



Clément Rosset

Schopenhauer,
philosophe
de l'absurde

puf

Clément Rosset

**Schopenhauer,
philosophe de l'absurde**

1967

Avant-propos

Le but de ces deux essais est de proposer une relecture de Schopenhauer à la lumière de deux caractères majeurs de sa philosophie : d'une part son apport à la philosophie généalogique (Marx, Nietzsche et Freud), d'autre part l'intuition de l'absurde, qui assure à la philosophie schopenhauerienne son unité profonde (sa « pensée unique »). Il s'agira donc de retrouver dans la théorie de la volonté les éléments d'une rupture définitive avec une certaine philosophie classique, et le point de départ véritable d'un vaste bouleversement philosophique dont le marxisme, le nietzschéisme et la psychanalyse représentent, à ce jour, les principaux aboutissements ; de montrer en outre que les propres termes de cette théorie conduisent Schopenhauer, non pas à une philosophie généalogique, mais à une philosophie de l'absurde dont on retrouve de nombreux échos dans la littérature et la pensée contemporaines.

Ces deux thèmes, qui représentent une contribution essentielle à l'histoire des idées, suffisent à faire de Schopenhauer un penseur de première importance. Le considérable discrédit dans lequel est tombée la philosophie de Schopenhauer semble avoir pour principale origine un oubli manifeste de ces caractères majeurs, qui s'accompagne, dans presque toutes les études schopenhaueriennes, d'une mise en valeur exclusive des caractères secondaires : pessimisme, idéalisme esthétique, morale de pitié et de renoncement. Cette indigence pose, dans le cas de Schopenhauer, un problème particulier. Il est remarquable que l'influence de plus en plus considérable des philosophes généalogistes, ainsi que l'intérêt contemporain manifesté pour les expressions littéraires et esthétiques de l'absurde, n'aient pas suscité un regain d'intérêt autour de l'œuvre de Schopenhauer. On sait avec quelle amertume Schopenhauer s'étonnait constamment, après la publication du Monde comme volonté et comme représentation, que la philosophie continuât son train habituel comme s'il n'avait rien écrit. De nos jours, l'amertume serait plus cruelle encore, de voir la philosophie emprunter les chemins qu'il avait tracés, mais en oubliant de mentionner son nom. Cette situation paradoxale, bien faite pour porter à son comble la vanité blessée de Schopenhauer, demande quelques éclaircissements.

A l'origine de cette ingratitude, on peut invoquer, en première analyse, certaines raisons superficielles, qui ont d'ailleurs leur importance. Beaucoup d'incompréhensions et de méprises proviennent d'une simple méconnaissance de l'auteur. L'image conventionnelle qu'en a livrée une certaine tradition, issue principalement de la popularité équivoque dont bénéficia Schopenhauer il y a une cinquantaine d'années, représente un sérieux écran qui masque l'œuvre et la présente sous un préjugé défavorable. Il n'est que de compulsier les nombreuses études sur Schopenhauer parues entre les années 1890 et 1910 pour mesurer à quel point l'accent était invariablement porté sur les éléments dérisoires de sa philosophie, ainsi que sur les aspects équivoques de la personnalité de l'auteur, qui plurent un temps, mais paraissent aujourd'hui des plus suspects : seuls intéressaient le moraliste de salon, l'homme aux mille sarcasmes, ascète et généreux dans ses livres, égoïste et jouisseur dans son existence, homme bizarre et quinteux, vaniteux jusqu'à la folie, d'humeur sombre et morose, bref tout le portrait du héros romantique, sorte de René allemand qui aurait tiré de ses crises de spleen des théories philosophiques en guise de poèmes. Cette image est restée suffisamment tenace pour qu'aujourd'hui un très sérieux historien de la philosophie fasse porter l'essentiel de la problématique schopenhauerienne autour de la question suivante : la vie quotidienne de Schopenhauer était-elle bien en accord avec sa morale(1) ?

Pour expliquer de semblables méprises, nous aurons l'occasion d'invoquer aussi certaines raisons plus profondes qui tiennent à la situation « bâtarde » de Schopenhauer dans l'histoire de la

philosophie. La meilleure originalité de Schopenhauer se trouve souvent enfermée dans la gangue d'une philosophie « postkantienne », et noyée dans des analyses pseudoclassiques qui rebutent les historiens de la philosophie. Ainsi que l'a montré récemment P. Gardiner(2), Schopenhauer fut à la fois un maladroit continuateur de Kant, et un maladroit innovateur en matière psychologique : l'apparition de thèmes révolutionnaires ne trouve pas toujours, chez Schopenhauer, son expression rigoureuse. Beaucoup d'erreurs et d'incohérences sont à mettre sur le compte de cette « maladresse », qui trahit tant l'expression kantienne que l'expression généalogique.

Notre propos sera donc ici de faire crédit à Schopenhauer. Pour rendre justice à sa philosophie et mesurer l'importance de son apport, il faudra certes en oublier bien des aspects. Derrière un moralisme d'emprunt, une esthétique d'inspiration suspecte, un pessimisme démodé, se trouvent les éléments essentiels d'une conversion qui s'est trouvée commander tout un avenir philosophique. Il demeure vrai qu'après Schopenhauer, il y a quelque chose de définitivement cassé dans la philosophie occidentale, que Schopenhauer, qu'on le veuille ou non, reste un précurseur beaucoup plus révolutionnaire qu'on ne l'accorde généralement, plus révolutionnaire d'ailleurs qu'il ne le pensait lui-même. Sans doute, Schopenhauer ne fut-il ni Freud, ni Marx, ni Nietzsche ; et pourtant sa pensée contient en puissance nombre des thèmes freudiens, marxistes et nietzschéens. Plutôt donc que de rejeter dédaigneusement Schopenhauer, comme il est de bon ton dans beaucoup de milieux philosophiques contemporains, nous nous attacherons à mettre en relief son originalité, tout en essayant de montrer comment et pourquoi la rupture qu'il introduisait audacieusement en philosophie fut en fin de compte non pas accomplie par lui-même, mais seulement et timidement amorcée.

RÉFÉRENCES

Les citations de Schopenhauer sont extraites des livres mentionnés en note par les abréviations suivantes :

- Q. R. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*,
trad. J. -A. CANTACUZÈNE, Paris, Libr. Germer Baillière, 1882.
- Monde *Le monde comme volonté et comme représentation*,
trad. A. BURDEAU, nouv. éd. rév. et corr. par R. Roos, P. U. F., 1966
- L. A. *Essai sur le libre arbitre*,
trad. S. REINACH, Alcan, 1877.
- F. M. *Le fondement de la morale*,
trad. A. BURDEAU, Libr. Germer Baillière, 1879...
- Pour les *Parerga et paralipomena* :
- P. P., *Aphorismes* *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*,
trad. J. -A. CANTACUZÈNE, RÉV. ET CORR. PAR R. Roos, P. U. F., 1964
- P. P., *Philosophes* *Philosophie et philosophes*,
trad. A. DIETRICH, Alcan, 1907
- P. P., *Métaphysique* *Métaphysique et esthétique*,
trad. A. DIETRICH, Alcan, 1909
- P. P., *Science de la nature* *Philosophie et science de la nature*,
trad. A. Dietrich, Alcan, 1911
- P. P., *Éthique* *Éthique, droit et politique*,
trad. A. DIETRICH, Alcan, 1909
- P. P., *Religion* *Sur religion*,
trad. A. Dietrich, Alcan, 1906
- P. P., *Apparitions* *Essai sur les apparitions*,
trad. A. Dietrich, Alcan, 1912

CHAPITRE PREMIER

L'INTUITION GÉNÉALOGIQUE

Philosopher jusqu'à un certain point et pas davantage, c'est une demi-mesure qui constitue le caractère fondamental du rationalisme.

(Parerga et Paralipomena.)

Peut-être ignore-t-on encore tout de la manière dont des idées peuvent agir sur des idées(3). Les matériaux livrés par les historiens de la philosophie ne permettent jamais de se représenter clairement une *généalogie* des idées philosophiques, notamment lorsqu'il s'agit précisément, comme ici, du devenir de l'idée généalogique. Nous disons que Berkeley et Hume ont influencé Kant, que sans Hegel il n'y aurait pas eu de dialectique marxiste ; mais nous ne pouvons dire comment les idées des uns ont agi sur les idées des autres. Tout du moins pouvons-nous dire qu'entre certains penseurs il existe des éléments communs dont on peut constater l'apparition, à une époque donnée. Mais la rigueur nous invite à substituer à d'ambitieux rapports d'influence de simples constats chronologiques. Aussi bien est-ce un constat de cet ordre que l'on tente de dresser ici : il s'agira de montrer que Schopenhauer est le *premier* philosophe à avoir ordonné sa pensée autour de l'idée généalogique, telle qu'elle devait par la suite inspirer les philosophies nietzschéenne, marxiste, freudienne, ainsi du reste, dans une large mesure, que toute la philosophie moderne non de prétendre que Schopenhauer est la *source* à laquelle ont puisé Nietzsche, Marx et Freud pour construire leurs philosophies.

Par *généalogique* il faut entendre ici la perspective nietzschéenne qui vise à établir des rapports entre deux termes d'un même phénomène, sans aucune préoccupation historique ou dialectique : l'acte de naissance généalogique n'étant pas dans un temps antérieur, mais dans une origine sous-jacente qui ne diffère de son expression actuelle que par sa faculté à ne pas s'exprimer – différence selon le langage, non selon le temps. Ce que la généalogie distingue, par exemple entre une certaine métaphysique et certaines motivations affectives, n'est pas une filiation chronologique mais un engendrement plus fondamental, qui relie une manifestation quelconque à une volonté secrète qui parvient à réaliser ses desseins au prix d'une série de transformations qu'il appartient au généalogiste de déchiffrer. Ainsi s'instaure une critique systématique de la philosophie, toute pensée exprimée devenant justiciable d'une interprétation généalogique décidée à ne pas s'en tenir à l'expression en cause, et à rechercher une origine en deçà de la parole.

Cette conception de la généalogie appartient en propre à Nietzsche, qui fut le premier à l'introduire de manière explicite dans l'investigation philosophique ; et ce n'est pas ici le lieu de s'étendre sur la richesse de sa signification(4). Signification tellement féconde qu'il est permis de se demander si d'autres penseurs, usant d'autres vocables et faisant porter leur réflexion sur des questions très éloignées des préoccupations nietzschéennes, ne relèvent pas pourtant d'une même intention généalogique. Ainsi serait-on fondé à parler de « philosophie généalogique », dont participeraient des philosophes aussi éloignés que Nietzsche, Marx et Freud : ces trois démarches respectives, pour s'en tenir à ces seuls philosophes, ayant en commun une même valeur critique (rupture avec les analyses de type idéaliste) et une même valeur méthodologique (recherche du caché sous le manifeste). Il semble bien, en effet, qu'une telle « philosophie généalogique », née dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, se soit imposée progressivement à la réflexion contemporaine, au

point de se confondre presque, aujourd'hui, avec la philosophie tout court. Du moins est-il certain que la perspective généalogique est devenue en quelque sorte inévitable : il n'est plus aucune « recherche de la vérité » qui puisse s'en affranchir sans devenir aussitôt suspecte de duplicité.

Quel est le rapport entre Schopenhauer et cette philosophie généalogique ? Y a-t-il seulement rapport ? Un examen de l'œuvre permet de répondre par l'affirmative. La disproportion entre la richesse des philosophies de Nietzsche, de Marx ou de Freud et la relative minceur de l'édifice schopenhauerien ne doit pas masquer une certaine concordance, ni faire oublier l'existence chez Schopenhauer d'une intuition généalogique d'autant plus remarquable qu'elle se manifeste dès 1819, année de la parution de la première version du *Monde comme volonté et comme représentation*. En sorte que Schopenhauer, s'il n'« inspire » pas de manière décisive les généalogistes de la deuxième moitié du siècle, n'en est pas moins déjà, à sa manière et surtout dans son langage, un philosophe généalogiste. Dès lors, et sans vouloir faire de Schopenhauer le véritable fondateur de la philosophie généalogique – car nous ignorons, précisément, *comment* les idées schopenhaueriennes ont agi sur celles de Nietzsche, de Marx, de Freud – il reste à lui reconnaître la primeur d'une intuition qui était appelée à des développements dont Schopenhauer lui-même ne concevait guère la portée, et à faire de 1819 la date véritable d'une rupture philosophique dont les plus forts éclats ne devaient se manifester que plus tard. Ainsi se justifie le titre glorieux accordé à Schopenhauer par J. Oxenford, dont l'article apporta en 1852 la gloire au solitaire méconnu : un philosophe *iconoclaste*[\(5\)](#).

Le point de départ de la philosophie de Schopenhauer est une réflexion sur l'idée de *causalité*, qui se présente, de prime abord, comme matière à *étonnement*. « Avoir l'esprit philosophique, dit Schopenhauer, c'est être capable de s'étonner des événements habituels et des choses de tous les jours, de se poser comme sujet d'étude ce qu'il y a de plus général et de plus ordinaire »(6). Au nombre de ces événements habituels, l'expérience de la causalité occupe une place privilégiée. La causalité « ordinaire » et « de tous les jours » est le principal lieu du mystère, au lieu que tel phénomène extraordinaire finit toujours par s'interpréter de manière physique et causale, en rejoignant le cours naturel de toutes choses. C'est ainsi que le savant « explique » un phénomène – en le rangeant, à sa place, dans la série des existants, dans l'ensemble d'une nature dont il connaît les lois et prévoit le devenir, mais dont l'existence et les formes sous lesquelles elle se manifeste n'en sont pas moins sujet d'étonnement philosophique. Il y a donc deux niveaux très différents de l'étonnement, que l'on peut appeler l'étonnement scientifique par opposition à l'étonnement philosophique. Le premier intéresse les phénomènes *dans* une nature, en tant qu'ils font apparemment exception à l'ensemble de ses lois, tandis que le second surgit en présence même de ce cours naturel des choses qui tient lieu, pour le savant, d'explication finale. Ces deux étonnements varient en proportion inverse l'un de l'autre, et c'est là un des *leitmotive* de Schopenhauer que de rappeler l'insuffisance dernière de toute explication scientifique au regard de l'étonnement philosophique, lequel tient à énigme la nature même telle que l'abandonne le savant, une fois qu'il en a dévoilé les lois et le mécanisme. « Toute science n'est pas insuffisante accidentellement (c'est-à-dire par suite de son état actuel), mais essentiellement (c'est-à-dire toujours et à jamais) »(7).

L'étonnement schopenhauerien peut se ramener tout entier à une angoisse devant *l'absence de causalité*. Cette intuition(8) décisive, d'où jaillit l'œuvre de Schopenhauer, a son origine chez David Hume. Dans le *Traité de la nature humaine* (1739), Hume avait procédé à une célèbre critique de l'idée de connexion causale dans l'ordre physique, en montrant qu'il était impossible de ramener cette connexion à l'une de ces relations d'idées qui fondent la certitude en mathématiques : il y a rupture insurmontable entre nécessité physique et nécessité logique. Cette distinction est reprise et développée dans le premier ouvrage de Schopenhauer, la dissertation de 1813 intitulée *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, qui est le premier témoignage de la désillusion schopenhauerienne devant l'idée de nécessité causale. Cet essai contient principalement l'idée qu'à la faveur du développement des sciences physiques et chimiques, toutes les idées sont devenues *sournoisement causales* – et voilà pourquoi les contemporains de Schopenhauer ont perdu le sens de l'étonnement. Voilà aussi pourquoi l'étonnement schopenhauerien se veut toujours démystificateur : il vise à détruire la représentation confuse d'une sorte de causalité diffuse, omniprésente, sous-jacente à toute représentation. Schopenhauer estime très forte la tendance qui porte à subsumer des causes plus ou moins apparentes à tout ce qui existe. On assiste à un envahissement de la catégorie de causalité à partir du progrès des sciences mathématiques et physiques. Cet envahissement est inévitable dans la mesure où la catégorie de causalité est, selon Schopenhauer, la seule structure des représentations, la seule forme réelle de l'entendement : on sait que Schopenhauer réduit à la seule causalité les douze catégories kantiennees, dont onze seraient « comme de fausses fenêtres sur une façade »(9). L'envahissement de la causalité repose sur une confusion, à la faveur de laquelle on se représente dans le principe de « raison » une seule et même forme d'opération intellectuelle, qui est en fait très différente selon le domaine auquel elle s'applique. Schopenhauer distingue quatre domaines : celui des *représentations empiriques*, le seul où le principe de raison revête la forme de la causalité, celui

des *notions abstraites*, où le principe de raison n'est que le rapport d'une connaissance à ses conséquences, celui des *perceptions a priori*, qui intéresse la sensibilité pure, soit l'intuition *a priori* de l'espace et du temps, et enfin celui de l'être *en tant que vouloir*, où le principe de raison constitue la motivation, ou encore ce que Schopenhauer appelle la « causalité vue de l'intérieur ». Le principe de raison qui est d'expliquer pourquoi telle chose est, a donc une quadruple racine ; autant dire qu'il y a, en fait, quatre différents principes de raison. Autrement dit, il y a quatre formes différentes de *nécessité* – car le principe de raison suffisante n'est autre que le support même de l'idée de nécessité.

Il y a donc une *nécessité physique* – celle qui enchaîne nécessairement deux phénomènes, qui régit les changements et le devenir dans les représentations du monde. Il y a une *nécessité logique*, celle qui lie nécessairement un principe à sa conséquence, et une *nécessité* que Schopenhauer, assez improprement, appelle la *nécessité mathématique*, qui affecte la forme *a priori* des représentations : héritage direct des enseignements de l'*Esthétique transcendantale*. Il y a enfin la *nécessité* que Schopenhauer, pour la distinguer de la *nécessité physique*, appelle la *nécessité morale*, qui régit à la fois le ressort des actes volontaires chez l'homme et chez l'animal, et celui de toutes les forces qui se manifestent dans la nature. Schopenhauer estime que lorsque besoin est, c'est-à-dire pour mieux expliquer le monde et l'existence, les philosophes confondent, au bon moment de leur démonstration, ces quatre formes différentes de *nécessité*. Schopenhauer demande donc, en conclusion de sa dissertation, qu'on exige toujours des philosophes de dire à laquelle des quatre formes de *nécessité* ils songent lorsqu'ils parlent de « raison », la confusion des quatre aspects du principe de raison suffisante étant toujours un moyen facile de construire des systèmes téléologiques contestables : « On n'a que trop d'exemples où les mots cause et raison sont confondus et employés indistinctement l'un pour l'autre, ou bien où l'on parle en général d'une raison et de ce qui est fondé sur une raison, d'un principe et de ce qui découle d'un principe, d'une condition et d'un conditionné, sans préciser davantage, justement peut-être parce qu'on se rend compte, dans son for intérieur, de l'emploi non justifié que l'on fait de ces notions »⁽¹⁰⁾.

