



PEUT-ON EXPLIQUER LE MONDE PAR SON HISTOIRE ?

LA PERSPECTIVE SCHOPENHAUERIENNE

Cristiana PHILIPPS

Résumé : Nous verrons comment Schopenhauer procède à l'explication du monde des Idées qui sont la manifestation de la volonté en tant qu'essence intime du monde. Comme il s'agit de savoir si le monde peut être expliqué par l'histoire, donc par la représentation uniquement, ou par la représentation inséparable de la volonté métaphysique, il tente de prouver l'existence des Idées éternelles qui témoignent d'une répétition des phénomènes et non pas d'une liberté créatrice qui pourrait amener quelque chose de nouveau dans le monde. C'est dans le livre III de *Le Monde comme volonté et comme représentation*, consacré à l'objet de l'art, que Schopenhauer analyse la notion d'histoire d'un point de vue esthétique et moral, et d'un point de vue scientifique dans le Complément 38 du *Monde*. Par conséquent, les Idées prouvent que la volonté « existe à toute époque » et seule la philosophie peut la nommer. Car en dehors de la philosophie aucune science ne peut l'atteindre, et encore moins l'histoire à laquelle il refuse le statut de science. Cependant, la philosophie de Schopenhauer, divisée en deux faces du monde, semble d'« inspiration moniste », ce qui fait que même la représentation s'enracine dans la volonté. Cela veut dire que la seule philosophie de l'histoire à laquelle il puisse adhérer est une philosophie qui reconnaît la même force immuable à l'œuvre dans tous les phénomènes et dans tous les événements, à savoir la volonté qui s'objective dans les êtres humains, en une nature humaine immuable.

Mots-clés : Arthur Schopenhauer (1788-1860) ; Volonté ; Représentation ; Histoire ; Idées ; Répétition.

INTRODUCTION

Dans les *Compléments* que Schopenhauer ajoute à son œuvre majeure *Le Monde comme volonté et comme représentation*,¹ le philosophe consacre un chapitre entier à l'histoire. En ce XIX^e siècle, que d'aucuns ont appelé le siècle de l'histoire, l'attention que Schopenhauer accorde à cette notion à l'intérieur de sa philosophie semble s'inscrire parfaitement dans la sphère de réflexion propre à son époque. Cependant, à l'encontre des philosophes de son temps, il ne fera de l'histoire ni une *nouvelle idole* ni le nouveau concept à l'aide duquel le monde serait saisi et expliqué. Ainsi :

Tous ceux qui proposent de telles constructions du cours du monde, ou, comme ils l'appellent, de l'histoire, n'ont pas compris la vérité principale de toute philosophie, à savoir qu'à toute époque existe la même chose, que tout devenir et tout engendrement ne sont qu'apparens, que les Idées seules subsistent, que le temps est idéal.²

D'une dimension éminemment générale, ce paragraphe contient les fondements de toute la philosophie schopenhauerienne et en dehors desquels, semble-t-il nous dire, aucune philosophie véritable et « *sincère* » ne serait possible. Sans vouloir offenser Schopenhauer, nous pouvons dire qu'il s'agit ici d'une quasi « profession de foi », d'une déclaration sans appel qui se veut fidélité sans faille à une vision du monde qu'il a intuitionné et qu'il veut transmettre intacte à travers les siècles. En effet, *Le Monde comme volonté et comme représentation* a été publié du vivant de notre auteur en trois éditions : en 1819 d'abord, ensuite en 1844, édition augmentée d'un deuxième tome (les *Compléments* et l'*Appendice* sur la critique de la philosophie de Kant), et une troisième édition en 1859, un an avant la mort du philosophe. Grâce à la nouvelle traduction de Gallimard, nous savons que ce paragraphe est une addition manuscrite de Schopenhauer insérée dans la dernière édition ; cela nous permettra de saisir le cheminement de sa pensée quant à la notion d'histoire depuis la première édition de 1819 jusqu'à la dernière de 1859. Dans cet extrait, il accomplit trois gestes à la fois : il circonscrit ce qu'il pense être le seul véritable domaine de la philosophie pour renforcer la distinction – mise à mal – entre philosophie et histoire ; il souligne l'erreur qui repose sur la confusion du monde avec l'histoire, et en insistant sur le caractère idéal du temps, il fait de l'histoire une connaissance relative des événements et des actions passées des hommes, une connaissance qui n'a d'universel que l'« insuffisance de la connaissance individuelle des choses ».³ A partir de ces éléments, nous analyserons les arguments que Schopenhauer développe pour soutenir son opposition à une philosophie de l'histoire qui prétend expliquer le monde. Mais auparavant, un rappel de ce foisonnement d'idées qui a mis progressivement sur le devant de la scène la notion d'histoire, nous semble nécessaire.

En cette première moitié du XIX^e s., les historiens étaient à la recherche d'une méthodologie pertinente qui concilierait à la fois le caractère particulier d'un fait historique et son inscription dans un tout qui lui donnerait une signification. Calquée

¹ SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et représentation*, nouvelle traduction et commentaires réalisés par Ch. Sommer, V. Stanek, M. Dautrey, nouvelle éd. Gallimard, coll. « Folio Essais », Paris, 2009, t. I et II

² *Ibid.*, t. II – *Complément 38*, p. 1849.

³ *Ibid.*, *Complément 38*, p. 1844.

jusqu'ici sur le modèle des sciences de la nature et donc du déterminisme, l'étude historique unifiait la multiplicité des événements sous une totalité abstraite : soit la Providence (Bossuet) soit le développement progressif de la raison (Voltaire). Les références à la nature sont nombreuses : par exemple, chez Voltaire « la nature humaine est par tout la même » et chez Kant pour qui l'histoire peut révéler « les desseins de la nature ». Cependant, face à cette « bigarrure des faits » et à cette « désolante contingence » qui caractérise l'histoire et qui infirme toute tentative d'universalisation, Kant va proposer un usage critique de la notion de progrès, en tant qu'idée régulatrice et non pas en tant que téléologie dogmatique comme le faisait Voltaire.⁴ Mais c'est avec Hegel, contemporain de Schopenhauer, que la notion d'histoire connaîtra son apogée. A la différence de Voltaire qui gommait la spécificité du fait historique en lui-même au profit de la raison totalisante, et à la différence de Kant qui se méfiait de toute systématisme, Hegel va unifier le fait particulier et l'universel – c'est-à-dire l'avènement progressif de l'Esprit sur la scène de l'histoire – dans un rapport dialectique, « véritable moteur de l'histoire ».⁵ Si dans la dialectique Hegel trouve la loi de tous les mouvements – loi historique et naturel –,⁶ il est indéniable que les phénomènes dans la nature et les faits historiques en tant qu'expression concrète de l'immanence sont à nouveau réunis sous l'abstraction d'une téléologie rationnelle.⁷ Or c'est précisément à cette vision analogue de l'histoire et du monde – en tant que téléologie rationnelle – que s'oppose Schopenhauer, tant est grande chez lui l'exigence d'immanence.

Mais la philosophie hégélienne de l'histoire censée expliquer le monde n'est pas le seul ennemi de Schopenhauer car il s'attache à combattre avec la même virulence le matérialisme qui règne dans les recherches scientifiques. Pour Schopenhauer ni la science en général ni l'histoire en particulier ne peuvent expliquer le monde dans sa totalité, mais seulement le monde empirique. La science considère le monde empirique dans le temps, dans l'espace et par la causalité parce que ces formes sont inhérentes à notre faculté de connaître. Elle décrit donc les processus d'apparition des phénomènes et des changements des états dans la matière ; mais de cette pluralité de phénomènes et de changements il ne s'en suit pas qu'il y a un devenir compris dans le sens que quelque chose de nouveau apparaîtrait dans le monde, sans que ce quelque chose ne soit déjà, en puissance, dans la matière. Pour l'auteur du *Monde*, si devenir il y a, alors il est incessant, ce qui signifie qu'il s'agit en fait d'une répétition. Et cette répétition prouve l'existence des Idées éternelles : l'idée de Force dans la nature inorganique, l'idée d'Espèce dans la nature organique et l'idée de Caractère intelligible pour l'homme. Mais ce n'est pas la science qui peut prouver l'existence des Idées. Or l'histoire qui prétend au statut de science fait fausse route en cherchant une finalité rationnelle dans l'ensemble du passé humain parce que chaque événement est singulier. Ainsi, vouloir établir des lois à partir d'événements historiques afin de construire et de prévoir l'avenir de l'humanité, ce serait oublier le caractère contingent de chaque phénomène historique qui n'arrive donc pas par nécessité sinon, précise Schopenhauer, il se produirait aujourd'hui de la même façon

⁴ Nicolas PIQUE, *L'Histoire*, GF-Flammarion, coll. « Corpus », Paris, 2007, p. 28.

⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁶ Hannah ARENDT, *La Crise de la culture*, Gallimard, coll. « Folio-Essais », Paris, 1996, p. 108.

⁷ N. PIQUE, *op. cit.*, p. 27.

qu'il y a des milliers d'années. L'histoire des hommes et du monde n'a aucun sens global car le temps dans lequel nous la considérons ni ne progresse ni ne passe.

§ 1. — LE MONDE NE SE S'EXPLIQUE PAS PAR SON DEVENIR

MAIS PAR LA RÉPÉTITION DES PHÉNOMÈNES

Contemporain de l'essor des sciences, Schopenhauer constate que la science, de par ses découvertes et hypothèses, tend de plus en plus à expliquer le monde dans son devenir, ce qui veut dire que l'on explique le monde par la représentation seule, soumise au principe de raison. Le monde est ainsi décrit par les changements intervenus dans la matière à la suite de multiples combinaisons d'éléments physiques et chimiques qui auraient entraîné l'apparition de nouveaux organismes et la disparition d'autres. Cette tendance guidée par l'idée d'un devenir de la matière aboutira, au début de la deuxième moitié du XIX^e s., à la théorie darwinienne de l'évolution des espèces. De cette multiplicité d'idées scientifiques, Schopenhauer va reconnaître la pertinence de certaines hypothèses et va en rejeter d'autres. Il salue l'avancée des sciences de la nature en ce qu'elles supposent, par exemple, un « type fondamental » des phénomènes, à savoir la polarité, qui confirmerait sa thèse sur la volonté métaphysique en tant que, à la fois, chose en soi du monde et source cachée des phénomènes. Mais il s'oppose constamment à l'idée que quelque chose de nouveau puisse advenir dans la matière, par hasard, comme par exemple une nouvelle espèce. Comme dans la nature tout ce qui arrive est nécessaire et que la finalité la caractérise de part en part, cela veut dire que tout est là, tout est donné dans la matière. Ce qui arrive ne relève pas du domaine du possible mais du fait que la réalité ne peut être autrement. La nécessité qui caractérise la réalité ne laisse aucune place à la liberté ni à la création par laquelle quelque chose puisse advenir. Or cette nécessité, chez Schopenhauer, est synonyme de répétition.⁸ Cela veut dire que le devenir n'est pas, dans le monde des phénomènes, autre chose que la répétition des mêmes déterminations de la volonté comme chose en soi.⁹

Cependant, l'idée de création n'est pas exclue par Schopenhauer, malgré la nécessité qui gouverne la nature.¹⁰ Ce qu'il récuse c'est la notion de création liée à l'idée d'un temps créateur, à l'encontre de Bergson, parce qu'il considère le temps comme une forme *a priori* de l'intuition. Son refus de la création est surtout un refus de la création *ex nihilo*, et ce qu'il vise c'est la théologie qui pose Dieu comme créateur du monde, donc d'un monde sorti du néant. Et la devise qu'il affirme tout au long de sa philosophie est plutôt : « rien ne naît de rien et rien ne peut devenir rien ». Ainsi :

La cause est tantôt ce par quoi quelque chose arrive à être, tantôt ce qui produit une autre chose ou ce qui la rend réelle, etc. ; [...] il ne s'agit évidemment, en fait de causalité, que des changements dans la forme de la matière incréé et indestructible ; naître, arriver à

⁸ Arnaud FRANÇOIS, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche*, PUF, Paris, 2008, p. 91.

⁹ *Ibid.*, p. 91.

¹⁰ *Ibid.*, p. 92. A. FRANÇOIS a remarquablement analysé cet aspect dans la philosophie de Schopenhauer par le rapprochement avec les philosophies de Bergson et de Nietzsche.

l'existence, est, à proprement parler, une impossibilité pour ce qui n'a jamais été auparavant.¹¹

Si Schopenhauer concède que les organismes s'adaptent à leur milieu, il affirme que cette idée ne peut être soutenue que si l'on pose en même temps l'idée que le milieu s'adapte aussi pour assurer la survie et la conservation des espèces, parce que telle est la finalité dans la nature.¹² Et puis si l'adaptation des organismes implique que d'autres, plus faibles, disparaissent, il affirme que c'est la forme que la matière a emprunté pour un moment qui disparaît, mais que le contenu de cette forme, i.e. la matière, est toujours là, qu'elle entre dans d'autres formes : « la matière ne connaît ni origine ni disparition ; toute génération et toute corruption se font en elle ». ¹³ C'est évidemment dans ce sens que Schopenhauer interprète les phénomènes de la génération spontanée où on pourrait croire qu'à partir d'une matière non vivante quelque chose de nouveau apparaît, mais ce quelque chose est sorti d'une matière dont l'essence est l'activité qui produit les conditions de vie :

Des sphères innombrables qui brillent dans l'espace infini [...] brûlantes à l'intérieur et recouvertes d'une croûte figée et froide, sur laquelle une couche de moisissure a engendré des êtres vivants et connaissants – voilà la vérité empirique, le réel, le monde.¹⁴

Il pense donc, avec d'autres scientifiques de son temps, que pendant les processus de décomposition ou de fermentation certains micro-organismes peuvent apparaître spontanément. Toutefois, cette génération spontanée n'est que la manifestation phénoménale de la puissance créatrice de la volonté qui agit dans la nature et qui s'exprime d'abord par la création des Idées (ici, en l'occurrence, l'idée d'Espèce). Ainsi l'organisme apparu de manière équivoque est déjà déterminé du point de vue métaphysique. Et Schopenhauer considère que ce serait une erreur de penser qu'il s'agirait là d'un produit totalement nouveau et qu'une nouvelle espèce pourrait advenir dans le temps. Il refuse toujours d'accorder au temps une dimension génératrice, et c'est pourquoi le nombre d'espèces végétales et animales est, selon lui, déterminé, et qu'elles « n'ont plus à naître mais à se préserver ». ¹⁵ Dans ce sens la création est uniquement le fait de la volonté en tant que chose en soi, car elle seule est libre. Et dans un passage édifiant il exprime clairement sa conception de la volonté agissant dans la nature :

La volonté possède une force créatrice et une imagination créatrice, mais cette force créatrice a déjà réalisé son œuvre dans les Idées des formes de la nature existantes. Son œuvre s'arrête là. La *generatio equivoca* se révèle n'être qu'un vestige de cette force.¹⁶

Cependant, la conception de Schopenhauer va changer et d'aucuns affirment qu'il se résoudra à reconnaître tardivement une certaine évolution de la matière.¹⁷ D'autres

¹¹ SCHOPENHAUER, *La Quadruple racine du principe de raison*, 2^e éd., 1847, éd. Vrin, Paris, 2008, p. 63.

¹² SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et représentation*, op. cit., t. I, § 28, p. 348

¹³ *Ibid.*, t. II, § 4, *De la connaissance a priori, Prédicables a priori*, p. 1219

¹⁴ *Ibid.*, t. II, § 1, *Sur la conception fondamentale de l'idéalisme*, p. 1147.

¹⁵ *Ibid.*, t. I, § 28, p. 348.

¹⁶ HN III, p. 623, texte cité par les traducteurs in Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et représentation*, op. cit., t. II, note 185, p. 2225.

commentateurs vont plus loin et soutiennent que Schopenhauer serait même le précurseur de Darwin.¹⁸ Du fait que Schopenhauer considère les Idées qui s'expriment dans la nature comme éternelles, il ne peut admettre une quelconque évolution car l'évolution se passe dans le temps, or le temps n'a pas de prise sur les Idées. En 1859, peu avant sa mort, il prend connaissance de la théorie de l'évolution des espèces de Darwin, mais il ne voit là qu'une similitude avec les théories de Lamarck.¹⁹ Toutefois, dans *La Volonté dans la nature* (1836), la critique qu'il fait à propos de Lamarck permet de saisir un changement de position chez Schopenhauer : dans les modifications anatomiques et physiologiques qu'ont subi les individus afin de s'adapter aux conditions qui leur étaient faites, Lamarck reconnaissait un « effort » dans lequel Schopenhauer retrouve sa volonté métaphysique. Ce qui surprend c'est qu'il pense, à propos de Lamarck, que s'il avait suivi jusqu'au bout son raisonnement causal, il aurait dû trouver l'existence d'un « animal originel » duquel seraient issues toutes les espèces.²⁰ Quid alors de la Volonté qui « s'est épuisée dans la création des formes de la matière une fois pour toutes » ? Mais c'est avec Geoffroy Saint-Hilaire (*Principes de philosophie zoologique*, 1830) que Schopenhauer va admettre l'existence d'un « élément anatomique qui demeure, pour l'essentiel, inchangé [...] dans toute la série des Vertébrés ». Et cet élément anatomique sera introduit par Schopenhauer dans ses analyses car la volonté a dû bien se donner quelque chose comme matériau sur lequel agir. C'est pourquoi

il nous faut donc admettre que cet élément anatomique repose, partie sur l'unité et l'identité du Vouloir-vivre en général, partie sur le fait que les formes primitives des animaux sont sorties les unes des autres.²¹

