensée étant une excrétion du cerveau<sup>100</sup>, de même que d'autres organes du corps

<sup>98</sup> *MCVR*, L. II

<sup>99</sup> *Ibid.*, L. I

<sup>100</sup> On reconnaît là l'influence de la lecture de Cabanis : « Pour se faire une idée juste des opérations de la pensée, il faut considérer le cerveau comme un organe particulier destiné spécialement à la produire, de même que l'estomac et les intestins à opérer la digestion, le foie à filtrer la bile, les parotides et les glandes maxillaires et sublinguales à préparer les sucs salivaires. Les impressions, en arrivant au cerveau, le font entrer en activité, comme

opèrent une excrétion semblable. Du côté nouménal le cerveau, le corps lui-même ne sont que représentations et renvoient à la volonté qui se manifeste sous les formes de l'espace et du temps. Schopenhauer fait donc *coexister le discours matérialiste et le discours transcendantal*, de même qu'il fait coexister le discours empiriste et le discours transcendantal dans la genèse de la connaissance sensible. Ce qui fait qu'il peut dire à la fois que le cerveau et tout ce qu'il représente relèvent du monde phénoménal, rappeler qu'une pensée claire dépend de conditions physiologiques positives – prédominance du système artériel sur le système veineux, bonne irrigation du cerveau, etc. – tout en rejetant dans le même temps le matérialisme qui ramène la pensée à la matière. On est libre d'y voir une incohérence frappante<sup>101</sup> ou au contraire une sorte de coexistence de discours différents qui reproduit d'une autre façon la doctrine kantienne de la dualité du caractère intelligible et du caractère empirique. Schopenhauer croit possible de soutenir une théorie de la phénoménalité qui concilie à la fois Kant et Berkeley, l'idéalisme critique et l'idéalisme jugé par Kant dogmatique : si les conditions de toute phénoménalité - espace, temps, causalité - dépendent du sujet, alors l'objet comme produit de ces conditions dépend du sujet.<sup>102</sup> Ce qui est confondre la donation *au* sujet de la matière du phénomène avec une production de cette matière pensée comme inhérente au sujet de la connaissance pensé comme un support<sup>103</sup>. En même temps Schopenhauer avait mis en garde qu'on ne pouvait dépasser le principe de raison en faisant soit de l'objet la cause du sujet (réalisme dogmatique) soit du sujet la cause de l'objet (idéalisme)<sup>104</sup>. A cela Schopenhauer répondrait que l'objet et sa représentation n'étant pas distincts, traiter de la représentation, c'est traiter de l'objet, ce qui ne résout pas le problème kantien de la donation dans la représentation de ce qui, dépendant du sujet, n'est pas produit par lui - sauf à établir une communication entre la représentation et la volonté par l'intermédiaire de la doctrine de l'objectivation de la volonté.

### *Le rejet du transcendantal*

Schopenhauer refuse le projet kantien d'une analyse du pouvoir de connaître *a priori* de la raison : Kant opère une abstraction illégitime lors-

---

les aliments, en tombant dans l'estomac, l'excitent à la sécrétion plus abondante du sac gastrique et aux mouvements qui favorisent leur dissolution. La fonction propre de l'un est de se faire des images de chaque impression particulière, d'y attacher des signes, de combiner les différentes impressions, de les comparer entre elles, d'en tirer des jugements et des déterminations; comme la fonction de l'autre est d'agir sur les substances nutritives dont la présence le stimule, de les dissoudre, d'en assimiler les sucs à notre nature. (...) Nous concluons, avec la même certitude, que le cerveau digère en quelque sorte les impressions, qu'il fait organiquement la sécrétion de la pensée. » (*Rapports du physique et du moral de l'homme*, 1802, Second mémoire, Histoire physiologique des sensations).

<sup>101</sup> Dans l'article précédemment cité « Schopenhauer et Fichte » Guérout estime que Schopenhauer ne fait que substituer avec inconscience le mot de cerveau à celui de faculté de connaître. Schopenhauer juxtaposerait le matérialisme de Cabanis et Bichat à l'idéalisme transcendantal en faisant de la volonté et du corps la condition du cerveau et du cerveau la condition de l'intellect.

<sup>102</sup> *PV*, p. 468.

<sup>103</sup> *MCVR*, I, Livre I, § 2, le sujet est « Träger der Welt », support du monde (p. 80 traduction française).