Ces conclusions de la *Quadruple Racine* méritent attention, parce qu'elles contiennent la clef de l'étonnement de Schopenhauer devant l'absence de causalité. C'est pour avoir confondu dans son esprit des notions voisines mais distinctes que l'homme moderne est devenu sourd à l'étrange même, qui est l'existence en tant qu'elle est sans cause ni raison. Nulle part la confusion n'a été aussi flagrante qu'entre le premier et le quatrième domaine, c'est-à-dire entre les notions de *cause* et de *force*. C'est peut-être là le thème le plus inlassablement rebattu par Schopenhauer, que sa mise en garde contre l'insuffisance de toute forme d'étiologie – ou science des causes. L'étiologie n'informerait jamais que des rapports qui régissent les phénomènes, de l'ordre dans lequel on peut prévoir leur manifestation. Une cause renseigne sur tout ce qui intéresse la modification des phénomènes, mais non sur leur essence, ni sur les forces naturelles grâce auxquelles s'accomplissent ces changements. « L'étiologie... nous apprend que, d'après la loi de cause et d'effet, tel état de la matière en produit tel autre, et, après cette explication, sa tâche est terminée. Ainsi elle se borne à nous démontrer l'ordre régulier suivant lequel les phénomènes se produisent dans le temps et dans l'espace, et à le démontrer pour tous les cas possibles... Mais sur l'essence intime de n'importe lequel de ces phénomènes, il nous est impossible de formuler la moindre conclusion ; on la nomme *force naturelle*, et on la relègue en dehors du domaine des explications étiologiques... La force même qui se manifeste, la nature intime de ces phénomènes constants et réguliers, est pour elle [la science] un secret qui ne lui appartient pas, pas plus dans le cas le plus simple que dans le cas le plus compliqué ; car... la force qui fait tomber une pierre, ou qui pousse un corps contre un autre, n'est

pas moins inconnue et mystérieuse pour nous, dans son essence, que celle qui produit les mouvements et la croissance de l'animal »(11).

Les limitations de l'étiologie, qui est condamnée à rester dans le domaine des rapports qui régissent les phénomènes, sans jamais réussir à atteindre leur essence, est pour Schopenhauer un constant sujet de désillusion. L'idée de causalité est un mirage qui promet sans cesse plus qu'il n'apporte en réalité. Elle est un jeu de miroirs qui renvoie d'apparence en apparence, auquel l'homme moderne a fini par se laisser prendre : il garde secrètement intacte sa foi en une science étiologique « complète » de la nature. « Le philosophe, en face de la science étiologique complète de la nature, devrait éprouver la même impression qu'un homme qui serait tombé, sans savoir comment, dans une compagnie complètement inconnue, et dont tous les membres, l'un après l'autre, lui présenteraient sans cesse quelqu'un d'eux comme un ami ou un parent à eux, et lui feraient faire sa connaissance ; tout en assurant qu'il est enchanté, notre philosophe aurait cependant sans cesse sur les lèvres cette question : Que diable ai-je de commun avec tous ces gens-là ? »(12).

L'idée de causalité, indûment étendue hors de la seule sphère où elle soit valable, a donc tué l'étonnement – un étonnement qui renaît intact des lors que la causalité a réintégré ses terres, abandonnant toutes celles qu'elle avait faussement fait connaître. Alors tout être apparaît sous les auspices de l'« incausé », du « sans raison », du totalement « inexplicable », et enfin surtout du *non nécessaire*. C'est ici que la démystification de la causalité prend sa portée véritable. « Suivant moi, est-il écrit dans le célèbre chapitre du *Monde* sur « Le besoin métaphysique de l'humanité », la philosophie naît de notre *étonnement* au sujet du monde et de notre propre existence, qui s'imposent à notre intellect comme une énigme dont la solution ne cesse dès lors de préoccuper l'humanité. Il ne pourrait pas en être ainsi, et j'appelle avant tout l'attention de mes lecteurs sur ce point, si le monde était une « substance absolue » au sens du spinozisme et des formes contemporaines du panthéisme, c'est-à-dire s'il était une *existence absolument nécessaire* »(13). Ce point est en effet capital. La pensée de Schopenhauer suppose dans ses prémisses une exigence radicale de nécessité : la nécessité est ressentie en profondeur comme l'unique condition d'un monde cohérent. Celle-ci venant à manquer, le monde sombre dans l'absurde. Il importe de se défaire des analyses modernes de l'absurde, d'oublier les romans de Kafka ou de Céline, pour retrouver tout ce qu'il y a d'étrange dans cette pensée qui pourrait sembler être devenue, aujourd'hui, un lieu commun. Pensée de déconvenue, qui suggère qu'avant cette prise de conscience de la contingence, tout apparaissait sous le signe d'une nécessité, confuse certes, mais dont le vague même la défendait d'une investigation critique. L'existence est pour l'homme et pour le monde une nécessité, cela va sans dire ; mais furtivement s'ajoute dans son esprit la croyance que cette nécessité, relative, relève elle-même d'une nécessité supérieure, qu'elle est nécessaire *en soi*, comme si le monde lui-même, et jusqu'à la simple notion d'existence, n'étaient que les seules formes possibles que puisse revêtir toute conception d'être – comme si encore le contraire de l'être était nécessairement impossible. Conséquence de la déconvenue schopenhauerienne, il apparaît que le monde et l'homme ne sont nécessaires que dans la mesure où ils sont *donnés* – maigre et précaire nécessité. Hasard, en réalité, d'une existence qui se donne là, on ne sait d'où ni pourquoi venue, et qu'on s'efforcerait en vain de ramener à quelque cause ou fin pour en surmonter la contingence.

Ce coup d'épée, par lequel je te pourfends la poitrine, est pour toi une nécessité dans la mesure où tu l'as subi ; mais il ne l'est pas en réalité, car je pouvais fort bien ne pas te le donner. Ainsi Schopenhauer se représente-t-il toute nécessité dans le domaine de l'être. Cette découverte de l'impossibilité dans laquelle est l'homme de penser réellement la nécessité est probablement

l'intuition maîtresse de Schopenhauer. La nécessité est indépendante de notre esprit, et inaccessible à notre expérience.

L'absence absolue de nécessité abandonne à un monde étrange et angoissant un homme qu'elle a privé de moyens intellectuels pour le déchiffrer. Tel est le destin paradoxal de l'homme moderne : plus les sciences physiques et naturelles lui rendent familier le monde qu'il habite, familiers ses rapports, familières les causes qui président à ses modifications, plus ce même monde sombre dans la contingence. Il n'y a pas d'interprétation philosophique capable de combler le vide premier laissé par la disparition de la catégorie de nécessité. Le progrès des sciences, d'une façon générale le progrès des « lumières » héritées du siècle précédent, n'ont fait que rendre plus sensible son absence secrète.

La négation de la nécessité, source de l'étonnement schopenhauerien, fait de Schopenhauer un philosophe inactuel, étranger à son temps. L'animosité grincheuse qui l'opposait à Hegel et « ceux de sa clique » signifie opposition profonde et irréductible. La philosophie de Schopenhauer surgit à une époque où la foi en une raison directrice et ordonnatrice de toutes choses, loin de s'affaiblir, s'est presque exacerbée au travers du grand espoir que le XVIII^e siècle avait attaché au développement du rationalisme, pour aboutir aux constructions de Hegel qui voit dans le devenir du monde la réalisation progressive de l'Esprit absolu, au point d'assimiler réalité et rationalité. « Je suis dépourvu de toute intuition rationnelle »⁽¹⁴⁾, dit ironiquement Schopenhauer dans une de ses multiples sorties contre Hegel. Ce mot va peut-être plus loin qu'il n'y songeait lui-même. Il définit l'essentiel de l'originalité de Schopenhauer, qui réside dans cette surdité à l'égard des pseudo-évidences admises par ses contemporains. Schopenhauer se situe non pas seulement contre, mais entièrement en dehors du mouvement intellectuel de son époque. La représentation d'une quelconque métaphysique des fins, l'idée d'une nature en évolution, d'une humanité dans son devenir historique, toutes idées sises au centre des préoccupations de ses devanciers et de ses contemporains, lui font totalement défaut – défaut qui s'allie du reste chez Schopenhauer à une admiration fascinée devant la perfection téléologique des mécanismes biologiques. Cette inactualité de Schopenhauer s'est, dans une certaine mesure, maintenue jusqu'à nos jours, malgré le succès passager que lui valurent un temps les aspects les plus périssables de sa doctrine, à la faveur d'une mode pessimiste que connurent les dernières années du XIX^e siècle.

Il est juste, au demeurant, de préciser que chez Schopenhauer l'étonnement philosophique n'est pas seulement une inquiétude devant la contingence. Il naît aussi d'une méditation sur la souffrance et son inutilité : apparaît ici le thème bien connu du pessimisme désabusé devant la vaine cruauté de l'expérience humaine. Que l'être soit sans nécessité était déjà un problème angoissant ; qu'il soit, au surplus, douloureux et misérable, accentue son absence de raison d'être : « C'est la connaissance des choses de la mort et la considération de la douleur et de la misère de la vie, qui donnent la plus forte impulsion à la pensée philosophique et à l'explication métaphysique du monde. Si notre vie était infinie et sans douleur, il n'arriverait peut-être à personne de se demander pourquoi le monde existe, et pourquoi il a précisément telle nature particulière ; mais toutes choses se comprendraient d'elles-mêmes »⁽¹⁵⁾. Il convient de distinguer ces deux niveaux de surprise – devant l'être sans nécessité, et devant la douleur sans nécessité – que Schopenhauer, ainsi en ce passage, confond parfois quelque peu. À vrai dire, c'est toujours la première, chez Schopenhauer, qui détermine la seconde. Ce n'est que parce qu'il a d'abord l'intuition d'un monde dépourvu de nécessité que Schopenhauer en vient à la vision douloureuse d'un mal sans cause, donc sans justification. On saisit l'importance de cette priorité, qui jette sur l'œuvre de Schopenhauer une lueur différente des analyses trop hâtives qui faisaient de Schopenhauer un philosophe obnubilé par le spectacle du mal et de la souffrance. Cette indignation pessimiste n'est qu'une conséquence d'une intuition première. Qu'on montre à

Schopenhauer une quelconque cause au mal (et quand bien même cette cause serait-elle l'inexcusable maladresse d'un dieu), et il ne s'en plaindra plus. La douleur n'est injustifiable qu'en tant qu'elle est sans cause, même maligne. Le « mal » n'est guère moins justifiable que le bien ; il est seulement plus désagréable.

La douleur doit donc s'interpréter comme une expérience de la contingence. Tous les textes schopenhaueriens consacrés à la description des maux dont souffre l'humanité doivent se lire dans ce contexte, entre autres la page suivante, qui est demeurée célèbre : « L'étonnement philosophique est donc au fond une stupéfaction douloureuse ; la philosophie débute, comme l'ouverture de *Don Juan*, par un accord en mineur... C'est le mal moral, c'est la souffrance et la mort qui confèrent à l'étonnement philosophique sa qualité et son intensité particulières ; le *punctum pruriens* de la métaphysique, le problème qui remplit l'humanité d'une inquiétude que ne sauraient calmer ni le scepticisme ni le criticisme, consiste à se demander, non seulement pourquoi le monde existe, mais aussi pourquoi il est plein de tant de misères »⁽¹⁶⁾. Certes, mais point de « stupéfaction douloureuse » sans l'intuition première de la contingence, qui lui a donné naissance. L'indignation devant la douleur n'est qu'un point particulièrement sensible, que l'aspect le plus névralgique de cette angoisse générale devant l'absence de nécessité, qui demeure le souci majeur de Schopenhauer.

L'étonnement schopenhauerien, né d'une désillusion devant l'absence de causalité, aboutit à la représentation d'un monde opaque. Lorsqu'on abandonne le domaine des représentations « extérieures » et qu'on veut interroger la causalité « vue de l'intérieur », c'est-à-dire lorsqu'on recherche des motivations, on ne trouve exactement *rien*. Il n'y a pas de motivation, ou plus exactement toutes forces naturelles, animales et humaines apparaissent comme entièrement muettes au regard de la causalité. Ce n'est que par une fausse analogie avec la causalité qu'on croit comprendre, par exemple, le geste d'un animal, en disant qu'il est « motivé » par un besoin. De même, on croit comprendre pourquoi la pomme est attirée par l'attraction terrestre dès lors qu'on songe à la théorie newtonienne, oubliant que là où l'on se représente confusément un motif, il n'y a qu'un système de causalité abstraite : « Sur la nature de cette force, disait Newton, *hypotheses non fingo*. » Les rapports qui régissent les phénomènes n'apprennent rien quant à leur « nature intime ». Sans doute, on peut s'interroger sur le sens de cette nature intime qui ferait défaut à l'interprétation scientifique du monde. « Mais, Madame, les choses ont-elles un fond ? », répliqua, dit-on, Bergson, à une dame lui demandant s'il croyait, au cours de la conférence qui venait de s'achever, « être vraiment allé au fond des choses ». Il n'en reste pas moins que l'explication causale est incapable de satisfaire entièrement à l'interrogation philosophique, et que, « nature intime » ou pas, il est un point de vue interrogatif et étonné d'où le monde et les forces qui y règnent, ainsi « expliqués » par la causalité, ne peuvent manquer d'apparaître comme opaques. Du reste, Schopenhauer ne s'en prend pas tant à la déficience du savant qu'à la suffisance du philosophe, lorsqu'il se croit fondé à déduire, des causes qui président aux changements dans l'ordre physique et biologique, un quelconque ordre des fins dans le monde.

Schopenhauer revient sans cesse sur cette impénétrabilité de toute chose, dès lors qu'on cesse de considérer le monde sous les auspices de la causalité. L'idée centrale est que, dans tous les phénomènes de la nature, *toute cause sous-entend une force*, dont elle n'est qu'une interprétation abstraite, qui ne saurait en rendre compte. Cette idée de force est fondamentale chez Schopenhauer : sous toutes les représentations du monde, aussi bien sous son aspect minéral que végétal, animal ou humain, se cache une force, une *δυναμίς*, une sorte d'obscur principe moteur, sans lesquels rien de ce qui est ne serait. Tout est force, dans la mesure où tout est tendance vers quelque chose, tant la pierre qui « tend » vers le sol que la plante vers l'eau et l'animal vers sa nourriture. Toutes les forces sont des « qualités occultes », aussi impénétrables que la « vertu phlogistique » par laquelle Stahl voulait

expliquer la combustion, ou que la *virtus dormitiva* de Molière. Elles sont irréductibles à toute causalité réelle : elles sont là, données d'emblée, sans raison explicative ou justificative. Elles omettent de donner sur elles-mêmes deux renseignements essentiels : leur origine et leur qualité. Dans la mesure où la causalité reste muette sur ces deux questions, il est bien évident que le monde reste incompréhensible. D'où l'idée d'un *substratum* toujours inexpliqué, d'un reliquat inévitable de mystère, chaque fois que l'intelligence, remontant de cause en cause, redécouvre la force qui échappe à toute causalité : « Il y a toujours un résidu auquel aucune explication ne peut se prendre, mais au contraire que toute explication suppose, c'est-à-dire des forces naturelles, un mode déterminé d'activité au sein des choses, une qualité, un caractère du phénomène, quelque chose qui est sans cause...»(17). La notion de force naturelle a constamment retenu l'attention de Schopenhauer, non seulement sur le plan philosophique, mais aussi sur le plan biologique où il l'étudie avec passion, au travers de ses propres observations et des travaux scientifiques de son temps.

D'où la formule désabusée des *Parerga et Paralipomena*, citée plus haut : « Toute science n'est pas insuffisante accidentellement (c'est-à-dire par suite de son état actuel), mais essentiellement (c'est-à-dire toujours et à jamais). » Toute science et toute philosophie, car l'une comme l'autre seront toujours incapables d'expliquer cet au-delà de la causalité, cette « causalité vue de l'intérieur » comme l'appelle Schopenhauer dans la *Quadruple Racine*, qui serait la motivation. Pourquoi y a-t-il de l'être et non pas rien ? Pourquoi cet être a-t-il des tendances ? Questions absurdes, mais surtout questions déplacées dans un monde où la causalité n'est que mirage : le monde est muet. Schopenhauer n'attend plus rien en matière d'explication de l'être, tant des philosophes que des savants. Toute tentative d'explication métaphysique sombre à ses yeux dans le domaine de l'illusion, particulièrement manifeste dans toutes les formes de cosmologie religieuse et de téléologie théologique, qui lui font horreur. C'est qu'elles oublient, ou ignorent, l'étonnement premier qui surgit dans l'esprit capable de jeter un regard neuf sur toutes choses – c'est qu'elles supposent toujours, quoi qu'elles disent, une certaine forme de nécessité présente dans le monde et l'existence. L'étonnement schopenhauerien, au contraire, veut opérer une *χθαροίς* inguérissable, en ramenant sans cesse l'esprit à l'intuition suivante : de tout ce qui existe, de tout ce que l'homme peut connaître ou approcher, il n'est aucune chose dont il puisse se dire qu'elle avait plus de chances d'exister qu'une autre, plus de raisons d'être sous cette forme plutôt que sous telle autre, plus de valeur enfin que dans un autre « monde » inconnaissable – rien, jusqu'au simple concept d'existence dont il ne pourra jamais comprendre pourquoi elle est plutôt que rien, ou encore plutôt qu'une notion inaccessible à son esprit, qui ne serait ni de l'être ni du néant, et qu'il ne connaîtra jamais.

II. – LE PRIMAT DU VOULOIR ET LA DÉCOUVERTE DE L'INCONSCIENT

Il est entendu qu'on ne comprendra jamais la nature des forces qui règnent dans le monde. Mais cela n'interdit pas de décrire ces forces, ni même, d'une certaine manière, de parvenir à les connaître. C'est ici qu'intervient la célèbre théorie du *Vouloir*, qui mène Schopenhauer dans des voies nouvelles et jusqu'alors interdites.

Dans quelle mesure, et de quelle façon, peut-on pénétrer dans cette *terra incognita* dont les représentations causales ne donnent jamais qu'une image extérieure ? Comment pouvoir saisir « de l'intérieur » une motivation qui semblait condamnée à demeurer impénétrable ? Ce moment essentiel de la philosophie de Schopenhauer, cette intrusion dans l'inconnu, se trouve déjà esquissée dans la dissertation de 1813. Analysant la « quatrième classe d'objets », celle qui se rapporte aux actions du « moi voulant », Schopenhauer remarque que l'expérience intime de notre propre volonté permet de saisir au vol une force de motivation qui, dans tous les autres cas, demeure obscure pour la conscience : « Nous n'en saurions pas davantage sur les mouvements et les actions des animaux et des hommes, et nous les verrions également provoqués par leurs causes (les motifs) d'une manière inexplicable, si l'accès ne nous était pas ouvert pour arriver à comprendre ce qui se passe à l'intérieur : nous savons en effet, par l'expérience intime faite sur nous-mêmes, que ce qui se passe là est un acte de volition, provoqué par un motif qui consiste en une simple idée. L'influence du motif ne nous est donc pas connue seulement du dehors et médiatement, comme celle de toutes les autres causes, mais tout à la fois du dedans, immédiatement et par conséquent dans toute l'étendue de son action. Ici, nous nous trouvons être pour ainsi dire derrière les coulisses, et nous pénétrons le mystère comment, selon son essence intime, la cause produit l'effet »(18). Tel est le privilège dont nous bénéficions lorsque nous nous interrogeons sur les mouvements de notre corps : au lieu que dans le cas de la chute d'une pierre ou celui du geste d'un animal nous assistons en étrangers à ce qui se produit, dans le cas de nos gestes, nous faisons l'expérience personnelle de la motivation. Là est le seul biais par lequel on puisse surprendre le mystère de cette motivation cachée qui préside à toutes les relations de cause à effet et qu'on sent présente dans toutes les forces naturelles. La motivation se laisse alors surprendre comme « sur le fait ». Quelle autre expérience invoquer, en effet, pour pénétrer dans le domaine inconnu ? L'expérience de la volonté propre, qui préside à l'activité, sera la seule voie d'accès : « Ce sera en quelque sorte une voie souterraine, une communication secrète qui, par une espèce de trahison, nous introduira tout d'un coup dans la forteresse, contre laquelle étaient venues échouer toutes les attaques dirigées du dehors »(19).