Ce texte de 1836 témoigne qu'il va dans une voie qu'il rejetait pourtant ; et il en fait de même dans les *Parerga et Paralipomena* : ici, par une sorte d'analogie, il applique la loi de Mariotte sur la compression d'un gaz qui augmente sa capacité de résistance à l'infini, à la sphère du vivant. A la suite de cette « extension », Schopenhauer conclut pour le vivant que, dans le cas d'une catastrophe qui amènerait les espèces à disparaître, la génération univoque leur étant interdite, la puissance de la vie se jetterait sur la génération équivoque ; autrement dit, la force de la vie s'amplifierait par la cause qui la combat :²²

Un tel fait a dû se passer après chacune de ces grandes révolutions du globe qui, trois fois déjà au moins, ont entièrement éteint toute vie sur la planète, de sorte qu'elle dut se rallumer de nouveau, après quoi elle laissa apparaître chaque fois des formes plus parfaites, c'est-à-dire plus rapprochées de la faune actuelle... Les batraciens vivent sous nos yeux à la manière des poissons, avant qu'ils aient revêtu leur forme propre complète, et d'après une constatation aujourd'hui assez générale, chaque fœtus parcourt également d'une façon

¹⁷ A. FRANÇOIS, *op. cit.*, p. 145.

¹⁸ Angèle KRÉMER-MARIETTI, in SCHOPENHAUER, *Philosophie et science*, trad. Auguste Dietrich, Le Livre de Poche, Paris, 2001, Introduction, p. 21.

¹⁹ A. FRANÇOIS, *op. cit.*, p. 142.

²⁰ *Ibid.*, p. 142.

²¹ SCHOPENHAUER, *De la volonté dans la nature*, trad. Edouard Sans, PUF, Paris, coll. « Quadrige », 1996, 2^e éd., p. 110. Aussi Arnaud FRANÇOIS, *op. cit.*, p. 144.

²² SCHOPENHAUER, *Philosophie et science*, (extraits des *Parerga et Paralipomena*), Livre de Poche, Paris, 2001, p. 102. Voir aussi, A. FRANÇOIS, *op. cit.*, p. 144.

successive les formes des classes au-dessous de son espèce, jusqu'à ce qu'il parvienne à la sienne. Or, pourquoi chaque nouvelle espèce supérieure ne résulterait-elle pas du fait que cet accroissement de la forme du fœtus a encore dépassé un jour d'un degré la forme de la mère qui le portait ? C'est le seul mode rationnel, c'est-à-dire raisonnablement imaginable, de naissance de l'espèce.²³

Par là on voit clairement qu'il accepte et adopte une théorie qui pose la genèse d'une espèce à partir d'une autre dans le temps, huit ans avant que Darwin expose la sienne. Mais tout en reconnaissant cette « genèse intratemporelle »²⁴ pour l'espèce, Schopenhauer continue pourtant d'affirmer le contraire. Ainsi dans l'extrait que nous avons choisi comme point de départ et qui date de 1859, huit ans après les *Parerga et Paralipomena* et dans l'année même de la publication de la théorie darwinienne, il affirme qu'« à toute époque la même chose existe, que tout devenir et tout engendrement ne sont qu'apparents ».²⁵ Toutes ces contradictions font dire à certains commentateurs qu'il est un philosophe profondément réaliste, et non pas idéaliste, du fait aussi qu'il opère la matérialisation du transcendantal en identifiant de plus en plus la faculté de connaître kantienne avec le cerveau.²⁶ Mais Schopenhauer lui-même se réclame de l'idéalisme transcendantal jusqu'à la fin de sa vie, ce dont témoigne encore ce texte :

[...] Pour un être pensant, c'est une situation difficile que de se trouver sur l'une de ces sphères innombrables... et d'être seul parmi une multitude d'êtres semblables qui se bousculent, se pressent de naître et de mourir, dans un temps sans commencement et sans fin, tandis que rien n'a de persistance, sauf la matière et le retour de la même diversité de formes organiques grâce à certains moyens et canaux qui existent une fois pour toutes.²⁷

Comment interpréter alors ces affirmations contradictoires quant à l'explication du monde à la fois par son devenir et par la répétition des phénomènes ? Il nous semble qu'il reste profondément attaché à son explication métaphysique du monde, tout en acceptant la mise en cause de son Idée immuable d'espèce, parce qu'il ne peut voir ce monde comme simplement de la matière, façon de voir propre au scientifique mais non pas au philosophe. Qu'en sera-t-il alors de l'autre grande Idée, le Caractère intelligible, qui est la manifestation de la volonté chez l'être humain et qui est dévoilée par la poésie et par l'histoire ? Subira-t-elle la même réfutation ? Pour retrouver l'idée de Caractère intelligible nous évoquerons de manière générale la connaissance des Idées. Schopenhauer procède à une explication plus approfondie des Idées par le biais de l'Art, ce qui constitue la partie esthétique de sa philosophie. Ici, comme dans la nature, il y a des degrés ou une hiérarchie des arts qui se déclinent à partir des forces originelles jusqu'à la faite, à savoir le génie.

²³ SCHOPENHAUER, *Philosophie et science*, pp. 103-104.

²⁴ A. FRANÇOIS, *op. cit.*, p. 145.

²⁵ SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et représentation*, t. II, *Complément 38*, p. 1849.

²⁶ Alain ROGER, *Le Vocabulaire de Schopenhauer*, Ellipses, Paris, 1999, article *Représentation*, p. 47.

²⁷ SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et représentation*, t. II, *Complément 1, Sur la conception fondamentale de l'idéalisme*, p. 1147.

§ 2. – LES IDÉES COMME FONDEMENT DE LA RÉPÉTITION

L'héritage platonicien que Schopenhauer revendique dans sa philosophie est celui de la théorie des Idées. Mais de la même manière qu'il procède avec l'héritage kantien, il rejette ce qui ne lui convient pas et prolonge certains idées dans une dimension nouvelle afin qu'elles viennent soutenir et confirmer sa propre philosophie. On peut déjà constater cela dans le fait qu'il donne comme sous-titre au troisième livre du *Monde* : « L'Idée platonicienne : l'objet de l'art », et si nous pensons à la façon dont Platon a blâmé l'art on ne peut éviter de voir ici une première distorsion que Schopenhauer inflige aux Idées platoniciennes. Cependant, la définition qu'il donne de l'Idée correspond presque au sens que Platon lui a attribué dans ses ouvrages,²⁸ à savoir que tout ce qui se trouve dans le monde empirique est l'expression ou la manifestation sensible de la l'Idée métaphysique, immuable et éternelle. Mais Schopenhauer ne suit pas entièrement Platon car il place la volonté au-dessus des Idées qui, tout en étant éternelles, n'en émanent pas moins de la volonté. Ainsi il identifie le monde sensible platonicien avec le phénomène kantien qui devient chez lui la représentation ; de même, dans les formes intelligibles ou Idées platoniciennes, il a identifié la chose en soi kantienne et ensuite celle-ci avec sa volonté métaphysique. Toutefois Schopenhauer va nuancer cet aspect en affirmant que cette identification n'en est pas tout à fait une en raison de la différence entre les auteurs et leurs systèmes :

Si la volonté est donc chose en soi, mais l'Idée l'objectivité immédiate de cette volonté à un degré déterminé, alors nous trouvons que la chose en soi de Kant et l'Idée de Platon ne sont certes pas identiques, mais très proches, simplement distinctes par une seule détermination.²⁹

