

Le dépassement radical du sujet dans *Le monde comme volonté et représentation*¹

Ce titre résume de façon économique le propos qui va être le mien ici. Je vais m'attacher en effet à faire voir que la pensée de Schopenhauer démet le sujet de la position centrale qu'il occupait dans la modernité depuis l'événement cartésien. Le geste philosophique schopenhauerien consiste à revenir de l'illusion d'une subjectivité inébranlable sise en deçà de l'être et du temps – cette subjectivité souveraine, autonome, auto-fondée et apte à générer les objets de sa réflexion qu'il dénonce tout particulièrement chez ses rivaux post-kantiens Fichte, Hegel et Schelling –, pour présenter au contraire ce sujet conscient et rationnel comme étant en réalité provenu, second, et périphérique. C'est-à-dire, pour le saisir au niveau de l'existence, comme un sujet transi, pathique, incomplètement présent à lui-même, dépendant d'une strate de réalité qu'il lui est impossible d'exhiber entière et dont il ne peut que très partiellement répondre – bref : comme ce sujet déclos dont nous faisons quant à nous-mêmes à chaque instant l'expérience.

Je vais suivre pour cela l'ordre des quatre livres du *Monde comme volonté et représentation* qui tous, chacun dans son horizon propre, accomplissent cet excentrement de la subjectivité.

Cela commence avec la théorie de la connaissance exposée dans le premier livre, livre qui doit pour être entièrement compris se trouver lié de près à la thèse de Schopenhauer *De la quadruple racine du principe de raison suffisante* de 1813, dans laquelle le philosophe présente le surgissement du sujet sur fond de sa volition intime. Une préparation essentielle à l'entente complète de ce premier livre et de l'indivise corrélativité qu'il affirme du sujet et de ses objets, ces deux parties inséparables qui n'ont d'existence et de réalité que l'une par l'autre, « existent et cessent d'exister ensemble », par laquelle Schopenhauer disqualifie toute réalité substantielle et toute antériorité, même logique, de ce sujet, lequel en réalité émerge et s'évanouit ensemble avec son objet.

Le deuxième livre, qui expose la métaphysique schopenhauerienne de la volonté – laquelle est aussi bien la philosophie de la nature –, montre pour sa part ce sujet se déchiffrant comme volonté dans l'expérience qu'il fait de son corps propre, c'est-à-dire dans l'effectivité de son existence incarnée où il se reçoit lui-même comme sujet corporel, puis le présente, en un deuxième temps (surtout dans les Suppléments que la deuxième édition de 1844 du *Monde* donnera à ce deuxième livre), comme le produit tard venu du déploiement en monde de l'essence-une de l'univers. Un déploiement pour lequel la connaissance s'avère n'être que l'ultime étape de l'histoire naturelle – l'organe de la conscience, le cerveau, n'étant en effet que « l'efflorescence de l'organisme ». Pour la nature, le sujet, grâce auquel pourtant elle peut prendre conscience d'elle-même, n'est guère qu'un épiphénomène.

¹ Ce texte est la version à peine modifiée de la conférence donnée le 14 janvier 2015 au Lycée Jeanne d'Albret de Saint-Germain-en-Laye, dont il conserve l'allure générale de présentation orale.

Le troisième livre du *Monde*, dans lequel Schopenhauer développe sa métaphysique du beau, présente quant à lui la contemplation esthétique comme le fait d'une suspension par le sujet de son rapport habituel – volitif – au monde au profit de la saisie désintéressée d'une chose que ce regard du même coup désingularise et élève à l'Idée. Une déprise proprement extatique par laquelle ce sujet s'absente de son individualité égoïque pour se faire « clair miroir » de l'objet de sa contemplation. À quoi la musique, qui ne relève pas de la connaissance, viendra faire contrepoint tant elle tient pour sa part sa puissance incomparable à réitérer l'affectibilité même à l'origine de la conscience de soi, reconduisant la subjectivité à son appropriation même en tant que volonté, et non plus à son état sublimé comme c'est le cas des arts du visible.

Enfin, le quatrième livre présentera l'abnégation comme la proposition morale ultime de Schopenhauer, par laquelle la subjectivité, transie d'abord par l'expérience de la compassion où s'abolit l'illusoire séparation entre les hommes institué par le principe d'individuation, et ouverte de la sorte à sa propre éclipse par la découverte de l'unité de l'essence et de l'irrémissibilité de la souffrance liée à son affirmation individuelle, engage un mouvement de reflux aboutissant à cette altération informulable qu'est l'« anéantissement », dernier mot de la pensée schopenhauerienne.

En un mot, c'est l'histoire du sujet, l'odyssée de la conscience, de sa naissance à sa disparition abnégative présentée par *Le monde comme volonté et représentation* que les propos qui suivent veulent retracer.

*
* * *

I. THÉORIE DE LA CONNAISSANCE (LIVRE I) : LE SUJET PROVENU

« Le monde est ma représentation » (« *Die Welt ist meine Vorstellung* ») – c'est une vérité qui vaut pour tout être vivant et connaissant, encore que seul l'homme puisse la porter à la conscience réfléchie et abstraite ; et quand il le fait effectivement, il accède à la réflexion philosophique. Alors, il se rend à la certitude et l'évidence, que ce qui est connu par lui n'est ni le soleil ni la terre mais que ce n'est jamais qu'un œil voyant le soleil, une main touchant une terre, que le monde environnant n'existe qu'à titre de représentation, c'est-à-dire seulement en rapport avec quelque chose d'autre : avec ce qui se représente (*das Vorstellende*), à savoir l'homme lui-même. – S'il est bien une vérité qui peut être énoncée *a priori*, c'est bien celle-là, car elle est l'expression de la forme de toute expérience possible et concevable, cette forme qui est plus générale que toutes les autres, plus générale que le temps, l'espace et la causalité, car ces dernières la présupposent toutes. (...) la division entre sujet et objet constitue (...) la forme (...) qui seule rend possible et pensable toute représentation.

(*Le monde comme volonté et représentation*, trad. Chr. Sommer, V. Stanek & M. Dautrey, Paris, Gallimard, 2009, § 1, p. 77-78. Ci-après : *Monde*)

Ainsi que le formulent ces premières lignes du *Monde comme volonté et représentation*, tout ce qui existe pour la connaissance, autrement dit le monde entier,

est objet pour un sujet, « intuition de qui intuitionne » (« *Anschauung des Anschauenden* »). C'est-à-dire représentation. Schopenhauer reviendra dès les premières lignes du § 2 du *Monde* sur cette dépendance du monde à l'endroit du sujet :

Ce qui connaît tout et n'est connu par personne, c'est le SUJET. C'est par suite le support du monde (*Träger der Welt*), la condition générale, toujours présumée, de tout ce qui se manifeste, de tout objet : car ce qui existe n'existe jamais que pour un sujet. Chacun se trouve être soi-même ce sujet, mais seulement en tant qu'il connaît, et non pas en tant qu'objet de connaissance. (...) Mais le sujet, ce qui connaît, mais n'est jamais connu, ne réside pas même dans ces formes (le temps et l'espace), qui, au contraire, le présupposent toujours déjà. Ni la multiplicité ni l'unité, son contraire, ne s'appliquent à lui. Nous ne le connaissons jamais, mais il est justement ce qui connaît, là où il n'en va que de la connaissance. (*Monde*, § 2, p. 80-81)

La manière est cependant assez rapide, d'autant que Schopenhauer intercale dans ces lignes une opposition (omise ci-dessus) entre le sujet connaissant et son propre corps. Il faut pour mieux saisir l'enjeu du propos se reporter à la Dissertation *De la quadruple racine du principe de raison suffisante* de 1813. Un texte dont Schopenhauer dès l'Introduction du *Monde* recommande impérativement la lecture avant celle de l'*opus magnum*, ajoutant à la fin de ce même § 2 qu'il « suppose partout connu et présent à l'esprit du lecteur tout ce qu'il a écrit dans ce traité (ladite Dissertation) », et auquel il ne cesse de faire référence au livre II du *Monde*. Car les choses y sont avancées de façon plus progressive, et souvent plus explicite. C'est ainsi qu'on lit au § 25 :

Il y a entre l'objet en général et le sujet, la plus grande différence que l'on puisse concevoir. Est objet tout ce qui est connu, sujet ce qui connaît et pour cette raison, le sujet n'est pas connu en tant qu'il connaît.

(*De la quadruple racine du principe de raison suffisante* (1813), trad. F.-X. Chenet, Paris, Vrin, 1991, § 25, p. 87. Ci-après : *Quadruple racine*)

Puis, au § 42 :

Le sujet n'est pas connu (...) comme sujet connaissant. Car le moi qui se représente, le sujet de la connaissance ne peut jamais devenir lui-même représentation ou objet, en tant que corrélat nécessaire de toutes les représentations. *C'est pourquoi la connaissance de la connaissance est impossible.* (*Quadruple racine*, § 42, p. 110)

Ainsi, le sujet ne peut jamais devenir lui-même une représentation, tant il est lui-même la condition expresse de toute représentation, la « condition générale et toujours présumée de tout ce qui se manifeste », comme l'énonçait *supra* le § 2 du *Monde*. Condition de tout objet, le sujet ne peut jamais en devenir un lui-même : il est par nécessité toujours en retrait de ce qu'il assure. Telle est la raison pour laquelle *il n'existe pas de connaissance de la connaissance*, car il faudrait pour cela que le sujet « se distingue de la connaissance et qu'il puisse connaître la connaissance, ce qui est impossible », étant donné que pour Schopenhauer « tout l'être du sujet comme tel est le connaître » (§ 42, *ibid.*) : la connaissance est définitoire du sujet en tant que tel, qui ne peut en être distinct.