C'est en bonne logique que Schopenhauer, acculé au mystère par l'impénétrabilité profonde de toute relation causale, en vient à accorder tant d'importance au concept de volonté. C'est que l'expérience de notre propre volonté est le seul domaine où l'intuition de la force naturelle soit accessible à notre esprit, et devienne objet d'expérience. Non que cette expérience vienne expliciter enfin la force inexplicable, mais elle la rend soudain proche et présente. Comme le dit Schopenhauer, elle nous la rend, non pas claire, mais *visible* : elle est la « visibilité » de l'inexplicable(20). « Mon corps, note-t-il encore, n'est pas autre chose que ma volonté devenue visible »(21). Le geste de la main vers le verre donne soudain un accès direct au mystère de toutes les forces qui régissent l'univers ; la force qui porte à boire et meut le bras est un rare exemple de motivation dont on puisse avoir directement conscience. « Le concept de volonté est le seul, parmi tous les concepts possibles, qui n'ait pas son origine dans le phénomène, dans une simple représentation intuitive, mais vienne du fond même, de la conscience immédiate de l'individu, dans laquelle il se reconnaisse lui-même, dans son essence, immédiatement, sans aucune forme, même celle du sujet et de l'objet, attendu qu'ici le

connaissant et le connu coïncident »(22). C'est sur cette expérience intime de son propre Vouloir que repose la théorie schopenhauerienne de la volonté. Une manifestation de la volonté, dès lors qu'elle parvient à la conscience au moment où elle se manifeste, est comme une « image » isolée de toutes les forces complexes qui régissent le monde.

Une des causes les plus immédiates d'incompréhension à l'égard de Schopenhauer réside dans ce terme même de *volonté* par lequel on traduit généralement la notion allemande de *Wille*. Ainsi, que le fait observer P. Godet, dans l'introduction à son livre d'extraits de Schopenhauer(23), il est préférable de traduire *Wille* par *Vouloir*, plutôt que par *volonté*, afin d'attirer l'attention du lecteur sur l'emploi inaccoutumé et très élargi d'une notion qui dépasse de beaucoup tout ce qu'on entend ordinairement par l'idée de *volonté*, laquelle suppose toujours une part de conscience, alors que le *Wille* schopenhauerien englobe toutes les forces du monde et de la nature, qu'elles soient conscientes, semi-conscientes, inconscientes ou encore entièrement aveugles, comme dans le cas de la pierre qui tombe. La notion d'énergie morale, par exemple, est entièrement étrangère à l'idée du Vouloir schopenhauerien. Qui possède une « forte volonté » est autant déterminé, à sa manière, par le Vouloir, que le velléitaire. Ici, comme souvent ailleurs, Schopenhauer a été un mauvais « nommeur » ; et la puissance révolutionnaire du thème s'est trouvée dissimulée sous un bagage conceptuel traditionnel. La « volonté » schopenhauerienne n'est pas précisément « voulue » : non préméditée, non intelligente, non consciente, mais instinctive et inconsciente.

Il importe donc de comprendre le Vouloir dans son caractère global, saisi dans l'intuition de son unité et de son identité. « Ce n'est pas seulement dans les phénomènes tout semblables au sien propre, chez les hommes et chez les animaux, qu'il [l'homme] retrouvera, comme essence intime, cette même volonté ; mais un peu plus de réflexion l'amènera à reconnaître que l'universalité des phénomènes, si divers pour la représentation, a une seule et même essence, la même qui lui est intimement, immédiatement et mieux que toute autre connue, celle-là enfin qui, dans sa manifestation la plus apparente, porte le nom de volonté. Il la verra dans la force qui fait croître et végéter la plante et cristalliser le minéral ; qui dirige l'aiguille aimantée vers le nord ; dans la commotion qu'il éprouve au contact de deux métaux hétérogènes...»(24). C'est à juste titre qu'on a pu parler, pour l'opposer au « panlogisme » hégélien, d'un « panthélisme » schopenhauerien. Non seulement tout est Vouloir, mais encore il n'y a qu'un seul et même Vouloir, présent lorsque la pierre tombe, présent lorsque l'individu se met en peine d'obtenir une satisfaction. Tous les phénomènes disséminés dans la nature, tant l'attraction des corps célestes que la volonté et les aspirations de la personne, représentent autant de parties d'un même et unique Vouloir, de même que toutes les cellules de l'organisme sont au service de cette indivisible entité qu'est le corps. Il en résulte que l'individualité n'est qu'illusion, au regard du grand Vouloir dont elle est une cellule inconsciente – ce qui ne signifie pas, au demeurant, que tous les individus soient semblables ; Schopenhauer au contraire insiste souvent sur le caractère natif et irréductible des dissemblances humaines ; mais tous les individus participent, chacun à sa manière, d'un Vouloir identique.

Schopenhauer explicite cette identité du Vouloir dans son analyse célèbre du *principium individuationis*. Le *principium individuationis*, à la faveur duquel toutes choses et tous êtres mènent une existence séparée et apparemment indépendante, n'existe et n'a de sens que dans le monde des phénomènes. Tel le principe de causalité, il est la forme sous laquelle se manifeste pour chaque homme la force du Vouloir, Vouloir que Schopenhauer, entendant intégrer sa théorie dans le cadre de la pensée kantienne, assimile au contraire à la chose en soi. Comme le principe de causalité, il est une apparence subjective qui n'intéresse pas la réalité « nouménale ». Cette intuition de l'identité finale de toutes les volontés au sein du Vouloir est un des aspects les plus caractéristiques de la pensée de

Schopenhauer ; on sait qu'elle constitue le fondement de sa morale, qui repose sur l'intuition de la *pitié*, c'est-à-dire sur le sentiment d'une identité radicale, sise il est vrai au-delà des apparences, dans les aspirations de tout être humain. Le philosophe dans lequel on a vu l'un des plus parfaits égoïstes des temps modernes se trouve ainsi en même temps celui auquel on doit probablement l'intuition la plus profonde de la communion humaine – communion dont Nietzsche se fait l'écho dans l'*Origine de la tragédie*, lorsqu'il rapproche le culte dionysiaque du déchirement du « voile de Maïa », qui dissipe le vieux mythe de l'individualité.

« Presque tous les hommes pensent incessamment qu'ils sont celui-ci et celui-là (τίς 'άνθρωπος), avec les corollaires qui en résultent. Mais qu'ils sont un homme (ό 'άνθρωπος), et quels corollaires résultent de ce fait, c'est ce à quoi ils songent à peine, et c'est pourtant là le point principal »(25). Cette formule des *Parerga* paraîtrait banale si elle n'évoquait qu'une mise en garde contre les pièges de la subjectivité et autres « puissances trompeuses » analysées par les classiques français, de Pascal à La Rochefoucauld. Mais le corollaire principal résultant de la qualité d'« ό 'άνθρωπος », c'est avant tout l'intuition de l'inanité radicale de la personne en tant que personne, de l'union indissoluble qui rattache chaque volonté au Vouloir global et replonge la personne tout entière dans un cosmos dont elle ne s'était affranchie qu'en apparence. Autre corollaire de cette qualité, une désillusion en profondeur, dans la mesure où ce Vouloir dans lequel se désagrège la personne, si elle est riche de communion humaine, révèle aussi la vanité de toute volonté, puisque, ainsi qu'il apparaîtra plus clairement dans la suite, le Vouloir dont elle est l'image est par définition sans cause ni but.

Cette théorie du Vouloir manifeste une opposition directe avec la tradition intellectualiste de la philosophie antérieure et contemporaine de Schopenhauer, depuis Platon jusqu'à Hegel. Le primat du Vouloir sur les représentations intellectuelles représente une rupture d'importance inestimable dans l'histoire des idées. Non que cette rupture soit entièrement nouvelle : les philosophes et les écrivains classiques avaient déjà analysé tel ou tel aspect de la primauté de la « passion » sur le « jugement » ; mais Schopenhauer est le premier à fonder et à systématiser cette primauté du Vouloir sur l'« Esprit ». Auparavant, il s'agissait seulement d'« accidents » de l'esprit, de cas singuliers où l'esprit, victime de l'amour-propre ou de quelque autre puissance affective, perdait momentanément sa suprématie de droit. Pour Schopenhauer, au contraire, la suprématie de droit revient au Vouloir, qui gouverne tout, et toujours : ce qui était l'exception devient la règle. C'est là le premier de ces *renversements de valeurs* qu'allait instaurer la philosophie de Nietzsche, et Schopenhauer, très conscient de son originalité, s'explique lui-même de manière précise à ce sujet : « Je vais commencer, écrit-il au début des *Suppléments* au deuxième livre du *Monde*, par produire une série de faits psychologiques d'où il résulte que dans notre propre conscience la volonté se présente toujours comme l'élément primaire et fondamental, que sa prédominance sur l'intellect est incontestable, que celui-ci est absolument secondaire, subordonné, conditionné. Cette démonstration est d'autant plus nécessaire, que tous les philosophes antérieurs à moi, du premier jusqu'au dernier, placent l'être véritable de l'homme dans la *connaissance consciente* : le moi, ou chez quelques-uns l'hypostase transcendante de ce moi appelée âme, est représenté avant tout et essentiellement comme *connaissant*, ou même comme *pensant* ; ce n'est que d'une manière secondaire et dérivée qu'il est conçu et représenté comme un être *voulant*. Cette vieille erreur fondamentale que tous ont partagée, cet énorme πρώτον Ψεύδος, ce fondamental ὕστερου πρότερου doit être banni avant tout du domaine philosophique, et c'est pourquoi je m'efforce d'établir nettement la nature véritable de la chose »(26).

La philosophie de Schopenhauer est la première à poser comme absolu le conditionnement des fonctions intellectuelles par les fonctions affectives ; la première à considérer comme superficielle et comme « masque » toute pensée dont les termes veulent rester sur le plan de la cohérence logique et

de l'« objectivité ». « Tout ce qui s'opère par le *medium* de la représentation, c'est-à-dire de l'intellect – celui-ci fût-il développé jusqu'à la raison – n'est qu'une plaisanterie par rapport à ce qui émane directement de la volonté »(27). La philosophie de la volonté inaugure l'ère du soupçon, qui recherche la profondeur sous l'exprimé, et la découvre dans l'inconscient. Ce qui prétend émaner de l'intellect pur est précisément ce sur quoi portera l'analyse critique des motivations secrètes. À strictement parler, il n'est aucune démarche intellectuelle qui puisse se comprendre à partir d'elle-même : elle demande à être *interprétée*, à partir d'un point de vue nouveau, qui est la question de l'origine. Ce déplacement de point de vue est le lieu précis de la rupture avec la philosophie classique, et le point de divergence radicale par rapport à la philosophie de Kant, que Schopenhauer, sans prendre conscience suffisante de la révolution qu'il introduit, s'obstine à vouloir perpétuer. Aucun rapport, quoi qu'il ait pu en penser, entre le monde des « choses en soi » et le monde du Vouloir. Schopenhauer n'est pas, comme il le croyait lui-même, le dernier des philosophes classiques, mais le premier des philosophes généalogistes.

S'il ne scrute pas les profondeurs psychologiques avec la pénétration des philosophes généalogistes, Schopenhauer excelle du moins dans l'analyse critique de la surface en tant que telle : le « sérieux » philosophique, qui dissimule l'inévitable partialité d'un engagement affectif sous un jeu de concepts d'allure abstraite et objective, trouve ainsi en Schopenhauer un premier caricaturiste, avant de trouver un analyste en la personne de Nietzsche. La critique de l'école hégélienne ne se situe pas à un autre niveau. C'est en vain qu'on lui reprocherait d'être plus injurieuse que convaincante : Schopenhauer n'entre pas en discussion réelle avec ses adversaires, se contentant de les englober sous le reproche général de la superficialité du « parleur » qui sait ce qu'il dit, mais ignore pourquoi il parle(28). Le « parleur », qu'il soit philosophe ou savant, construit son discours autour d'emprunts dont il ignore l'origine et la valeur ; il se donne comme libre et premier ce qui est second et déterminé : tout comme celle de l'érudit stérile dont se moque Schopenhauer, on peut dire que « sa tête ressemble à une banque dont les assignats dépasseraient plusieurs fois le véritable fonds »(29). Le bavardage apparaît ainsi comme un important problème philosophique, si l'on entend par là toute parole oublieuse de ses propres racines. Rien de plus utile que la parole pour chasser de la conscience les raisons secrètes qui ont fait parler. Aussi bien est-ce le « bavardage » qui rend compte de la vanité du dialogue, et des résistances opposées par la parole à tout message qui blesse en profondeur certaines motivations affectives : « L'esprit original... demeurera quelque temps sans saisir les raisons de l'opposition de ses adversaires, jusqu'à ce qu'il s'aperçoive un beau jour que, tandis qu'il s'adressait à leur connaissance, il avait affaire en réalité à leur volonté »(30). Ainsi Freud s'avisant que l'opposition suscitée par la psychanalyse participait du même ordre que les résistances psychiques qu'il venait précisément de commencer à guérir chez les *névrosés*.

Ce qui importe n'est donc pas dans l'expression des idées, mais dans leur provenance. Cette *intuition généalogique* consomme la ruine d'une forme de rationalisme fondé sur la liberté et l'indépendance de l'intellect. Nietzsche reconnut que la vraie découverte de Schopenhauer était d'avoir détrôné le rationalisme comme interprétation de l'homme. « philosopher jusqu'à un certain point et pas davantage, c'est une demi-mesure qui constitue le caractère fondamental du rationalisme », écrit Schopenhauer(31). Un certain point et pas davantage, parce que le rationalisme s'en tient à la parole, et n'accède jamais au problème de l'origine. Sans s'en être parfaitement rendu compte, Schopenhauer se trouve le premier à avoir critiqué le mythe de l'« objectivité » rationnelle. Il n'est pas de connaissance pure, d'intérêt cognitif, de curiosité intellectuelle. Dans tous les cas, la recherche rationnelle est mise en mouvement par la volonté. Depuis Schopenhauer, nous savons que

c'est la vie des hommes qui détermine leur conscience, et non le contraire ; que les dessous de l'intelligence sont plus riches que l'intelligence elle-même.

La thèse de Schopenhauer selon laquelle « l'intellect obéit à la volonté » représente donc le point de départ d'une philosophie généalogique (Marx et Nietzsche), ainsi que d'une psychologie de l'inconscient (Freud). L'une et l'autre existent d'ailleurs chez Schopenhauer à l'état d'ébauche, un peu dissimulées mais présentes sous l'appareil conceptuel pseudo-classique. La lecture du chapitre XIX des *Suppléments* au livre II du *Monde*, intitulé « Du primat de la Volonté dans la conscience de nous-mêmes », suffit à donner une idée précise de ces intuitions généalogiques chez Schopenhauer. Pour étayer sa thèse, Schopenhauer y multiplie les analyses psychologiques, qu'il groupe en douze « ordres de raisons ». Au nombre de ces analyses, figure une étude de l'entêtement(32) et de l'astuce des sots(33) qui mérite une mention particulière. Schopenhauer semble avoir été le premier à poser le problème philosophique de la sottise, en recherchant les caractères fondamentaux, non dans une faiblesse des fonctions intellectuelles, mais dans un certain usage des fonctions affectives : ainsi s'explique l'« ingénieuse » sottise de certains témoignages d'incompréhension. Également de grande portée généalogique, l'analyse du ressentiment(34), annonciateur de la critique nietzschéenne des sentiments moraux, et celle du truquage des idées et des sentiments par la volonté(35), qui semble avoir influencé Sartre dans *L'être et le néant*.

Parallèlement à sa morale traditionnelle, simple héritage de Kant auquel s'ajoute seulement une théorie célèbre de la pitié, Schopenhauer élabore une critique originale de la morale judéo-chrétienne, dont le caractère pré-nietzschéen est manifeste. Cette critique, ainsi d'ailleurs que l'ensemble des intuitions généalogiques de Schopenhauer, et peut-être sous l'influence du dépit provoqué par l'incompréhension dont il était l'objet de la part des milieux philosophiques, se précise surtout dans la seconde moitié de son œuvre, et apparaît principalement dans les *Suppléments* au *Monde*, ainsi que dans les *Parerga et Paralipomena*. Suivant en cela Spinoza, qu'il méconnaît d'ailleurs entièrement, Schopenhauer entend pulvériser le mythe de la liberté morale : et c'est à la faveur d'une de ces inconséquences caractéristiques de son œuvre qu'il essaie d'intégrer cette critique de la liberté dans le cadre de la morale kantienne(36). Les deux piliers de la morale judéo-chrétienne, sur lesquels porte la critique schopenhauerienne, sont d'une part ce mythe de la liberté morale, d'autre part le thème d'une promesse de compensation au terme de l'histoire humaine : le ressort fondamental du sentiment chrétien apparaît donc comme une puissance de ressentiment face à la douleur. C'est dans Schopenhauer que Nietzsche trouve les prémisses d'une généalogie critique de la morale, le ressentiment étant fréquemment invoqué par Schopenhauer, non seulement comme fondement du christianisme judaïque, mais encore comme l'arme de défense par excellence du médiocre contre le génie, du faible contre le fort : « Le fort succombe sous les ruses des faibles », est un mot de Schopenhauer(37).

L'affinité spirituelle qui relie, sur le plan psychologique, Schopenhauer à Freud, a été attestée par Freud lui-même, dès le début de son œuvre(38). Freud déclare, en février 1914, que Schopenhauer est le seul penseur à avoir, avant lui, établi et formulé les principes fondamentaux de la psychanalyse. Freud s'appuie principalement sur les analyses schopenhaueriennes de la *folie* (notamment dans le *Monde*, liv. I, § 36, et *Suppléments*, II, chap. XXXII) : « Ce que Schopenhauer dit de la manière dont nous nous raidissons pour refuser d'admettre une réalité pénible est rigoureusement superposable à ma doctrine du refoulement »(39). L'analyse de la folie est en effet le lieu d'une des plus manifestes intuitions généalogiques de Schopenhauer. Comme la sottise, et comme tout phénomène intellectuel, la folie n'est pas étudiée sur le seul plan de l'intellect, mais interprétée à partir de l'activité inconsciente de l'affectivité. Si le fou est incapable de cohérence logique, c'est parce qu'il n'a ni

l'envie ni surtout la force de se retremper dans le réel quotidien. La folie est une issue « économique » pour l'affectivité à laquelle elle épargne le spectacle de la réalité. Comme Freud, Schopenhauer fonde son analyse sur une fuite de l'affectivité hors du principe de réalité : « La folie ainsi née devient le Léthé de souffrances intolérables : elle a été le dernier recours de la nature saisie d'angoisse, c'est-à-dire de la volonté. » De même, si le fou oublie facilement et crée des lacunes en place de certains souvenirs importants, c'est que ses exigences affectives, qui tenaient à effacer le souvenir, l'ont emporté sur les exigences intellectuelles : « L'intellect a renoncé à sa nature, par complaisance pour la volonté. » L'oubli est, comme chez Freud, un phénomène dynamique, affectivement motivé, tout à fait similaire au refoulement. Filtrage de la mémoire, censure, refoulement, sont donc considérés par Schopenhauer déjà comme l'origine principale des névroses. L'homme sain d'esprit est précisément celui qui n'a pas besoin d'oublier, et Schopenhauer parvient à cette formule rigoureusement freudienne que « la véritable santé de l'esprit consiste dans la perfection de la réminiscence »(40).