Comme on le voit, l'Idée est, selon Schopenhauer, l'objectivité immédiate de la volonté. Cela veut dire que l'Idée, en tant qu'archétype ou modèle des phénomènes, se situe entre la volonté et la représentation. De la volonté elle tient son caractère immuable et de la représentation le fait que le sujet qui peut la connaître la connaît par l'intuition non plus issue de la sensibilité mais issue de la contemplation. C'est en cela qu'elle n'est pas exactement ou fidèlement la chose en soi. Pour lui la volonté métaphysique s'est épuisée, en quelque sorte, dans les Idées qui constituent son *objectivation immédiate*, donc avant que la volonté se rende visible dans le phénomène, elle s'est objectivée dans les Idées. Pour la distinguer des autres degrés inférieurs d'objectivation dans les choses, Schopenhauer nomme l'objectivation de la volonté dans l'idée « l'objectivité la plus adéquate ». Mais ici une autre contradiction apparaît : il évoque indifféremment l'Idée ou les Idées ; tout en étant en dehors du temps, elles sont une pluralité : la Force, l'Espèce et le Caractère intelligible ; comment expliquer alors cette pluralité si la volonté est Une ? Est-ce parce que les Idées sont en même temps des représentations, mais d'un genre supérieur ? En posant la connaissabilité des Idées, on comprend que c'est par là que Schopenhauer se situe dans la lignée de Platon pour qui l'Idée était quelque chose que

²⁸ Les Idées ou formes intelligibles in PLATON, *La République*, V, 476 d-479, GF-Flammarion, Paris, 1966, p. 232-236 ; *Phédon*, 95 e-102 b, GF-Flammarion, Paris, 1991, p. 271-282 ; *Timée*, 51 d-e, GF-Flammarion, Paris, 2001, p. 151- 52.

²⁹ SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et représentation*, op. cit., t. I, § 31, p. 361-362.

l'on pouvait connaître car elle n'était pas dans le temps ni dans l'espace propres à la génération et à la corruption.

La connaissance de l'Idée est une connaissance spéciale parce que l'Idée est en dehors du principe de raison. Comme la faculté de connaître relève d'un des hauts degrés d'objectivation de la volonté (chez les animaux et surtout chez les hommes), du fait de la complexité des motifs ou des fins poursuivis, Schopenhauer affirme que notre connaissance est « complètement au service de la volonté » ; autrement dit, elle est son outil.³⁰ C'est là une constante dans la philosophie schopenhauerienne, de dissocier la connaissance par la raison de la connaissance par la contemplation, la première soumise au principe de raison, la seconde indépendante de lui. La représentation est surtout une connaissance des objets et des relations qu'ils entretiennent dans le temps et dans l'espace ; c'est une connaissance qui affecte le sujet, une connaissance qui lui est utile, rive qu'il est à ses besoins et à ses désirs :

Au service de la volonté à l'origine, vouée à l'accomplissement de ses fins, la connaissance reste presque constamment aussi prête à la servir et ainsi en va-t-il pour tout animal et quasiment pour tout homme.³¹

Mais la connaissance de l'Idée est tout à fait différente : elle est le fait d'un sujet pur qui s'abandonne dans une contemplation esthétique pure. Le sujet pur n'est pas une fiction pour Schopenhauer ni un quelconque être immatériel : c'est l'être humain dont la connaissance « s'arrache au service de la volonté » pour n'être plus qu'« un sujet de la connaissance pur », c'est-à-dire sans volonté empirique. Pour se soustraire à la souffrance inhérente à la volonté, le sujet, en contemplant le monde sans aucun intérêt ou désir particulier car celui-ci tient de la volonté, peut recevoir dans sa conscience les choses de la nature telles qu'elles sont dans une dimension de détachement et d'oubli de soi :

[...] Lorsque l'on se perd totalement dans cet objet, c'est-à-dire qu'on oublie son individualité et sa volonté... en sorte qu'il semble que l'objet soit là tout seul, sans personne pour le percevoir, et qu'on ne peut donc plus séparer celui qui intuitionne et ce qui est intuitionné, les deux étant devenus un... alors ce qui est ainsi connu n'est plus la chose singulière, mais c'est l'Idée, la forme éternelle, l'objectivité immédiate de la volonté à ce degré déterminé.³²

Le sujet de la connaissance pur est donc un sujet qui se rend indépendant par rapport à son individualité, à sa volonté, à sa douleur et par rapport à ses déterminations dans le temps ; c'est seulement ce sujet-là qui peut intuitionner les Idées car il ne regarde plus l'objet singulier selon son intérêt, selon sa raison. C'est de cette façon qu'il peut saisir l'Idée atemporelle de cet objet affranchi des formes du principe de raison. Ce sujet de la connaissance pur est, pour Schopenhauer, l'artiste et le génie. Car c'est, en effet, par l'art que nous pouvons connaître le mieux les Idées. L'artiste seul est capable de saisir les Idées et les faire connaître aux hommes, lui seul peut rendre présente leur essence en un geste qui lui est propre. Qu'il soit architecte, sculpteur, peintre, poète ou musicien, lui

³⁰ *Ibid.*, t. I, § 33, p. 371.

³¹ SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et représentation*, op. cit., t. I, § 28, p. 335.

³² *Ibid.*, t. I, § 34, p. 375.

seul peut exprimer et rendre visible l'Idée de ce qui est à jamais. Ainsi l'architecte rend compte du combat entre les forces originelles les plus aveugles dans la pierre, comme la pesanteur, la rigidité, la dureté, et même si les œuvres architecturales ont également un but utilitaire, on ne peut qu'admirer la consolidation de l'ensemble dans un dynamisme mathématique et symétrique.³³ La sculpture et la peinture révèlent un degré supérieur de l'objectivation des Idées, car elles expriment à la fois l'Idée de l'homme et de la nature. Par les corps, les visages ou les paysages représentés, ces arts rendent visibles l'Idée universelle de l'homme dans sa beauté et dans sa souffrance, de même que la beauté de la nature dans un paysage ; ils présentent ainsi au monde un visage ou une attitude particulière mais qui exprime l'universalité dans laquelle le spectateur peut se reconnaître. Par là on peut voir l'écart que Schopenhauer fait par rapport à Platon qui se méfiait des arts et des artistes ; si Platon a reconnu à l'artisan une nécessité dans le fait de copier des objets d'après les modèles éternels, il rejette le travail des artistes qui copient les choses de la nature certes, quoiqu'ils les copient de façon inexacte, mais ils copient aussi ce que des hommes fabriquent et produisent eux-mêmes, donc c'est une copie d'après copie. Chez Schopenhauer, l'artiste contemple et fait connaître les Idées qui s'expriment dans la nature et non pas quelque chose de purement subjectif, sortie de son imagination, sans aucun lien avec la nature, car cela ne relève pas de l'universel mais d'une connaissance empirique propre et destinée à ses propres intérêts seulement. Si l'artiste schopenhauerien crée, il crée à partir de la nature, il n'est pas un créateur ou un novateur qui apporterai quelque chose de nouveau dans le monde ; il dévoile aux hommes le monde tel qu'il est. Il fait connaître les Idées, il ne les crée pas ; et celui qui ne tire pas de la nature toute son inspiration, n'est pas un vrai artiste. Le vrai artiste est spectateur de la nature. Pour exemplifier cet aspect, il mentionne le Laocoon immortalisé dans sa souffrance qui est l'expression de la souffrance universelle ; de même le génie d'Eschyle ou de Sophocle qui ont eu une intuition du caractère profondément tragique de la vie humaine.

Selon Schopenhauer, au sommet des arts se trouve la poésie. En effet, c'est elle qui fait le mieux connaître l'Idée immuable de l'homme, c'est-à-dire non pas l'Idée de l'individu pris séparément mis en tant qu'il participe, comme tous les autres individus, à la même humanité. Mais cela implique, a contrario, qu'aucun individu n'aurait d'individualité propre et que les caractères spatio-temporels ne signifieraient rien du point de vue de l'Idée. Inversement, si chaque individu est l'expression d'une Idée, cela met à mal la théorie des Idées hors de la pluralité. Il essaie de sortir de cette impasse en précisant que les arts en général ont comme but de faire connaître à la fois le caractère de l'Espèce et celui de l'individu.³⁴ Ainsi le poète qui a une intuition de l'Idée, pour qu'il la fasse connaître, doit faire appel aux concepts, aux mots, ce qui n'est pas le cas des autres artistes. La poésie se distingue donc des autres arts par deux aspects essentiels : l'usage du concept et l'emploi de la rime et du rythme qui nécessitent le temps pour pouvoir se déployer, contrairement aux autres arts dont l'Idée est communiquée de manière presque instantanée car sa réception se fait, par exemple, par le moyen du regard. Ce besoin de temps nécessaire dans l'une des plus hautes expressions de l'Idée ne semble lui poser

³³ *Ibid.*, t. I, § 43, p. 433-435.

