Hugo Dallacosta

Une philosophie du seuil.
Schopenhauer et la possibilité d'un vitalisme phénoménologique

---

DALLACOSTA, Hugo. *Une philosophie du seuil. Schopenhauer et la possibilité d'un vitalisme phénoménologique* **[en ligne]**. Sous la direction d'Étienne BIMBENET. Thèse de doctorat : Philosophie mention histoire de la philosophie. Lyon : Université Jean Moulin Lyon 3, 2024.

Disponible sur : https://www.theses.fr/2024LYO30020

Document diffusé sous le contrat *Creative Commons* « **Attribution – Pas d'utilisation commerciale - Pas de modification** »
Vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

N° d'ordre NNT : 2024LYO30020

THÈSE DE DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ JEAN MOULIN LYON 3

Membre de la ComUE université de Lyon

École doctorale n° 487 – Philosophie : histoire, création, représentation

Discipline : **Philosophie**
Mention : **Histoire de la philosophie**

Soutenue publiquement le 03/05/2024, par

Hugo DALLACOSTA

Une philosophie du seuil. Schopenhauer et la possibilité d'un vitalisme phénoménologique

---

Laboratoire de recherche : **IRPHIL, Institut de recherches philosophiques de Lyon**

Directeur de thèse : **M. Étienne BIMBENET**

Devant le jury composé de :

M. Étienne BIMBENET
Professeur des universités,
université Bordeaux Montaigne, Pessac, France. Directeur de thèse

M. Grégori JEAN
Professeur des universités, université Côte d'Azur, Nice, France. Président du jury

M. Arnaud FRANÇOIS
Professeur des universités, université de Poitiers, France. Rapporteur

Mme Inga RÖMER
Professeure des universités, université de Fribourg-en-Brisgau, Allemagne. Rapporteure

Mme Claudia SERBAN
Maîtresse de conférences, université Toulouse - Jean Jaurès, France. Examinatrice

M. Christian SOMMER
Directeur de recherche, CNRS, Archives Husserl, Paris, France. Examinateur

REMERCIEMENTS

Ces huit années de travail ont été l'occasion ou le prétexte, la cause ou l'excuse de rencontres variées qui toutes, à leur manière, ont joué un rôle dans l'achèvement de ces recherches. Toutes méritent mes remerciements sincères, accompagnés de souvenirs émus ou de joies profondes.

Je remercie vivement Étienne Bimbenet pour sa présence continue depuis 2015, sa confiance toujours intacte dans la qualité de mon travail, ses encouragements réguliers et nos échanges toujours riches permettant à ces lignes de prendre forme.

Je remercie également Arnaud François qui, en 2010, bien avant le travail de thèse, m'a accueilli à Toulouse avec confiance et enthousiasme, et a entretenu les échanges et les invitations à penser le geste schopenhauerien dès que l'occasion s'en présentait. Christian Sommer était là également, observant mes premiers pas schopenhaueriens lors de ma soutenance de mémoire de Master, et avait accueilli avec intérêt les pistes qui allaient devenir la thèse aujourd'hui achevée et présentée. Je les remercie tous deux pour ces presque quinze années de confiance.

Je remercie Grégori Jean de présider ce jury et d'avoir souvent tendu l'oreille aux ouvertures de la phénoménologie à la possibilité schopenhauerienne, et d'interroger aujourd'hui cette part de la phénoménologie française qui se souvient, explicitement ou non, du geste schopenhauerien.

Mes remerciements chaleureux vont également à Inga Römer et Claudia Serban qui complètent chacune à leur manière la constellation réflexive avec laquelle cette thèse espère discuter, et à laquelle elles donnent un éclairage essentiel.

Je pense à Julien Farges, dont les travaux nourrissent plusieurs endroits de ma thèse et les échanges ont toujours été stimulants. Je remercie ici Jean-François Pradeau pour tous ses conseils, quand j'étais son étudiant puis son collègue, ainsi que pour les explorations culinaires et philosophiques de Lyon et d'ailleurs.

Je remercie ceux qui ont été mes professeurs et éducateurs du goût de l'exigence réflexive. Je pense à Patrick Vignoles, schopenhauerien contrarié mais de la première heure, à qui je dois en bonne part de faire de la philosophie. Je pense à Sébastien Blanc, qui fut bien moins mon professeur de terminale qu'il n'est depuis un ami et guide au pays de la phénoménologie. Je pense à celui qui m'a montré que l'art pouvait penser, et que la philosophie pouvait naître hors de ses limites habituelles, Pierre Bonniel. Il est depuis un voisin et ami, je le remercie ainsi que sa femme, Elisabeth, pour notre bourguignonne amitié. Je pense enfin à William Roquetanière dont les indications et survivances furent aussi précieuses qu'inattendues.

J'ai consacré un tiers de mon existence consciente et raisonnable à ce travail. Les personnes que j'ai fréquentées ou rencontrées pendant ce temps constituent une liste inépuisable de petites parties de moi, elles se logent dans chaque recoin de ce travail, et il ne sert à rien de tout dire pour cependant les remercier. Je remercie très chaleureusement toute ma famille d'avoir compris que l'on ne pouvait pas tout comprendre mais qu'on pouvait l'aimer malgré tout.

Ugo Batini est depuis longtemps mon double schopenhauerien, si bien que nous achevons nos thèses presqu'en même temps. Il sait tout sur la chose, et je ne saurais le remercier assez de ses conseils, remarques, précisions, références, listes et détails. Nombreux sont les amis et amies qui ont suivi ce travail de près ou de loin, supporté la personne qui s'y livrait, écouté et relu certains passages. Je remercie les proches qui savent ce que c'est, Thomas Bruckert, Loraine Gérardin-Laverge, Anne Alombert, Jean Boutan, Margaux Dubar, Mathias Pareyre. Je remercie tout autant ceux qui ne le savent pas dans leur chair, mais qui ont accompagné et compris, deviné et anticipé ce que l'amitié et l'affection pouvaient apporter dans les moments agréables comme les plus difficiles : Paul Ruellan, au rendez-vous depuis toujours, à l'affût de la moindre image ou idée pour toujours. Je remercie celles et ceux qui ont été du bond, du chemin, dont les discussions et les expériences partagées ont nourri mon monde et le nourrissent encore : Ondine Baudon, Léa Boman, Patrick Boman, Marguerite Chèze, Franck Cinato, Sophie et David Devynck, Camille Foray, Kim Gimenez-Court, Inès Levézier, Antoine Monier, Manon Nougier, Cléo Paquette, Alban Rotival, Louis Sicard, Laura Zeguers, Vincent Zeguers, Théo Zesiger.

Je remercie celle qui fait surgir dans mon quotidien le lointain, si proche soit-il : Jim, véritable Atma bourguignonne, ainsi que celle qui m'aide à penser et accueillir cette altérité, Isabelle Senègre. Je remercie chaleureusement ceux qui font advenir le lieu – et donc le monde – les habitants de Lavau, et Manon Fabre.

Je remercie ceux que j'oublie, qui étaient dans l'ombre et que personne ne condamne à la nuit, car ils sont les porteurs de lumière. Je remercie mes collègues, mais surtout les étudiants et élèves qui étaient là tout au long de ces années, incessants interlocuteurs, réalité renouvelée et omniprésente d'une pensée concrète, qu'ils aient su ou ignoré ce que leur enseignant entreprenait par ailleurs.

RÉSUMÉ

Ce travail interroge la possibilité et la pertinence d'un dialogue entre la philosophie schopenhauerienne et la phénoménologie, moyennant une relecture du geste schopenhauerien depuis une attention renouvelée au texte du *Monde comme volonté et représentation* comme foyer de sens et des intentions philosophiques de Schopenhauer. L'ensemble de ce travail entend formuler l'hypothèse d'un vitalisme phénoménologique en germe dans la pensée schopenhauerienne, cristallisé autour du passage entre vie et représentation et indiquant au philosophe une position particulière autant qu'une exigence méthodologique : celle de se tenir sur le *seuil* de la vie et de sa manifestation.

Nous interrogeons pour commencer la première occurrence phénoménologique de Schopenhauer et la seule qui lui donne la place d'un interlocuteur légitime pour l'approche phénoménologique, à savoir la lecture qu'en fait Michel Henry. On y découvre les premiers jalons d'une pensée de la vie comme immanence radicale, découverte dans l'auto-affection du corps propre. Mais cette attention rigoureuse et précieuse à un Schopenhauer phénoménologue se double d'une condamnation philosophique : il introduirait le premier, avant toute la phénoménologie agencée autour de l'exigence de l'*a priori* corrélationnel, une distance au sein même de la vie, celle de la manifestation.

Or de ce reproche nous faisons une hypothèse, à l'origine de nos deuxième et troisième parties : la pensée schopenhauerienne prend la forme d'un vitalisme phénoménologique, mais non-henryen, déterminé par la distance phénoménologique et assujetti à l'exigence de la corrélation pour penser l'apparaître sur une même modalité – et non, comme chez Henry, selon deux régimes hétérogènes. Notre deuxième partie reprend alors l'ensemble du geste philosophique schopenhauerien et propose une lecture de sa pensée depuis cette hypothèse, faisant apparaître toutes les intuitions permettant une véritable lecture phénoménologique : le rôle de la représentation comme fait fondamental, le retour au corps, le tournant méthodologique joué par l'expérience esthétique et l'irréductibilité de la corrélation dans toute compréhension de l'apparaître.