Il est d'ailleurs remarquable que cette affinité entre Schopenhauer et Freud ne se limite pas au rôle des facteurs inconscients dans la vie psychique. En 1914, Freud vient de lire Schopenhauer et d'y découvrir la préfiguration de la théorie du refoulement. Par la suite, il semble que cette lecture ait eu une influence directe sur les écrits ultérieurs de Freud, dans lesquels Schopenhauer se trouve fréquemment cité. C'est ainsi que la doctrine de l'*instinct de mort* et des *compulsions de répétition* présente une analogie manifeste avec la thèse schopenhauerienne de la négation du devenir et de la répétition absurde de la volonté, que nous étudierons ailleurs. Ce parallélisme apparaît particulièrement dans le premier des *Essais de psychanalyse*, intitulé *Au-delà du principe de plaisir*, dans lequel Freud propose l'idée de « retour du même » comme facteur essentiel de la modification. Freud s'explique d'ailleurs ouvertement sur cette influence schopenhauerienne dans un texte plus tardif(41). Les deux caractères majeurs de la philosophie de Schopenhauer sont donc présents l'un et l'autre au plein cœur de la psychologie freudienne.

De manière générale, il apparaît que la théorie du primat du Vouloir est riche d'une série infinie de prolongements, qui se confondent avec la meilleure part de l'histoire de la philosophie postérieure à Schopenhauer. L'idée qu'il n'y a pas d'intellectuel en tant que tel, pas de pensée qui ne se rattache à des motivations inconscientes, a son origine chez Schopenhauer. La multiplicité et la maladresse des emprunts à la philosophie classique ne doivent pas faire oublier cette originalité décisive. Si la théorie de la « représentation » est issue de Kant, celle de la « volonté » est entièrement neuve ; les seuls précurseurs de Schopenhauer en la matière ne sont pas des philosophes, mais deux physiologistes français de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècles, Cabanis et Bichat. Les théories « vitalistes » de ces deux médecins-philosophes rompaient, comme on sait, avec les interprétations mécanistes et quantitatives de la physiologie empiriste. Le génie de Schopenhauer est d'avoir découvert la portée de ces considérations physiologiques, en les introduisant dans le domaine philosophique. Au rationalisme succède, dès lors, un volontarisme irrationnel : c'est Schopenhauer qui inaugure la critique de la raison classique, en lui opposant cette intuition iconoclaste de la toute-puissance du désir, même dans le domaine des pensées. Intuition terrible, contre laquelle n'ont cessé de lutter, depuis Schopenhauer, toutes les philosophies soucieuses de sauvegarder l'indépendance de la raison et l'autonomie de la liberté, non pas, comme elles se le prétendent à elles-mêmes, par recherche sereine d'objectivité, mais par secrète volonté morale. Ce n'est pas par hasard que Sartre maintient dans sa philosophie le mythe de la responsabilité intégrale, ni que la plupart des idéologies progressistes se recommandent du rationalisme. Schopenhauer l'avait prévu, et découvert avant Nietzsche : pour bien servir la volonté, rien de plus utile que les idées.

III. – SCHOPENHAUER ET L'IDÉE GÉNÉALOGIQUE : UNE RÉVOLUTION MANQUÉE

Arrivés en ce point, et avant de poursuivre plus avant cette étude, une courte halte s'impose. Il demeure, dans les analyses qui précèdent, ainsi d'ailleurs que dans la propre philosophie de Schopenhauer, une ambiguïté essentielle. Au terme de ces analyses, Schopenhauer est apparu comme l'incontestable promoteur de la philosophie généalogique et de la psychologie « des profondeurs ». Nul doute, pourtant, qu'il ne soit pas parvenu lui-même à l'idée généalogique, ni que ses analyses psychologiques demeurent généralement superficielles. Il semble que la philosophie schopenhauerienne se soit constituée autour de découvertes dont elle n'ait pas su sonder ni exploiter la richesse. Les analyses proprement généalogiques ne sont que des exceptions heureuses : les vues sur la folie ou sur le ressentiment apparaissent toujours en marge de l'œuvre principale, comme de rapides esquisses que Schopenhauer dédaignerait de préciser, laissant ce soin à des disciples. S'il s'avère que Schopenhauer est bien le premier philosophe généalogiste, il reste à se demander ce qui a empêché sa philosophie de parvenir à la pleine exploitation d'elle-même, et à expliquer l'absence, dans son œuvre, de toute véritable interprétation généalogique des phénomènes idéologiques, moraux et psychologiques.

Cette remarquable indifférence de Schopenhauer à l'égard de ses thèmes les plus personnels a une double origine : origine involontaire et maladroite, d'une part, reflet de l'incapacité où se trouve Schopenhauer de maîtriser la nouveauté de ses propres concepts et de les utiliser à des fins généalogiques ; origine volontaire et cohérente d'autre part, dans la mesure où l'impasse philosophique créée par le *credo* du Vouloir unique favorise la représentation d'un monde entièrement irrationnel et absurde, qui demeure le dessein profond de Schopenhauer : ce qui l'intéresse d'abord n'est pas d'*expliquer* les phénomènes par l'influence du Vouloir, mais de décrire le Vouloir lui-même dans son absurdité précisément *inexplicable*. Ces deux ambiguïtés, sources de multiples incompréhensions, méritent quelques éclaircissements.

Un des caractères essentiels de la philosophie généalogique réside dans la pensée d'un *rapport*. Elle découvre des relations entre des termes qui paraissent, à la faveur d'un déguisement, complètement étrangers l'un à l'autre. L'entreprise nietzschéenne n'est pas précisément de dénoncer le ressentiment négateur comme la cause des sentiments moraux, mais d'étudier les métamorphoses successives à l'issue desquelles certains éléments affectifs se manifestent dans des représentations d'allure intellectuelle. De même, Marx ne se contente pas d'invoquer certains facteurs économiques comme origine d'idéologies collectives, ni Freud d'invoquer les pulsions refoulées comme origine des symptômes névrotiques. Ce qui intéresse le généalogiste est le rapport qui relie une manifestation intellectuelle à des manifestations sous-jacentes, la manière dont le caché reste présent dans le manifeste. La méthode généalogique n'est pas analytique : elle ne vise pas tant à dissocier les éléments complexes d'une manifestation qu'à surprendre, au contraire, le secret de leur symbiose. C'est le ressentiment *dans* la morale qui intéresse Nietzsche, non le ressentiment comme cause première d'où seraient dérivées, par voie de conséquence, les représentations morales. L'affirmation de l'homme moral cache une négation : sa généalogie sera, non de montrer le oui, puis le non, mais de saisir le passage à la faveur duquel le non s'est exprimé en oui. Le dessein ultime n'est pas de rechercher dans une origine cachée le pourquoi d'une manifestation psychologique, mais de montrer comment on passe d'un niveau psychologique à un autre. La philosophie généalogique est inséparable d'une pensée de la métamorphose.

Cette pensée du rapport fait entièrement défaut à Schopenhauer. Entre le Vouloir et l'intellect il n'y a aucun rapport possible : la domination du Vouloir est telle qu'elle anéantit ses propres dépendances et brise, du même coup, toute relation avec elles. Il n'y a qu'une modalité de l'influence du Vouloir sur l'intellect : sa détermination absolue. La volonté n'est pas pluralité complexe de forces, mais réservoir d'énergie commune, sorte de « puissance prime » qui se déverse indifféremment dans toute créature individuelle. Schopenhauer ne pousse pas l'analyse plus avant : l'importance exclusive accordée à la volonté relègue dans l'inessentiel ses manifestations intellectuelles qui, dès lors, cessent de l'intéresser. Aussi la généalogie schopenhauerienne est-elle, de certaine façon, sitôt morte que née. Après avoir dit que le Vouloir commandait tout, y compris l'intellect, Schopenhauer est acculé à une impasse : tout phénomène reflétant le même Vouloir, il n'y a pas lieu de s'interroger sur l'expression particulière de telle ou telle volonté, celle-ci se rapportant assurément à une origine identique. Le rapport de la volonté à l'intelligence qui la reflète apparaît comme un schéma indifférencié : il n'apprendra jamais rien de plus qu'une égale soumission à une égale domination. Conséquence paradoxale du système : le Vouloir n'apprend rien sur l'intelligence. Le passage du Vouloir à une forme particulière d'intelligence est entièrement noyé dans la pensée de l'absolue primauté du Vouloir. Aussi la *démystification de la conscience*, entreprise essentielle de la philosophie généalogique, est-elle manquée par Schopenhauer, précisément parce que le rôle de la conscience a été, non pas analysé, mais aboli, absorbé dans l'influence univoque de la volonté. La conscience *perd tout rôle*, au moment précis où l'intuition de la primauté du Vouloir allait mettre Schopenhauer en mesure d'interpréter ce rôle. En inversant les termes du rapport, Schopenhauer a mis trop de zèle à subordonner les fonctions intellectuelles : il les a fait disparaître de la scène, au point que la puissance nouvelle des fonctions volitives, si elle commande tout, n'explique plus rien.

Il est remarquable que Schopenhauer se soit avisé lui-même de sa propre impuissance généalogique. Un texte court et obscur des *Parerga et Paralipomena* se fait l'écho d'un problème inévitable, présenté comme « le plus difficile de tous les problèmes »⁽⁴²⁾. Ce problème insoluble est précisément la question généalogique du passage des fondements volitifs, identiques chez tous les hommes, à ses manifestations particulières. Comment s'expliquer la diversité des caractères, le Vouloir, dont ils dérivent, étant unique ? Comment le même Vouloir, s'interroge Schopenhauer, peut-il être à l'origine de Caligula, puis d'Hadrien ? Impossible d'expliquer ces différences caractérielles par la diversité de l'intellect, ou par des degrés différents dans les instincts fondamentaux du Vouloir. « Peut-être, après moi, quelqu'un viendra-t-il éclairer et illuminer cet abîme », conclut Schopenhauer. Ce quelqu'un fut, on le sait, Nietzsche, qui restaura les rapports entre l'intelligence et l'inconscient. Une des tâches essentielles de Nietzsche fut, une fois reconnue la primauté du Vouloir telle que l'avait annoncée Schopenhauer, de réunir le Vouloir et l'intelligence, que Schopenhauer avait trop radicalement séparés. « Schopenhauer, écrit Nietzsche, a beau accorder la primauté à la volonté et ajouter l'intelligence comme par surcroît : l'âme, telle qu'elle nous est connue aujourd'hui, ne peut plus servir d'illustration à sa thèse. Elle s'est tout imprégnée d'intelligence... Nous ne pouvons plus concevoir la joie, la douleur et le désir comme distincts de l'intellect »⁽⁴³⁾. La suppression de toute fonction intellectuelle au sein des opérations du Vouloir interdit à Schopenhauer la possibilité d'interprétation généalogique : la constitution d'un caractère particulier est abandonnée au hasard irrationnel d'un produit mystérieusement spécifié du Vouloir identique. « Schopenhauer, dit encore Nietzsche, n'a pas résolu le problème de l'individuation et il le savait »⁽⁴⁴⁾.

L'impossibilité où se trouve Schopenhauer d'envisager les rapports généalogiques du Vouloir à l'intellect apparaît particulièrement dans un long texte étrange des *Parerga et Paralipomena*, intitulé *Essai sur les apparitions et sur les faits qui s'y rattachent*. Ce texte se présente comme une des plus

singulières divagations de Schopenhauer, qui se propose d'y interpréter les faits dits « occultes » à la lumière de la distinction kantienne entre phénomène et noumène, chose en soi et apparence. Les phénomènes « surnaturels », auxquels Schopenhauer attache un entier crédit, échappent à la causalité parce qu'ils sont des « noumènes », et que la causalité n'affecte que le monde des « phénomènes » ; les faits occultes ne sont autres que l'apparition des choses en soi dans le monde des phénomènes, mais sous une forme non phénoménale. Étrange contradiction, qui permet à Schopenhauer de mettre l'idéalité transcendantale de Kant au service de la nécromancie, des hallucinations et autres rêves prophétiques : « La clairvoyance(45) est... une confirmation de la doctrine kantienne sur l'idéalité de l'espace, du temps et de la causalité ; la magie, elle, une confirmation de la mienne sur l'unique réalité de la *volonté*, noyau de toutes choses »(46). L'intérêt de cet *Essai* est de fournir un témoignage très probant de l'indifférence de Schopenhauer à l'égard de l'idée généalogique. Pas un instant n'effleure Schopenhauer l'idée d'une infrastructure psychanalytique du rêve ou des hallucinations. Jamais n'est envisagée une explication des phénomènes étudiés à partir d'une influence de la volonté *présente dans l'intellect* : certes, la volonté joue son rôle, puisque c'est elle qui se manifeste sous une forme non phénoménale, mais ceci entraîne Schopenhauer, non à l'étude des modifications intellectuelles afférentes à cette influence de la volonté, mais à une acceptation crédule de l'idée de « surnaturel ». Autrement dit, les ponts sont si bien coupés entre volonté et intellect que tout passage de l'une à l'autre ne pourra plus être conçu que sur le mode du miracle. C'est dire que la manifestation du Vouloir dans l'intellect ne préoccupe jamais Schopenhauer. Ainsi s'explique le fait qu'en présence d'apparitions à soubassement nettement névrotique, Schopenhauer n'interroge jamais l'inconscient, mais parle de « choses en soi » apparaissant dans le monde de manière « supra-phénoménale ». De même, la théorie du rêve, longuement exposée dans l'*Essai* du point de vue philosophique et physiologique, n'aboutit pas à restituer, comme chez Freud, un lien entre le conscient et l'inconscient, mais à une porte ouverte au surnaturel : « Rêve, perception somnambulique, clairvoyance, vision, seconde vue et apparitions, sont des phénomènes apparentés(47)... les branches d'un même tronc, indiquant un *nexus* incontestable des êtres qui repose sur un tout autre ordre de choses que la *nature* »(48).

Cette négation des rapports entre l'intelligence et la volonté se manifeste enfin par des incohérences logiques, dont la thèse de l'*Essai sur les apparitions* est un exemple entre beaucoup d'autres. C'est que Schopenhauer entend toujours maintenir ses vues dans le cadre de la distinction kantienne entre noumène et phénomène, dont on vient de voir une expression caricaturale. L'analyse des rapports conçus entre le « sujet voulant » et le « sujet pensant », à partir des conceptions kantiennes, ne résiste guère à l'investigation critique(49). Si l'on voit en Schopenhauer un post-kantien, ou si l'on cherche à lui donner un « statut » empiriste ou logiciste, comme le fait M. Gueroult, ces incohérences auront tôt fait de consommer la ruine du système. Aussi bien Schopenhauer n'est-il ni kantien, ni logiciste, ni empiriste, mais le précurseur de la philosophie généalogique. Et dès lors, les difficultés inhérentes à l'expression schopenhauerienne apparaissent, au contraire, comme un brevet d'authenticité ; et la critique de Schopenhauer à partir de ses incohérences porte à faux. Il est heureux que la nouveauté des thèmes se soit trouvée embarrassée par l'équipement conceptuel hérité de Kant ; le contraire eût été inquiétant pour l'originalité de Schopenhauer. Il est certain que l'apport essentiel de la psychologie schopenhauerienne, qui est la distinction entre deux zones de la vie psychique, l'une obscure, inconsciente et toute-puissante, l'autre claire, consciente et déterminée, n'a rien de commun avec la distinction kantienne entre noumènes et phénomènes. Le plus grand tort de Schopenhauer est très probablement de s'être cru kantien ; et les équivoques engendrées par cette fausse filiation ne sont pas près de se dissiper. Si l'on peut donc, en

toute rigueur, reprocher à Schopenhauer d'avoir maintenu un langage inadéquat à sa pensée, il est, en revanche, bien vain de lui reprocher son incohérence conceptuelle, lieu précis de son génie. Que Schopenhauer ne parvienne pas à s'intégrer de manière satisfaisante à la thématique kantienne prouve seulement que ses intuitions généalogiques débordent les cadres du système kantien, et non pas, comme le prétend M. Gueroult, que Schopenhauer n'était qu'un « vulgarisateur débrouillard », dont la doctrine est « plus faite pour séduire la foule que les philosophes »(50).

Une autre méprise, présente même chez un esprit illustre, consiste à penser que ce privilège radical accordé au Vouloir aux dépens de l'intellect aboutit à faire du Vouloir la *cause première* qui expliquerait l'univers. En somme, Schopenhauer ne ferait que déplacer le problème : refusant la notion de causalité, aveugle et mystérieuse, il la remplacerait par la notion de Vouloir, qui ne l'est pas moins. C'est ainsi que Nietzsche, après avoir dit que l'explication d'un geste par la volonté de celui qui l'accomplit est une explication aveugle, ressortissant à la « mentalité primitive », écrit que « Schopenhauer, en admettant que rien de ce qui est n'est autre chose que volonté, a élevé sur le trône une antique mythologie »(51). Mais c'est là oublier qu'à aucun moment Schopenhauer ne prétend expliquer quoi que ce soit par la notion de Vouloir. Le Vouloir est l'Univers, pas la *cause* de l'Univers. En soi, il est aveugle et inexplicable, et c'est là précisément la raison du monde absurde. Il est donc vrai qu'après avoir reconnu dans le Vouloir le *substratum* de tous les phénomènes, Schopenhauer ne se trouve pas plus savant qu'auparavant, tout au moins en ce qui concerne la causalité comme explication du monde. Mais c'est précisément que toute forme de pensée causale est impossible, et Schopenhauer, loin de faire du Vouloir une cause profonde de l'Univers, ne désire au contraire qu'en accentuer l'aspect irrationnel et irréductible à toute causalité. La causalité est comme une tentation éternelle, si puissante qu'elle incite le lecteur de Schopenhauer lui-même à retrouver une cause dans le Vouloir. Mais Schopenhauer a toujours résisté à cette tentation. Ainsi que l'écrit T. Ruysen, « sur ce point, on ne peut qu'admirer la parfaite rigueur de la thèse de Schopenhauer. À aucun moment, par aucun biais, il n'a tenté de réintégrer dans la volonté originelle le moindre germe de raison, de conscience, de calcul ou d'ordre. Quoi qu'on pense du système, il faut y reconnaître un essai extrêmement hardi et franc de construire le réel et l'intelligible avec le pur irrationnel... De l'irrationalisme, Schopenhauer a bravement accepté toutes les conséquences »(52).

Le caractère absurde du Vouloir demeure, ainsi qu'il apparaîtra ailleurs, l'intuition majeure de Schopenhauer. Cette recherche de l'absurde est la seconde origine du désintéressement de Schopenhauer à l'égard des thèmes généalogiques. Le dessein philosophique n'est pas d'expliquer le comportement singulier, mais de faire apparaître l'absurde de tout comportement. Pour servir ce dessein, l'étude du Vouloir uniforme et aveugle est plus intéressante que l'étude de ses manifestations particulières, qui peuvent expliquer généalogiquement un caractère dans sa singularité. Précisément, le propos de Schopenhauer n'est pas d'expliquer, mais de dénoncer les explications. Aussi la généalogie n'est-elle invoquée qu'à titre de moyen, et jamais de fin. L'intuition généalogique, qui tourne court, n'est qu'une étape vers l'absurde.