³⁴ *Ibid.*, t. I, § 45, p. 449 et note 99, p. 1041.

aucune difficulté. Et même plus : il affirme que « l'art s'attache à cette chose singulière : il arrête le temps ». ³⁵ Nous retrouvons ici le même refus de Schopenhauer d'accorder au temps une valeur positive. Par cette métaphore, il rappelle le caractère répétitif des phénomènes mais aussi le fait que la roue (d'Ixion) est un instrument de torture ; il s'ensuit que le temps est associé à la souffrance et à la douleur. ³⁶ Mais cette connaissance par l'art se distingue de la connaissance que nous pouvons avoir du monde par l'histoire.

§ 3. — LA POÉSIE ET L'HISTOIRE

Dans la partie esthétique du *Monde* Schopenhauer compare la poésie et l'histoire afin de montrer quelle connaissance peut-on avoir de l'homme et du monde par chacune d'elles. Même si le domaine de la poésie est très étendu, notre auteur considère que c'est l'Idée de l'homme qui est sa quintessence :

Mais l'être humain au contraire, si tant est qu'il ne se manifeste pas par sa simple figure et par l'expression de l'apparence physique, mais par un enchaînement d'actions et de pensées et affects qui l'accompagnent, constitue bien l'objet principal de la poésie. En cela, elle n'est comparable à aucun autre art, car elle peut se servir de ce développement progressif dont les arts plastiques sont privés. [...]. Il est vrai aussi que l'expérience, que l'histoire, elles aussi nous apprennent à connaître l'homme ; mais il s'agit le plus souvent *des hommes* que de l'homme. ³⁷

Schopenhauer n'est pas embarrassé par le fait que le « développement progressif » signifie développement dans le temps, qu'il signifie durée ; de plus, ce développement est présenté comme une détermination positive qui fait que la poésie soit le summum des arts. Ici aussi, pour connaître l'Idée de l'Homme, le temps est nécessaire, comme pour l'Idée d'Espèce où l'apparition de nouvelles espèces s'est faite dans le temps. Ensuite on voit la façon négative dont il introduit la connaissance par l'histoire dans l'emploi de l'article défini : *des hommes*. Pour le philosophe allemand il est inconcevable que l'on puisse accéder par l'histoire à l'essence intime du monde ; par l'expérience non plus, d'ailleurs. Cependant, cette dernière est la condition nécessaire pour comprendre ce que l'histoire peut nous apporter comme connaissance et surtout pour recevoir et adhérer à ce que la poésie exprime. Qu'il soit nécessaire pour le lecteur ou l'auditeur une certaine expérience de la vie afin d'accueillir cette connaissance, cela va de soi pour Schopenhauer, mais il tient à le rappeler, car seule une grande souffrance peut ouvrir l'esprit de l'homme vers autre chose que lui-même, vers « la connaissance de ce qui est ainsi et pas autrement ». L'expérience personnelle, si elle nous fait connaître nos rapports aux choses qui nous environnent, les relations avec nos semblables et finalement notre caractère empirique, elle nous livre cette connaissance seulement après de longues années, et encore, nous n'arrivons pas toujours à saisir le sens de notre vie à partir de cette connaissance brute, empirique. Ni par la connaissance de l'histoire ni à partir de notre expérience pouvons nous nous élever vers la connaissance de l'Idée. Toutefois,

³⁵ *Ibid.*, t. I, § 36, p. 385.

³⁶ *Ibid.*, t. I, note 30, p. 1029.

³⁷ *Ibid.*, t. I, § 51, p. 481.

Schopenhauer précise que ni à l'expérience ni à l'histoire cette essence du monde ne leur est inconnue car l'Idée d'humanité est supposée par ces deux types de connaissance :

Nous avons appréhendé celle-ci, et l'historien celle-là, à travers des yeux toujours déjà artistiques, d'une manière toujours déjà poétique, c'est-à-dire selon l'Idée et non selon le phénomène.³⁸

La mise en parallèle de la poésie et de l'histoire date de la première édition du *Monde*, à savoir en 1819. Dans la deuxième édition de 1844, dans le *Complément 38*, le philosophe rappelle qu'une distinction entre ces deux types de connaissance a déjà été opérée par Aristote, ce qui ne fait que confirmer sa conception exprimée dans la première édition. Cette distinction aristotélicienne donne la primauté à la poésie par rapport à l'histoire : « aussi la poésie est-elle plus philosophique et d'un caractère plus élevé que l'histoire ». ³⁹ Et Schopenhauer rappelle, comme pour renforcer sa conception, la signification des termes grecs de *poièse* et d'*istoria* qui veulent dire respectivement « ce qui est fait, conçu » et « ce qui résulte d'une enquête ». ⁴⁰ On comprend son adhésion à la définition aristotélicienne qui ne signifie pas tout à fait une opposition entre poésie et histoire mais une différence de qualité. Si la poésie se rapproche de la philosophie, cela n'est pas pour déplaire à Schopenhauer car l'une et l'autre considèrent le monde d'un point de vue métaphysique et en expriment l'Idée, tandis que l'histoire « apprend chaque jour nouveau ce qu'elle ne savait pas encore ». ⁴¹ De là aussi un autre sens qui convient parfaitement à notre auteur : celui de l'artiste comme spectateur ou créateur qui, du fait des similitudes entre la poésie et la philosophie, le philosophe apparaît également comme créateur, mais un créateur, encore une fois, qui dévoile la face cachée du monde.

La différence essentielle entre poésie et histoire est présentée par Schopenhauer sous la forme de l'opposition entre le *particulier* et l'*universel*, ce qui correspond à l'opposition entre le phénomène et l'Idée. L'histoire a l'avantage de pouvoir prouver la « vérité du phénomène » ou de l'événement, tandis que la poésie ne peut faire cela parce que sa vérité est accessible à l'intuition, non pas déduite par un raisonnement à partir des faits donnés ; la poésie exprime la « vérité de l'Idée qui, ne se trouvant dans aucun phénomène particulier, s'exprime pourtant dans tous ». ⁴² Le problème de la vérité en histoire, Schopenhauer l'avait déjà mentionné dans la comparaison de l'histoire avec la science et où il est question plutôt de *certitude*.

Mais ses arguments contiennent de nombreuses contradictions : tantôt la matière de l'histoire est composée d'événements particuliers et contingents qui remettent en question son savoir, tantôt elle présente l'universel des événements. D'une part cet universel prétendu de l'histoire, selon Schopenhauer, serait un *universel subjectif* qui révèle notre manque de connaissances plus approfondies ; il n'est pas un concept sous lequel on pourrait fixer la connaissance des faits historiques, comme dans les sciences proprement

³⁸ *Ibid.*, t. I, § 51, p. 481.

³⁹ ARISTOTE, *Poétique*, 9, 1451 b 5, trad. J. Hardy, Les Belles Lettres, Paris, 1990, p. 42.

⁴⁰ SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et représentation*, t. II, *Complément 38- Sur l'histoire*, p. 1842.

⁴¹ *Ibid.*, t. II, p. 1844.

⁴² *Ibid.*, t. I, § 51, p. 482.

dites. L'universel en histoire livre des faits non pas des concepts car l'événement singulier en histoire « se rapporte comme la partie au tout, mais non comme le cas à la règle ». Ce tout de l'histoire signifie pour l'auteur du *Monde* l'accumulation d'une multiplicité d'événements passés à partir desquels l'historien tente de trouver une signification dans le passé et le présent de l'humanité, mais cette accumulation fondée sur une coordination des faits empêche la subordination des actions passées sous un concept. D'autre part l'universel — les époques, les guerres — n'est plus subjectif et « c'est ce qu'il y a de plus certain », tandis que les cas particuliers et les détails deviennent de plus en plus opaques. Et dans la science c'est l'inverse qui est certain : « le particulier et le singulier car ils reposent sur une perception directe, alors que les vérités universelles en sont seulement l'abstraction ».⁴³

On peut voir dans ces exemples que Schopenhauer tente de répondre à la prétention des historiens de son temps qui voulaient inscrire leur discipline dans le champ des sciences. Sa vision métaphysique du monde fait obstacle à l'acception d'une véritable science historique. Cela tient à sa conception du temps comme forme *a priori* de la connaissance ou de l'intuition, une conception qui présente le temps comme intuition pure ; c'est cette intuition qui, avec les intuitions de l'espace et de la causalité, fait que l'on puisse constater des changements des états dans les formes de la matière et des relations entre les phénomènes ; mais le temps, selon Schopenhauer, n'existe pas en dehors de notre entendement. Cette conception du temps comme forme *a priori* de l'intuition, il la tient de Kant, mais chez celui-ci le temps tenait précisément de la sensibilité. Toutefois, Kant avait proposé d'inscrire la connaissance par l'histoire, « cette forme embrouillée et irrégulière des actions humaines » dans une finalité à chercher, une finalité posée plutôt comme horizon d'espérance, à l'image de la finalité dans la nature. L'historien avait alors pour tâche de découvrir une régularité des événements dans le monde historique.⁴⁴

Le penseur pessimiste rejette cette conception de l'histoire, à moins d'y voir dans les faits historiques la manifestation de la même volonté dans l'Idée de l'Humanité comme dans l'Idée d'Espèce, soumise elle aussi à un conflit interne. Il revient souvent à l'exemple de la science, en même temps qu'à celui de la poésie : il les rapproche par le fait que l'une a comme objet le concept et l'autre l'Idée ; c'est pourquoi il leur accorde un statut important dans la connaissance que nous pouvons avoir du monde, mais c'est surtout parce que les deux s'accordent avec les théories de la représentation et de l'Idée ; par conséquent, elles sont la preuve de la répétition. Mais l'histoire qui, par définition, se passe dans le temps, témoigne d'une contingence des événements indéniable et c'est pourquoi l'historien peine à trouver un ordre et surtout un sens.