Il est possible alors d'écarter un malentendu : cette impossibilité pour le sujet de se connaître, c'est-à-dire de tomber sous sa propre condition, ne signifie aucunement qu'il s'agit d'un sujet abscons, retiré, dérobé à l'appréhension bien que consistant néanmoins. Il n'y a chez Schopenhauer aucun ego en réserve du cogito, de l'*ego cogito* ou *ego cognosco*. Au contraire même : ce sujet se trouve entièrement tributaire de l'objet qu'il connaît, à ce point qu'il n'existe et n'a de sens que dans cette corrélation. Le sujet ne dispose d'aucune antécédance, d'aucune sorte, sur son objet, et dépend autant de cet objet pour être sujet que cet objet dépend de lui pour être objet ! Être sujet, écrit Schopenhauer, se borne à signifier avoir un objet :

De même qu'avec le sujet, l'objet se trouve aussitôt posé (car sans cela le mot même n'a plus de signification) et réciproquement, l'objet avec le sujet ; et de même qu'être sujet signifie donc exactement la même chose qu'avoir un objet, et être objet la même chose qu'être connu par un sujet ; exactement de même, dès qu'un objet *est déterminé de quelque façon que ce soit*, le sujet est posé *exactement de la même manière* comme *connaissant*. (*Quadruple racine*, § 42, p. 111-112)

Il revient donc au même de dire que les objets doivent être rangés dans telles classes ou que le sujet possède telles facultés distinctes de connaissance : il devient indifférent de parler des propriétés particulières des objets ou des modes de connaître du sujet. Ainsi les facultés de la connaissance – sensibilité, entendement, raison – ne sont-elles connues qu'en tant qu'elles désignent différentes classes d'objets possibles, de représentations possibles, pour le sujet. « Sujet » et « objet » existent l'un par l'autre, sont l'un pour l'autre, et ne consistent en tant que tels que dans cette corrélation indivise qui n'accorde, encore une fois, aucune préséance au sujet. Le *Monde* le dira à son tour, mais là encore d'une façon plus rapide :

Ces deux parties (l'objet et le sujet) sont (...) inséparables, même pour la pensée, car chacune d'elle n'a de signification et d'existence que par et pour l'autre, elle existe avec elle et disparaît avec elle. (*Monde*, § 2, p. 81)

On mesure bien alors la singularité de la position philosophique de Schopenhauer : prenant comme point de départ l'indivise corrélativité du sujet et de l'objet, du connaissant et du connu, il renvoie dos-à-dos le réalisme – qui part de l'objet (et *in fine* de la matière) dont il fait la cause du sujet – et l'idéalisme (en la personne de Fichte particulièrement, en 1818), lequel au contraire fait de l'objet un effet du sujet. Deux positions qui partagent le tort de considérer isolément les deux termes de cette relation, et de partir de l'un ou de l'autre, qu'ils substantialisent et réifient. Même Kant ne trouve pas grâce ici aux yeux de Schopenhauer : son « je pense » comme unité d'aperception pure lui paraît encore doté d'une antériorité – fût-elle strictement transcendantale – qu'il récuse pour sa part. C'est de l'entrappartenance stricte de ces « deux moitiés du monde » qu'il s'agit pour Schopenhauer de partir, de sorte à inventer « une nouvelle manière de philosopher ». Le sujet, aussi décisif soit-il dans la connaissance, n'occupe donc plus de position dominante, ni ontologique, ni même logique.

Maintenant, comment cette corrélation du sujet et de son objet s'établit-elle ? Comment un sujet se trouve-t-il avoir des objets – ou comment un objet advient-il au sujet ? De quelle façon, autrement dit, naissent les représentations ? Là encore, les § 19

à 21 de la *Quadruple racine* sont plus diserts que les § 4 et 6 correspondants du *Monde*. Il faut ici en suivre le fil.

Tout d'abord, Schopenhauer reprend à son compte la thèse kantienne de l'idéalité de l'espace et du temps, formes *a priori* de l'expérience. Cependant, il s'écarte de Kant à même cette reprise en déclarant que le temps et l'espace ne sauraient œuvrer isolément et que leur concours est indispensable à la formation d'une intuition sensible. Si le temps était la forme unique de la représentation, argumente-t-il, nous ne connaîtrions pas d'existence simultanée – or le monde comme représentation nous présente une myriade d'objets coexistants, juxtaposés. Et si l'espace était la forme unique des représentations intuitives, il n'y aurait pas de changement, aucune succession – ce qu'à nouveau dément notre expérience courante (*Quadruple racine*, § 19, p. 66-67). Il faut donc que ces deux formes soient liées *a priori* pour qu'advienne quelque chose ; la présence pour nous d'un objet, qui est toujours présent à un moment donné et en un lieu donné, est donc fonction de l'union des deux formes de l'espace et du temps. Une liaison assurée *a priori* par l'entendement.

L'écart par rapport à Kant est évidemment de taille : Schopenhauer ne fait pas moins qu'abandonner la séparation entre sensibilité et entendement. L'entendement n'est plus cette faculté par laquelle les objets sont pensés à partir des données d'une sensibilité qui opère à part lui, mais il intervient dès la saisie sensible comme ce qui la rend possible. Formulé en d'autres termes : les données sensibles se trouvent en tant que telles informées d'emblée par l'entendement, et il n'y a plus de moment théorique où elles existent pures de l'intervention catégorielle. Elles sont donc toujours déjà des représentations, que Schopenhauer appelle « représentation complètes ».

Mais ce n'est pas tout : à peine Schopenhauer a-t-il affirmé l'intervention nécessaire *a priori* de l'entendement unifiant les formes pures de la sensibilité afin qu'advienne une représentation, qu'il décèle une disjonction, un écart entre ces formes pourtant liées *a priori*. Le sujet, écrit-il en effet, « ne connaît *immédiatement* que par le sens interne, le sens externe étant à son tour l'objet du sens interne qui perçoit les perceptions du premier... ». Ce sujet est donc soumis, « pour ce qui est de la présence immédiate des perceptions dans sa conscience, aux seules conditions du *temps* à titre de forme du *sens interne* » (*Quadruple racine*, § 20, p. 68). L'espace comme forme *a priori* de l'expérience est donc lui-même tributaire des perceptions (*Wahrnehmungen*) du temps, plus immédiates, c'est-à-dire plus originaires. L'espace comme forme pure fait fond sur quelque chose qui lui est antérieur.

Les conséquences en sont décisives : quelque chose précède la représentation *stricto sensu*, que la constitution même de cette représentation permet de repérer. Quelque chose de préalable à cette liaison des formes pures de la sensibilité par l'entendement donnant lieu à la présence *hic et nunc* d'un objet. Les représentations, sol de la connaissance proprement dite, ne sont donc pas le donné le plus primitif, originaire, attendu que l'espace s'exerce sur une réalité qui lui est donnée. Il y a quelque chose « sous » la corrélation sujet-objet instauratrice de la connaissance.

Ce soubassement, Schopenhauer l'explicite dès le paragraphe suivant :

Nous avons vu que, grâce à la nature du sens interne qui est la condition permanente inhérente au sujet de la connaissance, seule peut être *immédiatement présente* au sujet une série de représentations, simple (ne connaissant aucune coexistence) et fugitive (n'ayant rien de permanent). Des représentations sont immédiatement présentes, cela veut dire : elles ne sont pas connues dans l'union du temps et de l'espace qu'accomplit l'entendement,

c'est-à-dire dans le tout de l'expérience, mais, à titre de représentation du sens interne, elles sont connues dans le temps seulement. La présence immédiate d'une représentation de cette classe a pour condition (...) qu'elle soit en rapport causal direct avec une autre des représentations complètes appartenant au tout de l'expérience ; j'appelle *immédiate* cette représentation par opposition à celles qui sont *médiatisées* par elles. Cette représentation est le corps propre (*der eigene Leib*) (*Quadruple racine*, § 21, p. 70)

Sans doute la façon est-elle ici maladroite : en toute rigueur, Schopenhauer ne saurait parler du corps propre comme d'une représentation, attendu qu'il en fait la condition de toute représentation. De même ne saurait-il recourir ici au lien causal, puisque ces « représentations fugitives » surgissent dans le temps seul, avant l'intervention de l'entendement : catégorie de cet entendement, la causalité ne peut valoir en deçà des représentations proprement dites, que précisément elle construit. Le *Monde* puis la deuxième édition, en 1847, de la *Quadruple racine* viendront du reste corriger cette formulation malhabile. Mais nonobstant leur maladresse, ces quelques lignes de 1813 sont proprement saisissantes : la condition permanente de la connaissance, le point de départ de l'intuition de tout objet, est le corps propre affecté de représentations fugitives (*Empfindungen* puis, plus heureusement, *Eindrücken*), soit de sensations naissantes antérieures à toute localisation spatiale, d'excitations fugaces, d'impressions, saisies immédiatement dans le seul sens interne, avant l'activité spontanée de l'entendement, lequel les suppose. Le temps qui précède l'ordonnation du divers sensible et l'union des formes *a priori* de la sensibilité permettant que se constituent les représentations est la durée du corps affecté, la temporalité du vécu impressionnel. La leçon est ébouriffante : la connaissance fait fond sur un flux d'impressions affectant la corporéité.

Adossé à la *Quadruple racine*, le *Monde* formulera cela de façon économique :

Nous tenons donc ici le corps pour un objet immédiat, c'est-à-dire pour cette représentation qui constitue le point de départ de la connaissance du sujet, dans la mesure où cette représentation elle-même, avec ses changements connus immédiatement, précède l'application de la loi de causalité et lui donne donc les premières données. (...) Mais l'entendement ne parviendrait jamais à s'appliquer à rien, s'il n'y avait encore autre chose dont il puisse partir : la simple sensation des sens, la conscience immédiate des changements du corps grâce à quoi ce dernier est un objet immédiat. (*Monde*, § 6, p. 104-105)

La représentation naît ainsi de ce qui est passivement reçu comme des impressions survenant dans le sens interne, auxquelles la causalité (laquelle est la forme du principe de raison suffisante valant pour cette classe d'objet que sont les représentations), qui s'en saisit dans leur surgissement fugace, va, les liant au sens externe, conférer la permanence propre à un phénomène *hic et nunc*. Lequel phénomène, étant donné l'origine de sa constitution – étant donné qu'il survient sur une modification affectant le corps vécu –, apparaît toujours comme un changement intervenu, et à ce titre se présente comme la conséquence de ce qui était avant lui. Tout état survenant est ainsi rapporté au précédent comme étant son effet, le premier devenant *ipso facto* sa cause. L'élaboration du monde, du monde comme représentation ressortit donc à l'ordre pré-représentatif, pré-objectif des affections corporelles. D'où que, en 1847, dans la seconde édition de la Dissertation, Schopenhauer écrira tout directement que « Ce sont donc les

impressions corporelles qui fournissent les données pour la toute première application de la loi de causalité d'où résulte, par le fait même, l'intuition de la présente classe d'objets (les représentations) », et pourra proposer une *physiologie* de la constitution représentative.