Mais, dans une certaine mesure, cet échec généalogique demeure d'autant plus grave qu'il est plus volontaire et plus cohérent. Schopenhauer est dépourvu de la moindre ambition exploratrice malgré la possession d'une méthode d'approche qui pourrait lui ouvrir de multiples champs de réflexion neuve : sa généalogie se trouve *sans contenu*. Tandis que Nietzsche fait porter son regard généalogique sur la morale et la métaphysique, Marx sur l'économie et les idéologies collectives, Freud sur la psychologie de l'inconscient, le regard schopenhauerien, si lucide soit-il, se refuse à regarder *quelque chose*. Aussi Schopenhauer, s'il inaugure une méthode philosophique nouvelle, n'introduit-il, en revanche, aucun contenu nouveau dans la réflexion philosophique. D'où sa situation

paradoxe : une importance essentielle si l'on s'en tient à l'intuition généalogique, mais fort mince si l'on considère les fruits de cette intuition, c'est-à-dire le contenu en propre de la philosophie de Schopenhauer.

C'est ici le lieu de rappeler tout ce que Schopenhauer a conservé de l'héritage classique, depuis Platon qu'il cite sans cesse et auquel il emprunte la notion d'« Idées » dans son analyse de l'art, jusqu'à son devancier immédiat, Kant, dont il conserve l'essentiel de la *Critique de la raison pure* : les analyses de l'*Esthétique transcendantale*, la distinction entre phénomènes et choses en soi, qui deviendront chez Schopenhauer respectivement *représentation* et *volonté*. Enfin et surtout, il conserve intactes les valeurs morales traditionnelles, dont aucune critique d'ordre généalogique n'est même esquissée. Malgré l'analyse de l'illusion de la liberté(53), et quelques reproches adressés à la philosophie pratique de Kant, qu'il estime trop « abstraite », le seul caractère notable de la morale schopenhauerienne demeure ce paradoxe d'avoir conservé intact un édifice moral dont l'analyse du Vouloir, par sa nécessité contraignante négatrice d'indépendance, avait secrètement miné les fondements. On sait que Nietzsche n'épargnera pas les sarcasmes, à son maladroît devancier, pour avoir si peu su tirer parti lui-même de ses propres découvertes. Schopenhauer, à la suite de Kant, avait voulu résoudre le problème de la liberté en situant celle-ci au niveau « nouménal », c'est-à-dire en considérant le caractère comme chose en soi, ce qui lui permettait d'échapper au déterminisme qui enchaîne l'*operari* pour ne rendre responsable moralement que la liberté de l'*esse*.

Si l'on examine maintenant le célèbre *pessimisme* schopenhauerien, qui valut à son auteur une tardive mais tapageuse célébrité, il est bien difficile d'y découvrir aucun élément réellement original. Si le cadre du « pessimisme radical » est d'apparence neuve et étonne en son temps, le contenu en est le plus souvent d'emprunt. Tel qu'il s'exprime dans l'analyse de l'art(54) et l'exposé de la morale pessimiste(55), ce pessimisme schopenhauerien repose sur les deux postulats suivants : en premier lieu « le monde est mauvais », et constitue une somme d'existences qui ne devraient pas être, dont tout par conséquent est à rejeter – en second lieu, « il y a pour le sage des moyens de se libérer du Vouloir omniprésent » : ce sont les trois étapes bien connues de la régénérescence spirituelle par détachement progressif du « vouloir-vivre », successivement l'*art contemplatif*, la morale de la *pitié*, et enfin l'accès à l'oubli total du Vouloir, atteint dans le *nirvana*.

Tout d'abord donc, Schopenhauer décrète que le monde, et toutes les forces qui s'y manifestent, sont *mauvais*. Ce qui est « ne devrait pas » être. On sait que cette condamnation péremptoire, faite en partie d'ailleurs pour contredire la *Théodicée* de Leibniz, repose sur de multiples analyses dont la plus notable est la démonstration *a contrario* suivant laquelle le monde est *le plus mauvais* des mondes possibles (il suffirait du plus petit changement dans son ordre pour qu'il cesse d'exister ; dans son œuvre, Dieu a donc commis le maximum de mal compatible avec l'existence). Il est remarquable que cette condamnation de l'être se traduise par une culpabilisation morale(56). Schopenhauer parle à plusieurs reprises du « péché d'exister » (expression empruntée à Calderon), péché qui sans doute ne peut être imputé à responsabilité, mais qui n'en est pas moins faute, tout à fait dans le sens chrétien de péché et de chute originels. La responsabilité humaine se trouve d'ailleurs elle-même prise à partie, lorsque Schopenhauer estime qu'une « justice éternelle » préside au monde, justice au nom de laquelle toutes les souffrances sont méritées puisque, procédant du Vouloir, elles sont nécessairement aussi *voulues*. Étrange pétition de principe, puisque chez Schopenhauer le Vouloir est incapable de volition.

À partir de ce rejet du monde, Schopenhauer établit les grandes étapes de la libération du « sage » ou de l'« artiste » à l'égard du vouloir-vivre. C'est là du reste un bien curieux postulat optimiste dans le pessimisme de Schopenhauer que l'homme, prisonnier en toute autre chose de sa volonté, ait

pendant le mystérieux pouvoir de la nier, de se retourner contre elle, sous certaines conditions : ce pouvoir, fondement de la morale schopenhauerienne, représentant l'« unique forme de liberté phénoménale ». Une fois admis ce second postulat, Schopenhauer analyse tour à tour les domaines esthétique, éthique et indo-mystique, qui affranchissent de plus en plus totalement de la volonté, en incitant à la contemplation à travers l'art, à la communion à travers la pitié qui transcende les volontés individuelles, et enfin au détachement suprême, le nirvâna, notion empruntée à la philosophie hindoue laquelle, on le sait, intéressait tout spécialement Schopenhauer parce qu'il y retrouvait les vertus chrétiennes d'ascèse et de sacrifice, terme ultime de sa philosophie, débarrassées et purifiées du contexte messianique et rédempteur du christianisme judaïque. Du christianisme, le bouddhisme ne retenait que la morale, qui seule intéressait Schopenhauer. Toutes les étapes de cet itinéraire spirituel reposent sur un arrachement progressif à son individualité source de toutes souffrances ; et les analyses, parfois pénétrantes, visent uniquement à trouver dans l'art, dans la communion ou l'ascèse, un apaisement final, un terme aux déchirements de la volonté et de la passion. Ni l'art ni la pitié ne sont des fins en soi, mais seulement des moyens de gagner le repos en y sacrifiant son individu.

La première étape de cet itinéraire libérateur, l'étape esthétique, mérite une mention particulière. Les analyses de l'art et de la création esthétique, dont l'originalité et la profondeur tranchent avec les conceptions plus traditionnelles de la morale et de la mystique ascétique, passent volontiers pour le meilleur de toute l'œuvre de Schopenhauer. On sait que Schopenhauer y manifeste une pénétration et une sensibilité esthétiques assez nouvelles de la part d'un pur « philosophe ». Nietzsche a pu dire à juste titre, dans *l'Origine de la tragédie*, que Schopenhauer était le premier philosophe moderne à avoir mesuré à sa véritable importance l'expérience musicale. Il n'en demeure pas moins que les analyses esthétiques s'organisent, chez Schopenhauer, autour d'un thème dont la portée est contestable et la signification suspecte, esthétiquement parlant. Rien de commun entre musique schopenhauerienne et musique nietzschéenne. L'esthétique de Schopenhauer, ainsi d'ailleurs que l'ensemble de sa morale, apparaît comme entièrement fondée sur le *ressentiment*. Dans la régénération spirituelle, la volonté, on l'a vu, *se retourne* contre elle-même. La joie de l'artiste, comme celle de la contemplation esthétique, n'est pas conçue comme positive, mais comme pure *négation* : le plaisir n'est pas de jouir d'une œuvre en tant que telle, mais de ne plus souffrir, grâce à elle, de sa propre volonté. Libération esthétique – et libération morale – signifient revanche sur la volonté : grâce à elle, l'inflexible hiérarchie qui assujettissait l'intellect à la volonté se trouve mise en échec ; le maître d'hier perd soudain tout pouvoir, et il est loisible à l'esclave de le narguer. En sorte que la contemplation esthétique est bien une fête, mais une fête de *Saturnales*. L'art se trouve investi d'une puissance exclusivement compensatrice et consolatrice, pourtant dénoncée par Schopenhauer dans sa critique du christianisme : il apparaît comme le triomphe final de la conscience opprimée par la force de la volonté, non le surgissement d'un plaisir. Il est permis de se demander si cette conception de la volonté qui se retourne sans cesse contre elle-même dans l'esthétique et la morale schopenhaueriennes n'est pas précisément l'origine des recherches nietzschéennes sur le ressentiment moral.

Esthétique de ressentiment, moralisme conventionnel, pessimisme d'allure mystique et religieuse : ainsi se termine donc l'entreprise schopenhauerienne, aboutissant à une sorte de sagesse pratique non éloignée de la *tranquillitas animi* des derniers Stoïciens. Sagesse dont le dernier mot est d'éviter la souffrance ; car ce qui, en dernière analyse, détermine la sagesse selon Schopenhauer est l'aptitude à ne pas souffrir. Maigre bilan, si l'on considère les perspectives révolutionnaires ouvertes par la théorie du Vouloir.

Nous avons dit plus haut que Schopenhauer était à la fois un maladroit continuateur et un maladroit innovateur : sa plus grande faiblesse est finalement d'avoir toujours été ainsi écartelé entre un contenu philosophique suranné et une méthode révolutionnaire qu'il ne parvenait pas à utiliser de manière cohérente et féconde. D'où sa situation particulièrement intéressante dans l'histoire de la philosophie : il annonce bien à l'avance la fin d'un idéalisme classique auquel il sacrifie pourtant encore. D'où aussi son insurmontable inactualité, et le caractère justifié, dans une certaine mesure, de la sévérité avec laquelle l'a jugé la postérité philosophique – Nietzsche le premier. Homme du passé et homme de l'avenir, Schopenhauer ne sait actualiser ses découvertes dans une philosophie nouvelle : l'histoire de sa philosophie est un peu celle d'une révolution manquée. Trop moderne pour être classique, trop classique pour être moderne, ce n'est pas lui qui assurera le post-kantisme, mais Fichte et Schelling ; pas lui non plus qui opérera véritablement la rupture avec Kant, mais Nietzsche et Marx. De Schopenhauer, on pourrait dire ce que Nietzsche disait de tous les Allemands : il est d'avant-hier et d'après-demain, il n'a pas encore d'aujourd'hui(57).

Chapitre II

LA VISION ABSURDE

Selon Bergson, toute profonde philosophie se ramène à une ou deux intuitions fondamentales dont l'œuvre entière du philosophe, dans sa diversité et sa complexité, n'est qu'une expression plus ou moins directe. L'exemple de la philosophie de Schopenhauer, après celles de Descartes et de Pascal, est fait pour donner du poids à cette théorie. Rien dans l'œuvre de Schopenhauer qui ne se ramène directement à une intuition première, qui ne procède de ce que Schopenhauer lui-même appelait sa « pensée unique », ainsi qu'en témoignent les premières lignes de la préface du *Monde comme volonté et comme représentation*. Il s'agit donc ici de remonter à la source de cette pensée unique, à cette intuition première dont toute l'œuvre n'est qu'une manière de développement. L'objet de cet essai est de montrer que cette intuition relève d'une certaine conception de l'absurde, d'une vision du monde en opposition complète avec toute espèce de raison ou de justification, d'un sentiment d'étrangeté absurde devant la simple notion d'existence.

Cette vision de l'absurde, si elle n'instaure, à la différence de l'idée généalogique, aucune révolution d'ordre méthodologique, n'en demeure pas moins le caractère le plus particulier de la philosophie de Schopenhauer, celui qui assure à l'ensemble de l'édifice sa tonalité caractéristique. De fait, si le pessimisme schopenhauerien apparaît souvent de surface, son irrationalisme repose sur des assises beaucoup plus profondes et solides. On remarquera d'ailleurs que si le « pessimisme » n'a guère eu de postérité philosophique, il en va autrement de la doctrine de l'absurde, encore que la plupart des écrivains et penseurs s'en recommandant négligent volontiers de mentionner une filiation qui persiste à sembler infamante à beaucoup d'esprits avertis. Il y a donc lieu de parler ici de méconnaissance, et de soupçonner que le mépris attaché aux textes schopenhaueriens est si fort qu'il dispense d'en prendre connaissance. La lecture du texte ne laisse en effet aucun doute sur ce point : c'est bien Schopenhauer qui, le premier, construisit une philosophie dont le sentiment de l'absurde fût le fondement unique.

On sait que, chez Schopenhauer, la représentation d'un monde absurde est introduite par le biais du pessimisme. Le premier caractère du Vouloir se manifeste dans un constat de déficit : les douleurs qu'il occasionne au cours d'une vie humaine sont innombrables, les plaisirs maigres et rares. Ce pessimisme schopenhauerien, qui n'est qu'un aspect superficiel de l'intuition de l'absurde, a une fonction polémique : c'est à Leibniz et à la *Théodicée*, ainsi qu'à Wolff, disciple de Leibniz, que songe Schopenhauer lorsqu'il se met en peine de dresser un bilan négatif des joies et des peines qui attendent l'homme en ce monde. « Avant de prononcer avec tant d'assurance que la vie est un bien digne de désirs ou de reconnaissance, qu'on veuille comparer une fois sans passion la somme de toutes les joies possibles qu'un homme peut goûter dans son existence, avec celle de toutes les souffrances possibles qui peuvent l'atteindre. À mon sens, la balance ne sera pas difficile à établir »(58). Ces lignes, prises entre mille autres, veulent conclure à la vanité de l'existence humaine à partir d'un bilan, d'une somme, que l'on établirait des joies et des souffrances d'une vie humaine prise dans son entier. S'il s'avère que la colonne « peines » l'emporte sur la colonne « joies », c'est que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue et que « le jeu n'en vaut pas la chandelle ».

Il est un aspect plus profond de cette intuition du déficit : les plaisirs ne sont pas seulement moins nombreux, dans l'existence, que les peines ; ils sont aussi et surtout moins *réels*. À maintes reprises, Schopenhauer insiste sur le caractère négatif de tout plaisir, sur l'insatisfaction inexorablement attachée à toute satisfaction, à la différence des douleurs et des besoins qui créent un état de souffrance beaucoup plus stable. C'est qu'un manque, une privation, se ressentent, au lieu que leur satisfaction, qui ne fait que ramener à l'état antérieur à l'apparition du besoin, ne suscite aucun état positif ni durable. Le plaisir ne se *ressent* pas ; à la limite, il n'est pas. « Nous sentons la douleur, mais non l'absence de douleur ; le souci, mais non l'absence de souci ; la crainte, mais non la sécurité... Seules, en effet, la douleur et la privation peuvent produire une impression positive et par là se dénoncer d'elles-mêmes : le bien-être, au contraire, n'est que pure négation »(59). Il n'y a que la peine qui se ressent ; le plaisir, si on l'analyse hors des prestiges que lui prête le besoin, apparaît lui-même comme négatif. Toute recherche de bien-être est donc impossible d'emblée, et c'est en vain qu'on chercherait dans le bonheur une finalité quelconque pour la condition humaine.

La vanité et la déception attachées aux fins humaines ne sont que l'aspect mineur du pessimisme schopenhauerien. Pour comprendre le Vouloir dans son absurdité majeure, il faut revenir à l'étonnement devant l'absence de causalité et de nécessité au sein des forces qui régissent l'Univers.

« Pendant l'enfance la vie se présente comme un décor de théâtre vu de loin, pendant la vieillesse, comme le même, vu de près »(60). Derrière l'insatisfaction propre au désir se cache un secret plus sombre, qui est l'absence de motivation dans le désir : les tendances humaines ne sont pas seulement inassouvissables, elles sont surtout fausses dans leur principe même. Par fausses, il faut entendre fictives et irréelles. La fin qu'elles suggèrent est illusion, et est assimilée au cadre de l'illusion théâtrale : comme la colère de l'acteur, comme sa joie, elles sont seulement figurées. L'une des intuitions les plus originales de Schopenhauer réside, non dans l'affirmation qu'il n'est pas de satisfaction au désir, mais dans cette incapacité à concevoir le désir lui-même. La démystification des tendances de la volonté, vieux thème de sagesse philosophique, trouve ici une dimension nouvelle. Si le désir ne tient pas ce qu'il promet, ce n'est pas qu'il mente en faisant miroiter à l'horizon des biens inaccessibles : le lieu précis de son mensonge est de se donner comme désir, comme tendance, alors qu'il n'est en réalité ni l'un ni l'autre.

Dans un monde où tout est tendance règne en maître une puissance *qui n'est pas tendance* : le Vouloir, en tant qu'il est dénué de finalité. En sorte que les buts qu'on s'y assigne n'ont pas d'existence réelle : ils jouent le jeu de la tendance, pour obéir au Vouloir, mais ce n'est qu'un jeu. L'homme en colère joue le « comme si » de la colère, l'ambitieux le « comme si » de l'ambition. Encore s'ils connaissaient la colère et l'ambition ! Aussi décevant peut-être, mais certainement moins absurde, serait un monde où les tendances, pour inassouvissables qu'elles puissent être, seraient du moins fondées en motivation, et tendraient en réalité, non seulement en apparence. Mais l'analyse du Vouloir révèle une absence de finalité à l'origine de toutes les fins qu'il suggère. D'où le paradoxe schopenhauerien de l'homme prisonnier de chaînes fictives, esclave de tendances qui ne « tendent » pas.

Intervient donc ici une nette aggravation des conceptions schopenhaueriennes. Certes, l'homme poursuit des satisfactions décevantes, dont il s'exagère, sous l'effet du besoin, la valeur réelle. Mais il apparaît maintenant que ces satisfactions ne représentent aucun but, et que même la cessation d'une douleur ne peut expliquer le caractère aveugle de la nécessité qui pousse à l'assouvissement des tendances. « En raison de cette évidente disproportion entre la peine et le gain, le vouloir-vivre nous apparaît, pris objectivement, comme un fou, et subjectivement comme une illusion qui s'empare de tout être humain et lui fait appliquer tout l'effort de ses facultés à la poursuite d'une fin sans valeur. Mais un examen plus attentif nous montrera ici encore qu'il est bien plutôt une impulsion aveugle, un instinct sans fondement et sans motif(61) ». Il importe de distinguer ces deux plans, que Schopenhauer, dans sa hâte à démystifier l'attrait de toute poursuite, a parfois tendance à mêler au sein d'une même analyse. L'idée d'une disproportion entre la peine et le gain est sans rapport avec cette intuition beaucoup plus profonde de l'absence fondamentale de fins au sein même de la finalité. Il est donc bien vrai que tout plaisir n'est que la cessation d'un besoin, et il se pourrait en effet qu'à ce titre, le jeu de la vie n'en vaille pas la chandelle. Mais beaucoup plus absurde est la découverte que ce jeu ne mène ni n'a jamais mené nulle part, qu'il ne tend qu'en apparence : que le besoin n'est pas vraiment besoin. La tendance qui incite à fuir la douleur et à protéger la vie est inexplicable en elle-même, parce qu'il n'est rien qui résulte d'elle ni doive en résulter jamais. Cette contradiction interne de la tendance est le véritable *punctum pruriens* de la philosophie. Pourquoi le monde tout entier est-il comme une machine destinée à produire des résultats, puisqu'il n'y a pas de résultats ? Pourquoi y a-t-il des tendances et des besoins, puisqu'il n'est aucune fin à la tendance, aucun objet au besoin ? Toute activité en ce monde est à l'image de celle de la taupe dont le sort est de creuser durant toute sa vie dans la terre et la nuit qui l'environnent. L'étrange n'est pas la nuit, mais de creuser. Pourquoi toute chose, tout être, *font-ils semblant* de poursuivre un but ? On connaît la réponse schopenhauerienne : « Le monde, avec tout ce qu'il contient, semble être le jeu sans but et par là incompréhensible d'une éternelle nécessité, d'une insondable et inexorable 'Ανάγκη »(62).