Du fait que le temps n'existe pas véritablement, qu'il apparaît et cesse avec notre cerveau, Schopenhauer affirme que ce n'est pas le temps qui agit, que ce n'est pas grâce au temps que les choses arrivent nécessairement ou de façon contingente, ce sont les causes qui agissent ; le temps en lui-même, comme l'espace d'ailleurs, ne peut mouvoir la matière, « c'est la causalité qui fait le lien entre les deux à travers la matière ».⁴⁵ Cela veut dire qu'en

⁴³ *Ibid.*, t. II, p. 1845.

⁴⁴ N. PIQUE, *op. cit.*, p. 103.

⁴⁵ SCHOPENHAUER, *Esthétique et métaphysique*, tr. A. Dietrich, Le Livre de poche, Paris, 1999, p. 91.

histoire la seule loi sur laquelle elle pourrait fonder son savoir serait la loi de motivation. C'est par cette loi que l'on pourrait avoir une connaissance des actions des hommes agissant selon des motifs plus ou moins précis, plus ou moins obscurs et plus ou moins dissimulés. Cependant ce n'est pas avec la loi de motivation que l'on expliquera le monde, parce que tout savoir ou toute science qui veut expliquer le monde a besoin d'une métaphysique. La loi de motivation à elle seule ne peut que révéler l'Idée de l'homme ou de la nature humaine qui demeure la même depuis des millénaires. Dans ce sens Schopenhauer accepte l'utilité du savoir historique, un sens qu'Hérodote a déjà fait connaître, à savoir, *eadem, sed aliter* (les mêmes choses mais autrement).⁴⁶ S'il combat la philosophie de l'histoire de Hegel c'est parce que celui-ci pose comme essence du monde le Concept ou l'Esprit, des abstractions que nous ne pouvons ni intuitionner ni connaître. Et pour se défendre face à ceux qui pourraient lui demander quelle différence il y a entre l'Esprit hégélien et la volonté métaphysique, Schopenhauer dira que la volonté peut être connue dans notre propre corps parce que « l'acte de la volonté et l'action du corps sont une seule et même chose ».⁴⁷ Par conséquent, l'essence intime du monde ne peut être que ce qui se révèle à la fois en nous et dans la nature, c'est-à-dire la volonté :

On est éloignés de mille lieues d'une connaissance philosophique du monde lorsqu'on croit pouvoir saisir l'essence de celui-ci, qu'elle que soit la manière plus ou moins déguisée dont on s'y prend ; mais c'est ce qui ne manque pas d'arriver dès qu'on pense trouver, dans l'essence en soi du monde un quelconque devenir, ou être devenu, ou devenir devenir (*Werdenwerden*).⁴⁸

Il vise, bien évidemment, Hegel et sa philosophie de l'histoire. Hegel pensait que l'on pouvait voir à l'œuvre un dynamisme à travers l'histoire dont la source ne provenait pas des événements historiques pris en eux-mêmes, que l'on pouvait ainsi ne pas tenir compte des circonstances historiques dans l'explication du monde. Hegel y décelait dans l'histoire la manifestation de l'Esprit ou de la Raison qui gouverne le monde. Il pensait qu'il y avait un ordre dans l'histoire et que la philosophie pouvait démontrer la nécessité de cet ordre rationnel. C'est ainsi qu'il donnait une signification et une direction à l'histoire du monde dans la réconciliation avec le réel qui se révélait rationnel. Dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire* il précise :

[...] La seule idée qu'apporte la philosophie est la simple idée de la raison — l'idée que la raison gouverne le monde et que, par conséquent, l'histoire universelle s'est elle aussi déroulée rationnellement. Cette conviction est une présomption par rapport à l'histoire comme telle. Ce n'en est pas une pour la philosophie.⁴⁹

Il critique Hegel non seulement d'avoir nommé l'essence du monde « Esprit » mais aussi à cause de nombreux néologismes qu'il a employés. Par ailleurs, la notion d'Esprit est chargée d'une lourde connotation théologique qui disqualifie, aux yeux de Schopenhauer,

⁴⁶ SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et représentation*, t. II, *Complément 38*, p. 1851.

⁴⁷ *Ibid.*, t. I, § 18, p. 244

⁴⁸ *Ibid.*, t. I, § 53, p. 527

⁴⁹ HEGEL, *La Raison dans l'histoire*, tr. et analyse J.-P. Frick et Eric Blondel, Hatier, Paris, 2007, extrait de *Leçons de Berlin*.

toute philosophie. Mais ce que Schopenhauer critique avec force dans la philosophie de l'histoire c'est le rôle essentiel qui est donné à la raison. Celle-ci est certes la faculté la plus éminente mais ce n'est surtout pas elle qui guide la conduite de l'homme, conduite qui est plutôt irrationnelle ; c'est la volonté qui la guide :

La vraie philosophie de l'histoire consiste [...] à comprendre que malgré tous les changements incessants et leur chaos, on n'a toujours devant soi que la même et identique essence inaltérable qui se déploie de la même façon aujourd'hui qu'hier et qu'en toute éternité. Cet identique réside dans les propriétés fondamentales du cœur et de la tête de l'homme dont beaucoup sont mauvaises, quelques rares bonnes... Si on a lu Hérodote, on a déjà assez étudié l'histoire à des fins philosophiques.⁵⁰

Ainsi l'Idée de l'homme se déploie toujours de la même façon, et c'est seulement nous-mêmes qui considérons qu'il y a un progrès dans l'histoire du monde. En réaffirmant dans cet « identique » l'Idée de l'homme qui se déploie à travers l'histoire dans une répétition sans fin, Schopenhauer renvoie par là à la question morale qui, selon son témoignage, « seule nous emporte ».⁵¹ Or l'Idée de l'homme dans son agir est le Caractère intelligible, et c'est uniquement de lui que découlent les actions de l'homme. Par conséquent, ce n'est pas la liberté qui caractérise la liberté de l'homme mais une stricte nécessité.

La liberté appartenant à la volonté seule, l'homme, en tant que phénomène par lequel la volonté se manifeste, est soumise à la nécessité comme les autres phénomènes dans la nature. Pour exemplifier cette thèse, Schopenhauer rappelle la célèbre formule philosophique de l'École : « *Operari sequitur esse* » — de l'être suit l'action.⁵² Cela veut dire que l'homme agit selon ce qu'il est, que l'ensemble de ses actions qui forment son caractère dans le monde, donc son caractère empirique, dépend de son Caractère intelligible qui est l'objectivation la plus adéquate de la volonté. Selon l'auteur, la philosophie moderne se distingue des philosophies anciennes et scolastique par le fait d'avoir relié le problème des rapports entre le réel et l'idéal avec le problème de la liberté morale.⁵³ Si la philosophie découvre et inaugure un nouveau domaine d'exploration, c'est parce que depuis Copernic le regard porté sur le monde a été complètement bouleversé. L'homme ne se pense plus comme partie intégrante de la nature mais comme liberté, liberté d'agir et de construire son propre avenir. Car l'action, considérée comme une projection vers l'avenir, est toujours motivée par un but. Sauf que, dit Schopenhauer, l'homme est comme poussé de l'arrière par une force aveugle dont il n'a pas conscience. Ainsi l'humanité bascule dans l'histoire parce que l'appartenance à une nature immuable a été mise en cause, et l'homme s'engage sur le chemin du devenir et du progrès parce qu'il se croit un être libre. C'est parce que l'énigme de la nature semblait indéchiffrable que des penseurs, comme Gianbattista Vico, par exemple, se retournent vers le domaine

⁵⁰ SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et représentation*, op. cit., t. II, *Complément 38*, p. 1850.