Le monde comme représentation relève donc un ordre plus originaire que lui ; ordre qui, échoyant dans le temps seul, manifesté dans la phénoménalité minimale du seul sens interne, ne peut pas être élevé en représentation, et demeure ainsi largement dérobé à la connaissance. Aussi irréfutable soit-il – les affections corporelles sont la première donation de réalité –, il reste dérobé à la représentativité.

On remarque dès lors, pour le dire en passant, l'orientation de pensée de Schopenhauer, et le sens de son infidélité à Kant au sein même de son inlassable réclamation kantienne : l'auteur du *Monde* a délaissé le plan des conditions de possibilité au profit d'une compréhension résolument génétique des phénomènes ; ce qui revenait pour lui à excaver l'Esthétique transcendantale.

Voilà pour ce qui est de la naissance des représentations, de l'institution transcendantale de ses objets par le sujet. Mais Schopenhauer, on l'a vu, n'a de cesse de dire qu'il faut partir de la corrélation du sujet et de l'objet, impossibles l'un sans l'autre. La question se pose donc de la naissance de ce sujet lui-même.

À cette question, le § 43 de la *Quadruple racine* fournit une réponse elle aussi saisissante. Et qui n'apparaît que dans cet ouvrage – le *Monde* ensuite va la présupposer :

Comme on l'a vu, le sujet connaissant ne peut donc jamais être connu, ni être objet ou représentation. Car "*je connais*" est une proposition analytique. Par contre, "*je veux*" est une proposition synthétique, précisément *a posteriori* donnée dans l'expérience, ici l'expérience interne (c'est-à-dire seulement dans le temps). Cette proposition est cependant très vraisemblablement la plus ancienne des propositions d'expérience dans toute conscience, toute connaissance commençant avec elle. Mais l'identité du sujet du vouloir avec le sujet connaissant que le mot "moi" les renferme et les désigne tous les deux, est absolument incompréhensible. (*Quadruple racine*, § 43, p. 114)

... Une identité incompréhensible, quoique immédiatement donnée, qu'il désignera quelques lignes plus bas comme le miracle κατ'ἐξοχήν, le miracle par excellence, puis, en 1847, le « nœud du monde » (*Weltknoten*). Une identité qui constitue le sésame de l'intelligibilité du monde – le sésame aussi de la pensée entière de Schopenhauer.

Que disent en effet ces quelques lignes ? Si le sujet, ainsi qu'on l'a vu, ne peut jamais être connu, ne peut pas, condition des représentations, en devenir une lui-même, cela n'empêche pas qu'il puisse faire l'expérience de lui-même. Mais une expérience tout intime, impossible à exhiber à la lumière de la connaissance : une expérience pré-représentative, vécue dans le seul sens interne – autrement dit : dans les conditions mêmes qui prévalent pour les affections du corps propre à la base de la constitution des objets, selon cette phénoménalisation minimale qui caractérise la surrection des affects corporels à la base des représentations empiriques. De même en effet que celles-ci, objets propres de la connaissance, ne pouvaient être considérées pourtant comme des données réellement primitives, entendu que l'union *a priori* des formes du temps et de l'espace assurée par l'entendement qui les constitue s'opérait à partir d'une strate ou d'un ordre de réalité plus initial, de même, corrélativement, le sujet de la connaissance

ne peut être admis comme premier dans la sphère subjective. Il y a au cœur du sujet quelque chose de plus originaire que la faculté de connaître, sur lequel celle-ci repose de la même manière que ses objets reposent sur les affects du corps propre, et qui, contrairement à l'inconnaissable sujet de la connaissance, est saisi immédiatement s'il n'est pas à proprement parler connu.

Et ce plus originaire, cet *intimius*, ce plus intime au sujet que ce sujet connaissant lui-même, donné par Schopenhauer comme étant « la plus ancienne des propositions d'expérience dans toute conscience », est la *volition*, le *vouloir*. Le philosophe précise encore que « le sujet n'est *connu* que comme *sujet voulant*, comme spontanéité, mais pas comme *sujet connaissant* » (*Quadruple racine* § 42, p. 110).

Ainsi donc : le sujet vient à lui-même en tant qu'un « je veux », s'appréhende tout intimement selon la volition dans le seul sens interne. On ne saurait en dire davantage, car il est évidemment exclu d'imaginer connaître la manière dont s'opère cette appropriation que le sujet peut avoir de lui-même voulant et en laquelle il s'établit comme sujet de connaissance, précisément. Schopenhauer dit lui-même que cette identité du sujet du vouloir avec le sujet connaissant est absolument inexplicable, car les règles valant pour la connaissance des objets ne sont justement pas de mise, et il s'arrête là. Mais ce « miracle » est au demeurant suffisamment éclairant : qu'est-ce en effet que la volition (*das Wollen* – Schopenhauer en 1813 n'écrit pas encore « volonté » [*Wille*]) ? Sans doute ne peut-elle pas être décrite pour elle-même : survenant dans la seule forme pure du temps, elle ne relève pas encore de la connaissance. Il n'est possible de la dépeindre qu'à partir d'états apparentés se laissant mieux distinguer, et c'est, quoique avec précaution – « ce qu'il y a d'essentiel en la volition n'apparaît autrement nulle part et ne peut être subsumé sous aucun autre concept », avertit le philosophe – en la pensant comme désir (*Wunsch*) qu'on la saisira au plus près. Schopenhauer précisera encore que « la volition est désir en tant qu'elle n'est pas causale » (*Quadruple racine*, § 44, p. 115).

C'est donc comme le mouvement ou la spontanéité de la tendance surgissant dans le sens interne qu'advient le sujet : c'est comme appétition qu'il se contracte, et c'est comme sujet désirant qu'il se saisit alors, prenant acte de lui-même. Comment attester plus vivement le caractère second, provenu, débiteur, de ce sujet ?

Encore faut-il préciser que ce n'est qu'au terme de ce mouvement, une fois qu'il s'en est établi comme connaissant, que le sujet a des volitions particulières, les connaît comme telles et peut signifier ce qu'il désire au moment où il le désire. Ce qui revient à dire que ce n'est que dans la conscience que le vouloir se qualifie pour devenir tel ou tel désir présent, lié corrélativement à tel ou tel objet, et pourra alors donner lieu à une décision. Sinon, antérieurement ou préalablement à cette conscience, la volition, semble plutôt être une disposition sans détermination, sans contenu, comme une pure impulsion, une pure tendance. Soit ce par quoi Schopenhauer caractérisera la volonté en général dans *Le Monde comme volonté et représentation*.

Il est possible maintenant de nouer les deux moments nodaux de cette théorie de la connaissance, sur laquelle reposera, on ne cessera de le constater, tout le reste de l'édifice du *Monde*. Pour le dire d'un trait : c'est à une événementialité toute affective, à ce qui se déclare dans le sens intime, que doit d'être la connaissance – autrement dit la relation du sujet et de ses objets –, qui en surgit de manière énigmatique. Cette connaissance repose ainsi entière sur la spontanéité manifestée dans la durée interne d'un ordre dont elle ne saurait pas plus rendre compte que d'elle-même et de sa propre

apparition, et qu'elle ne saurait à plus forte raison déduire. Du même coup, c'est le discours rationnel lui-même qui trouve sa limite, à laquelle s'attacheront les derniers chapitre du premier livre du *Monde* consacrés au concept. Un discours rationnel et philosophique qui doit renoncer à produire un fondement premier de la subjectivité et de la connaissance, car la corrélation du sujet et de l'objet, autrement dit ce que Schopenhauer appelle la conscience, ne peut être fondée dès lors que les conditions de cette connaissance – ou, si l'on préfère, le principe de raison suffisante – la présupposent toujours. Il faut en prendre acte : la conscience demande que la philosophie désormais porte son regard vers son amont qui l'excède et la traverse, et d'où elle s'exonde, qui la laisse pour une large part privée de raison quant à elle-même. La conscience, nous aura appris Schopenhauer, est sans pourquoi.

II. PHILOSOPHIE DE LA NATURE, OU LA MÉTAPHYSIQUE DE LA VOLONTÉ (LIVRE II) : LE SUJET DÉCHIFFRÉ

On ne le rappelle pas suffisamment : le deuxième livre du *Monde comme volonté et représentation* comporte deux foyers ou deux moments philosophiques distincts, qui engagent deux compréhensions différentes de ce qu'il faut entendre par « métaphysique » chez Schopenhauer.