Cette absence de finalité dans le monde n'est pas en elle-même un thème absurde, car on pourrait fort bien imaginer un monde entièrement dénué de finalité, mais dont l'absence de finalité ne serait pas un sujet d'étonnement en soi. Dans un tel monde, rien n'imposerait à l'esprit l'idée de finalité, en sorte qu'on n'aurait aucune occasion de prendre conscience de son absence. Mais tel n'est pas le cas du monde que nous connaissons, où tout conspire, au contraire, à en suggérer l'idée. Alors qu'il n'y a pas de fin, tout est organisé en vue d'une fin. Comment, dans ces conditions, ne pas rechercher une interprétation finaliste de l'Univers ? L'observation minutieuse de la nature est, pour Schopenhauer biologiste, un témoignage accablant de finalité : « Toutes ces considérations nous poussent à reconnaître une finalité et une perfection, telles que la volonté maîtresse la plus libre, dirigée par l'intelligence la plus pénétrante et le raisonnement le plus sagace, aurait seule pu les réaliser... nous

ne pouvons pas nous soustraire à l'idée que le conflit, le jeu mutuel et sans but de forces naturelles entièrement aveugles, soumises dans leur action à des lois naturelles immuables, devaient justement produire cette charpente première du monde, qui semble le résultat des combinaisons les plus hautes et les plus parfaites »(63). Ce n'est pas l'absence de finalité en soi, c'est cette absence dans un monde où tout est parfaitement organisé en vue d'une fin, qui crée le paradoxe absurde. En sorte qu'on ne saurait faire grief à Schopenhauer d'une nostalgie inavouée d'ordre et de téléologie déçue. Schopenhauer n'est pas un fanatique de l'ordre des fins : l'absurde qu'il veut dévoiler n'est pas le simple envers d'une théodicée, qui se contenterait de révéler qu'il n'est rien en lieu et place des « raisons » jusqu'à présent alléguées pour justifier la vie. Un monde où tout serait hasard et irait au hasard ne serait pas absurde. Un monde où tout serait organisé en vue de fins existant réellement – et même si ces fins sont plus ou moins inaccessibles – ne le serait pas davantage. Absurde, par contre, est le monde où coexistent ces deux principes incompatibles – d'où notre expression de « finalité sans fin », empruntée à l'esthétique kantienne, pour décrire l'intuition schopenhauerienne de l'absurdité du Vouloir.

Ce qui est le plus clair et le plus évident finit par être aussi le plus mystérieux, le plus déconcertant. Le monde est incompréhensible parce que trop compréhensible : ce qu'il y a d'absurde, c'est la finalité. La nature, le Vouloir qui l'habite, disent tout, expliquent tout de leurs mécanismes et de leurs desseins – c'est-à-dire qu'ils ne disent et n'expliquent rien, puisqu'ils ne s'expliquent que par la référence obéissante à une tendance générale qui, elle, tel le « Midi sans mouvement » dont parle Valéry, « en soi se pense et convient à soi-même ». Cette pure lumière que jette le Vouloir sur le monde équivaut à l'obscurité complète.

L'absurde du Vouloir, c'est donc le contraste saisissant qui oppose la perfection de l'organisation des fins à l'absence de toute finalité. « La variété des organisations, la perfection des moyens qui servent à conformer chacune d'entre elles en vue de son milieu et de sa proie, présentent ici un contraste nettement tranché avec l'absence de tout but final soutenable ; à la place de cette fin, un instant de bien-être, une jouissance passagère, dont la condition préalable est le besoin, de longues et nombreuses douleurs, un combat incessant, *bellum omnium*, l'obligation pour chacun d'être tour à tour chasseur et gibier, tumulte, privation, misère et angoisse, cris et hurlements, voilà tout ce qui nous apparaît ; et tout cela continuera ainsi, *in sæcula sæculorum*, ou jusqu'à ce que l'écorce de notre planète vienne encore une fois à éclater »(64). D'une part, on observe dans tout phénomène non seulement une tendance, mais encore toute une organisation complexe et précise en vue de l'exercice de cette tendance ; et de l'autre, on s'aperçoit que cette tendance tend par définition vers le vide, puisqu'il n'est nulle fin réelle, hormis quelques satisfactions illusoires, qui viennent la légitimer et l'expliquer. L'absurde est le Vouloir même, en tant qu'il participe également d'une finalité contraignante et d'un hasard absolu, unis dans l'absence finale de toute intention. « L'union ici indiquée du hasard et de la finalité... cette union, je le répète, est pour la pensée un abîme, sur lequel la philosophie même, loin de répandre une pleine lumière, doit se contenter de jeter quelques faibles lueurs »(65).

La finalité sans fin, si elle demeure inexplicable, s'interprète, chez Schopenhauer, à partir de la distinction fondamentale entre le monde des phénomènes, monde des individus et de la représentation de la conscience, et le monde du Vouloir, où se confondent tous les individus au sein d'une indissoluble unité « nouménale ». La manifestation des finalités dans la nature intéresse la représentation, et le point de vue individuel, tandis que l'intuition de l'absence de finalité ne se comprend que dans le monde indifférencié du Vouloir. Aussi bien les finalités apparaissent-elles toujours sur le plan particulier, et deviennent-elles aveugles sitôt que l'on se place sur un plan

général. C'est à la faveur d'une confusion entre ces deux plans que l'individu reste victime de l'illusion de la finalité, en s'imaginant qu'il poursuit ses aspirations propres, alors qu'il est le jouet aveugle du Vouloir qui se manifeste en lui sous une forme particulière. C'est là un sûr moyen de désillusionner l'individu que d'interroger, non plus les motifs de telle ou telle de ses activités, mais la raison générale qui l'incite à agir dans tel ou tel sens. « L'homme a toujours un but et des motifs qui règlent ses actions ; il peut toujours rendre compte de sa conduite dans chaque cas. Mais demandez-lui pourquoi il veut, ou pourquoi il veut être, d'une manière générale ; il ne saura que répondre, la question lui paraîtra même absurde... En résumé, la volonté sait toujours, quand la conscience l'éclaire, ce qu'elle veut à tel moment et à tel endroit ; ce qu'elle veut en général, elle ne le sait jamais »(66).

Schopenhauer soutient donc la thèse exactement inverse de celle de la *Théodicée* : chez Leibniz, c'est le dessein général qui explique les imperfections de détail ; chez Schopenhauer, l'absence de tout dessein général laisse intactes les multiples perfections de détail d'un mécanisme absurde.

II. – LA NÉCESSITÉ SANS CAUSE

Absurde est apparu le contraste entre deux principes contradictoires et pourtant présents au sein de toute forme d'activité : finalité et absence de fins. Également absurde, parce qu'également contradictoire, apparaît cette autre mystérieuse coexistence entre la *nécessité* et l'*absence de causes*. Ce nouvel aspect de l'absurde n'est qu'un corollaire du précédent : l'idée de finalité sous-entend, en effet, un principe de causalité, de même que toute cause est plus ou moins une « cause finale ». Il s'agit donc de deux aspects d'une même absence de raison dans le monde, découverte par Schopenhauer dans l'intuition de l'étonnement. Mais, s'ils proviennent d'une même source, ces deux aspects ne s'en traduisent pas moins par deux déconvenues assez différentes pour l'expérience humaine.

L'analyse schopenhauerienne de la nécessité et de l'impossibilité où l'on est de lui assigner un fondement repose sur la même conception de l'absurde que celle de la finalité sans fin : ici encore, l'absurde ne tient pas à la notion de nécessité en soi, ni à celle de hasard, mais seulement à leur surprenante conjoncture. La représentation d'un monde totalement soumis à la nécessité – c'est-à-dire à une nécessité qui apparaîtrait elle-même comme nécessairement présente, provenant d'un fondement clair et nécessaire – ne serait pas pour Schopenhauer un monde absurde, pas plus qu'un monde entièrement voué au hasard, dans lequel rien ne se passerait jamais de manière strictement déterminée et prévisible. L'absurde est que tout soit à la fois nécessaire et privé de nécessité, que la nécessité qui gouverne le monde soit elle-même privée de nécessité, de cause pour l'explicitier et la justifier du même coup. Fondement de tout, la nécessité est en même temps dénuée de tout fondement, d'où une oppression contradictoire qui pèse sur l'existence humaine, et le caractère *fictif* de la nécessité qui gouverne le monde. La nécessité n'a pas plus de réalité que la finalité. L'homme est un esclave sans maître, qui obéit sans ordres : la nécessité qui l'enchaîne participe, elle aussi, du règne du « comme si ». En sorte que l'homme, entièrement soumis au principe de nécessité, n'a pourtant nul accès à l'*expérience de la nécessité*. En toute rigueur, il n'y a pas d'expérience de la nécessité : évident paradoxe absurde de la nécessité sans nécessité, ou nécessité sans cause, qui gouverne tout sans daigner s'imposer à la conscience.

La nécessité n'est donc jamais véritablement nécessaire – mieux, elle n'est qu'un hasard incompréhensible, qui ne cessera pourtant jamais d'être nécessaire. La volonté par laquelle elle se manifeste est à jamais, non pas seulement inconnaissable, mais par définition incompréhensible : « On ne comprendra jamais la volonté. Elle ne sera jamais ramenée à autre chose, elle ne pourra jamais être expliquée par autre chose. Seule en effet elle est le motif inexplicable de toute chose, ne procède de rien, tandis que tout procède d'elle »(67)... « La volonté, comme chose en soi, est, ainsi que nous l'avons dit, en dehors du principe de raison, sous toutes ses formes ; elle est, par conséquent, sans raison (*grundlos*) »(68). Cette notion de *grundlos* est l'expression précise de l'absurde dans la terminologie schopenhauerienne, où le terme apparaît fréquemment. L'absurde, pour Schopenhauer, n'est pas à proprement parler le contradictoire et l'illogique, mais l'*incausé*. Est *grundlos* ce qui est dénué de point de départ, de principe ou d'origine auxquels il puisse se référer – ce qui est tout entier en lui-même, aveugle parce que partout visible, insaisissable parce qu'omniprésent. Le monde, l'existence sont *grundlos*, c'est-à-dire privés de fondement, parce qu'ils sont le Tout, et qu'en conséquence il est impossible de trouver un point situé à l'extérieur du Tout pour le faire reposer. Il n'est rien qui motive, qui fonde, qui sollicite, qui cause, qui désire ou qui haïsse l'existence et le Vouloir qui l'habite, parce qu'il n'est rien qui ne soit d'ores et déjà dans l'existence. L'existence est sans origine, parce que cette origine ferait déjà partie de cette existence, ce

qui est contradictoire sans origine, sans nécessité, sans cause, par conséquent, tout ce qui s'y manifeste, et en premier lieu la nécessité du Vouloir.

Nécessaire donc, en définitive, apparaît le caractère *grundlos* de toute chose. Nécessaire, mais aussi absurde, car il renvoie à l'idée d'une nécessité sans cause. Cette contradiction n'en est pas moins le point final de l'absurde, et Schopenhauer n'a jamais tenté de « surmonter » cette contradiction par une référence à un quelconque principe théologique ou mystique : « Si... un homme ose soulever cette question : « Pourquoi le néant n'est-il pas « plutôt que ce monde ? », le monde ne se peut justifier de lui-même, il ne peut trouver en lui-même aucune raison, aucune cause finale de son existence, il ne peut démontrer qu'il existe en vue de lui-même, c'est-à-dire pour son propre avantage. Dans ma théorie la véritable explication est que la source de son existence est formellement sans raison : elle consiste, en effet, dans un vouloir-vivre aveugle, qui, en tant que chose en soi, ne peut être soumis au principe de raison, forme exclusive des phénomènes et seul principe justificatif de toute question sur les causes »(69). La question se pose de savoir en quoi précisément cet irrationalisme, cette absence de causalité, sont pour Schopenhauer un sujet, non seulement d'étonnement, mais d'angoisse. Est-ce seulement le caractère contradictoire et paradoxal d'une nécessité sans cause qui heurte l'esprit de Schopenhauer, ou y a-t-il aussi une réaction affective, une détresse plus secrète devant cette absurdité ? Que penser, en particulier, de cette expression de « principe justificatif » pour désigner la causalité absente au monde ? Il faut entendre justification au sens le plus large du terme, non seulement comptes rendus à l'esprit interrogateur, mais encore légitimation métaphysique et morale. Pourquoi cette importance essentielle accordée par Schopenhauer à la causalité ? Pourquoi ce besoin angoissé de cause ? On se trouve ainsi ramené aux sources de l'étonnement schopenhauerien, mais les termes de la question se sont inversés : on ne se demande plus pourquoi il y a un monde, mais d'où provient *le besoin de lui attribuer une cause*.

Un retour aux sources de l'insatisfaction et de l'inquiétude humaines, sur lesquelles Schopenhauer surenchérit sans cesse, permet de saisir le rôle exact joué par la causalité, ou plutôt par le sentiment de son absence, dans la genèse de ce sentiment d'angoisse. « L'inquiétude d'une volonté toujours exigeante, sous quelque forme qu'elle se manifeste, emplit et trouble sans cesse la conscience », dit Schopenhauer(70). Soit. Mais, en dernière analyse, d'où vient l'inquiétude afférente aux exigences continuelles de la volonté ? Est-ce leur insatisfaction qui inquiète ? Mais, s'il en est ainsi, à quoi tient l'insatisfaction ? Les désirs ne s'assouvissent-ils pas ? Mais ceux-ci renaissent le lendemain, et ainsi de suite, sans trêve ni repos. Mais plaisirs et satisfactions renaissent aussi. C'est donc le sentiment de leur inutilité, le fait qu'ils soient toujours recommencés, qui crée l'inquiétude ? « Le sujet du Vouloir ressemble à Ixion attaché sur une roue qui ne cesse de tourner, aux Danaïdes qui puisent toujours pour emplir leur tonneau, à Tantale éternellement altéré »(71). Sans doute, et l'on rencontre souvent, chez Schopenhauer, cette lassitude découragée devant l'absence de but ; pourtant, suffit-elle à rendre compte de cette « oppression humiliante de la volonté » dont parle Schopenhauer quelques lignes plus loin ? En quoi cette oppression est-elle *humiliante* ? Il est humiliant de subir, d'obéir, de concourir à des fins *inexistantes*. « Que le cœur de l'homme est creux et plein d'ordure », a écrit Pascal : plein d'ordure, précisément parce que creux ; ce qui avilit l'homme dans la plupart de ses motivations, c'est leur caractère illusoire. Une « ordure » fondée en motivation cesserait d'avilir. Et c'est bien là aussi ce qui ronge le cœur de Schopenhauer : ce qui est inadmissible et humiliant, c'est le *grundlos*, l'absence de cause. À celle-ci, il accorde plus d'importance qu'à l'absence de fins, à la soumission forcée, à la vanité de tout effort – ou plutôt, tout cela ne fait que procéder du mal fondamental, qui est l'absence de raisons causales.

Il nous est apparu plus haut que Schopenhauer recherchait une cause au mal, plutôt que l'absence de mal. Mais l'idée d'un mal causé est contradictoire, car c'est l'absence de cause qui est le mal. Tout au long de sa carrière et de son œuvre, Schopenhauer est obsédé par l'idée de causalité. La roue d'Ixion peut bien tourner indéfiniment, Tantale demeurer éternellement assoiffé, pourvu que ces supplices reposent sur une quelconque nécessité. D'être vains et inutiles n'est rien, si l'on peut entrevoir quelque raison à cette inutilité même. L'insatisfaction de l'expérience humaine, et l'inquiétude qui y est attachée, n'est telle que pour autant qu'elle se heurte, avant toute autre considération, au drame de son absence d'origine.

C'est dans cet esprit que Schopenhauer considère les manifestations de l'instinct sexuel. Nul domaine où l'assujettissement de la volonté ne soit plus contraignant, et aussi où l'insatisfaction, l'angoisse de l'insatiabilité, ne soient plus évidentes. Le caractère humiliant de l'oppression de la volonté s'y manifeste d'ailleurs de manière particulièrement visible, à travers la honte sexuelle. Il est hors de doute que la méditation sur la sexualité est une des sources principales de la doctrine schopenhauerienne, et que l'asservissement de l'homme à sa vie sexuelle a été ressenti par Schopenhauer comme un sujet d'étonnement sans cesse renouvelé. La sexualité de l'homme représente un aspect particulièrement névralgique des manifestations du Vouloir. De toutes celles-ci, la sexualité est la seule qui dépasse radicalement l'intérêt de l'individu et la conservation de son être et bien-être, pour participer directement aux intérêts de l'espèce. D'où son caractère éminemment absurde et paradoxal. Tous les autres plaisirs et tendances peuvent s'interpréter à partir de l'illusion de l'intérêt individuel. Mais cette illusion cesse d'être possible dans le domaine sexuel. Ici, les masques tombent. Ouvertement, l'individu consacre tout le sérieux dont il est capable, toute son énergie, toute sa passion, à la recherche d'un plaisir dont le bénéficiaire exclusif est l'espèce. Le plaisir qu'il recherche n'est pas une réponse satisfaisante au problème de l'origine, puisque c'est justement l'étrange, que ce soit pour l'homme un plaisir suprême d'œuvrer à un bien qui ne le concerne en rien. L'intérêt de l'espèce, bénéficiaire de l'opération, n'explique pas davantage le paradoxe, qui veut que cet intérêt soit, dans la vie sexuelle, *ressenti comme personnel* par l'individu. Aussi l'« instinct » sexuel – et l'amour qui en résulte – sont-ils fondamentalement masque et stratagème : « La nature ne peut atteindre son but qu'en faisant naître chez l'individu une certaine illusion, à la faveur de laquelle il regarde comme un avantage personnel ce qui en réalité n'en est un que pour l'espèce, si bien que c'est pour l'espèce qu'il travaille quand il s'imagine travailler pour lui-même »⁽⁷²⁾. Dans le désir sexuel se révèle cette évidence, mieux cachée dans les autres domaines quoique également présente, que ce n'est jamais l'individu qui veut, alors même qu'il fait entièrement sien la tendance qui le porte à assouvir un désir qui lui demeure étranger. Dès lors, si ce désir, qui a envahi la personne au point de lui faire croire que c'était elle qui désirait, ne vient pas d'elle, comment s'explique-t-il ? D'où vient-il ? Le caractère étranger pour la personne de sa propre volonté revêt ici son aspect le plus saisissant. En même temps, l'humiliation ressentie devant l'oppression de la volonté n'est jamais aussi accusée que dans la honte sexuelle. Tout se passe comme si, dans l'expérience sexuelle, l'homme prenait un instant conscience qu'il ne peut plus se mentir à lui-même, et que c'est bien, non lui-même, mais quelque chose d'étranger qui se manifeste en son Vouloir. D'où la honte, car le comportement s'est soumis à une nécessité dont on a cessé de comprendre le fondement, et cette étrangeté au sein de la nécessité apparaît comme la raison profonde de la honte. Le sentiment que l'individu est sacrifié à quelque chose d'étranger à lui-même, cette abdication de la personne ne doit pas se comprendre seulement comme abandon de soi-même à la vie animale, instinctuelle, purement physique. Si cet abandon est ressenti comme humiliant, si le sentiment s'impose que les instincts annihilent la personne, c'est que les tendances instinctuelles anéantissent le

mythe de la personne, lequel supposait, sinon une libre disposition d'elle-même, du moins une quelconque motivation dans les ordres auxquels elle obéit. L'accomplissement d'un acte purement nécessaire, mais dont la nécessité serait aperçue et assumée, ne serait ni déroutant ni humiliant. L'humiliation repose donc en réalité sur le sentiment de l'absence de causalité, qui est le seul aspect profondément asservissant des instincts : l'homme, dit Schopenhauer, ne fait « que poursuivre une chimère qui voltige devant ses yeux, destinée à s'évanouir aussitôt après, et qui tient lieu d'un motif réel »(73). C'est l'intuition que l'on obéit à du non nécessaire – à un *grundlos* – qui suscite la gêne. C'est l'intuition de la nécessité sans cause qui sème inquiétude et désarroi dans la conscience, non seulement la honte, mais aussi le sentiment de l'insatiabilité, et tous les thèmes de la vanité et de l'ennui, et ce non seulement dans la vie sexuelle, qui n'est qu'un cas particulièrement flagrant du caractère illusoire de la nécessité, mais aussi dans tous les désirs.