⁵¹ *Ibid.*, t. II, p. 1848.

⁵² L'«École» désigne, au XVII^e s., la philosophie scolastique en général. Cf. A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, coll. « Quadrige », Paris, 2010, article *École*, p. 260.

⁵³ SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et représentation*, op. cit., t. II, *Complément I*, p. 1148.

des affaires humaines, vers ce qu'il y a de plus illusoire et évanescent, car si on ne comprend pas la nature on devrait comprendre ce qu'ont fait et ce que font les hommes.⁵⁴

Dans ce contexte global où l'homme se définit désormais comme liberté, Kant va tenter de poser les bases d'une nouvelle morale. Schopenhauer gardera de la morale fondée par Kant la distinction, effectuée dans la *Critique de la raison pure*, entre le Caractère intelligible et le caractère empirique, celui-ci étant défini comme le « schème sensible du premier ». ⁵⁵ La distinction entre le phénomène et la chose en soi ayant permis à Schopenhauer de fonder sa métaphysique de la nature, cette autre distinction lui permet d'appliquer la même considération métaphysique au phénomène qu'est l'homme et à l'Idée qui s'exprime à travers ses actions dans le monde. Cette distinction entre le caractère métaphysique et le caractère empirique repose sur la réussite de Kant à concilier la liberté et la nécessité. Cela permet à Schopenhauer de soutenir sa thèse sur une volonté libre et un agir déterminé de l'homme. Ainsi notre caractère empirique, en tant que phénomène, se révèle dans nos actions :

[...] Dans le monde chaque chose agit selon sa constitution ; dans cette constitution se trouvent contenues en puissance toutes ses manifestations, mais elles ne se produisent en actes qu'au moment où des causes extérieures les évoquent ; et c'est par là que cette constitution se révèle.⁵⁶

Par là on voit que l'homme agit selon ce qu'il est, mais Schopenhauer précise que ce qu'il est, l'homme ne le sait pas. C'est par l'expérience que, tard dans notre vie, nous pourrions saisir la manière d'être de notre caractère empirique qui relève en fait du Caractère intelligible ; mais celui-ci nous ne pouvons pas le connaître d'emblée. Les actions de tout homme, telles qu'elles se produisent et s'enchaînent, sont entièrement déterminées par des motifs, ce qui fait que ce qui arrive ne pouvait pas arriver autrement, parce que cela vient du Caractère intelligible. La liberté n'existe pas dans le mode opératoire de l'homme puisqu'il est déterminé par des motifs auxquels il réagit selon sa propre constitution. Et s'il pense agir librement selon des motifs qui le mettent en mouvement, ces motifs ce n'est pas lui qui les choisit, c'est eux qui s'imposent à lui. Affirmant avec Kant que la liberté se situe dans l'être et que la nécessité régit le faire de l'homme, Schopenhauer explicite la question de la responsabilité de nos actes. Ainsi la responsabilité morale de l'homme, telle qu'elle est envisagée de prime abord, repose sur ce que l'homme fait mais elle devrait reposer sur ce que l'homme est. Parce qu'il est inhérent à la pensée de l'homme de considérer, après coup, que dans les mêmes situations, à partir des mêmes motifs, l'homme aurait pu agir autrement. Schopenhauer pense que son action aurait pu être différente mais seulement si l'homme n'avait pas été tel qu'il est, seulement s'il avait été un autre.⁵⁷ Cela veut dire que la responsabilité se situe dans l'être, et non pas dans l'agir, parce que là il n'y a que nécessité ; et c'est pour cela

⁵⁴ H. ARENDT, *op. cit.*, p. 78-79.

⁵⁵ KANT, *Critique de la raison pure*, AK III 366 et 370, trad. Alain RENAUT, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 498-502.

⁵⁶ SCHOPENHAUER, *Le Fondement de la morale*, tr. A. Burdeau, Le Livre de Poche, Paris, 1991, p. 116-117.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 118.

qu'elle affecte notre conscience. Si la responsabilité tenait du faire, nous pouvons toujours espérer agir autrement. Mais parce que la responsabilité se situe dans l'être, elle nous révèle ce que nous sommes, elle nous révèle qu'on a un tel caractère empirique, qui découle du Caractère intelligible, et pas un autre. Dans ce sens, il définit la conscience morale ainsi :

C'est la connaissance que nous prenons de notre moi lui-même à force d'en considérer la conduite propre, et qui devient de plus en plus profonde. Aussi c'est à l'esse que la conscience s'en prend : l'*operari* n'est que l'occasion de ces reproches.⁵⁸

Schopenhauer attribue à Descartes et à Spinoza l'erreur de soustraire la volonté de la connaissance comme si elle était secondaire, comme si l'homme connaissait d'abord et voulait ensuite ; comme si c'était la raison qui guidait l'homme. Or, pour notre auteur, c'est l'inverse qui se passe : c'est parce que l'homme désire d'abord qu'il connaît ensuite, et qu'avec sa raison, d'après des motifs, il calcule la stratégie de son action. L'homme, pense-t-il, ne se fait pas lui-même à la lumière de sa connaissance :

Il est sa propre œuvre avant toute connaissance, et celle-ci ne vient que s'y ajouter pour l'éclairer. C'est pourquoi il ne saurait décider d'être un tel ou un tel, et encore moins saurait-il devenir quelqu'un d'autre, mais il est une fois pour toutes, et connaît successivement *ce qu'il est*.⁵⁹

Si la liberté ne caractérise pas les actions des hommes, cela implique qu'à travers l'histoire nous pourrions constater le déroulement des mêmes événements déterminés ; il en découle que l'histoire humaine ne devient pas mais se répète. Cependant, nous ne connaissons pas les motifs qui font agir tel ou tel homme, car si on le savait on pourrait « calculer l'avenir de la conduite de l'homme comme une éclipse solaire ou lunaire ». ⁶⁰ Et c'est pourquoi l'histoire ne peut trouver une finalité basée sur la raison car ce n'est pas elle qui gouverne les actions des hommes et le monde. Le caractère empirique qui se déroule dans le temps n'est pas connu immédiatement, et de toute manière, cette connaissance ne serait que relative. C'est elle qui nous induit en erreur en nous faisant croire qu'il y a quelque chose de caché dans la contingence des événements, une contingence que l'on pourrait contourner si on trouvait une loi pour tous ces faits chaotiques. Et cette contingence c'est notre connaissance insuffisante qui la crée : ce qui arrive nécessairement dans le monde des phénomènes est la manifestation de la volonté en tant que chose en soi, laquelle, seule, est libre. Ainsi le caractère empirique qui se déroule dans le temps est en intégralité soumis à la nécessité, et le temps dans son déroulement sans fin ne changera pas ce caractère qui est tel que la volonté le veut.

Cependant, nous trouvons chez Schopenhauer des affirmations contradictoires quasiment spectaculaires : il reconnaît une évolution positive des mœurs dans les temps quand il évoque notre chance de connaître l'œuvre de Kant qui a pu écrire sans être inquiété :

⁵⁸ *Ibid.*, p. 118.

⁵⁹ SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et représentation*, op. cit., t. I, § 55, p. 560.

⁶⁰ *Ibid.*, t. I, § 55, p. 560. Schopenhauer emprunte cette image à Kant.

Rendons grâce au temps qui a produit ce siècle plus éclairé et plus doux, en sorte que nous sommes les contemporains de la postérité qui devait jeter l'anathème sur ces fanatiques diaboliques.⁶¹

Une autre occurrence où Schopenhauer accorde une valeur positive et même essentielle au temps c'est, paradoxalement, par rapport à la vérité :

Quand on travaille à faire avancer la pensée humaine et la science on éprouve toujours de la part du siècle une résistance ; c'est comme un fardeau qu'il faut traîner, et qui pèse lourdement sur le sol, quoi qu'on puisse faire. Mais ce qui doit alors nous rendre confiance, c'est la certitude d'avoir, il est vrai, les préjugés contre nous, mais pour nous la Vérité ; et la Vérité, une fois qu'elle aura fait la jonction avec son allié, le Temps, est sûre de la victoire : si donc ce n'est pas pour aujourd'hui c'est pour demain.⁶²

Il pose donc que la vérité ne peut se révéler que dans le temps. Un temps éternel qui révélerait toujours la même vérité, une et immuable ? Par là on peut voir combien il est *inactuel* en son siècle, un siècle qui suit plutôt la formule de Bacon, à savoir que « la vérité est fille du temps », c'est-à-dire propre à chaque époque.