Cette hypothèse, forgée à même les insatisfactions henryennes, nourrie et confirmée au contact de l'œuvre schopenhauerien, est alors mise à l'épreuve de la phénoménologie, notamment la pensée de Husserl dont l'*a priori* corrélationnel est le centre de gravité indépassable avec d'autant plus de force et d'intérêt lorsqu'il s'agit de constituer une phénoménologie de la vie. Nous interrogeons, pour mieux comprendre le dialogue silencieux avec Schopenhauer, comment la corrélation est le mode de l'apparaître par excellence, et comment elle est mise en variation pour penser des strates originaires de l'apparaître, celui du vivre et de la chair, au point de descendre archéologiquement jusqu'à une intentionnalité vivante et de penser, téléologiquement, la constitution de la subjectivité transcendantale depuis cet originaire. Le dialogue s'achève sur des ponts lancés, à l'appel de la philosophie schopenhauerienne elle-même, vers la perspective cosmologique de la phénoménologie de la vie et vers un dialogue avec la pensée de Renaud Barbaras autour de la question du désir, du monde et de l'appartenance.

Mots-clefs : Schopenhauer, Husserl, Henry, Barbaras, phénoménologie, vie, représentation, corps, corrélation, affectivité, idéalisme transcendantal, esthétique.

ABSTRACT

This work examines the possibility and relevance of a dialogue between Schopenhauerian philosophy and phenomenology, through a re-reading of the Schopenhauerian gesture from a renewed attention on the text of *The World as Will and Representation* as the focus of Schopenhauer's meaning and philosophical intentions. The aim of this work as a whole is to formulate the hypothesis of a phenomenological vitalism in the making in Schopenhauer's thought, crystallised around the passage between life and representation and indicating to the philosopher a particular position as much as a methodological requirement : that of standing on the *threshold* of life and its manifestation.

We begin by examining the first phenomenological occurrence of Schopenhauer, and the only one that gives him the status of a legitimate interlocutor for the phenomenological approach, namely Michel Henry's reading of him. Here we discover the first milestones of a way of thinking about life as radical immanence, discovered in the self-affection of one's own body. But this rigorous and invaluable attention to Schopenhauer as a phenomenologist is coupled with a philosophical condemnation : he was the first to introduce a distance within life itself, that of manifestation, before the whole of phenomenology, which was organised around the requirement of the correlational *a priori*.

Now, from this reproach we make a hypothesis, at the origin of our second and third parts : Schopenhauerian thought takes the form of a phenomenological vitalism, but a non-Henryan one, determined by the phenomenological distance and subject to the requirement of correlation in order to think of appearing in the same modality – and not, as with Henry, according to two heterogeneous regimes. Our second part takes up the whole of Schopenhauer's philosophical gesture and proposes a reading of his thought based on this hypothesis, bringing out all the intuitions that allow a true phenomenological reading : the role of representation as a fundamental fact, the return to the body, the methodological turn taken by aesthetic experience and the irreducibility of correlation in any understanding of the apparent.

This hypothesis, forged out of Henry's dissatisfactions and nourished and confirmed by contact with Schopenhauer's work, is then put to the test of phenomenology, particularly Husserl's thought, whose correlational *a priori* is the unsurpassable centre of gravity, all the more forceful and interesting when it comes to constituting a phenomenology of life. To better understand the silent dialogue with Schopenhauer, we examine how correlation is the mode of appearing par excellence, and how it is used to think about the original strata of appearing, that of living and flesh, to the point of descending archaeologically to a living intentionality and thinking teleologically about the constitution of transcendental subjectivity from this origin. The dialogue concludes with bridges built, in response to the call of Schopenhauerian philosophy itself, towards the cosmological perspective of the phenomenology of life and towards a dialogue with the thought of Renaud Barbaras on the question of desire, the world and belonging.

Key words : Schopenhauer, Husserl, Henry, Barbaras, phenomenology, life, representation, body, correlation, affectivity, transcendental idealism, aesthetics.

SOMMAIRE

Remerciements 3
Résumé 5
Abstract 6
Sommaire 7

INTRODUCTION – DE LA VIE À LA REPRÉSENTATION : UNE PHILOSOPHIE DU SEUIL 9

PREMIÈRE PARTIE LA LECTURE HENRYENNE DE SCHOPENHAUER : LE VITALISME PHÉNOMÉNOLOGIQUE DÉÇU ET L'HÉTÉROGÉNÉITÉ DES RÉGIMES DE L'APPARAÎTRE 44

Chapitre 1 – La découverte de l'immanence radicale : l'identification de la vie et de la volonté 54
Chapitre 2 – La vie jetée de l'immanence vers le « monde » : volonté, vouloir, désir, sexualité 74
Chapitre 3 – L'absence de « statut phénoménologique » de la volonté et la question de l'individualité 103
Chapitre 4 – L'affectivité perdue : l'introuvable *a priori* affectif et le refoulement 118
Chapitre 5 – Premier bilan d'une lecture phénoménologique de Schopenhauer : enjeux et impasses de la lecture henryenne 129

DEUXIÈME PARTIE L'HYPOTHÈSE D'UN VITALISME PHÉNOMÉNOLOGIQUE SCHOPENHAUERIEN 135

Chapitre 6 – Le sujet et l'objet : le fait fondamental de la représentation et le cadre général de la corrélation 140
Chapitre 7 – Le retour au corps 212
Chapitre 8 – Le tournant de l'expérience esthétique : la pure corrélation 240
Chapitre 9 – L'irréductible *a priori* corrélationnel : le voie du vitalisme phénoménologique schopenhauerien 270

TROISIÈME PARTIE PROLONGEMENTS ET RÉSURGENCES DE SCHOPENHAUER DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE AU VINGTIÈME SIÈCLE : LA MISE À L'ÉPREUVE DE L'HYPOTHÈSE SCHOPENHAUERIENNE 311

Chapitre 10 – L'*a priori* corrélationnel comme point de départ de l'investigation génétique : de l'intentionnalité du sujet à son fondement 326

Chapitre 11 – Le déploiement cosmologique du vivre depuis l'investigation archéo-téléologique : l'hypothèse du vitalisme phénoménologique schopenhauerien à l'épreuve de la phénoménologie 377

CONCLUSION – APPARTENIR AU MONDE : PISTES OUVERTES PAR LE VITALISME PHÉNOMÉNOLOGIQUE SCHOPENHAUERIEN 458

Bibliographie 467

Index nominum 479

Table des matières 481

INTRODUCTION – DE LA VIE À LA REPRÉSENTATION : UNE PHILOSOPHIE DU SEUIL

Le geste schopenhauerien : penser le passage

La philosophie de Schopenhauer s'articule autour d'une intuition à deux entrées : la vie est une tendance vers la représentation et toute représentation n'a de sens que reconduite à un dynamisme vital. Sous l'apparente divergence entre vie et représentation, cette intuition centrale consiste à affirmer l'unité fondamentale du monde. La pensée schopenhauerienne gravite autour d'un ensemble de distinctions exigées par des besoins didactiques : volonté et représentation, matière et intellect, sujet et objet. Mais le mouvement propre de sa pensée consiste à reconduire ces dualités à la source d'où elles procèdent. Les dualités ne se rencontrent pas telles quelles dans notre vie concrète, mais apparaissent au sein de la réflexion qui cherche à distinguer pour mieux s'orienter. Le propre d'un « système de pensées » est d'avoir des parties agencées autour d'une progression et de distinctions[1]. Mais Schopenhauer voit au-delà, lorsqu'il affirme n'avoir qu'une « seule et unique pensée[2] », dont toute son œuvre est le déploiement. La démarche de sa pensée et de son œuvre maîtresse, *Le Monde comme volonté et représentation*, est le parcours qui va d'un fractionnement du monde objectif à la conquête progressive de l'unité de ce monde, conquête qui prend son sens dans la découverte progressive d'une conception de la vie comme excès sur ses occurrences individuelles, excès qui s'identifie progressivement à la puissance de phénoménalisation du monde : « La volonté (…) reçoit, par le monde de la représentation (…), la connaissance de son vouloir et de ce qu'elle veut, à savoir rien d'autre que ce monde, la vie telle qu'elle se présente[3]. » Ce parcours prend la forme d'une exigence : il convient de retourner depuis l'ensemble des objets de la représentation jusqu'au mouvement fondamental de la volonté, qui est essentiellement un mouvement vers la vie. Il s'agit de découvrir l'être de tout apparaître depuis le monde qui nous apparaît et de comprendre le *passage* de l'être à l'apparaître, de la vie à la représentation, afin de retrouver leur unité profonde.