Le premier de ces moments consiste en le déchiffrement de soi comme volonté par le sujet :

À ce sujet de la connaissance, lequel, parce qu'il est identique à son corps, apparaît en tant qu'individu, ce corps est donné de deux manières radicalement différentes : non seulement en tant que représentation (...), en tant qu'objet parmi les objets, et soumis aux mêmes lois que ces derniers, mais aussi, dans le même temps, d'une tout autre manière, à savoir en tant que cette chose connue immédiatement de chacun et que désigne le mot de VOLONTÉ. Tout acte véritable accompli par sa volonté est aussitôt et inévitablement un mouvement de son corps (...) L'action du corps n'est rien d'autre que l'acte de la volonté objectivé, c'est-à-dire entré dans l'intuition. (*Monde*, § 18, p. 244)

Serions-nous de purs sujets ou réduits à « une tête d'ange ailée, sans corps », comme l'écrit Schopenhauer, la signification de notre existence phénoménale et du monde nous serait entièrement dérobée. Rien ne nous apparaîtrait autrement que selon la succession régulière qui caractérise le tissu sensible, et les mouvements et les actions de notre corps lui-même ne représenteraient rien de plus pour nous que les modifications des autres objets empiriques. Mais il n'en est justement pas ainsi : notre corps est d'abord autre chose qu'une représentation : il est encore volonté. Tout acte réel de notre volonté est en effet aussi bien un acte de notre corps : nous ne pouvons vouloir un acte réellement sans constater aussitôt qu'il apparaît comme mouvement corporel. Non que l'un et l'autre soient comme la cause et l'effet : l'acte volontaire et l'action du corps ne sont pas deux états objectifs différents que pourrait alors relier un tel rapport, par quoi s'autoriserait la déduction du second à partir du premier. Schopenhauer y insiste vivement : ils sont une seule et même chose (« *sie sind eines und dasselbe* ») donnée de deux manières différentes, l'une tout immédiate, l'autre comme une intuition pour l'entendement. L'action du corps n'est rien d'autre que l'acte

de la volonté objectivé par la représentation ; la vie constatée du corps est la visibilité de ce qui fait son mouvement. Hors la représentation, le sujet est donc volonté.

Capitale évidemment, cette détermination du corps – et donc de soi – comme volonté a depuis toujours soulevé des critiques : plus d'un commentateur y a déploré une pure et simple décision philosophique, sinon un coup de force. Pourtant, envisagée selon le fil de la pensée entière de Schopenhauer, elle ne saurait constituer une surprise, tant la *Quadruple racine*, on vient de le voir, a montré le surgissement du sujet sur fond de vouloir. À tout le moins la « décision philosophique » est-elle à rechercher bien en amont ! Ces lignes du § 18 du *Monde* ne font en effet que transposer dans le champ empirique qui est celui de ce deuxième livre ce que la Dissertation de 1813 énonçait dans le sien, transcendantal : la volonté est la teneur intérieure de la subjectivité, l'état liminaire de la conscience ; « volonté » désigne le contenu de l'expérience de soi, de l'épreuve de soi. L'individu se déchiffre comme étant vouloir à part ce qui lui échoit de lui-même dans la représentation. Cette découverte de soi comme volonté n'est autre que l'appropriation de l'existence incarnée, où ce sujet se découvre lié à un corps et fait de ses affections, de ses désirs, de ses appétits.

Et il en va de même pour la désignation qui s'ensuivra de cette volonté comme le contenu ou l'en-soi de toute représentation, c'est-à-dire son élargissement au monde en sa totalité, qui plus encore a focalisé les critiques, sinon les indignations : combien de fois y a-t-on vu une analogie un peu forcée, une abstraction indue, sinon une pure et simple extrapolation... Or là encore Schopenhauer ne fait rien d'autre que redire dans l'horizon intramondain qui est le sien dans ce deuxième livre du *Monde* ce que sa *Quadruple racine* avait prétendu du surgissement commun du sujet et de ses objets formant ensemble le monde : strictement corrélatifs à ce sujet qui les forme comme siens, les objets ne sauraient avoir une autre origine que la sienne propre. Le monde comme représentation, en d'autres termes, ne saurait être fait d'autre chose que de ce dont le sujet, pour lequel seul il y a représentation, se découvre fait quant à lui-même.

Au reste, Schopenhauer insiste au début de ce deuxième livre (au § 17, et dans les premières lignes du § 18) sur ce que l'objet de son enquête est la signification (*Bedeutung*) du monde. Il faut le lire à la lettre : « le monde comme volonté » est tout d'abord un *énoncé de sens*. La volonté comme teneur des représentations est d'abord la signification de ces représentations pour le sujet – à commencer par la représentation qu'il est lui-même. Une signification déchiffrée à même l'existence incarnée, à même la vie contractée, qui lui permettra ensuite (au § 19) d'éviter l'égoïsme théorique consistant à considérer tout autre phénomène que soi comme un fantôme. Statuer de la nature des objets à partir de l'expérience de soi où s'indique quelque chose d'irréductible à la subjectivité constitue ainsi pour Schopenhauer une réponse au scepticisme ou à l'idéalisme subjectif dans sa version berkeleyenne.

Ainsi, « le monde est volonté » n'est tout d'abord pas un énoncé de métaphysique spéculative. S'il est bien métaphysique, c'est en ceci qu'il porte sur la totalité du monde – au sens exactement où Nietzsche sera lui-même métaphysicien lorsqu'il parlera de volonté de puissance pour désigner l'entièreté de l'existence et du réel.

D'autant que « volonté » n'est pas le fin mot de l'absolu – on ne l'a que trop souvent oublié. Schopenhauer y insiste : ce n'est que relativement à l'expérience qu'on fait le sujet que cette « essence » est appelée volonté. On le voit nettement exprimé au début du § 22 du *Monde*, par exemple, où il écrit que la volonté « n'est que le plus parfait des phénomènes de la chose en soi ». Ou, plus fortement encore au chapitre 18 des Suppléments de 1844 :

Cependant il convient, et je m'y suis toujours tenu, de prendre en compte le fait que la perception intérieure < *innere Wahrnehmung* > que nous avons de notre volonté, elle non plus, ne délivre en aucun cas une connaissance exhaustive et adéquate de la chose en soi. (*Monde*, Suppléments, chap. 18, vol. II, p. 1457)

Et l'on trouve bien d'autres notations dans ce sens : « volonté » n'est que le concept le plus adéquat pour désigner à la faveur de l'expérience corporelle ce qui s'y annonce comme la nature de ce corps. Une expérience certes favorisée puisqu'elle se trouve affranchie des deux formes de la connaissance extérieure, la causalité et l'espace, mais à laquelle il reste cependant la forme du temps et celle, générale, de l'être-connu, en deçà desquelles il est impossible de remonter – sauf à vouloir commettre le péché des métaphysiques génétiques post-kantiennes contre lesquelles Schopenhauer aura tant vitupéré. Si elle est « le point où l'en-soi entre le plus immédiatement dans le phénomène et est éclairée par son extrême proximité avec le sujet connaissant », comme le formulera ce même chapitre 18 des Suppléments, si donc dans cette appréhension intime l'essence « a rejeté la plus grande partie de ses voiles », elle ne paraît pas pour autant encore totalement nue. « Volonté » n'est que le nom le plus approprié pour ce phénomène « minimal » où se déchiffre la teneur de soi ; elle n'est pas le nom propre de l'inconditionné. La métaphysique schopenhauerienne, en ce point, est strictement « métaphysique de l'expérience », selon l'expression du philosophe : « elle demeure immanente, et ne devient nullement transcendante » (Suppléments, chap.17, p. 1435).

J'ai dit plus haut que le deuxième livre du *Monde* comporte deux moments métaphysiques distincts. C'est ainsi qu'après le déchiffrement du sujet et de ses représentations (c'est-à-dire du monde) comme volonté à la faveur de l'expérience du corps vécu, vient se placer un discours cosmologique dans lequel Schopenhauer présente le déploiement en monde de la volonté devenue alors essence naturante. Telle est l'« objectivation de la volonté » – titre du deuxième livre du *Monde* : la volonté s'auto-déroule en le monde selon une série de degrés fixes (les Idées) étageant le réel de façon pyramidale des forces inorganiques jusqu'à la raison humaine en passant par l'ensemble des règnes, minéral, végétal, animal. Le sens, de la sorte, devient nature ; le « monde comme volonté » est alors à entendre littéralement. Et en ce récit cosmologique, la métaphysique schopenhauerienne s'en vient voisiner les métaphysiques génétiques de l'idéalisme allemand.

Le projet au demeurant, ne fait pas mystère : soucieux, du fait de son ambition plusieurs fois affirmée de présenter une « philosophie complète » et parachever de la sorte le kantisme, Schopenhauer entend rendre compte de l'expérience dans laquelle l'individu a en son identité avec son corps décelé la nature comme le sens de son être et déchiffré à partir d'elle le monde. Ce qui revenait à présenter les étapes ayant pu mener à l'apparition de ce corps empirique, précisément. Ou, pour le formuler autrement : il fallait, après l'apparition du monde dans la conscience (qu'avait présentée sa théorie de la connaissance), faire voir l'émergence du réel lui-même et donc de la conscience en son sein – et tenir donc un discours de la genèse objective du monde après celui de la genèse subjective du monde. Là se comprend la philosophie de la nature de Schopenhauer.

Le détail de ce déroulement mondain de la volonté ne me retiendra pas ici. Je ne ferai que deux remarques, dans la stricte perspective qui est la mienne dans ces pages. Tout d'abord, il faut souligner que la connaissance n'est que l'ultime moment de ce

déploiement en univers, qu'elle surgit à la toute fin de l'histoire naturelle du monde : la conscience y apparaît comme une fonction du système nerveux cérébral, et même « se limite aux parties dont les nerfs vont au cerveau » (*Leçons de Berlin*, « Leçon d'épreuve » < *Probevorlesung* >), à ce point qu'elle disparaît une fois ces nerfs sectionnés, comme l'écrit Schopenhauer. Elle n'est que l'ultime produit, non vital qui plus est, non indispensable, des fonctions organiques. Le sujet n'est ainsi que l'écume de la genèse naturelle. Ensuite, cette connaissance, c'est-à-dire, à terme, l'appréhension par elle-même de l'essence-une dans l'auto-déchiffrement du sujet comme volonté, échoue à ressaisir cette essence entière, tant la « volonté », on l'a vu, n'est que le phénomène le plus proche de cet en-soi, non cet en-soi lui-même, lequel demeure dérobé quant à lui-même. L'essence de l'univers ne parvient pas à une entente entière de soi. Pour le dire autrement, le sujet reste pour une part privé de savoir sur lui-même, s'échappe à sa propre prise. Même déchiffrés comme volonté, nous restons largement obscurs à nous-mêmes. Au moment où elle déclare la subjectivité un simple épiphénomène, la philosophie la nature en confirme ainsi l'impossible clôture sur soi.