Ainsi s'explique que la causalité fût en Schopenhauer un besoin fondamental : son absence au sein de tous les désirs transforme ceux-ci en phénomènes absurdes. Absurdes en eux-mêmes, parce qu'ils sont impénétrables et insaisissables avant que d'être ou de n'être pas assouvis, et que le vrai mystère n'est pas dans le sort qui les attend, mais dans leur simple existence, qui allie paradoxalement nécessité et contingence. La contradiction ne se situe pas entre les aspirations et leurs réalisations, mais au sein même des désirs. C'est le désir qui est incompréhensible : très compréhensible, en revanche, le fait que le plaisir qui y répond ne satisfasse pas pleinement une attente incapable de se *formuler* réellement. Le plaisir répond au désir, il lui restitue l'absurde dont il procède. Là est le vrai lieu de l'angoisse : non point dans l'impossibilité d'assouvir, mais dans l'absurdité de vouloir. L'asservissement est l'impossibilité où est la personne de concevoir sa volonté de manière cohérente ; c'est elle, et non le monde, qui échappe. L'humanité a mal situé son inquiétude. Elle souffre de sentir que tout se dérobe à sa préhension, qu'elle ne peut fixer, arrêter, s'approprier tel objet de son désir ou de son admiration, saisir au moins quelques idées ou quelques biens au cours de sa recherche aveugle ; et, n'y réussissant pas, elle accuse le monde de fuir, les objets de se dérober sitôt entrevus, avant qu'on ait pu les comprendre. Mais c'est sa recherche qui est incompréhensible ; le monde, lui, est simple et clair – quoique sans raison d'être. Ainsi tourne éternellement Ixion, ainsi Tantale demeure à jamais altéré, non par impossibilité d'atteindre l'objet de sa convoitise, mais par impossibilité de s'atteindre lui-même, de se représenter son désir. Ce n'est pas l'eau qui miroite et se dérobe à l'horizon, c'est la soif, qui est absurde.

III. – L'ILLUSION DE LA LIBERTÉ

La nécessité qui fait tomber la pierre et croître les végétaux se manifeste d'égale façon, selon Schopenhauer, à tous les niveaux de Vouloir. Il va de soi que, puisque tous les objets de représentation apparaissent selon un inflexible principe de causalité, tout ce qui se passe dans l'univers est toujours strictement nécessaire, étant une manifestation nécessaire du Vouloir non nécessaire auquel elle obéit. Rien n'échappe au caractère contraignant du Vouloir, qui est la Contrainte même, puisqu'il est l'origine, le *substratum* qui anime de l'intérieur toute force, tant mécanique que biologique.

Est-il possible de prendre certaines distances vis-à-vis de ce Vouloir et de son implacable nécessité ? Le cas de l'homme semble poser un problème particulier. On peut en effet considérer que la situation humaine est trop complexe pour se plier entièrement aux exigences de la nécessité qui préside à l'univers : s'il obéit, dans une certaine mesure, à toutes les lois biologiques de son existence et de sa reproduction, il est aussi susceptible de faire porter son intérêt ailleurs, et même, suivant ses caprices ou sa raison, de faire taire, ou au contraire de privilégier outre mesure, tel ou tel de ses instincts. Ces deux pouvoirs, tant de réserve que d'excès, sont également inconnus du monde animal. L'homme possède, face aux déterminations de son être physiologique, une part d'autonomie que les philosophes ont appelée « liberté ».

Schopenhauer récuse ce pouvoir. La liberté est une nouvelle illusion, qui porte précisément la marque de l'emprise du Vouloir, et demande démystification. L'illusion qui fait croire à la liberté provient d'une confusion entre les volontés particulières et les manifestations plus grossières du Vouloir, telles qu'on les observe dans le monde minéral, végétal ou animal. De ce que l'homme n'obéit pas exclusivement à ces dernières, il ne s'ensuit nullement qu'il n'obéisse pas entièrement aux formes du Vouloir tel qu'il se manifeste au niveau humain. La vérité est que les manifestations du Vouloir chez l'homme sont très différentes et beaucoup plus complexes : aussi leur obéit-il de façon très différente, quoique suivant une égale nécessité. S'aviserait-on de dire que la plante est « libre » par rapport à la pierre, parce qu'elle n'obéit pas comme elle aux lois de la pesanteur, ou que le chien est libre par rapport à la plante, parce qu'il peut se déplacer où bon lui semble ?

L'analyse de la nécessité humaine, qui enchaîne l'homme à son propre Vouloir aussi exclusivement que la pierre à la force d'attraction, est un des thèmes majeurs de la philosophie de Schopenhauer – et aussi l'un des aspects les plus faits pour rebuter les tenants de la liberté traditionnelle accordée à la personne humaine comme gage ultime de sa dignité. Cette analyse schopenhauerienne de la nécessité radicale heurte d'autant plus qu'elle est le plus souvent mal comprise, à la faveur de la méprise qui consiste, on l'a vu, à considérer que l'enchaînement humain à son Vouloir ravale la personne humaine au niveau animal. De fait, seule est identique la nécessité : il n'est pas question pour Schopenhauer de ramener l'homme à des « instincts », mais d'inscrire la totalité du comportement humain dans une égale et identique nécessité.

Ce qu'il y a de particulièrement original dans la réfutation schopenhauerienne de la liberté, c'est qu'elle se fonde sur la qualité humaine qui semble à première vue le reflet même de sa liberté, et la meilleure preuve qu'on en puisse donner – la *volonté*. La volonté – qui ne signifie rien d'autre que le simple fait de la volition, sous quelque forme et à quelque degré que ce soit, manifestation humaine et singulière en chaque homme du Vouloir omniprésent – cette volonté, dans laquelle on voyait le signe de l'indépendance, est tout au contraire le lieu précis de la servitude. Ce retournement des termes, très caractéristique de Schopenhauer, se trouve longuement explicité dans son *Essai sur le libre arbitre*, dissertation écrite en 1838 à l'occasion d'un concours ouvert par l'Académie royale de Danemark. Pour la conscience naïve, le pouvoir de l'homme se situe dans sa volonté. Pour Schopenhauer au

contraire, la volonté est précisément ce qui le conditionne irrémédiablement, puisqu'elle est la condition nécessaire sans la grâce de laquelle tout pouvoir, et toute liberté, sont vains. « Je peux faire ce que je veux : je peux, si je veux, donner aux pauvres tout ce que je possède, et devenir pauvre moi-même – si je veux ! »(74). Les termes sont renversés : le « si je veux », sous une autre plume témoignage de liberté, prend ici un sens restrictif et aliénateur. C'est que, précisément et paradoxalement, « ne veut pas qui veut » – ou plus exactement que le pouvoir d'orienter sa volonté dans tel ou tel sens est illusion. Tout ce que je peux, je ne le peux vraiment que si je le veux : seule, des mille possibilités qui s'offrent à moi, est réellement « possible » celle que je choisirai, celle qu'à déjà, à mon insu, décidée ma volonté. Ainsi l'eau, dit Schopenhauer, « peut », sans doute, s'élever en vagues tumultueuses ou s'écouler tranquillement entre deux rives : encore faut-il qu'elle le « veuille » – entendons que le vent se lève pour l'agiter ou qu'un lit de rivière s'offre à elle. À l'eau il faut des causes, à l'homme des *motifs*, qui ne font qu'exprimer sa volonté, laquelle devient par conséquent la condition de son action, non la marque de sa liberté.

Mais je suis *libre de vouloir*, reprend la conscience naïve : « Ma volonté ne dépend absolument que de moi seul ! Je peux vouloir ce que je veux : ce que je veux, c'est *moi* qui le veux »(75). Tel est le cercle vicieux dans lequel est renfermée l'illusion de la liberté, qui ne peut que répéter inlassablement sa propre volonté sans réussir à en sortir pour en trouver un fondement libre et indépendant. Ma volonté ne dépend que de moi, mais moi, je dépends de ma volonté ; on ne part d'elle que pour y retourner. Aucune tentative intellectuelle ne pourra affranchir de cette dépendance. Schopenhauer analyse, au cours de son *Essai*, le cas d'un homme sortant de son travail vers six heures du soir et hésitant entre les plaisirs de la promenade, du club, du théâtre, ou encore même envisageant cette folle suggestion d'un départ inopiné et définitif vers d'autres terres, abandonnant là travail, foyer, femme et enfants(76). Cet homme-là, à n'en point douter, est libre. Impossible de dire qu'il obéit à sa volonté, puisque celle-ci est entièrement indifférenciée et errante, qu'elle ne propose aucun plaisir plus particulièrement qu'un autre. Cependant il va agir, nécessairement dans un sens, ou encore ne rien faire de précis, ce qui serait encore un type de comportement possible. Son activité révélera alors la motivation la plus puissante, celle qui l'a emporté au sein de sa volonté. Aussi est-il vain de penser que sa décision est libre. En fait, comme le dit ailleurs Schopenhauer, l'homme est seulement capable de « se décider après choix »(77) : un choix opéré en silence, non par la conscience, mais par la volonté. Dans une autre des nombreuses pages consacrées à cette question, Schopenhauer compare le libre pouvoir qu'a l'homme de suivre tel ou tel penchant à la « liberté » qu'a le mât d'un navire de pencher à gauche ou à droite, mais dont le « choix » est commandé par un jeu d'influences auquel il est lui-même étranger(78). Il est impossible à ce travailleur de six heures du soir d'agir indépendamment de sa volonté : toutes les tentatives seront vaines. Ne fera-t-il rien, c'est qu'il avait envie de ne rien faire. Agira-t-il dans un sens contraire à ses désirs ? C'est que ce soir-là ses désirs le portent à la mortification et au masochisme. Tentera-t-il – suprême dérision – d'agir sans motivation ? C'est qu'il voudrait se prouver à lui-même une liberté dont il commence à douter : « Figurons-nous, reprend Schopenhauer, qu'il s'aperçoive tout à coup que je me tiens derrière lui, que je philosophe sur son compte et que je lui conteste la liberté d'accomplir tous les actes qui lui sont possibles ; alors il pourrait facilement arriver que, pour me contredire, il en accomplît un quelconque : mais en ce cas ce serait justement l'expression de mon doute et l'influence qu'elle a exercée sur son esprit de contradiction, qui auraient été les motifs nécessitants de son action »(79). On aura reconnu le thème gidien de l'acte gratuit, prêté à l'un des personnages des *Caves du Vatican*, vaine et désespérée tentative pour reconquérir une liberté perdue, en l'arrachant inutilement à la motivation, puisqu'alors c'est le besoin d'y échapper qui devient lui-même motivation.

« Spinoza dit (épître 62) qu'une pierre lancée par quelqu'un dans l'espace, si elle était douée de conscience, pourrait s'imaginer qu'elle ne fait en cela qu'obéir à sa volonté. Moi, j'ajoute que la pierre aurait raison »(80). Ce qui différencie l'obéissance humaine au Vouloir qui se manifeste en lui, de celle de la pierre, c'est que, outre l'infinie complexité des formes humaines de volonté, l'homme a l'unique privilège de se représenter sa propre volonté, de prendre conscience du corps qu'il habite et de toutes les tendances qui s'y manifestent. Celles-ci, singulières et complexes en chacun, constituent le *caractère*, qui est la somme de toutes ses volontés, le mode propre sous lequel le Vouloir se manifeste en lui. Cela posé, il reste que chacun obéit inconditionnellement à son Vouloir, aussi nécessairement que la pierre au mouvement dont on l'a dotée. La « liberté » n'est autre que la nécessité suivant laquelle chacun se représente ses propres tendances – et cette liberté n'est pas un vain mot, même réduite à ce sens exigü, puisque le libre agissement de la personne, c'est-à-dire l'agissement conforme à sa nature, peut fort bien être entravé par les lois et la société. Mais elle n'a aucun sens métaphysique ou moral. « On a bien vu l'inconditionnalité de la volonté – là où elle se manifeste le plus clairement – dans le vouloir de l'homme ; alors on l'a déclarée libre, indépendante. Mais en même temps – parce qu'elle est inconditionnelle – on a perdu de vue la nécessité à laquelle est soumise chacune de ses manifestations, et l'on a déclaré libres tous les actes, ce qui n'est pas, attendu que chaque acte isolé procède, avec une rigoureuse nécessité, d'un motif agissant sur le caractère »(81).

Le caractère, c'est-à-dire la somme de toutes les volontés de la personne, est donc le lieu de la nécessité qui l'enchaîne au Vouloir. Schopenhauer insiste fréquemment sur l'aspect définitif, presque fatal, du caractère, dès l'enfance ; complétant ainsi sa théorie de la sympathie dans l'intuition de l'unité du Vouloir, par cette théorie du caractère qui préserve le singulier de la personne. Singulier d'ailleurs angoissant. Tout ce que fait et pense la personne dépend de sa volonté et de son caractère — tout dépend d'elle, hormis elle-même. Cette dépendance est exprimée de manière tragique par l'analyse schopenhauerienne du *remords*. Dans le remords, l'homme se trouve dans une attitude exactement inverse de celle du flâneur de six heures du soir : il ne considère plus ses possibilités d'avenir, mais suppute ses « possibilités » de passé. Or, les unes et les autres se ressemblent d'étrange façon. L'homme du remords croit qu'il « aurait pu » agir autrement, qu'il lui était loisible d'éviter l'acte qui hante sa conscience – alors qu'en réalité, dit Schopenhauer, c'est une voix sourde qui lui dit : « Tu devais être un autre homme ! » De même, lorsqu'il hésite sur la conduite à tenir, il s' imagine avoir devant lui mille possibilités offertes ; mais c'est seulement parce qu'il ne sait pas encore l'homme qu'il est – et il ne l'apprendra qu'en agissant. Il sera toujours trop tard pour la liberté.

À tous les niveaux, on rencontre donc une identique nécessité dans le Vouloir, et une égale soumission à elle, si différentes et si complexes que puissent être ses manifestations. La seule échappatoire, la seule liberté qui selon Schopenhauer resterait miraculeusement possible, est la négation radicale de la volonté à travers l'art et la morale de détachement. Ceci intéresse, non plus la doctrine de l'absurde, mais le système du pessimisme schopenhauerien, qui présente un caractère paradoxalement optimiste et négateur des thèmes absurdes. Il est singulier que Schopenhauer ne se soit pas avisé qu'une esthétique contemplative et un idéal ascétique ne pouvaient manquer d'être eux aussi commandés par des exigences de la volonté, et par conséquent justiciables d'une investigation généalogique. Quoi qu'il en soit, le détachement du Vouloir quitte le terrain de l'expérience de l'absurde. L'absurde est l'assujettissement inexorable à la volonté, d'autant que celle-ci, malgré la nécessité qu'elle représente, échappe en elle-même au moindre fondement en causalité ou en

nécessité. La nécessité qui attache l'homme à travers l'illusion de sa liberté n'est, en fin de compte, qu'un hasard dissimulé.

IV. – L'ILLUSION DU DEVENIR ET LA RÉPÉTITION ÉTERNELLE

La dernière démystification à laquelle aboutit Schopenhauer, et l'une des plus remarquables, concerne la représentation du temps. L'illusion de la finalité et de la causalité est inséparable d'une illusion du *devenir*. Le temps perd ses qualités d'« à-venir » : il n'est plus cette droite orientée vers un futur, telle que l'a constituée l'héritage judéo-chrétien. Il représente, au contraire, un cercle éternellement refermé sur lui-même, à la manière de la roue d'Ixion. L'ennui se définit par le *retour du temps*(82), lequel, alors qu'il annonçait une fin nouvelle, ramène au point de départ ; à l'attente de plaisir succède la nausée. Tel est le cercle infernal du Vouloir, qui fait alterner sans trêve joie, attente et douleur, sans qu'on puisse jamais sortir du cercle : le temps tourne, mais ne progresse pas.

Avec cette notion de détérioration du temps, nous pénétrons au cœur même de l'absurde schopenhauerien, et atteignons à sa détresse la plus secrète. L'ennui dont souffre Schopenhauer n'est pas seulement la vanité de toute fin – il est, plus profondément, et l'étymologie du terme allemand nous invite à cette idée, une *maladie du temps*. Le Temps, détraqué, s'est arrêté. Il ne remplit plus sa mission fondamentale, qui est de faire advenir l'avenir. Plus rien n'advient, il n'y a plus de futurition ; ou, mieux encore, non content de ne pas faire advenir l'avenir, le temps fait *advenir le passé*. Schopenhauer se fait ici l'écho direct des célèbres passages de l'*Ecclésiaste* :

Ce qui a été, c'est ce qui sera,
Et ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera ;
et il n'y a rien de nouveau sous le soleil(83).

Ce qui se fait existait déjà,
et ce qui se fera a déjà été :
Dieu ramène ce qui est passé(84).

Comme l'*Ecclésiaste*, Schopenhauer souffre du mal du temps ; l'ennui n'est plus seulement lassitude ou pessimisme, il se transforme sournoisement en une épouvante devant ce maître illusionniste dont les hommes sont les jouets inconscients, devant ce temps qu'on croyait vivant, et qui se révèle soudain éternellement mort, immobile et figé depuis toujours. Depuis toujours, il réussit à faire passer des événements passés pour des événements nouveaux. L'homme croyait agir au sein d'un temps libre et régénérateur ; en réalité, il était entre les mains d'un cadavre. Une horreur rétrospective s'étend sur tout son passé, qu'il a vécu comme présent alors que, tel son avenir, il était déjà passé, et à jamais.