Schopenhauer a conscience qu'une description des objets extérieurs ne parviendra jamais à saisir ce passage. Si l'on s'en tient à la représentation, seul nous apparaît le spectacle, distant, du monde extérieur qui n'est que le « miroir[4] » de la volonté. Tout cela manque de la vie

[1] A. SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et représentation*, C. Sommer *et al.* (trad.), Paris, Gallimard, 2009, vol. I, « Préface à la première édition », p. 45.
[2] *Id.*, p. 46.
[3] *Ibid.*, § 54, p. 529.
[4] *Id.*, p. 530.

qui s'y manifeste. Pour saisir le passage de la vie à la représentation, il faut se tenir sur le *seuil* depuis lequel nous pourrons embrasser l'une et l'autre. Il faut accompagner le mouvement qui va de l'une à l'autre pour comprendre l'unité fondamentale du monde et du vivre. Vivre, c'est aller vers la représentation[1] ; se représenter le monde, c'est actualiser une tendance vitale que nous pourrons, avec l'attitude adéquate, retrouver dans l'objet représenté. C'est bien d'une telle attitude qu'il est question lorsque Schopenhauer propose de repartir de ce qui nous est donné à même notre corps vivant pour découvrir l'unité sous la diffraction des objets représentés. La représentation n'est pas la perte irrévocable d'unité si elle est reconduite à ce dont elle est la représentation. Le monde devient plutôt un ensemble de pôles corrélatifs les uns aux autres, interdépendants en somme. Le monde n'est pas l'éparpillement objectif, mais l'unité sous les occurrences locales de manifestation. Pour le comprendre, il faut donc se situer sur le seuil depuis lequel nous ne constatons pas la séparation entre vie et représentation, intériorité et extériorité, unité et multiplicité, mais assistons bien plutôt au *passage* de la vie dans la représentation, à un processus de multiplication et de diversification de la vie en vivants, de la volonté en monde.

Pour accompagner ce parcours, il faut repartir du point qui nous est le plus proche, et découvrir ce que Schopenhauer appelle une « voie souterraine », ou une « communication secrète[2] ». Il nous faut trouver ce chemin par lequel l'essence du monde dans son ensemble sera accessible, ce que chacun peut faire, puis trouver le point par lequel il est possible d'articuler expérience intérieure et expérience extérieure, vie et représentation. Autrement dit : un *seuil*. Avec Kant, auquel Schopenhauer rend de constants hommages, la possibilité d'un tel accès à la chose en soi se voyait définitivement écartée. Or la solution schopenhauerienne repose essentiellement sur cette vie que nous sommes et par laquelle nous allons à la représentation. Vivre, ce n'est pas chercher la chose en soi parmi les objets de la représentation, c'est être intimement l'essence de toute chose et accompagner progressivement le mouvement fondamental de recherche de soi hors de soi. Vivre, c'est appartenir à une même trame ontologique que tous les autres étants, chacun incarnant une certaine *manière* de vivre, actualisant un chacun à sa manière un certain *mode* de l'apparaître de la vie. C'est donc porter avec soi l'ambiguïté du vivant et de l'apparaissant, ainsi que d'un vivant pour qui il en va dans sa vie de

[1] En atteste le passage célèbre où apparaît l'expression de *Wille zum Leben* : « Parce que [la vie] n'est rien d'autre que la présentation <*Darstellung*> de ce vouloir pour la représentation <*Vorstellung*>, il est identique, voire pléonastique, de dire, au lieu de "la volonté" tout court, "la volonté de vivre" <*Wille zum Leben*> », *Id.*

[2] A. SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et représentation*, C. Sommer *et al.* (trad.), Paris, Gallimard, 2009, vol. II, chap. 18, p. 1455.

l'apparaître du monde. L'image du souterrain est célèbre et souvent citée[1] : tous les philosophes avant Schopenhauer ont cherché à prendre d'assaut la forteresse de la chose en soi. Tous ont fait le tour de cette forteresse, ont cherché à la prendre d'assaut directement, sans apercevoir le passage souterrain que constitue le vivre. Il faut comprendre le terme de *passage* en deux sens : *architectural*, désignant la voie par laquelle deux lieux apparemment hétérogènes sont reliés ; *dynamique*, lorsque l'on accomplit soi-même la jonction entre les deux points. Le passage est la possibilité ouverte, par la notion de polarité, de ramener le distinct à son unité fondamentale tout autant que le chemin philosophique et vivant par lequel je vais effectivement du soi au non-soi, de l'ipséité à l'altérité, sans faire l'expérience d'une insurmontable déchirure mais plutôt celle d'une commune appartenance au monde et à la vie.

S'il a été jusque-là impossible de mettre au jour ce passage, ce n'est pas en raison de son inexistence, ce n'est pas parce que la nature entend rester muette, mais simplement parce que « la question est mal posée, résulte de fausses prémisses ou renferme une contradiction[2] ». La question est posée « du dehors[3] » au monde, en partant de la multiplicité des objets diffractés dans les formes du principe de raison. Or si l'on poursuit cette voie unilatérale :

> On sera semblable à quelqu'un qui tourne autour d'un château, recherchant en vain une entrée et qui, en attendant, en esquisse le dessin de la façade. Pourtant c'est là le chemin qu'ont suivi tous les philosophes avant moi[4].

L'imprenable forteresse, c'est celle de la chose en soi ou de l'essence du monde. L'assaut de la forteresse illustre une conception de la séparation entre le sujet et le monde, une relation conflictuelle entre deux lieux du monde. Schopenhauer propose au contraire de penser le passage de l'un à l'autre de ces lieux, et d'insister sur une pensée de la continuité plutôt que de la rupture. S'il est des séparations, Schopenhauer les reconduit toujours à l'unité en laquelle elles puisent leurs racines. S'il est des distances, elles sont toujours comprises comme écart propre à l'apparaître, surgissant d'un même fonds qu'est la vie comme puissance de phénoménalisation, donc de polarisation.

Or cette continuité ne peut être saisie que par un retour à une double dimension de nous-mêmes : d'une part comme étant mondain doté d'un corps objectif apparaissant parmi les autres corps, d'autre part comme corps vécu, vivant d'une même vie que ces autres corps,

---

[1] Igor Sokologorsky lui consacre même un chapitre, « Le souterrain de Schopenhauer », in C. BONNET et J. SALEM (éd.), *La raison dévoilée. Études schopenhaueriennes*, Paris, J. Vrin, 2005, p. 27-47. Dans ce chapitre, l'auteur montre d'ailleurs que la dimension souterraine de la philosophie, l'identification d'un passage entre deux sphères, est une voie philosophique qui trouve son origine chez Jakob Boehme et ses prolongements dans la philosophie de Husserl. La forteresse schopenhauerienne est associée au cube husserlien, autour duquel nous tournons tout en l'ayant déjà saisi d'avance comme cube (p. 45-46).

[2] A. SCHOPENHAUER, *Parerga & Paralipomena. Petits écrits philosophiques*, J.-P. Jackson (trad.), Paris, Coda, 2010, p. 482.

[3] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 17, p. 242.

[4] *Id.*

appartenant au même fonds ontologique. Je suis à la fois individu séparé des autres et appartenance à un même vivre que les autres. Mais comme je ne suis qu'un, la séparation est renvoyée dans le domaine de l'apparence et de l'illusion. La réalité de mon être, c'est celle de l'unité d'un vivre. Si je pense être seulement un sujet connaissant, séparé des objets de ma représentation, je manque l'essentiel de mon être. Depuis la représentation, je ne peux accéder qu'à la représentation elle-même, c'est-à-dire à la « face extérieure des choses ». Mais à cette affirmation que Schopenhauer veut toute kantienne, il fait valoir « comme contrepoint à cette vérité cette autre vérité, à savoir que nous ne sommes pas seulement SUJET CONNAISSANT, mais que nous *appartenons* par ailleurs aussi aux êtres connaissants » c'est-à-dire que « nous sommes NOUS-MÊMES LA CHOSE EN SOI[1] ».

À partir de la reconnaissance d'une commune appartenance du sujet et du monde et de la découverte de l'être du monde en nous-mêmes, Schopenhauer peut décrire cette image du *passage*, assurant depuis notre propre vie la continuité avec d'autres formes de vie, qui ne sont que d'autres manifestations d'une même vie que la mienne :

> Un chemin s'ouvre à nous qui mène à l'essence intime et propre des choses que nous ne pouvions pénétrer DE L'EXTÉRIEUR, un chemin PAR L'INTÉRIEUR, un passage souterrain pour ainsi dire, une communication secrète qui, comme par quelque trahison, nous transportera d'un seul coup à l'intérieur de la forteresse qu'aucun assaut extérieur n'aurait jamais pu prendre[2].

À chacun d'effectuer ce retour à soi et à la vie en soi pour découvrir le passage et le parcourir, pour surmonter l'apparente séparation avec le monde, pour « franchir le mur[3] » qui semble nous tenir à distance de ces autres vies. Les philosophes avant Schopenhauer ont travaillé à consolider ce mur, à creuser toujours plus le fossé qui sépare le sujet du monde et le monde de la vie[4]. Leur tâche s'est portée sur la séparation, pour s'étonner ensuite de la difficulté à réunir ce qu'ils avaient disjoint ou pour déclarer insurmontable une barrière qu'ils avaient eux-mêmes construite. Depuis Descartes, « le principal effort des philosophes a été, de façon très claire, par

---

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 18, p. 1455 ; nous soulignons la notion d'*appartenance*, car elle permet ici d'opérer le renversement d'un sujet spectateur et séparé du monde qu'il se représente à un sujet vivant, appartenant à l'unité ontologique du monde.