III. MÉTAPHYSIQUE DU BEAU (LIVRE III) : LE SUJET AU RAVISSEMENT

L'histoire retient que l'expression « métaphysique du beau » a été forgée par Schopenhauer. Non pas dans *Le Monde comme volonté et représentation*, mais dans les *Leçons de Berlin* de 1820, au moment de différencier son projet d'une esthétique proprement dite : « ce que je propose, n'est pas une esthétique, mais une métaphysique du beau » (« *nicht Aesthetik, sondern Metaphysik des Schönen* »), écrit-il. Même si sans doute il se montre plus attaché aux transformations produites dans le sujet par l'expérience contemplative qu'au beau objectif ou aux œuvres, et qu'il se trouve en cela plus proche d'une esthétique que des philosophies du beau développées par Schelling ou Hegel par exemple, sa revendication trouve au sein de sa pensée sa justification : sa philosophie de l'art, nous allons le constater, requiert en effet l'intégralité de sa pensée, parce que les révélations de l'art ne trouvent leur pleine élucidation qu'en elle.

Le premier maître mot de cette métaphysique du beau – la chose est bien connue – est la *contemplation*. Schopenhauer, qui fait à la suite de Kant reposer l'expérience esthétique sur le désintéressement, la caractérise comme l'intuition (*Anschauung*, et parfois *Ansicht*) ou la contemplation (*Kontemplation*) par un sujet en lequel la volonté a l'espace d'un instant suspendu son empire d'une chose qui a de ce fait cessé d'être particulière et lui apparaît alors sous son aspect essentiel, immuable, comme sa forme même : une Idée, précisément. Une contemplation éidétique, affranchie des formes du principe de raison en même temps que de tout rapport instrumental ou d'utilité :

(...) lorsque, selon une profonde expression allemande, on se PERD < sich verliert > totalement dans cet objet, c'est-à-dire qu'on oublie totalement son individualité et sa volonté, et qu'on ne subsiste plus que comme un pur sujet, clair miroir de l'objet (*Klarer Spiegel des Objekts*), en sorte qu'il semble que l'objet soit là tout seul, sans personne pour le percevoir, et qu'on ne peut donc plus séparer celui qui intuitionne de ce qui est intuitionné, les deux étant devenus un (...) bref, lorsque, de cette manière, l'objet se soustrait à toute relation avec une chose qui lui est extérieure, le sujet à toute relation avec la volonté, alors ce qui est ainsi connu n'est plus la chose singulière comme telle,

mais c'est l'IDÉE, la forme éternelle, l'objectivité immédiate de la volonté à ce degré déterminé ; c'est pour cette raison même que celui-là qui se trouve pris dans cette intuition n'est plus individu, l'individu s'étant précisément perdu dans cette intuition : celui-là est le PUR SUJET DE LA CONNAISSANCE (...). Dans une telle contemplation, la chose singulière devient, d'un seul coup, l'IDÉE de son espèce (...). (*Monde*, § 34, p. 375-376)

L'Idée survient de l'entrappartenance d'un sujet au regard sublimé et d'un objet contemplé de cette façon épurée ; mieux, elle est cette entrappartenance elle-même : la chose contemplée devient Idée au moment où elle se trouve appréhendée sur un tel mode, lequel ne relève pas de l'entendement. Schopenhauer précise du reste que lorsque l'Idée se dégage, le sujet et l'objet ne peuvent plus être séparés tant c'est seulement en ce qu'ils se remplissent et se pénètrent parfaitement l'un l'autre que surgit précisément cette Idée. L'intuition idéale reproduit donc, simplement affranchie des traits propres à la perception individuée usuelle, l'indivisible corrélation caractéristique de la représentativité : pas de sujet ni d'objet, fussent-ils « purs », l'un sans l'autre – et l'art, de la sorte, affaire d'une conscience décantée, se réclame de la connaissance. C'est là tout à fait décisif – je vais y revenir.

On remarquera encore dans les lignes ci-dessus comme dans le reste de ce troisième livre un privilège accordé à l'objectivité. Un trait par lequel Schopenhauer souligne la déssubjectivation caractérisant l'expérience esthétique. C'est-à-dire la déprise de l'habitation ordinaire du monde : le sujet est dans la contemplation sorti de son assiette, ravi à lui-même, et comme réduit à être sujet transcendantal ; il en devient sujet proprement extatique, sujet *à sa limite*. Dont le corrélat est un objet qui a cessé d'être individuel, singulier, et ne se présente plus comme un motif pour la volonté, mais est devenu archétype. Au reste, c'est par l'aptitude à cette objectivité de la considération pure que Schopenhauer caractérise le génie, au rebours de la tradition romantique qui en exalte plutôt les aptitudes subjectives.

Toujours est-il que la contemplation esthétique relève bel et bien de la connaissance. C'est-à-dire de la corrélation entre un sujet et un objet. Même pure, même sublimée dans cette saisie où elle se trouve désencombrée des élans de la volonté marquant les représentations empiriques, même affranchie du principe de raison suffisante, cette relation ressortit encore à la conscience, à la représentativité. Elle ne peut donc remonter en amont d'elle-même et nous renseigner sur son essence. Dès lors, les révélations esthétiques ne peuvent prétendre à constituer des révélations complètes. Contrairement à ce que l'on a trop prétendu, les arts selon Schopenhauer ne sont pas l'occasion d'un dévoilement ontologique intégral.

Pour autrement dire : le cas de la musique mis à part, l'art est voué à la visibilité – fût-elle sublimée –, y compris lorsqu'il use de mots, comme dans la poésie. C'est donc d'autre chose que de lui-même qu'il requiert sa pleine élucidation, que lui interdit la structure, représentative encore, de la corrélation contemplative. Il faut ainsi pour que l'art se comprenne véritablement le décryptage de la représentation. C'est-à-dire la philosophie telle que l'a jusque ici développée Schopenhauer. Lequel se trouve bien fondé de proposer, précisément, une métaphysique du beau.

Dès lors, Schopenhauer pouvait bien vouloir lier ses propositions artistiques à son discours de la genèse de l'univers (c'est-à-dire à sa philosophie de la nature), et faire correspondre les différents arts aux différents degrés de la multiplicité étagée du réel comme manifestation de la volonté – c'est-à-dire aux différentes Idées organisatrices de

la nature. De là la fameuse « pyramide des arts » dont la présentation occupe la deuxième moitié de ce troisième livre.

Une fois encore, mon intention portera moins sur le détail de cette « mise en édifice » des productions artistiques que sur le mouvement qui la porte. Je voudrais en effet faire voir que *trois critères* sont à l'œuvre dans cette disposition hiérarchique des arts :

1. l'éminence de l'Idée représentée par chaque art – autrement dit le degré d'objectivation mondaine de la volonté,
2. l'état de la connaissance quant à cette Idée – soit ce que chaque art nous apprend quant à son Idée rectrice,
3. mais aussi – telle est du moins ma proposition – le mouvement général de l'espace au temps, le passage graduel d'une primauté de l'espace à la primauté du temps. L'étagement des arts chez Schopenhauer en effet parcourt à rebours le chemin de la phénoménalisation, de la constitution de la représentation. Ce qui signifie qu'on y assiste à un procès d'*intériorisation* progressive, depuis la densité matérielle extérieure caractérisant l'architecture jusqu'à la temporalité intime où se meut la musique où le sujet est au plus proche de lui-même. Ainsi, la hiérarchie des arts présente-t-elle un double mouvement connexe d'intériorisation croissante *et* d'objectivité de plus en plus grande – c'est-à-dire de connaissance de plus en plus élevée. Tel est à mon sens ce qui fait la singularité de l'organisation systématique des arts par Schopenhauer si on la compare aux productions analogues de ses contemporains post-kantiens.

Examinons selon ces trois critères et comme en un tableau cette pyramide, dans l'ordre proposé par Schopenhauer.

L'architecture en constitue le premier échelon.

1. L'Idée (donc le degré d'objectivation de la volonté) qui lui correspond est la plus basse de toutes : il s'agit des forces élémentaires, inorganiques.
2. Dès lors, il est l'art dans lequel la volonté se discerne avec le moins de netteté. L'architecture en effet, écrit Schopenhauer, présente « le combat entre la pesanteur et la résistance » (§ 43). La volonté y est à son moindre degré de lisibilité.
3. Art tout spatial, l'architecture est le plus extérieur de tous. Elle se situe entièrement dans le monde. Elle est art spectaculaire, spectacle architectonique extérieur au sujet, mais dont celui-ci ressent en lui les résonances. De tout cela s'ensuit que l'architecture *manifeste* plutôt qu'elle n'*exprime*.

Je ne m'attarde pas plus que Schopenhauer sur les deux arts suivants, l'hydraulique et l'art des jardins, dont les caractéristiques recouvrent pour l'essentiel celles de l'architecture – à ceci près que l'hydraulique présente le combat entre pesanteur et fluidité, et que l'art des jardins fait passer des forces inorganiques aux forces organiques élémentaires, traduisant un progrès dans l'ordre des Idées.

Vient ensuite la *sculpture* – à comprendre comme statuaire.

1. L'Idée propre à la sculpture est très supérieure : avec elle, c'est *l'homme* qui devient le propos artistique.

2. En l'homme et ses désirs, ses motifs, ses actions, la volonté se discerne bien évidemment mieux que dans les manifestations inorganiques ou organiques élémentaires.
3. Si elle est pour l'essentiel spatiale, la sculpture ne s'épuise pas dans la représentation de la belle forme, écrit Schopenhauer (§ 45). Il y faut en effet aussi le *mouvement*, autrement dit l'habitation corporelle, la manifestation du geste – voir les belles analyses de la *grâce* que l'on peut lire dans ce troisième livre. Il y va dans la sculpture du déploiement de la forme dans le temps, par quoi se traduisent les intentions du personnage représenté dans la sculpture. La statue donne des états du sujet représenté – l'attitude de la déesse surprise au bain, la détermination de l'athlète, la colère du dieu... Donc, en même temps que le temps y prend sa part, fût-il figé dans la matière, la sculpture s'avère déjà *expressive*.

Avec *la peinture* se poursuit ce processus d'intériorisation.