Ainsi Schopenhauer revient sur sa conception du devenir dans le temps mais continue d'affirmer le côté métaphysique du monde. Mais avec ces revirements il est bien loin des idées de progrès qui embrasent le XIX^e s. L'humanité en devenir a trouvé sa nouvelle idole qu'est désormais l'histoire. Les jeunes hégéliens⁶³ vont infirmer la philosophie de Schopenhauer et vont trouver la loi qui donne en même temps un sens aux actions des hommes et un but placé dans le bonheur terrestre. Cette loi ce fut la « lutte des classes » trouvée par Karl Marx qui pensait détenir avec cette formule la clé qui ouvrait sur « tous les secrets de l'histoire, comme la loi de la pesanteur avait paru ouvrir tous les secrets de la nature ». ⁶⁴ Mais Schopenhauer dirait que la lutte des classes n'est qu'un déguisement du conflit incessant que se livrent les individus entre eux à l'intérieur de la même espèce : « de leur disparition la nature ne s'en inquiète pas, car son objectif, qui est celui de la Volonté, est la survie et la conservation de l'espèce, non pas celles des individus. »

Finalement, Schopenhauer maintiendra sa vision du monde : ce qui s'exprime sans cesse c'est la volonté à travers les Idées immuables. L'universalité dont elles sont porteuses, qu'elle soit exprimée dans l'homme ou dans la nature, prouve que la volonté s'est objectivée de la manière la plus adéquate dans les Idées. Par suite, les Idées s'expriment dans une répétition à l'infini où la volonté créatrice « s'est épuisée » à fixer le monde une fois pour toutes. Pourtant, nous avons constaté que les Idées d'Espèce et de Caractère intelligible dans leur immuabilité ont été infirmées par la science et, en partie, par Schopenhauer lui-même. La répétition semble démentie par un monde en devenir. Cela veut dire que notre point de départ, qui résumait à lui seul toute la philosophie de

⁶¹ *Ibid.*, t. I, *Appendice — Critique de la philosophie kantienne*, p. 770.

⁶² SCHOPENHAUER, *Le Fondement de la morale*, *op. cit.*, p. 239.

⁶³ Les hégéliens de « gauche » : L. Feuerbach, Max Stirner, Karl Marx s'attachèrent aux conséquences de la méthode dialectique à l'intérieur des philosophies athées, libérales et matérialistes.

⁶⁴ H. ARENDT, *op. cit.*, p. 108.

Schopenhauer, a été mis en cause. La pensée de Schopenhauer aurait-elle subi, elle aussi, l'épreuve du temps ?

CONCLUSION

D'après Schopenhauer, le monde réel est descriptible à partir de deux points de vue inséparables : le monde comme *représentation* et le monde comme *volonté*. Parce qu'il pensait que la philosophie était menacée par des nombreux courants philosophiques et scientifiques qui faisaient de la matière à la fois le substrat et l'essence du monde, il tente de redéfinir la philosophie pour mieux la distinguer de la science. Celle-ci occupe le domaine de la représentation : c'est elle qui constitue à la fois l'objet de la science et de l'expérience. Ainsi la connaissance par la science porte sur le monde des phénomènes. Mais chaque science a besoin d'une philosophie ou d'une métaphysique car les phénomènes que la science étudie, et qui se produisent de telle ou telle manière, ont également une signification ; et cette signification seule la philosophie peut la dire. La raison en est que le monde des objets est le monde de la représentation, la manifestation de la volonté. La volonté est présupposée, mais sur elle la science n'a aucune prise. Or la science ignore volontairement les hypothèses philosophiques parce qu'elle considère que l'expérimentation et la validité des lois qu'elle établit suffisent pour imposer la vision d'un monde matérialiste. Les phénomènes que la science étudie ne sont que la manifestation de la volonté qui s'est objectivée dans le monde selon les Idées immuables. Mais la science s'élève seulement jusqu'au concept, tandis que jusqu'aux Idées c'est l'art qui s'élève. L'histoire, quant à elle, ne s'élève ni jusqu'à l'un ni jusqu'aux autres. Elle est « condamnée à ramper sur le sol de l'expérience » car les événements, dans leur multiplicité, semblent le résultat du pur hasard. Or l'histoire, qui cherche une raison dans les faits, pose les mêmes questions que les autres sciences : pourquoi, comment, selon quel processus. C'est ainsi que la philosophe de l'histoire s'est donnée pour mission la recherche d'une signification du passé humain. L'image d'un dynamisme guidé par la Raison dans son déploiement dans le temps donna un sens à l'histoire des hommes. C'est précisément cette vision d'un monde dynamique, en évolution, comme si le temps avait un réel pouvoir sur les choses, que Schopenhauer refuse.

Toutefois il affirme sans hésitation que la connaissance de l'histoire est nécessaire non seulement pour l'homme lui-même, mais en tant que membre d'une communauté, d'un peuple, qui doit connaître son histoire. Ce qu'il rejette, c'est l'idée que l'on puisse établir des lois tirées du comportement humain dont la validité et la régularité d'apparition seraient les mêmes que pour les phénomènes dans la nature. Schopenhauer ne mettra jamais en question sa vision métaphysique du monde, peut-être parce qu'il ne peut contempler ce monde réel qu'avec des yeux d'esthète qui témoignent, en fin de compte, de ce besoin métaphysique inhérent à tout homme. Cette vision du monde est certes issue de sa sensibilité et de sa réflexion, mais elle est, comme il le dit lui-même, unique et géniale. Quoiqu'il se soit posé comme règle de ne jamais écrire en poète, la beauté éclairante de ses textes prouve le contraire. À la répétition du monde qu'il soutient sans relâche, des nuances ont été apportées par le philosophe lui-même. Il reconnaît ainsi que des espèces ont pu évoluer dans le sens qu'une espèce soit sortie d'une autre, ce qui met

en cause l'Idée d'Espèce immuable ; il reconnaît une valeur significative au temps qui a pu façonner une moralité plus indulgente, ce qui récuse l'Idée d'un Caractère intelligible donné une fois pour toutes, et il en fait même du temps l'« allié » de la vérité, ce temps dans lequel rien ne persiste. Pourtant, en 1859, un an avant sa mort, dans la troisième et dernière édition du *Monde*, il redira, comme si c'était là son testament, qu'« à toute époque la même chose existe, que le devenir et le naître sont de pures apparences ».

BIBLIOGRAPHIE

CEUVRES DE SCHOPENHAUER

Le Monde comme volonté et représentation, trad. Ch. Sommer, V. Stanek, M. Dautrey. Annoté par V. Stanek, U. Batini, Ch. Sommer, Gallimard, coll. « Folio-Essais », Paris, 2009, t. I et II.

De la Quadruple racine du principe de raison, (1847), trad. F.- X. Chenet, Vrin, Paris, 2008.

De la volonté dans la nature, trad. E. Sans, PUF, coll. « Quadrige », Paris, 2^e éd., 1996.

Le Fondement de la morale, trad. A. Dietrich, introduction et notes par A. Roger, Le Livre de Poche, Paris, 1991.

Philosophie et science, trad. A. Dietrich, introduction et notes par A. Kremer-Marietti, Le Livre de Poche, Paris, 2001.

Esthétique et métaphysique, trad. A. Dietrich, introduction et notes par A. Kremer-Marietti, Le Livre de Poche, Paris, 2008.

AUTRES RÉFÉRENCES

ARENDDT, H., *La Crise de la culture*, Gallimard, coll. « Folio- Essais », Paris, 1996.

ARISTOTE, *Poétique*, trad. J. Hardy, Les Belles Lettres, Paris, 1990.

FRANÇOIS, A., *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche*, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », Paris, 2008.

HEGEL, G.W.F., *La Raison dans l'histoire*, trad. J- P. Frick, éd. Révisée et complétée par E. Blondel, Hatier, Paris, 2007.

KANT, E., *La Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, GF- Flammarion, Paris, 2006.

PIQUE, N., *L'Histoire*, GF- Flammarion, coll. « Corpus », Paris, 2007.

PLATON, *La République*, trad. R. Bacou, GF- Flammarion, Paris, 1966.

———, *Timée*, trad. L. Brisson, GF- Flammarion, Paris, 2001.

———, *Phédon*, trad. M. Dixsaut, GF- Flammarion, Paris, 1991.

ROGER, A., *Le Vocabulaire de Schopenhauer*, Ellipses, Paris, 1999.

* * *