[2] *Id.*

[3] L'expression est de Grégori Jean et, mise dans sa forme interrogative, elle sert de titre à l'un des textes où il interroge les perspectives henryenne et barbarassienne sur la question de la séparation, in C. RIQUIER et C. BOBANT (éd.), *Donner lieu. Conférences et débats sur la cosmologie phénoménologique de Renaud Barbaras*, Paris, Éditions des compagnons d'humanité, 2022, p. 14-34.

[4] Cette séparation, Hans Jonas l'appelle « ontologie de la mort », pour décrire ce mouvement des théories modernes consistant à penser la vie depuis le mécanique, c'est-à-dire, pour lui, le mort : la vie apparaît seulement comme une occupation temporaire de cet espace mort. On se reportera notamment à l'Essai I dans H. JONAS, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, D. Lories (trad.), Bruxelles, De Boeck Université, 2001. Dans un geste très schopenhauerien, Jonas lie la compréhension de la vie et celle du monde lorsqu'il écrit : « Il apparaît ainsi que renoncer à l'intelligibilité de la vie – prix que le savoir moderne était prêt à payer pour son droit à la partie la plus vaste de la réalité – rend le monde lui aussi inintelligible. » *Ibid.*, p. 35.

une ligne correctement tracée, de séparer l'idéal (…) de la réalité[1] », au point de proclamer que seul l'idéal était connaissable, tandis que la réalité nous échapperait toujours. C'est sous cette ligne qu'il nous faut aménager un passage et comprendre que cette séparation ne distingue que deux modes de donation d'une seule chose[2]. Nous pouvons accéder à l'essence intime des choses en « renversant le point de vue une fois pour toute[3] » : en ne partant plus des seules formes subjectives de la représentation, mais de ce qui est représenté. Ne plus regarder en direction du mur infranchissable, mais chercher à même notre corps vécu le passage qui nous mènera directement à l'essence intime des autres choses, à savoir un même mouvement fondamental du vivre par lequel toute manifestation est rendue possible[4]. Ce passage est pour Schopenhauer « la clé de toutes les autres connaissances », ou encore, pour formuler autrement la nécessité d'identifier le seuil sur lequel la philosophie doit se tenir, « l'unique porte étroite de la vérité[5] ». Repartir de ce mouvement incessant, c'est comprendre comment *apparaître* peut recevoir un sens dynamique, le sens d'une phénoménalisation et d'une diversification de ce qui est fondamentalement un. Or, si l'apparaître est un processus d'émergence depuis un fonds vivant, c'est bien depuis une voie souterraine que nous parviendrons à saisir l'être commun de la représentation et du *vivre* au sein duquel elle se constitue.

Nous soutenons donc que la pensée schopenhauerienne s'ancre dans une exigence philosophique que la phénoménologie va nous permettre de problématiser et d'approfondir :

---

[1] A. SCHOPENHAUER, *Parerga & Paralipomena*, *op. cit.*, p. 9.

[2] L'image de la galerie souterraine revient sous la plume de Schopenhauer dans un contexte légèrement différent, mais pas totalement étranger à l'unité recherchée du monde sous ses modes de donation différents. Dans l'introduction à *De la volonté dans la nature*, Schopenhauer décrit la figure du philosophe et celle du physicien. L'un et l'autre semblent évoluer dans des domaines distincts, la métaphysique et la physique, et le physicien reconnaît le « domaine métaphysique » comme sa « limite infranchissable ». Certains esprits scientifiques, cependant, parviennent à « jeter à la dérobée un regard derrière le rideau » et un « coup d'œil sur le domaine métaphysique qui se trouve au-delà de cette frontière ». « Les deux chercheurs se trouvent alors véritablement dans la situation des mineurs qui, partis de loin dans les entrailles de la terre, creusent leur galerie à la rencontre l'un de l'autre, et, après avoir longtemps travaillé chacun de son côté dans les ténèbres souterraines, avec pour seuls guides la boussole et le niveau, voient arriver cette minute de joie tant désirée où chacun entend le pic de l'autre. Car ils reconnaissent qu'ils viennent d'atteindre le point de contact si longtemps et vainement cherché entre physique et métaphysique, lesquelles, comme le ciel et la terre, ne voulaient jamais se rejoindre ; ils ont ménagé la réconciliation des deux sciences et trouvé leur point de jonction. » in A. SCHOPENHAUER, *De la volonté dans la nature*, É. Sans (trad.), Paris, Presses universitaires de France, 1969, p. 62. Schopenhauer pense tout particulièrement à Bichat dans ce passage, dont il faisait son alter ego dans les sciences empiriques. L'idée sous-jacente à cette image du souterrain, c'est encore l'intuition d'une unité fondamentale du monde. La diffraction des objets, accentuée par la science qui considère ses objets dans les formes du principe de raison, peut être surmontée pour rejoindre l'élément métaphysique, la volonté, et saisir l'unité ontologique du monde. Physique et métaphysique divergent quant à leurs méthodes et le chemin parcouru, mais creusent finalement dans un même sol, ce que seule la jonction de leurs deux galeries peut confirmer avec certitude.

[3] A. SCHOPENHAUER, *Parerga & Paralipomena*, *op. cit.*, p. 83.

[4] C'est à l'occasion d'une telle recherche en lui-même, de ce qui l'a forgé et nourri, que Nietzsche rencontre justement Schopenhauer comme éducateur, dans la *Troisième considération inactuelle*. Or l'image par laquelle il décrit cette rencontre est, encore une fois, celle du souterrain, lorsqu'il écrit que c'est « un commencement pénible et dangereux que de creuser ainsi en soi-même et de forcer la descente qui mène, par le plus court chemin, dans le puits de son être » in F. NIETZSCHE, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2000, vol. 1, p. 580. C'est bien le corps qui constitue le point de renversement par lequel une solution peut s'élaborer, en ce qu'il n'est pas la superposition de deux corps mais le point d'appartenance à deux modes de la manifestation. Ce que Jonas, encore une fois, envisage parfaitement quand il écrit : « Notre corps vivant constitue cette autotranscendance même dans chacune des deux directions et fait échouer l'*épochè* méthodologique », H. JONAS, *Le phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 29.

[5] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 18, p. 1456.

penser le passage de l'un au multiple et accompagner, dans ce passage, la naissance de l'apparaître. Schopenhauer n'a de cesse d'affirmer l'unité profonde du monde, tout en annonçant dès le titre de son ouvrage la dualité de sa donation : il y a *le* monde et ce monde se donne à la fois *comme* représentation et *comme* volonté. Le « comme » du titre est le nom de cette articulation entre unité et multiplicité, entre immanence et transcendance. Le monde, notion si peu thématisée par Schopenhauer et pourtant à l'horizon de chacune des pages de son ouvrage majeur, est ce à quoi je peux accéder de diverses manières et qui me délivrera pourtant toujours une même vérité : la volonté est une incessante tendance vers la vie, c'est-à-dire une puissance d'apparaître qui parfois n'aboutit pas à une vie effective – c'est la vie jamais advenue des pierres – mais dont la force ne faiblit jamais. La tâche philosophique schopenhauerienne consiste à articuler le *comment* du monde avec ce qu'il *est*, l'apparaître avec la compréhension de la puissance qui le produit.

Pour être plus précis, le monde ne se donne pas seulement de deux manières chez Schopenhauer. Notre lecture de Schopenhauer fera ressortir trois donations du monde à l'œuvre dans sa pensée : comme volonté, comme représentation, et comme le *passage* de l'un à l'autre, c'est-à-dire comme processus dynamique d'objectivation de la volonté dans la manifestation. Non seulement il n'y a pas chez lui de dualisme mais seulement une dualité de donation du monde, mais surtout, il convient de penser le passage l'un dans l'autre de ces deux modes de saisie. Il s'agit donc de rendre plus clair ce qui revient à la volonté et ce qui revient à la représentation, mais surtout, de chercher les occasions en lesquelles se joue l'articulation entre les deux donations, à savoir dans l'expérience que nous faisons de nous-mêmes : « Ce qui nous est connu immédiatement doit nous fournir l'interprétation de ce qui nous est connu médiatement, et non l'inverse[1]. » Tout le problème autour duquel tourne la pensée de Schopenhauer, c'est celui de la manifestation de l'un dans le multiple, de la diffraction de l'unité ontologique de la volonté dans les formes ontiques de la représentation. Sur ce point, nous croyons que la phénoménologie peut nous offrir des outils conceptuels précieux, en ce qu'elle cherche à articuler l'être et l'apparaître, les modes de donations de ce qui est, et qu'elle reconduit la polarisation du sujet et de l'objet à l'unité fondamentale du vécu intentionnel et, plus profondément encore, à une intentionnalité vivante

Là encore, la distinction entre l'être et l'apparaître, ou entre l'apparaître et sa puissance de phénoménalisation, est une distinction didactique. Schopenhauer tend à montrer, en