1. L'Idée en est toujours l'homme.
2. Mais son matériau et sa disposition en deux dimensions éloignent la peinture de la prégnance de la forme ou de la plastique – et donc *a fortiori* de la matérialité. La part spatiale de la peinture se réduit par rapport à la sculpture : la proximité du manifesté et du manifestant, si forte dans l'architecture, s'est complètement relâchée. En outre, l'objet de la peinture est « le caractère personnel de l'esprit » ou « le caractère authentique de l'esprit » (*der eigentliche Charakter des Geistes*), écrit Schopenhauer. C'est-à-dire l'habitation subjective – la subjectivité même. En d'autres termes, c'est à l'individualité que s'attache la peinture, soit « là même où l'individu fait ressortir un aspect particulier de l'Idée de l'humanité », Idée d'humanité que le peintre dévoile ainsi à un degré d'objectivation plus élevé que le sculpteur.
3. Se manifeste alors ce double mouvement que je signalais plus haut : la peinture nous en apprend davantage sur l'Idée de l'humanité *en même temps* que c'est à l'intériorité qu'elle s'adonne, vouée qu'elle est à l'expression. Le « caractère authentique de l'esprit » ressort particulièrement en effet « dans l'affect, la passion, le jeu entre connaître et vouloir, uniquement représentable par l'expression du visage et des yeux » (§ 45). Ainsi, ce qu'est objectivement l'humanité se manifeste à l'expression la plus précise de l'intériorité : on n'en a jamais autant su de l'homme qu'à la représentation de ses passions intimes.

Autant dire que la peinture semble la dernière manifestation *visible* possible de l'homme, et que le stade suivant nous amènera à l'intériorité sans le détour du monde. Tel est bien ce que se propose la poésie.

Avec *la poésie* en effet l'on quitte la représentation, du moins directe, puisque c'est via des représentations abstraites (les mots, donc les concepts) que le poète réalisera le but que Schopenhauer assigne la poésie, à savoir « les actions des hommes » (§ 41), « l'homme dans la série continue de ses aspirations et de ses actes », ou encore « les Idées de la vie » (*Ideen des Lebens*) (§ 51). Autant d'expressions peu précises, mais qui du moins désignent une intériorité plus mobile, plus fluente en même temps que plus continue que les tonalités subjectives fondamentales exprimées par la peinture, et pour laquelle le *temps* s'avère une dimension essentielle. On voit bien dès lors que c'est la présentation des *volontés* qui fait le cœur de l'affaire poétique ou littéraire. D'autant que

la scène dans la poésie se déplace dans l'intériorité seule du lecteur ou de l'auditeur, laissée largement à elle-même.

Il est alors tout à fait révélateur que le classement des genres poétiques établi par Schopenhauer reproduise celui qui a prévalu pour celui des arts en général : le chant (*Lied*), la romance, l'idylle, le roman, l'épopée et le drame opèrent en effet une stylisation graduelle de l'homme, présentant de ce fait un trajet vers une objectivité de plus en plus grande, signifiant aussi une lisibilité de plus en plus directe de la volonté. On s'en avisera aisément en comparant les termes de ce parcours que sont la poésie lyrique et la tragédie.

Ce qui fait la poésie lyrique (*Lied*) est en effet le contraste éprouvé par le sujet entre son propre vouloir, qui se presse en lui, et la conscience en même temps de lui-même comme pur sujet connaissant à quoi le ramène le spectacle de la nature environnante. Le sujet lyrique s'avère ainsi à la fois sujet de la volonté (volonté tantôt satisfaite, dans la joie, tantôt entravé, dans la tristesse) et sujet de la contemplation – conjuguant en toute netteté volonté et représentation, ici épurée.

Quant à la tragédie, point culminant de cette hiérarchie poétique, elle achève cette présentation de l'Idée de l'homme, qu'elle donne à voir « de haut » dans le même moment qu'elle en dit au plus net l'essence. Que représente en effet la pièce tragique ? « La douleur sans nom, la misère de l'humanité, le triomphe de la méchanceté, l'empire narquois du hasard et la chute irrémédiable des justes et des méchants », répond Schopenhauer (§ 51). Autrement dit, le monde comme volonté dans sa réalité crue : le combat des vouloirs opposés, la lutte des desseins concurrents, l'agonistique des intérêts contradictoires. Non plus les tonalités fondamentales de la subjectivité, mais le fond de l'intériorité – le vouloir –, tel que la vie partagée le manifeste dans les heurts et les conflits qui rythment les existences. Se parachève ainsi ce mouvement connexe liant intériorisation et objectivité qui traverse l'ensemble des arts : dans la tragédie l'intériorité est approchée au plus près, donnée sans plus de fard en ce qui la meut, en même temps que présentée de la façon la plus objective qui se puisse – dévoilée dans sa signification à l'observateur.

Avec ceci que peut à ce point s'engager un reflux aversif de la part du sujet – personnage tragique ou spectateur – qu'aura horrifié ou dégoûté le spectacle de l'humaine nature dévoilée dans sa crudité. Répétant le monde comme volonté, représentation du monde comme volonté, la tragédie est au pouvoir de provoquer le renoncement à l'affirmation du vouloir vivre, cette *Entsagung*, cette *Verneinung* que Schopenhauer présentera au quatrième livre du *Monde* comme la solution morale ultime. Par quoi elle conduit l'art à sa limite, puisque c'est la contemplation même qu'elle menace : par la tragédie en effet, c'est jusqu'à sa propre disposition subjective pure et au plaisir de l'objet esthétique qui lui est corrélatif que le sujet peut tendre à renoncer, qu'aucun spectacle ne consolera plus. Véritablement, la tragédie constitue le lien entre les livres III et IV du *Monde comme volonté et représentation*.

La musique

Si elle constitue l'aboutissement des arts de la représentation, la tragédie n'est pas le dernier mot de Schopenhauer quant à l'art. Reste en effet la musique, laquelle n'a pu trouver place dans l'enchaînement systématique proposé par le philosophe. Et pour cause : elle n'a pas part à la représentation. Schopenhauer pour le dire multiplie les formules, dont plusieurs sont devenues fameuses et n'ont pas fini de hanter sa réception : la musique, écrit-il dans le fameux § 52 du *Monde*, « se tient tout à fait à part

des autres arts », « nous n'y reconnaissons pas la reproduction d'une quelconque Idée », elle est « tout à fait indépendante du monde phénoménal, l'ignore absolument et pourrait pour ainsi dire subsister même si ce monde n'était pas », à ce point que, traduite en concepts, « elle serait la vraie philosophie »... Autant de façons qui signalent son irréductibilité à l'ordre représentatif, même pur, et annoncent pour elle une expérience d'un autre genre que celle qu'offrent les autres arts, interdisant ainsi qu'on la mesure à l'aune des critères qui valent pour eux.

Au demeurant, ce § 52 qui lui est consacré est passablement touffu : Schopenhauer y multiplie les analogies, tente de concilier sa compréhension de la musique avec sa philosophie de la nature, cherche à ce propos des confirmations positives, et ne renonce pas à un « pythagorisme historique » que pourtant il déclare périphérique insérant la musique dans l'ordre numéral. J'ai tenté ailleurs de rendre compte du caractère composite de ces pages. Mais on ramassera le sens des propositions essentielles de Schopenhauer en relevant cette notation, dont l'importance a rarement été remarquée autant qu'elle le mérite :

La musique s'accomplit *uniquement dans le temps et par le temps, à l'exclusion totale de l'espace et sans influence aucune de la connaissance de la causalité, c'est-à-dire de l'entendement.* (*Monde*, § 52, p. 517-518 – je souligne).

Entendons-le : la musique s'accomplit dans les conditions exactement que la *Quadruple racine* donnait pour celles de la saisie intime de soi du sujet, où il se contractait en tant que sujet du vouloir, et donc, du même coup, pour celles du surgissement de ses objets corrélats ; dans les mêmes conditions aussi qui caractérisaient ensuite, dans le deuxième livre du *Monde*, le déchiffrement que ce sujet faisait de lui-même comme volonté dans l'expérience vive de sa corporéité ! La musique, ainsi, apparaît sous les conditions exactement qui sont celles de la volonté en général, selon cette proto-phénoménalisation ou phénoménalisation minimale du seul sens interne, à l'exclusion de l'espace et de la causalité, caractérisant tant l'advenir à soi du sujet – et donc l'éclosion corrélative du monde pour ce sujet – que la saisie de l'intimité pré-représentative de l'individu dans laquelle se laisse décoder l'univers objectif.

Schopenhauer pouvait bien alors écrire que la musique a affaire à l'essence du monde plutôt qu'à ses manifestations objectives – les Idées –, contrairement aux autres arts, liés pour leur part à la structure représentative. Et qu'en elle se révèle la volonté elle-même, plutôt que le monde... On aura tout reproché à sa fameuse déclaration disant que « le monde pourrait être appelé une incarnation de la musique (*verkörperte Musik*) tout aussi bien qu'une incarnation de la volonté » ; c'était négliger cependant que le mode de manifestation de l'une comme de l'autre est strictement identique, et que c'est véritablement, en ce sens, à l'apparition du monde – en même temps qu'à celle du sujet lui-même, son corrélat – que nous reconduit la musique. Encore une fois, elle se manifeste dans ce qui est aussi le cours du sujet en son advenir, qui est également celui de la représentation : la musique répète en cela la naissance du monde – et c'est une fois de plus la perspective transcendante de sa théorie de la connaissance qui donne la clé des propositions philosophiques de Schopenhauer.

Ainsi, appropriée à l'en-soi du monde plutôt qu'à ses objectivations, ne relevant pas de la représentativité tant son ordre est celui du soubassement affectif des représentations, préalable à l'intervention de l'entendement construisant les

représentations, la musique ne saurait relever de la contemplation esthétique : elle n'est pas le fruit de la corrélation d'un sujet pur entrappartenu à son objet pur, puisqu'elle ne s'accomplit pas sous les conditions de la représentativité, fût-elle pure. Elle est donc antérieure à l'objectivité, dépourvue de caractère mondain.