<sup>104</sup> *PV*, p. 480-481.

qu'il redouble la logique formelle d'une logique transcendante, comme le démontre le fait que les concepts purs de celle-ci proviennent de la logique formelle. La dianologie de Schopenhauer est tout entière centrée sur la différence entre le *concret* et *l'abstrait*, *l'intuitif* et *l'abstrait* : ce qui se traduit par le rejet de tout ce qui est à proprement parler transcendantal chez Kant – en particulier le schématisme transcendantal. En effet pour Schopenhauer idéalisme transcendantal devient synonyme de ce qui dépend du pouvoir de connaître *a priori* du sujet, ce pouvoir de connaître étant épuisé par l'analyse des spécifications du principe de raison suffisante. Pour Kant le projet critique consiste justement dans la découverte d'une dimension qui ne soit ni psychologique ni phénoménale, c'est-à-dire la dimension apriorique de notre connaissance qui ne se recoupe pas avec ce que la métaphysique appelait la connaissance intellectuelle. Si on reprend l'analyse du schématisme transcendantal, ce court chapitre a une fonction essentielle dans la constitution de l'objectivité dans la mesure où il permet de comprendre comment les formes *a priori* de l'entendement peuvent s'appliquer aux objets de la connaissance, c'est-à-dire comment peut se réaliser la détermination des intuitions par les concepts, malgré l'hétérogénéité de leur origine et de leur nature. Les concepts doivent être schématisés pour qu'ils puissent s'appliquer au divers de l'intuition : le schème est fourni par l'imagination transcendante, c'est un procédé pour procurer à une catégorie son image sensible et rendre possible la détermination de l'intuition par la catégorie. Les schèmes sont des règles consistant dans des déterminations *a priori* du temps, permettant aux catégories de déterminer un divers donné dans le sens interne dont la forme est le temps. Schopenhauer récuse cette reduplication inutile de l'expérience : la seule reduplication valable est celle de l'intuitif dans l'abstrait, qui est représentation de représentation, toute autre forme de reduplication est nulle et non avenue. A partir de là on comprend comment Schopenhauer peut ramener la table des catégories à la différence de l'intuitif et de l'abstrait et rejeter l'idée d'une Analytique des principes. D'après Kant les principes de l'entendement pur, soumis à la schématisation préalable des catégories, sont les principes de l'expérience possible, ce sont les lois universelles de la nature qui peuvent être connues *a priori*, et Kant prétend trouver ces principes à partir de la table des catégories. Ces principes sont soit *mathématiques* – axiomes de l'intuition et anticipations de la perception, soit *dynamiques* – analogies de l'expérience et postulats de la pensée empirique. Schopenhauer ne retient de cette construction que les *analogies de l'expérience* et parmi elles seulement le principe de la permanence de la substance (valable seulement de la matière en général) et le principe de causalité (intuition intellectuelle de l'entendement), rejetant le principe de la communauté des substances ou de l'action réciproque des substances.

Considéré souvent comme un philosophe mineur dans la galerie des idéalistes allemands, Schopenhauer a aussi pâti de sa réputation de clarté, ce qui lui a valu un certain purgatoire. Son style clair, peu jargonnant, était presque un défaut alors que pour cet esprit européen le grand style était

presque une manière de vivre et pas seulement une façon d'écrire<sup>105</sup>. L'image léguée par la postérité du misanthrope-misogyne-qui-aime-les-animaux cache l'événement que représente son œuvre. Certes on peut souligner à loisir les contresens que fait Schopenhauer sur la pensée brahmanique et bouddhique<sup>106</sup>. On ne rendra pas justice à Schopenhauer en en faisant le passeur de relais qui rend possible Nietzsche, comme s'il devait s'effacer devant plus grand, plus important que lui. Ce qui reste pour le moins fascinant, c'est comment, dans une solitude institutionnelle totale, avec un insuccès criant, ce penseur a réussi à déconstruire l'ontothéologie traditionnelle en pensant une ontologie paradoxale : un être sans raison d'être. De même par sa théorie de l'objectivité de la volonté (le corps) il poursuivait d'une autre façon la désubstantialisation du sujet effectuée par Kant, mais il la radicalisait en rappelant les liens de la pensée et du cerveau, ce que la philosophie moderne de l'esprit doit encore aujourd'hui accomplir. En ce sens, comme le disait Nietzsche, Schopenhauer reste notre *éducateur*.

---

<sup>105</sup> Ce qui sera aussi le cas de Nietzsche.

<sup>106</sup> Voir le livre remarquable de Lakshmi Kapani, *Schopenhauer et la pensée indienne, similitudes et différences*, Hermann, 2011, en particulier p. 218-223 où l'auteur montre tous les contresens faits par Schopenhauer qui transforme une doctrine positive de l'extase libératrice en une doctrine pessimiste de la négation du vouloir-vivre.