[1] *Id.*

proposant une philosophie *immanente*[1], c'est-à-dire une philosophie qui s'ancre dans une expérience concrète du monde, que ces deux éléments de distinction se confondent dans notre vie effective – affirmation par laquelle Schopenhauer a recours à la notion de vie de manière concrète et non métaphorique. Vivre, ce n'est pas saisir d'une part le phénomène et d'autre part la puissance de l'apparaître. C'est bien plutôt faire l'expérience de la vie en nous comme l'identité entre la puissance de phénoménalisation et le résultat de ce processus. Pour le dire en des termes schopenhaueriens, vivre, c'est faire l'expérience adéquate de l'unité de l'objectivation et de l'objectité, découvrir que « mon corps tout entier ne peut être autre chose que ma volonté rendue visible[2] ». Plus encore, c'est comprendre que l'ensemble des corps qui m'entourent sont des corps *vivants*, et que l'incessant déploiement de la vie en moi – constitution du monde objectif – et en eux – teneur de leur apparition – les fait être des corps dans ma représentation, avec lesquels j'interagis concrètement. La vie est autant ce qui me tient face aux autres corps que ce qui les tient face à moi. Mais elle est aussi ce qui aménage le *passage* de l'un à l'autre et la continuité entre les différentes formes de vie. Si mon corps propre, vécu, est un seuil, c'est qu'il est ce lieu depuis lequel je peux observer à la fois la vie et la représentation, mais également le passage de l'une dans l'autre. Lieu privilégié qui tient ensemble des sphères apparemment séparées et qui ne le sont que pour celui qui fixe le mur. Le philosophe, au contraire, cherche le seuil, c'est-à-dire l'endroit par où franchir le mur et considérer que la séparation n'en est pas *réellement* une.

La réception schopenhauerienne : écueils interprétatifs et présence au vingtième siècle

À peu de choses près, Schopenhauer connaît sa véritable naissance au moment de sa mort. Comme tout ce que l'on fait renaître après sa mort, il devient un personnage à la disposition de ses créateurs. Le drame de Schopenhauer tient à l'échec cuisant de la première édition du *Monde*. Lui qui pensait offrir au public un renversement philosophique radical en voit partir au pilon la plupart des exemplaires[3]. Le succès n'arrive véritablement qu'à la publication des *Parerga & Paralipomena*, en 1851, alors que les textes rassemblés dans ce recueil inégal n'ont qu'un statut de compléments ou de prolongements de certains points de la doctrine. Autrement dit, la lecture isolée de ces textes est le meilleur moyen de ne rien saisir de l'unité organique de

[1] « Ma philosophie ne parle jamais de Coucouville-les-Nuées, mais de CE monde, c'est-à-dire qu'elle est IMMANENTE et non transcendante. (…) Elle enseigne ce qu'est le phénomène et ce qu'est la chose en soi. Mais cette dernière n'est chose en soi que RELATIVEMENT, c'est-à-dire par rapport au phénomène », lettre 280 à Julius Frauenstädt du 21 août 1852, dans A. SCHOPENHAUER, *Lettres II*, C. Sommer (trad.), Paris, Gallimard, 2017, p. 848.

[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 20, p. 256.

[3] R. SAFRANSKI, *Schopenhauer et les années folles de la philosophie. Une biographie*, H. Hildenbrand (trad.), Paris, Presses universitaires de France, 1990. Safranski retrace avec précision les étapes de l'existence de Schopenhauer tout en leur associant, en une bio-bibliographie, les éléments de la pensée qui s'y développent.

la pensée schopenhauerienne. S'il le répète régulièrement, ce n'est que pour déplorer cet enthousiasme tardif et une lecture de son œuvre qui lui échappe. L'entrée dans la pensée de Schopenhauer par les *Parerga & Paralipomena* pose un problème axiologique : ces petits écrits composant un gros volume n'ont pas, aux yeux même de Schopenhauer, l'importance de son œuvre centrale et incessamment remaniée. On peut plutôt les considérer, dans leur quasi-totalité, comme une reformulation de certains points de la doctrine, mais le geste fondateur, lui, ne s'y trouve pas.

À ce premier problème s'en ajoute un second : le contenu même de ces textes prend souvent une tournure mondaine, considère les petits tracas de l'existence ou préfère l'aphorisme au déploiement systématique. Il semble que Schopenhauer y déploie une misanthropie contractée tout au long de son existence, prenant la forme de remarques à la marge sur le monde plutôt que d'une pensée directe, celle qu'il revendiquait justement dans le *Monde*. On peut légitimement considérer que le pessimisme attribué à Schopenhauer vient en partie de cette réception biaisée dans un premier temps. Le problème de cette lecture de la vie depuis sa seule occurrence individuelle, c'est qu'elle manque précisément l'ampleur de la pensée vitaliste de Schopenhauer. Une vie cosmique ou transindividuelle est négligée au profit de sa seule occurrence individuelle. On retient donc de Schopenhauer, dans les premiers temps comme dans des lectures plus récentes, qu'il est le penseur de la souffrance de l'existence, d'un pessimisme radical, d'une misanthropie qui n'a d'égal que sa misogynie. Autrement dit, Schopenhauer est d'abord le personnage d'une existence cocasse plutôt qu'un penseur systématique du monde et de la manifestation de la vie qui s'y joue. On lui rend visite, à la fin de sa vie, pour assister à ces traits de caractère déplaisant[1]. Maupassant fait même de Schopenhauer un mort toujours animé d'une ironie et d'un cynisme glaçant, dans la nouvelle *Auprès d'un mort*[2].

De manière générale, il faut remarquer que la gloire schopenhauerienne à la fin du dix-neuvième siècle a lieu essentiellement dans les milieux littéraires, précisément en raison de cette entrée dans l'œuvre par les *Parerga & Paralipomena*[3]. Schopenhauer est dans un premier temps un philosophe qui intéresse peu les philosophes, mais dont le style d'écriture, travaillé et incisif,

[1] On trouve la retranscription de ces visites tardives, rendues par des admirateurs français, dans le Cahier de L'Herne consacré à Schopenhauer : « Entretiens avec Morin, Foucher de Careil, Weill, Challemel-Lacour », dans J. LEFRANC (éd.), *Schopenhauer*, Paris, L'Herne, 1997, p. 251-274.

[2] La nouvelle apparaît dans G. de MAUPASSANT, *Le colporteur*, M.-C. Bancquart (éd.), Paris, Gallimard, 2006.

[3] À l'occasion du bicentenaire de la naissance de Schopenhauer, en 1988, un colloque sur l'influence de Schopenhauer a été organisé, dont les actes sont rassemblés dans A. HENRY (éd.), *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*, Paris, France, Klincksieck, 1989. On trouvera dans cet ouvrage les lignes thématiques qui partent de Schopenhauer pour infuser dans les différents mouvements littéraires du vingtième siècle.

lui permet un accès hors des cercles universitaires. Cependant, cette réception s'articule autour de thèmes plutôt que d'un geste philosophique systématique. On insiste sur la question de l'ennui dans l'existence, de la souffrance affirmée comme première ou d'un désenchantement de fin de siècle. Tout cela sans apercevoir que ces thèmes n'ont de sens, pour Schopenhauer, qu'à être reconduits à une structure d'ensemble du monde. En somme, la vie n'est pas pensée pour elle-même, mais ramenée à une détermination existentielle, si bien que le Schopenhauer reçu en littérature, de sa mort à nos jours, semble une forme de précurseur d'un existentialisme pessimiste plutôt que d'une phénoménologie de la vie. Que la personnalité de Schopenhauer soit originale et surprenante, cela ne fait pas de doute, mais qu'on n'en retienne qu'un aspect seulement pour le ramener à sa pensée, c'est là rater l'importance de son geste. Barbey d'Aurevilly consacre un portrait croisé de Schopenhauer, Hartmann et Saint-Bonnet dans *Le Constitutionnel* du 14 janvier 1879, sur le thème de la douleur. Déjà en 1874, il faisait la recension de l'ouvrage de Théodule Ribot, regrettant que celui-ci se permette de commenter plutôt que de simplement traduire Schopenhauer[1]. Maupassant lui consacre en 1883 la nouvelle lugubre déjà citée. Dans les mêmes années, Huysmans ou Zola reçoivent l'influence pessimiste de l'œuvre de Schopenhauer, revendiquée à travers des Esseintes par le premier, dans *À rebours*[2], et dont il s'entretient par courrier avec le second, lecteur de Schopenhauer pour la préparation de *La joie de vivre*[3]. L'influence schopenhauerienne se poursuit sur des auteurs comme Thomas Mann, qui publie une petite anthologie de textes de Schopenhauer accompagnée d'une préface[4]. Dans un autre registre, Beckett prolonge certains thèmes de la philosophie de Schopenhauer dans son œuvre tout comme Thomas Bernhardt[5]. Récemment, Michel Houellebecq s'est lui aussi livré à l'exercice mannien de l'anthologie commentée[6]. Au vingtième ou au début du vingt-et-unième siècle, Schopenhauer apparaît parfois comme une idole, un arrière-plan narratif ou

[1] Il désigne l'ouvrage de Ribot d'« espèce de plâtre de sa philosophie », dans *Le Constitutionnel* du 20 octobre 1874.