De la sorte, elle renvoie à un autre moment de la subjectivité que les autres arts : il ne s'agit pas dans la musique de l'état sublimé de la conscience, du sujet soustrait pour un temps à sa volonté contemplant un objet élevé à l'Idée par le fait de cette contemplation décantée, mais de la constitution de ce sujet, du surgissement pathique de cette conscience. Non pas, autrement dit, la déprise extatique du sujet de la contemplation, mais la passivité sans recul de ce sujet reconduit à son propre commencement, à son appropriation inaugurale, par la réitération de son sentir de soi-même.

Voilà pourquoi la musique est si immédiatement sentie, pourquoi son effet est si direct et si puissant sur nous, comme l'écrit Schopenhauer de façon insistante : elle mobilise la temporalité même de l'advenir subjectif et de son monde comme représentation. Se comprennent bien alors les célèbres analyses que Schopenhauer consacre à la *mélodie*, laquelle exprime les tours et les détours des états du sujet, c'est-à-dire de la volonté. Telle est aussi la raison pour laquelle le philosophe peut écrire que la musique est à la fois entièrement intelligible et tout à fait inexplicable : elle est inexplicable parce qu'elle ne relève pas du principe de raison suffisante qui vaut pour les objets, les représentations ; et elle est intelligible, parce que, de toute nécessité, et au plus *radicalement*, c'est de nous-mêmes qu'elle nous parle.

IV. ÉTHIQUE (LIVRE IV) : LE SUJET EN DÉCOURS

« Nous allons maintenant nous tourner vers le sérieux », déclare Schopenhauer en préambule au livre IV du *Monde*. Car les considérations qu'il entend y développer « concernent la conduite des hommes », à quoi personne ne peut rester indifférent (§ 53).

Cela d'autant que le livre précédent s'est achevé sur un constat amer : le plaisir esthétique n'est guère qu'un calmant momentané pour le sujet, que vient bientôt tourmenter à nouveau son vouloir. Peut surgir alors le besoin de rechercher un apaisement plus définitif, et qui ne prête plus au soupçon de réconcilier l'homme avec le monde racheté comme plaisant objet esthétique. Il faut donc à la philosophie aborder de front la question de la vie et de l'agir ; une question qui constitue la plus importante et la plus grave de ses tâches, à laquelle doivent être en définitive ramenées toutes les autres.

Le trait majeur de la « morale » de Schopenhauer – car tel est pour l'essentiel le propos du philosophe dans ce quatrième livre – réside certainement dans sa complétude même. Elle ne propose en effet pas moins qu'une solution à la question pratique, c'est-à-dire une réponse entière quant aux actions des hommes, assorti d'un critère axiologique général permettant d'en juger. De même, ce sont tous les moments antérieurs de la doctrine qui viennent s'y réfléchir et y trouvent leur ultime justification. Le quatrième livre du *Monde* est davantage que le dernier pan exposé de la philosophie schopenhauerienne : il fait réellement aboutir cette dernière en ce qu'il en déroule l'enjeu complet, et arrête sa composition.

Trois traits principaux caractérisent cette pensée morale de Schopenhauer, et en font la singularité :

- Elle n'accorde aucune place à la rationalité. Et, par conséquent, elle ne comporte aucune dimension prescriptive, ne formule aucun devoir, et ne peut ressortir à aucune pédagogie.

- Elle relève au contraire de la seule expérience, laquelle bouleverse jusqu'à la structure de la moralité traditionnellement comprise puisque c'est la partition entre l'agent moral et celui envers lequel il agit qu'elle vient brouiller. Cette expérience est en effet celle, faite au devers de l'individuation, du monisme ontologique et du caractère illusoire de la séparation ontique entre les êtres.

- Elle déconsidère la persévérance dans l'être. L'ethos moral, éthique, ne s'accomplit pas chez Schopenhauer dans la vie bonne, ni ne vise, bien qu'elle ne la dédaigne pas, l'amélioration de l'existence partagée. Cet accomplissement est acosmique, aboutit à une issue hors du monde.

Revenons sur chacun de ces traits.

Une éthique hors la raison.

L'inefficace déclarée de la rationalité sur l'agir est conforme à la compréhension par Schopenhauer du concept, qu'il avait présenté au premier livre du *Monde* comme une simple « représentation de représentations », résidu abstrait des représentations dans lesquelles il prend sa source, ontologiquement amoindri par rapport aux productions intuitives de l'entendement, sans force autre que discursive. Conforme aussi à l'impuissance principielle de la raison à influencer sur la volonté – l'impuissance de l'épiphénomène à commander l'essence –, que le philosophe ne cesse d'affirmer. Dès lors, il pouvait bien dans ce quatrième livre dénier toute conséquence de l'injonction rationnelle sur l'agir : « Nous serions aussi sots, déclare-t-il, d'exiger de nos systèmes de morale et de nos éthiques qu'ils produisent des hommes vertueux, nobles, saints, que d'exiger de nos esthétiques qu'ils produisent des poètes, ses sculpteurs, des musiciens » (§ 53).

Plus encore, la philosophie doit même purement et simplement renoncer à toute prétention pratique : à la prescription morale, à diriger l'action, à transformer le caractère. Autant de vieilles présomptions que son état plus mûr et plus réfléchi doit lui faire abandonner, écrit Schopenhauer sans ambages.

La conséquence en est peut-être un peu désespérante : il ne saurait y avoir de conséquence réelle de la pédagogie et de l'exemple sur la vertu véritable. Tout au plus constatera-t-on tel effet d'entraînement – sans doute souhaitable –, ou une imitation, parfois liée du reste à la crainte ; mais rien qui par soi seul décide de l'ethos moral. Une conclusion qui n'empêchera pas toutefois Schopenhauer de formuler deux maximes dans son ouvrage de concours de 1840 *Le fondement de la morale*. La première est négative : *neminem laede* (« ne fais souffrir personne ») ; la seconde s'énonce positivement : *omnes, quantum potes, juva* (« aide tous les autres autant que tu le peux »), où s'indique la tonalité générale de ce quatrième livre du *Monde*. Mais encore ces maximes, de portée générale et visant à alléger l'existence partagée, ne peuvent prétendre à produire une résolution authentiquement morale.

La compassion : l'illusion dissipée

Car c'est à une *expérience* seule que se doit l'ethos véritablement moral. Une expérience d'un genre particulier cependant : toute intuitive, affective, elle advient

comme une sorte de commotion venant dessiller le sujet quant à l'ordre représentatif et quant à lui-même. Il s'agit bien pourtant d'une connaissance, d'une forme de révélation – pour Schopenhauer, il n'y a pas de philosophie pratique, mais seulement théorique. Voyons comment il rend compte de cette expérience singulière :

Or si maintenant cette vision transperçant (*Durchschauen*) le *principium individuationis*, cette connaissance immédiate de l'identité de la volonté en tous ses phénomènes, est présente à un haut degré d'évidence, elle aura une influence plus grande sur la volonté. Car lorsque sous les yeux d'un homme ce voile de *Mâyâ*, le *principium individuationis*, est dissipé au point que cet homme ne fait plus cette distinction égoïste entre sa personne et celle d'autrui, mais prend autant part aux souffrances des autres qu'aux siennes propres (...), alors il s'ensuit tout naturellement qu'un tel homme qui se reconnaît dans tous les êtres, qui y reconnaît son soi le plus intime et véritable, considérera également comme siennes les souffrances infinies de tout ce qui vit, et aura ainsi à s'approprier la douleur du monde tout entier. (...) Avec une telle connaissance du monde, comment pourrait-il maintenant affirmer cette vie par des actes de volonté continuels, et par là même s'y attacher de plus en plus fermement, l'êtreindre avec de plus en plus de vigueur ? (*Monde*, § 68, p. 700)

Il s'agit d'une saisie transperçant le principe d'individuation, c'est-à-dire la trame représentative qui nous donne étrangers les uns aux autres, séparés, individuels – autrement dit qui organise le monde selon la polarité du sujet et de ses objets. Cette expérience, cette « vision » – comment l'appeler ? – vient donc à rebours de la constitution transcendantale du monde comme représentation, déconstruit l'instauration du monde comme ensemble corrélatif du sujet connaissant, et engage du même coup le reflux du sujet voulant. Il s'agit d'une expérience du monisme de la volonté, en deçà des illusions de la représentation. Une expérience qui produit une fracture dans l'affirmation de soi, tant on y apprend que la particularité est une imposture, une illusion mensongère et pathogène. Persister dans cette illusion, revendiquer la singularité séparée, vouloir cette individualité conduit fatalement à souffrir et infliger la souffrance.

Il est important comprendre à quel point cette expérience, parfois occasionnée par la méditation philosophique, mais provoquée la plupart du temps par la souffrance, est éprouvante : elle fissure le cours spontané de la vie, démystifie les élans de la jouissance de soi, produit une faille dans évidences de la conscience, nous détrompe quant à la nature ! Bref : elle est une expérience dont il paraît impossible de sortir indemne, tant elle déconsidère tout ce qui nous paraissait nôtre, et souhaitable. Et ébranle tout ce sur quoi reposait jusque là notre agir. Entrevoiyant cette unité foncière des êtres, le sujet y est en effet dessaisi de lui-même comme être séparé, et s'avise de sa propre limite : il n'est pas originaire, là encore. La compassion – *Mitleid* – est donc avant tout une épreuve ontologique, épreuve de l'unité de tout ce qui est. Il faut y insister : la compassion, ou sympathie, est révélation ontologique avant que d'être une disposition éthique.

Il faut ici lever un malentendu. On connaît les critiques que Nietzsche puis, dans son sillage, Max Scheler ont adressées à la compassion schopenhauerienne, qu'ils comprennent comme *pitié* et dans laquelle ils décèlent un imperceptible mépris indexant l'asymétrique relation d'un sujet éprouvant des sentiments mêlés face à la souffrance d'autrui que sa situation abaisse et rend pitoyable... Or tel n'est pas du tout ce que

Schopenhauer désigne par l'expérience compassionnelle, laquelle détrompe précisément le sujet de l'illusion égoïque tant il y entrevoit l'indistinction ontologique essentielle, déchiffrée qui plus est de part en part. Dans l'expérience compassionnelle selon Schopenhauer, l'altérité s'est réduite à la simple habitation distincte. Le sujet n'est plus en position d'avoir *pitié*, précisément, c'est-à-dire de se trouver suffisamment sauf ou intact de la souffrance qui lui est présentée pour être capable d'une telle relation déséquilibrée ; il n'est plus assez autre, plus assez en réserve d'autrui pour une telle distance – plus suffisamment séparé pour éprouver de son côté un sentiment privé. Pour Schopenhauer, la compassion, une fois encore, est participation ontologique.