Cette maladie du temps, source profonde de l'intuition de l'absence de finalité, s'exprime dans le thème obsédant de la *répétition*. Puisque rien n'advient, puisque le temps qui s'écoule en apparence est à l'image d'une source gelée dont le mouvement ne serait que l'illusion due au reflet du soleil sur la glace, puisqu'il ne saurait y avoir de fait nouveau, il faut bien que tout ce qui « arrive » soit comme la répétition constante de ce qui est, déjà et pour toujours. Schopenhauer est hanté par la répétition, par l'intuition que tout ce qui se produit est toujours en même temps ce qui se répète – ainsi tourne la roue d'Ixion, et roule le rocher de Sysiphe. Le Vouloir ne fait que répéter indéfiniment son propre dessein – il se répète lui-même à l'infini, au travers de toute croissance et de toute vieillesse. Ainsi s'explique que toutes les tendances soient sans finalité réelle ; c'est qu'elles ne sont mouvement qu'en apparence, leur répétition n'étant qu'une sorte de « dissolution » dans le temps phénoménal et apparent de leur entité fixe et fixée d'avance. Avec la mort du temps, elles recouvrent leur immobilité

première. Le « cours » apparent du temps fait que, tout en restant identiques à elles-mêmes, elles se répètent perpétuellement et constituent ainsi l'illusion du devenir.

Cette intuition de la répétition éternelle du Vouloir (dont nous avons marqué dans l'essai précédent le lien avec l'instinct de mort dans la théorie freudienne), est le fondement de la conception schopenhauerienne de tous les grands événements biologiques – naissance, amour, mort. La *Métaphysique de l'amour*, à laquelle Schopenhauer doit une large part de sa célébrité, n'est que la conséquence de cette intuition générale de la répétition. Plus significative encore, quoique moins bien connue, est la *Métaphysique de la mort*, que l'on trouve dans le chapitre XLI des *Suppléments* au livre IV du *Monde*, intitulé « De la mort et de ses rapports avec l'indestructibilité de notre être en soi. » Cette analyse, l'une des plus caractéristiques de la manière de Schopenhauer, aboutit à une conception curieusement paradoxale du tragique de la mort. L'absurde de la mort n'est pas le scandale propre à la disparition brutale de la personne, à ce soudain passage au néant qui transforme une personnalité humaine en un amas physique de chairs inertes. Non, ce qu'il y a de tragique dans la mort, selon Schopenhauer, c'est précisément qu'elle ne tue pas, qu'elle *ne fait disparaître qu'en apparence*. Tout se répète, tout est à la fois ou vivant, ou mort, comme on voudra dire, de toute éternité. Seule disparaît, dans la mort, l'apparence phénoménale et individualisée de telle manifestation singulière du Vouloir, qui, lui, reste indestructible. Ici abondent les exemples en faveur de l'éternelle répétition de ce qui ne naît ni ne meurt qu'en apparence : cette feuille d'arbre à l'automne qui tombe vers le sol en tournoyant, c'est la même que celle que j'ai vue l'année dernière à pareille époque et que je reverrai l'an prochain ; cette mouche qui bourdonne à mes oreilles, été sur été, reste toujours la même mouche ; ce chat qui se promène dans ma cour accomplit les mêmes bonds que son semblable, il y a trois cents ans. « Je le sais, si j'allais gravement affirmer à quelqu'un l'identité absolue du chat occupé en ce moment même à jouer dans la cour et de celui qui, trois cents ans auparavant, a fait les mêmes bonds et les mêmes tours, je passerais pour un fou ; mais je sais aussi qu'il est bien plus insensé encore de croire à une différence absolue et radicale entre le chat d'aujourd'hui et celui d'il y a trois cents ans »⁽⁸⁵⁾. L'intuition du Vouloir, qui nie le principe d'individuation et découvre que tout se répète, aboutit à une négation du thème tragique de la mort irrémédiable, qu'elle replace dans le contexte général du Vouloir. La mort, comme la naissance, comme l'avenir, est sans prises sur un passé toujours présent : tels sont les fruits empoisonnés de la maladie du temps qui a cessé de « devenir ». Entre la vie et la mort, quelle différence ? Le Vouloir ne s'arrête pas à ces distinctions. Mieux, la mort est réservoir de vie, comme le passé est le réservoir du futur : « C'est bien de là, oui de là, c'est de l'*Orcus* que tout vient, et c'est là qu'a déjà été tout ce qui a vie en ce moment »⁽⁸⁶⁾. Mais cet apaisement face à l'angoisse de la mort, qui n'est pas sans rappeler quelque peu, quoique de loin, les arguments d'Épicure et de Lucrèce, fait de la personne humaine un jouet sans importance au sein d'un Vouloir éternellement répété, sans avenir ni passé, qui ne verse un baume sur la mort que dans la mesure où il ôte toute signification à la vie. La mort n'est plus une tragédie, mais une tragi-comédie.

Tel est aussi, on l'a vu, le cas de l'amour qui, sous la plume de Schopenhauer, devient une activité stéréotypée et cocasse qui pare provisoirement des prestiges de l'individuel ce qui concerne les seuls intérêts de l'espèce, laquelle veille à ce que se répète indéfiniment une même illusion nécessaire à la permanence de ses desseins aveugles. Ces textes illustres⁽⁸⁷⁾ s'organisent eux aussi autour du thème de la répétition cachée sous les buts individuels et les avatars d'un devenir illusoire.

Pourtant, des deux métaphysiques de l'amour et de la mort, c'est la seconde qui est la plus révélatrice de l'absurde de la répétition aux yeux de Schopenhauer. C'est en effet l'idée de la primauté de la mort (« c'est de l'*Orcus* que tout vient ») qui permet d'explicitier le caractère angoissant de la

répétition. Si la répétition est chez Schopenhauer un thème d'angoisse, c'est que, niant le devenir, elle laisse apparaître tous les événements comme figés d'ores et déjà dans une immobilité originelle : c'est dire que la répétition est négatrice à la fois de mouvement et de vie. Le monde, selon Schopenhauer, est mort depuis toujours ; « on croit » qu'il vit, et la plus profonde démystification schopenhauerienne est de s'aviser qu'il fait seulement semblant de vivre, qu'il mime maladroitement la vie. En réalité, il ne vit pas plus que les membres du squelette actionnés par des ficelles n'effectuent de véritables mouvements. D'où l'angoisse devant cette mort qui se *travestit* sans cesse, ces cadavres qui prétendent toujours singer les vivants. L'angoisse schopenhauerienne afférente à la répétition se déploie bien sur fond de mort, la répétition étant l'imperceptible défaut où se reconnaît le mouvement emprunté d'une vie postiche(88).

Avant de quitter cette intuition schopenhauerienne de la répétition, il est bon d'en marquer, une fois encore, la remarquable originalité à une époque où tout le mouvement des idées était au contraire fixé, à la suite de Hegel, sur les notions de devenir, d'Histoire, de *Werden*. De plus en plus, on cherchait à tout ramener au cadre d'un contexte historique, jusqu'au mouvement de l'esprit que Hegel arrache à sa fixité traditionnelle pour en faire le fruit de son activité historique. Pour Schopenhauer, rien ne devient ni n'advient jamais, et l'histoire, prise au sens hégélien d'explication rationnelle, est une illusion, semblable à celle qu'analysera Bergson dans *La pensée et le mouvant* sous l'expression de « mouvement antérograde du vrai ». Il faut attendre une époque relativement récente pour voir différents littérateurs et penseurs, indifférents ou soupçonneux à l'égard des prétendus « sens de l'histoire » et de l'« évolution » de l'Être, en revenir à privilégier ce qui est par rapport à ce qui devient, et se heurter au même monde figé décrit par Schopenhauer un siècle plus tôt.

La double appartenance de l'être humain, individu enchaîné malgré lui aux seuls intérêts de l'espèce, participant à travers l'illusion d'une finalité mouvante à une absence immobile de finalité, et ce à son insu, le voue à une situation essentiellement tragi-comique. En un certain sens, l'absurde absolu, tel que le décrit Schopenhauer, participe davantage du risible que du tragique. À la clef de l'expérience de la vie, se trouve une grossière faute d'harmonie qui entraîne dans la dissonance toute l'ordonnance du monde : telle une partition d'une facture parfaite exécutée sur un piano désaccordé par un pianiste devenu subitement sourd. Le caractère comique de la situation humaine, toujours présent à l'esprit de Schopenhauer lors même qu'il la maudit, provient de la surdité des hommes à l'égard de leur expérience absurde : au sein du déterminisme, ils agissent comme s'ils étaient libres, et se croient actifs et vivants alors qu'ils sont passifs et morts. Ainsi rit-on au Guignol des marionnettes animées par le montreur, et qui miment la vie. Dans toute conduite, le mélange de déterminisme aveugle et de conscience de liberté revêt une puissance comique ; Bergson, on le sait, a tiré de cette idée toute la théorie du *Rire*. Pour employer le langage de Bergson, l'homme apparaît, dans la philosophie schopenhauerienne, comme de la finalité « plaquée » sur une absence de fins. C'est là son sort absurde, et en même temps risible.

Ce n'est pas que certains hommes ne puissent, prenant conscience de leur asservissement, s'en affranchir d'une certaine manière en accédant à la lucidité. Mais, et c'est là une autre intuition profonde de Schopenhauer, la plupart des hommes refusent d'écouter la voix de la raison qui les convie à cette prise de conscience, parce que la lucidité les plongerait dans un ennui qu'ils pressentent pour l'avoir plus ou moins directement expérimenté, ennui qui n'est pas seulement lassitude et fatigue, mais surtout sentiment du néant, dont l'inconscience les protège, de manière psychanalytique. Ils préfèrent donc consentir à jouer de bonne foi leur rôle de poupée. On aura reconnu le thème du *divertissement* pascalien, sur lequel Schopenhauer surenchérit à plaisir. L'homme du divertissement, chez Schopenhauer comme chez Pascal, préfère un sérieux dérisoire à une angoisse véritablement

sérieuse ; il veille, en conséquence, à chasser de sa conscience toute forme inquiétante de mise en question : « Son centre de gravité, dit Schopenhauer, tombe en dehors de lui »(89). Incapable de se replier sur lui-même, sachant secrètement que tout son malheur vient de ce qu'il ne peut rester seul dans une chambre pendant une heure, il se retourne vers le dehors : « Tel l'homme épuisé espère trouver dans des consommés et dans des drogues de pharmacie la santé et la vigueur dont la vraie source est la force vitale propre »(90). Cette force vitale propre, qui est la force de l'esprit, permettrait seule d'affronter le spectacle de l'absence de finalité ; présentant qu'il n'en sera pas capable, il préfère faire « comme si » la finalité était réelle. La croyance en la finalité *est le divertissement même*. Ces prestiges du divertissement expliquent bien l'importance accordée par Schopenhauer à l'expérience de l'étonnement devant l'absence de causalité et de nécessité : si évident soit-il, il doit forcer le barrage qu'oppose l'inquiétude à la lucidité, et doit sans cesse se reconquérir.

Le spectacle de l'homme voué, lucide ou non, à une situation absurde, ne prend donc jamais, dans la pensée de Schopenhauer, de caractère véritablement tragique. Ce spectacle, si douloureux soit-il, est tout au plus tragi-comique. On ne trouve nulle part l'idée d'une grandeur tragique de la condition humaine, de cette « misère de prince dépossédé » dont parle Pascal. La vision de l'absurde se cantonne sur elle-même, et n'éveille jamais le sentiment de la tragédie, auquel Schopenhauer semble avoir été étranger. À cet égard, il est intéressant de remarquer que le principal lecteur de Schopenhauer, Nietzsche, tente de replacer le débat à un niveau plus tragique, et par là même moins désabusé et sarcastique – un peu de la même façon dont réagit Pascal face au scepticisme de Montaigne, en acculant à la tragédie les conclusions pessimistes et souriantes de son principal inspirateur.

*

* *

Ainsi le Vouloir, qui gouverne tout, n'a en lui-même ni fin, ni origine, ni raison de son propre pouvoir contraignant, et ne fait qu'éternellement se répéter. Il ne procède de rien, et ne mène nulle part. La conclusion qui s'impose est que le Vouloir est privé de tous les caractères du Vouloir : l'absurdité dernière de la volonté schopenhauerienne consiste en ceci qu'elle est *incapable de vouloir*. C'est à la faveur de l'illusion inspirée par le désir vital qu'on attribue de la volonté à un ensemble d'impulsions absurdes. Rien dans le Vouloir qui puisse s'interpréter comme « voulant » : et toutes les tendances qui en procèdent participent de la même absence de volonté. La volonté, qui ne veut jamais, engendre des impulsions fictives. Comme il n'y a pas de volonté dans le Vouloir, il n'y a pas non plus d'émotion, de désir, de haine dans les sentiments des hommes. L'absurde des passions n'est pas dans leur force contraignante et inassouvable, mais dans l'absence qui se cache sous leur présence fictive. Les passions jouent le rôle théâtral du « comme si » : comme si l'amour, comme si la haine, comme si l'émotion, à l'instar du Vouloir qui agit comme s'il voulait.

Schopenhauer fait sienne la fameuse définition shakespearienne : « Le monde est une histoire racontée par un idiot, pleine de bruit et de fureur, et qui ne signifie rien »(91). Si le théâtre reflète la vie des hommes, ceux-ci constituent à leur tour un autre théâtre également fictif, et bien davantage même, car il ne reflète plus rien. L'homme est un personnage sans acteur pour le supporter, au sein d'un envers dont il n'est nul endroit. Les actes qu'il joue attendent en vain un niveau quelconque de « réalité » à partir duquel les interpréter. La philosophie schopenhauerienne est non interprétative, et répudie comme bavard tout effort pour se substituer au silence absurde. Il ne faut pas compter sur le philosophe pour trouver des raisons de vivre.

-
- [1](#) M. Gueroult, dans son Introduction à la réédition récente de la *Métaphysique de l'amour* et de la *Métaphysique de la mort* (coll. « 10/18 », 1964).
- [2](#) P. Gardiner, *Arthur Schopenhauer*, Penguin Books, 1963.
- [3](#) M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 14, Gallimard.
- [4](#) Sur Nietzsche et la généalogie, voir en particulier G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (Presses Universitaires de France, 1961 ; 2e éd., 1967) et *Nietzsche, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie* (Presses Universitaires de France, 1965).
- [5](#) « Iconoclasm in German philosophy », article paru en 1852 dans la *Westminster Review*.
- [6](#) *Monde*, 852.
- [7](#) *P. P., Philosophes*, p. 129.
- [8](#) Nous parlerons toujours d' « intuitions » schopenhaueriennes au sens bergsonien du terme, et non au sens kantien, le plus fréquemment utilisé dans les textes de Schopenhauer.
- [9](#) *Monde*, 560.
- [10](#) *Q.R.*, p. 243.
- [11](#) *Monde*, 137-138.
- [12](#) *Monde*, 138.
- [13](#) *Monde*, 863.
- [14](#) *Monde*, 53.
- [15](#) *Monde*, 952.
- [16](#) *Monde*, 865-866.
- [17](#) *Monde*, 165-166.
- [18](#) *Q. R.*, p. 282.
- [19](#) *Monde*, 890.
- [20](#) *Monde*, 184.
- [21](#) *Monde*, 149.
- [22](#) *Monde*, 154.
- [23](#) *La pensée de Schopenhauer*, Payot, p. VII.
- [24](#) *Monde*, 152.
- [25](#) *P. P., Science de la nature*, p. 130.
- [26](#) *Monde*, 894.
- [27](#) *P. P., Science de la nature*, p. 29.
- [28](#) Ce thème du parleur se retrouve dans l'analyse bergsonienne de *l'homo loquax* (*La pensée et le mouvant*).
- [29](#) *Monde*, 755.
- [30](#) *Monde*, 928.
- [31](#) *P. P., Religion*, p. 118.
- [32](#) *Monde*, 929.
- [33](#) *Ibid.*, 921.
- [34](#) *Ibid.*, 928 et sqq.
- [35](#) *Ibid.*, 907.
- [36](#) Cf. *l'Essai sur le libre arbitre*.
- [37](#) Opuscules divers, in *P. P., Apparitions*.
- [38](#) Voir à ce sujet A. Fauconnet, Schopenhauer précurseur de Freud, article dans le *Mercure de France* (déc. 1933).

[39](#) Freud, *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, t. IV des *Œuvres complètes*, édition de 1922 (souligné par Freud).

[40](#) Toutes ces formules sont extraites des *Suppléments au Monde*, chap. XXXII (*Monde*, pp. 1130-1134).

[41](#) *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Gallimard, p. 147.

[42](#) *P. P., Ethique*, pp. 126 et sqq.

[43](#) *Mensliches*, post., § 103, t. XI des *Œuvres complètes*, p. 49 ; cité par Ch. Andler, in *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, I, P. 86.

[44](#) Cité par Ch. Andler, *op. cit.*, I, p. 98.

[45](#) Au sens occulte.

[46](#) *P. P., Apparitions*, p. 140.

[47](#) *P. P., Apparitions*, p. 99.

[48](#) *Ibid.*, p. 89.

[49](#) Cf. à ce sujet *Schopenhauer et Fichte*, article de M. Gueroult in *Études philosophiques*, Belles-Lettres, 1946.

[50](#) *Op. cit.*

[51](#) *Le gai savoir*, trad. Vialatte, Gallimard, p. 106.

[52](#) *Schopenhauer*, Alcan, pp. 213-214.

[53](#) Analyse remarquable d'ailleurs ; cf. notre second essai.

[54](#) *Monde*, liv. III et *Suppléments au liv. III*.

[55](#) *Monde*, liv. IV et *Suppléments au liv. IV*.

[56](#) *Monde*, liv. IV, § 63.

[57](#) *Par-delà le bien et le mal*, aph. 240.

[58](#) *Monde*, 1338.

[59](#) *Monde*, 1337.

[60](#) *P. P., Aphorismes*, p. 157.

[61](#) *Monde*, 1084.

[62](#) *Monde*, 1041.

[63](#) *Monde*, 1046.

[64](#) *Monde*, 1081.

[65](#) *Monde*, 1047.

[66](#) *Monde*, 215-216.

[67](#) *P. P., Philosophes*, p. 154.

[68](#) *Monde*, 155.

[69](#) *Monde*, 1342.

[70](#) *Monde*, 253.

[71](#) *Monde, ibid.*

[72](#) *Monde*, 1293.

[73](#) *Monde, ibid.*

[74](#) *L. A.*, p. 87.

[75](#) *L. A.*, p. 36.

[76](#) *L. A.*, pp. 83 et sqq.

[77](#) *Monde*, 381.

[78](#) *Monde*, 369.

[79](#) *L. A.*, p. 86.

[80](#) *Monde*, 171.

[81](#) *Monde*, 156.

[82](#) Cette notion obsédante du retour du temps n'est pas sans avoir eu quelque influence sur la théorie nietzschéenne du *retour éternel*, dont la signification demeure pourtant très éloignée de l'intuition schopenhauerienne, qui reste enfermée dans le seul concept de *répétition*.

[83](#) *Ecclésiaste*, I, 9.

[84](#) *Ibid.*, III, 15.

[85](#) *Monde*, 1127.

[86](#) *P. P., Aphorismes*, p. 173.

[87](#) *Monde, Suppléments* au liv. IV, chap. XLIV.

[88](#) Rappelons que Freud, notamment dans les *Essais de psychanalyse*, assimile les pulsions de répétition à un instinct de mort (*Thanatos*).

[89](#) *P. P., Aphorismes*, p. 24. Il est très singulier que, malgré cette parenté manifeste, Schopenhauer, qui aime tant à truffier son texte d'innombrables citations, ne cite Pascal pratiquement jamais.

[90](#) *P. P., Aphorismes, ibid.*

[91](#) *Macbeth*, acte V, scène 5.