[2] J.-K. HUYSMANS, *À rebours suivi de Le Drageoir aux épices*, Paris, Union générale d'éditions, 1975, notamment p. 155 : « sa théorie [celle de Schopenhauer] du Pessimisme était, en somme, la grande consolation des intelligences choisies, des âmes élevées ; elle révélait la société telle qu'elle est. »

[3] Alain ROGER, « Schopenhauer, Huysmans et Zola », dans J. LEFRANC (éd.), *Schopenhauer*, *op. cit.*, p. 346-355.

[4] T. MANN, *Schopenhauer*, J. Angelloz (trad.), Paris, Buchet-Chastel, 2018.

[5] C. WULF, *The Imperative of Narration. Beckett, Bernhard, Schopenhauer, Lacan*, Brighton, Sussex Academic Press, 1997 ; l'ouvrage retrace les croisements thématiques de ces quatre figures, et observe notamment la manière dont Schopenhauer constitue le creuset thématique des trois autres. Concernant Beckett, le texte de Deleuze, *L'épuisé*, publié à la suite de *Quad*, permet d'accompagner ce rapprochement entre Schopenhauer et Beckett, sur un autre terrain que celui du désespoir existentiel et de la souffrance humaine. Deleuze insiste sur cette figure de l'épuisé comme celui qui prolonge jusqu'à leur terme les potentialités du monde, il épuise le possible au-delà de toute fatigue, écho lointain d'une mortification du corps ou de la négation de la volonté de vivre. Voir notamment S. BECKETT et G. DELEUZE, *Quad et autres pièces pour la télévision, suivi de L'épuisé*, Paris, Éditions de Minuit, 1992, p. 57.

[6] M. HOUELLEBECQ, *En présence de Schopenhauer*, Paris, L'Herne, 2017. Sa sélection de textes, pertinente quoique très personnelle, insiste sur les thèmes de l'illusion propre à la représentation, de la souffrance du monde et de l'existence humaine.

un personnage romanesque invoqué par des personnages[1]. Il ne s'agit pas de citer tous les auteurs littéraires influencés par Schopenhauer tant la liste s'apparenterait à un catalogue littéraire de la fin du dix-neuvième et de la première moitié du vingtième siècle. Relevons simplement que cette influence se fait depuis les *Parerga & Paralipomena*, et qu'elle insiste sur le thème de la souffrance existentielle. En un sens, on retrouve le sceau de cette première lecture dans les nombreuses propositions éditoriales consistant à fractionner l'œuvre en petits opuscules percutants.

Cette première réception de l'œuvre n'aurait pas d'importance décisive si elle ne portait pas avec elle une distorsion de compréhension du geste philosophique schopenhauerien parfois encore présente chez certains commentateurs. On peut considérer que cette erreur est double : elle porte à la fois sur le fait de réduire la vie à l'existence individuelle et sur la compréhension de la volonté comme souffrance. Dans la lecture seulement pessimiste de Schopenhauer, on insiste en effet sur la manière dont l'excès constitué par la volonté apporte une souffrance à l'échelle de l'individu. Je souffre car quelque chose me dépasse, me pousse, et que je ne suis pas en mesure de le maîtriser. La souffrance serait donc la manière dont mon existence échappe à mon contrôle. Lorsque Schopenhauer écrit que « toute vie est souffrance[2] », c'est dans le contexte d'une analyse individuelle de l'existence. La souffrance naît de l'obstacle rencontré par la volonté, dans son occurrence individuelle. Il faut être un individu pour connaître les obstacles. Il faut laisser de côté une compréhension de la volonté comme force cosmique et comme vie transindividuelle pour faire de la souffrance le cœur de son geste philosophique – c'est-à-dire rater la cohérence d'ensemble. La volonté, comme élan cosmique et force fondamentale de toute chose, ne connaît pas d'obstacle, car elle est toute chose. Autrement dit, elle ne peut se rencontrer qu'elle-même en tant qu'elle peut s'objectiver, donc se fractionner, se diffracter dans la représentation. Seuls souffrent les êtres vivants quand ils ne considèrent que leur individualité et non leur appartenance à ce fonds ontologique unitaire. En somme, insister sur la souffrance et le pessimisme de la philosophie schopenhauerienne, c'est comprendre la vie depuis celle de l'individu, sans la reconduire au dynamisme profond dont elle procède[3].

---

[1] On peut citer les usages légers de Schopenhauer, entré dans le Panthéon des personnages d'intellectuels auxquels on peut faire référence de manière parfois amusante, par exemple ROIG, José Miguel, *Souviens-toi, Schopenhauer*, Paris, Mercure de France, 2000 ; REZA, Yasmina, *Dans la luge d'Arthur Schopenhauer*, Paris, Gallimard, Folio, 2005 ; ou l'usage plus méthodique de Schopenhauer dans D. YALOM, Irvin, *La méthode Schopenhauer*, Paris, Galaade éditions, 2005. On peut même mentionner la brève apparition cinématographique de Schopenhauer, interlocuteur et meilleur conseiller de Xavier que Hegel, dans KLAPISCH, Cédric (réalisateur), *Casse-tête chinois*, Ce Qui Me Meut, 2013, 114 minutes.

[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 56, p. 589.

[3] Récemment, cette vue partielle du système schopenhauerien s'est déployée dans un ouvrage pourtant prometteur consacré à la notion de vie chez Schopenhauer, M.-M. BLONDIN, *Vivre et vivre encore. La notion de vie chez Arthur Schopenhauer*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2018. L'auteure, qui publie ici sa thèse, entre dans la notion de vie depuis le livre IV du *Monde*, c'est-à-dire depuis les textes considérant la vie comme souffrance, l'insatiabilité du désir, perspective formulée depuis l'existence individuelle – dont le livre IV interroge justement la pertinence et la possibilité de se défaire.

Non seulement cette perspective manque donc un aspect essentiel de la philosophie de Schopenhauer, mais elle inverse l'ordre de la réflexion en la situant dans les cadres du *principium individuationis* là où la pensée schopenhauerienne s'inaugure d'une présence dans les choses, auprès du monde lui-même, pour découvrir l'ancrage affectif du corps dans un élan qui le dépasse. S'il y a souffrance dans l'existence humaine, c'est de ne pas voir que la volonté n'est pas seulement ma volonté, que la vie n'est pas seulement ma vie, mais que je ne suis qu'une occurrence objective et individuelle de ce qui, fondamentalement, échappe d'abord à l'objectivité et à la diversité de la représentation. En somme, la souffrance provient d'une mécompréhension métaphysique du monde – qui a des conséquences éthiques que Schopenhauer rassemble sous le terme d'« égoïsme ». Si la volonté peut certes être comprise comme affectivité, comme vibration traversant tous les êtres vivants, comprendre cette affectivité comme souffrance fondamentale est donc un raccourci. Il n'y a de souffrance que dans le décalage entre notre piètre existence individuelle et l'immensité sans étendue de la volonté. Autrement dit, la souffrance est le nom d'une incommensurabilité. L'insistance sur la souffrance est le signe d'une perspective prise sur le monde depuis l'individu[1], alors que le mouvement général de l'œuvre de Schopenhauer se dirige vers un décentrement ou une désindividuation de la saisie du monde. Trop insister sur la souffrance, c'est donc négliger les indications de Schopenhauer lui-même, selon lesquelles l'existence individuelle est de peu de valeur au regard de l'élan vital que constitue la volonté en général, entendue comme force cosmique[2]. C'est en tant que la vie entre dans la représentation qu'elle expose l'individu à la souffrance. Mais alors, mettre la souffrance au centre de la philosophie schopenhauerienne, c'est ne considérer que la représentation et l'objectivation de la volonté, pas le fonds d'où elle procède. L'erreur consiste donc à transposer la souffrance vécue à l'échelle individuelle à ce fonds ontologique, et affirmer que le monde est fondamentalement souffrance. Précisément, il n'est pas « fondamentalement » souffrance, il ne l'est qu'à la condition de négliger son propre fondement.

Si l'idée d'un monde fondé sur la souffrance peut exercer une certaine séduction littéraire, entretenue par la seule lecture des *Parerga & Paralipomena*, elle n'en est pas moins une erreur. Erreur qui pousse cependant à des lectures philosophiques, faisant de Schopenhauer

[1] Nietzsche déjà, dans la *Naissance de la tragédie*, parlait des « souffrances de l'individuation » dont la figure est liée à Apollon, dans F. NIETZSCHE, *Œuvres*, *op. cit.*, *La naissance de la tragédie*, chap. XVI, p. 86-92.

[2] « Chaque individu, entièrement dissous dans le monde illimité et réduit à rien, ne se considère pas moins comme le centre du monde, tient compte de sa propre existence et de son propre bien-être avant tout le reste, étant même disposé, selon ce point de vue naturel, à sacrifier tout ce reste à son existence, à détruire le monde, pour seulement conserver un peu plus longtemps son propre soi, cette goutte dans l'océan » dans A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 61, p. 624.

tantôt un penseur de l'absurde[1], tantôt du tragique[2], tantôt de l'universelle conflictualité[3]. Ces entrées sont justes à leur échelle, parfois brillantes, mais nous croyons qu'elles sont partiales et ne retiennent de notre auteur qu'un aspect séduisant de son style, ne faisant pas droit à la rigueur de son geste philosophique et systématique.