Si elle n'échoit peut-être pas à tout le monde, cette expérience s'annonce pourtant dans ces états psychologiques – ou moraux – partagés que sont le scrupule, le remords, le repentir, et l'horreur que suscite le crime. Autant d'états renvoyant selon Schopenhauer à ce qu'il appelle un sentiment obscur (*dunkles Gefühl*) gisant « dans les profondeurs dernières de la conscience » (§ 63) qu'entre soi-même et les autres existe un lien « contre lequel le principe d'individuation ne peut nous protéger ». Une impression nocturne, enténébrée, minant les évidences de la conscience – le mot est du philosophe lui-même. C'est ainsi que nous arpentons nos vies lestés de ce pressentiment obscur du caractère menteur de l'individuation et de l'existence séparée, lequel travaille par exemple dans cette prémonition enfouie que nous ne resterons pas impunis des injustices que nous commettons. Autant d'états qui ne proviennent pas de l'éducation ou de la façon dont nous aurions intériorisé la société et ses normes, mais qui relèvent de ce pressentiment de l'identité de l'essence. À sa façon particulière, Schopenhauer aura réaffirmé une moralité naturelle...

Tel est du reste ce qui lui fait parler de *justice éternelle* (*ewige Gerechtigkeit*), cette « balance à bascule qui lie indéfectiblement le mal de la faute au mal de la peine » (§ 63) interdisant que l'on croie à ce qu'assurent les apparences quant à la différence entre le mal commis et le mal subi : en dépit de ce que nous présente notre faculté de connaître, infliger et endurer la peine reviennent très exactement au même, l'agent n'étant pas autre que sa victime dès lors que tous deux ressortissent en deçà des chimériques démarcations personnelles à une seule et identique essence qui, ne se reconnaissant pas sous son propre déguisement, porte à la fois le poids de la souffrance et le poids de la faute. Le bourreau et la victime, *en réalité*, ne font qu'un, énonce une des formules les plus fameuses du *Monde*. Encore une fois : l'éthique selon Schopenhauer est l'épreuve faite du monisme ontologique.

On voit alors à quel point Schopenhauer déplace les termes de la problématique morale, à commencer par ce que la tradition a l'habitude de penser par le *sujet moral*. Dans une telle expérience où se déchire le voile de la représentation et se trahit le montage du principe d'individuation, il est certain que l'instance éthique ne peut plus être le sujet rationnel délibérant, placé à égale distance de ses représentations, libre de choisir entre les motifs qui s'appresentent à lui, autonome sinon impassible, et capable de faire façon de ce qui lui vient de sa faculté de désirer. Soit ce que Schopenhauer dénonce comme le mirage d'une liberté d'indifférence. Au contraire, le sujet de l'expérience compassionnelle s'en trouve plutôt au rebours de sa constitution, sur l'arrête de son décours, engagé, contagié, agi déjà. De même par conséquent l'objet de son action n'est plus tout à fait un autre, n'est plus tout à fait autrui. Les pôles de la relation morale ont perdu de leur extériorité réciproque.

Il arrive cependant que cette expérience n'aboutisse pas chez tous au même résultat. C'est, dit le philosophe, que la volonté n'est pas atteinte toujours au même degré, et que

les séductions illusoire du désir et du monde se rebiffent, et reprennent le sujet. Voilà pourquoi il faut souvent pour engager la négation du vouloir vivre que la volonté soit brisée par les souffrances personnelles. Mais dans un cas comme dans l'autre se vérifie ce qui se présente comme un leitmotiv dans la pensée de Schopenhauer : le sujet n'est pas libre de vouloir ; il ne décide pas de la liberté.

La négation de la volonté

La révélation du caractère mensonger de la particularité personnelle et de la souffrance inhérente à toute insistance dans cette illusion doit donc avoir pour bonne conséquence la négation du vouloir, l'abandon de la persévérance dans son être. Ce que Schopenhauer nomme l'anéantissement – *Entsagung, Verneinung*.

Rien de sa philosophie n'a été autant discuté que cette nihilisation aversive, à commencer par son sens même. Il n'entre pas dans le cadre de cette conférence de suivre jusqu'au bout le détail des difficultés ; mais on peut commencer par écarter quelques malentendus.

À commencer par le plus sérieux de tous, consistant à aborder cet « anéantissement » depuis la philosophie de la nature, c'est-à-dire depuis le geste créateur de l'essence naturante s'auto-déroulant en le monde. Une compréhension qui concentre les difficultés, dont l'une au moins paraît insurmontable. Dans cette perspective objective en effet, c'est la persistance actuelle de l'univers qui semble improbable : un seul homme, un seul saint aurait-il réalisé cette négation de l'essence que le monde eût disparu, et il ne resterait plus rien... On a trop rêvé à un suicide cosmique positif de la volonté chez Schopenhauer. Lequel a prévenu contre cette lecture de sa pensée, ainsi qu'en témoigne une lettre adressée en 1844 à J. A. Becker :

« J'ai montré que l'existence du monde est le phénomène de l'affirmation de la volonté ; ce n'est donc pas celui de sa négation. "Pas de volonté, pas de représentation, pas de monde – pour nous le néant". – Je ne suis pas allé plus loin que cette vérité négative : sinon, j'aurais dû devenir transcendant ».

Ce n'est pas cet horizon naturel que Schopenhauer a en vue : il faut une fois encore considérer l'affaire sous l'angle de sa théorie transcendantale de la connaissance, pour laquelle le monde est représentation, c'est-à-dire monde pour le sujet, et strictement coextensif à ce sujet. Envisagé selon cette perspective, cet « anéantissement » cesse d'être scandaleux et devient un événement « cognitif ».

Qu'est-ce à dire ?

Il faut pour l'entendre rappeler qu'il n'y a pas chez Schopenhauer de néant absolu : « *kein absolutes Nichts* », écrit-il à la suite de Kant (§ 71). Un néant absolu, *nihil negativum*, est une « simple juxtaposition de mots » sous laquelle rien ne peut être pensé. Le néant n'est qu'un concept relatif supposant quelque chose de déterminé dont il se présente comme la négation. Le néant schopenhauerien est donc le relatif de ce qui est – de ce qui est pour le sujet. L'« anéantissement » ne saurait donc revenir à une pure et simple évaporation dans le rien. Bien plutôt faut-il le penser comme altération radicale.

Au reste, le lexique employé par le philosophe l'atteste nettement : la négation de la volonté correspond à une expérience. Lisons avec lui : *Veränderung, Umwälzung, Umwandlung, Umgestaltung* : transformation, retournement, métamorphose, bouleversement... les mots se pressent pour désigner un renversement du plan des

données de l'être-au-monde, non une disparition intégrale. Et l'on dira du même du vocabulaire religieux et mystique que Schopenhauer convoque en abondance. À la déprise de soi, au reflux de l'insistance égoïque se produit l'événement d'une altération entière, à rebours des dispositions subjectives.

Une brève apostille à la troisième édition (1859) du *Monde*, en dit un peu plus :

« Et c'est là précisément le Prajna-Paramita des Bouddhistes, l' "au-delà de toute connaissance", c'est-à-dire le point où le sujet et l'objet cessent d'être ».

Il s'y agit décidément d'une manière de révélation, hors pourtant les conditions de toute connaissance : « le sujet et l'objet cessent d'être ». Quelque chose comme une conscience sans situation, sans attribution, sans direction ni corrélat ; une cognition intégrale sans instance, un dévoilement sans objet, l'illumination d'un sujet disparu en tant que tel : les mots manquent. Mais où se contrebalance le monde : « pour ceux chez qui la volonté s'est convertie et niée, c'est notre monde si réel avec tous ses soleils et avec toutes ses voies lactées qui est – néant », dit la célèbre dernière phrase du *Monde* de 1818. Il faut l'entendre : l'anéantissement est expérience de l' « autrement qu'être » ; le décours du sujet défère à la différence pure.

L' « anéantissement » serait donc la faveur du « néant » comme intuition ou révélation survenant à l'éclipse de la conscience, une fois révoquée toute revendication de l'existence, à l'évanouissement de la présence à soi – à la libération de soi et du monde. Une grâce du « néant » comme pur événement gnoséologique, mais cependant, où s'accomplit la philosophie schopenhauerienne, *hors sujet*.

François Félix
CNRS – ADES 7268 – AMU
francoisfelix@bluewin.ch

Travaux de François Félix consacrés à Schopenhauer :

- ◆ *Schopenhauer, ou les passions du sujet*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2007, 432 p.
- ◆ « La voie éthique et l'apophasie du philosophe. La religion chez Schopenhauer », *Revue de théologie et de philosophie*, 139, 2007/III, pp. 193-204.
- ◆ « Schopenhauer : le monde comme corporéité », *Revue philosophique de Louvain*, 2010/2, pp. 233-261.
- ◆ « Entre inconscient psychique et inconscient neuro-cognitif », in *L'inconscient chez Schopenhauer* (J.-C. Banvoy, Ch. Bouriau & B. Andrieu éd.), Nancy, Presses de l'Université de Nancy, 2011, pp. 119-140.
- ◆ « La musique, ou le sujet à son commencement. Vers une phénoménologie de l'invisible », *Les Études philosophiques*, 2012/3 « Schopenhauer : nouvelles lectures », pp. 319-344.
- ◆ « “*Er ist ehrlich, auch als Schriftsteller...*” Schopenhauer en écrivain honnête », *Schopenhauer-Jahrbuch*, 94, 2013, pp. 169-183.