Dans le même ordre d'idée, qui consiste à faire ressortir un trait marginal de la philosophie schopenhauerienne pour en faire le symbole de toute sa pensée, on a beaucoup insisté sur l'irrationalisme de Schopenhauer. C'est notamment le cas malheureux de Lukács lorsqu'il cherche à identifier un courant de pensée souterrain menant à l'ascension funeste d'Hitler au pouvoir[4]. La confusion porte en vérité sur le terme « irrationalisme » : soit il désigne le mouvement de secondarisation de la raison par rapport à une conception primordiale de la vie et de ses tendances, soit il désigne un mépris pour la raison et de ses structures logiques, préférant alors le mysticisme ou le chaos. Si la pensée de Schopenhauer fait effectivement de la raison un terme second, une faculté tardivement apparue au sein de l'objectivation de la volonté, il n'est jamais question d'un mépris pour la rationalité. La raison, et *a fortiori* le principe de raison, sont des cadres permettant de délimiter le champ objectif du monde. La seule erreur philosophique serait de les utiliser hors de leur champ légitime. Le risque est donc d'avoir recours à l'irrationalisme comme à un terme séduisant pour décrire la pensée schopenhauerienne, faisant de lui ce misanthrope pessimiste, personnage surprenant plus que penseur décisif.

Il faut reconnaître à Rudolf Malter[5] le mérite d'avoir élaboré sa conception du transcendantalisme de Schopenhauer précisément contre ces lectures irrationalistes, pessimistes, tragiques ou absurdes de sa philosophie. En décrivant le rôle central de la forme fondamentale de la représentation (*Grundform*), Malter permet en effet de montrer combien la volonté, contrepoint à la représentation, a cependant besoin d'une forme dans laquelle apparaître. Elle n'est pas saisie dans une forme d'illumination rejetant tous les cadres intellectuels et en même temps, elle ne peut être saisie par la seule représentation dans les formes du principe de raison. Selon Malter, la pensée schopenhauerienne est donc toujours la pensée d'un excès sur la représentation, d'un débordement hors de ses cadres, mais toujours dans la perspective de la

[1] C. ROSSET, *Écrits sur Schopenhauer*, Paris, Presses universitaires de France, 2001.

[2] A. PHILONENKO, *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*, Paris, J. Vrin, 1999.

[3] S. BARBERA, *Une philosophie du conflit. Études sur Schopenhauer*, M.-F. Merger et O. Ponton (trad.), Paris, Presses universitaires de France, 2004.

[4] G. LUKÁCS, *La destruction de la raison. Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard*, D. Renault (trad.), Paris, Éditions Delga, 2010.

[5] R. MALTER, *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1991 ; mais également, pour une aperçu français de cette conception R. MALTER, « Le transcendentalisme de Schopenhauer », M. Elie (trad.), *Les Études philosophiques*, nº 2, 1991, p. 145-171.

représentation. Nous comprenons par notre expérience charnelle que la vie ne se réduit pas à la représentation, et que c'est pourtant dans les formes de l'apparaître que nous pouvons nous y rapporter. Ce qui importe n'est pas seulement d'affirmer la présence sourde d'une force irrationnelle mais de comprendre comment cette force a pu devenir monde, penser l'entrée dans la manifestation, le passage à l'intellectuel ou le devenir-rationnel de nos comportements. Il convient bien plutôt de penser le mouvement fondamental du monde qui produit au cours de son objectivation quelque chose comme une conscience, un intellect ou une raison, en refusant de présupposer cette rationalité. Pour ne rien présupposer, il faut penser que la force à l'origine de ces réalités n'a pas de projet préétabli, qu'elle pousse en tous sens afin de toujours mieux s'effectuer ; soutenir, donc, contre des lectures trop rapides, que la volonté ne peut être comprise comme une faculté de décision individuelle[1], mais qu'elle est le nom de toute force de manifestation à l'œuvre dans le monde. C'est depuis un *vivre* pré-réflexif et anté-rationnel qu'émerge toute forme de représentation, de réflexion ou de raison. Cela ne signifie en rien que la volonté, qui est le nom de ce mouvement vital fondamental à l'œuvre autant chez les vivants que chez les non-vivants – à titre de tentative vers la vie, c'est-à-dire comme apparaître au sein du monde – est une volonté absurde et irrationnelle. Cela revient seulement à lire rigoureusement la lettre même du *Monde* et l'affirmation répétée de Schopenhauer pour qui la volonté est « dépourvue de raison <*grundlos*[2]> » : sans raison, avant la raison, donc a-rationnelle plutôt qu'irrationnelle.

La dernière tendance parfois problématique dans la compréhension de la volonté comme force vitale dirigée vers la manifestation, c'est celle qui insisterait sur l'universelle conflictualité du monde. En vérité, cette compréhension de son œuvre est entretenue par Schopenhauer lui-même, dans des passages sur la nature du livre II du *Monde*, ou sur l'égoïsme au livre IV. Nous reviendrons de manière plus détaillée sur ce point quand nous proposerons notre lecture de l'œuvre de Schopenhauer. L'insistance sur le conflit prend place aux côtés de la lecture pessimiste et tragique de l'existence. Elle est également infléchie par l'héritage nietzschéen et la réinterprétation de la volonté en volonté de puissance. Seulement, chez Nietzsche, la réinterprétation de la volonté comme volonté de puissance implique une insistance

[1] « Resterait la proie d'un malentendu persistant toute personne qui ne serait pas capable d'accomplir l'extension du concept requise ici et qui voudrait encore ne comprendre derrière le mot VOLONTÉ que cette espèce qu'il a désignée jusqu'à maintenant, à savoir la volonté conduite par le connaître qui s'exprime exclusivement d'après des motifs voire uniquement par des motifs abstraits, c'est-à-dire sous la conduite de la raison », in A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 22, p. 263.

[2] *Ibid.*, § 20, p. 255 : « le phénomène de la volonté seul est soumis au principe de raison, et (…) la volonté elle-même ne l'est pas, de sorte qu'il convient de la dire DÉPOURVUE DE RAISON. »

sur la notion d'individu et une forme de bellicisme[1]. Or le trajet de la pensée schopenhauerienne est plutôt celui d'une désindividuation, ou d'un décentrement de la volonté par rapport à l'individu de peu d'importance. On peut considérer, et nous chercherons à le montrer plus loin, que la notion de conflit – qui séduit grandement Schopenhauer dans ses observations de la nature – n'est qu'une occurrence de la polarisation propre à tout phénomène de la volonté, comme pourraient l'être le désir, la mise en commun des ressources ou la symbiose. Finalement, le conflit n'est qu'une manière d'entrer en relation pour des objets du monde émergeant d'une même tendance à la manifestation de la volonté. Mais rien ne dit que la relation soit nécessairement conflictuelle, puisque c'est une même volonté qui entre en relation avec elle-même à travers ses deux objets. Schopenhauer écrit bien que tous les degrés d'objectivation de la volonté font apparaître « une lutte continuelle entre les individus de toutes les espèces, donnant lieu, de ce fait, à un conflit interne de la volonté avec elle-même[2]. » Or il écrit ces lignes au moment même où il s'apprête à décrire la conduite éthique qui reconnaît en l'autre vivant une appartenance à une même vie que la mienne. Ce qui signifie que le conflit est la forme que prend une existence ignorante de métaphysique, négligeant l'être réel du monde et ne s'arrêtant qu'à sa diffraction dans la manifestation. Autrement dit, la voie est ouverte pour penser que la polarisation propre à la représentation puisse ouvrir à d'autres configurations entre les vivants, notamment à la relation de symbiose[3].

Relire Schopenhauer : nouvelles pistes et voie phénoménologique

Il s'agit donc de se mettre en garde contre toute tentative d'isoler un thème de la philosophie schopenhauerienne, que ce soit le pessimisme, l'irrationalisme, l'absurde ou le tragique, pour retrouver le geste fondamental qui l'anime : comprendre comment la représentation nous donne accès à ce qui l'excède, interroger les structures par lesquelles

---

[1] F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra : un livre pour tous et pour personne*, G.-A. Goldschmidt (trad.), Paris, Le Livre de poche, 1999 ; notamment dans la partie II, « Du surpassement de soi », p. 142, alors que c'est la vie elle-même qui s'exprime : « Ce n'est que là où est la vie qu'est aussi volonté : mais non volonté de vie, mais, – tel est mon enseignement –, volonté de puissance ! / Pour le vivant bien des choses comptent plus que la vie elle-même ; mais ce qui parle dans cette estimation, c'est la volonté de puissance. »

[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 61, p. 623.

[3] En ce sens, la symbiose – pensée par Schopenhauer dans l'attitude éthique sous le nom de « compassion » – serait la mise en œuvre biologique d'une réalité métaphysique : la volonté est le fonds unifié et dynamique du monde, et le conflit propre à l'objectivation de la nature nous éloigne de cette unité profonde. Les phénomènes de symbiose, bien plus courants dans la nature, pourraient nous révéler cette unité fondamentale. C'est en tout cas l'appel à repenser les fonctionnements biologiques, formulé par Lynn Margulis depuis le champ de la biologie. Selon elle, l'insistance sur le « bellicisme compétitif » à l'œuvre dans les courants dominants de la biologie est un biais interprétatif historique en bonne partie viriliste. Elle invite donc à considérer bien plus attentivement les phénomènes de symbiose, dont nous croyons qu'ils apporteraient également à la philosophie schopenhauerienne de la vie un éclairage nouveau et stimulant. Voir L. MARGULIS et S. DORION, *Microcosmos. 4 milliards d'années de symbiose terrestre*, Marseille, Wildproject, 2022.

l'apparaître est toujours plus que ses apparitions[1] ; en somme, ouvrir la possibilité d'une phénoménologie schopenhauerienne de la vie.

La pensée schopenhauerienne insiste, nous l'avons dit, sur le problème du passage de la vie à la représentation, de la sortie hors de soi de la vie pour chercher à se retrouver dans le monde qu'elle fait apparaître par la même occasion. Le geste schopenhauerien consiste donc à surmonter l'apparente séparation du sujet et du monde, et d'abandonner des pensées qui chercheraient à décrire cette séparation sans plus d'approfondissements. Tout porte à croire que la phénoménologie a vocation à problématiser et approfondir cette question du passage de la vie à la représentation pour penser le surgissement de l'apparaître *du* monde et *dans* le monde. Comprendre la place que la phénoménologie aménage à la vie, c'est comprendre comment elle envisage de penser ce passage, car c'est se situer dans les strates originaires de l'apparaître et la constitution de la conscience depuis une vie concrète. Ce terme de « vie » pourrait passer pour suspect tant il est aujourd'hui fréquemment utilisé, car à toujours y revenir et tout y rapporter, on finit par n'y plus rien comprendre[2]. Si nous partageons la méfiance pour les formules, et celle de « phénoménologie de la vie » pourrait bien en être une, il est cependant possible de repartir de ce que la formule désigne et non de ses usages. En tant qu'il nous faut interroger la vie et ses structures de manifestation, en tant que l'apparaître et le mouvement vivant de son émergence sont le cœur de notre réflexion, c'est bien une phénoménologie de la vie qu'appelle notre lecture de la philosophie schopenhauerienne. Peut-être faut-il considérer, comme le fait Renaud Barbaras en ouverture de son ouvrage *Introduction à une phénoménologie de la vie*[3], que toute phénoménologie aménage une place à la vie, qu'elle soit obstacle ou fondement, condition ou horizon de la réflexion. Si c'est bien le cas, les usages diffèrent nécessairement, et il convient de veiller à ce que la vie ne soit pas seulement une image pour désigner toute forme d'activité, une métaphore de la subjectivité constituante. Qu'elle soit le point de départ d'une réflexion sur l'être de l'apparaître ou la limite de ses développements, c'est bien la vie dont nous cherchons à comprendre le sens.

L'interrogation phénoménologique de la vie se cristallise autour de plusieurs dimensions, qui chacune éclairent notre réflexion sur le passage dans la représentation à leur manière. On

[1] Deleuze, plus bergsonien que schopenhauerien, mais cependant attentif à ce qui se joue véritablement au cœur de la pensée de Schopenhauer sans lui imposer d'idée pré-conçue, écrivait à Alain Vinson, le 11 avril 1964 : « Chez Schopenhauer, la volonté est bien la source de l'apparition », in G. DELEUZE, *Lettres et autres textes*, D. Lapoujade (éd.), Paris, les Éditions de Minuit, 2015, p. 37.

[2] En atteste la réticence de Grégori Jean à recourir à l'expression « phénoménologie de la vie », voire seulement au terme « vie », qui, à force d'être invoqué finit par ne plus être analysé : « devenu un slogan, il n'explique en lui-même plus rien » in G. JEAN, *Les puissances de l'apparaître. Étude sur M. Henry, R. Barbaras, et la phénoménologie contemporaine*, Wuppertal, Allemagne, Mémoires des annales de phénoménologie, 2021, p. 9.

[3] R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, J. Vrin, 2008, p. 7.

peut par exemple poser la question ontologique par laquelle il convient de comprendre, si l'on veut insister sur leur continuité, comment l'apparente opposition du sujet et du monde peut se résorber dans l'appartenance à une vie commune. Reconduire ainsi à une couche originaire de la vie, c'est se donner les moyens de penser la vie comme passage, comme une transversalité que le fractionnement du monde objectif pourrait dissimuler ou faire oublier dans la naïveté quotidienne de l'attitude naturelle. Si l'on revient à une vie profonde du sujet, on peut alors se demander, à rebours, comment depuis cette vie – et quelle vie ? – le sujet fait apparaître le monde. La démarche est inverse en somme : on peut reconduire les distinctions à un même fonds – ce que nous pourrons faire si la notion de corrélation est comprise adéquatement – ou l'on peut se demander de quelles profondeurs subjectives émerge la visée intentionnelle du monde. Il est alors pertinent de s'interroger sur la notion de vie intentionnelle. Quelle est cette vie en laquelle mes activités de sujet constituent un monde ? Dans cette perspective, le risque existe de ne prendre la vie que dans son usage métaphorique. Pour cette raison, il convient peut-être toujours d'effectuer cette double navigation, ce passage à deux directions, qui va de la vie du sujet au monde et qui du monde revient au sujet. Ainsi la vie intentionnelle devra-t-elle être reconduite à une intentionnalité vivante : si nous sommes capables de constituer un monde et des objets, c'est que nous nous y rapportons déjà par notre vie, dans nos comportements, que nous donnons sens et valeur aux choses qui nous entourent : que je désire ou que je fuie, que j'aime ou que je contemple, que je parle ou que je me taise, le sens de ces conduites reçoit son sens des profondeurs d'un vivre. Vivre, c'est peut-être toujours viser du non-soi, c'est-à-dire faire apparaître et donner du sens. En ce sens, vivre ne se réduit pas seulement au spectacle des objets qui nous entourent, mais à une vie parmi les vivants, dans une relation première sur fond d'appartenance. Dans cette perspective, nous interrogerions à la fois le mouvement qui va de la vie concrète à la conscience intentionnelle, mais aussi le mouvement qui va du monde constitué dans l'intentionnalité d'une conscience pour en chercher les fondements dans une intentionnalité vivante. Si nous voulons penser le *passage* de la vie à la représentation et inversement, il faut aussi être en mesure de *faire passer* la pensée de l'un à l'autre. Ce passage réflexif de la vie à la représentation ne fait donc pas jouer la corrélation contre la vie, mais cherche à les articuler ensemble à partir de processus d'émergence de la représentation depuis la vie.

Apparaît alors la question de la méthode propre à la phénoménologie pour concevoir la vie et ce qui en émerge. On peut envisager trois manières de se rapporter à la vie pour la phénoménologie, cherchant toutes à répondre à la question « que faire de la vie en phénoménologie ? ». Car la question se pose de savoir si la vie constitue une limite à la réflexion,

un seuil au-delà duquel on ne pourrait pas s'aventurer réflexivement, ou si au contraire, elle est la condition inaperçue de toute réflexion possible. On peut donc distinguer trois conceptions de la vie pour la phénoménologie[1]. Premièrement, la vie peut se concevoir à partir de ses occurrences individuelles et ontiques, à partir des vivants, donc : c'est là une conception d'avant la réduction phénoménologique, correspondant à l'attitude naturelle sur laquelle se fondent les investigations de la science[2]. Vivre, c'est alors être vivant, ou plutôt, c'est être *un* vivant – c'est-à-dire actualiser un ensemble de processus biologiques. C'est aussi la voie d'une ontologie régionale qui chercherait à décrire les caractéristiques des vivants, éidétiquement récapitulées dans une essence matérielle[3]. La vie n'est que ce qui advient dans le monde, qui me fait face dans la diversité de l'ensemble des vivants. Une telle définition peine à donner une définition unifiée de la vie car elle se heurte sans cesse au fractionnement de ses formes et à la multiplicité de l'individuation. À l'opposé de cette approche, on peut considérer, comme le fait Michel Henry, que la vie est justement ce qui échappe à toute donation mondaine et qu'elle ne peut apparaître que dans l'absolue indistance de l'auto-affection. Il en va ici d'une reconfiguration de l'apparaître, qui ne se définit plus par la seule distance phénoménologique de la corrélation, mais qui se scinde désormais en deux régimes hétérogènes : l'apparaître de la vie dans l'immanence radicale, l'apparaître du monde dans la distance de la représentation. L'intérêt phénoménologique de cette deuxième conception est double, puisqu'il tient ensemble la radicalité du vivre en-deçà de ses occurrences mondaines et le mode d'apparaître propre de cette vie authentique. Ce qui se perd cependant sur cette voie, c'est la possibilité de penser le *passage* de la vie à la représentation en affirmant au contraire leur radicale hétérogénéité phénoménologique. La troisième conception s'attache au dynamisme de la vie et excède par là une conception seulement individuelle de la vie : ni la vie comme occurrence individuelle dans un vivant me faisant face, ni la vie au fondement de mon ipséité, auto-affection sentie en moi seul. Il ne s'agit pas seulement de penser le mode d'apparaître propre de la vie, retiré hors de la

[1] Il faut faire droit à Bruce Bégout d'une telle tripartition des phénoménologies de la vie dans B. BÉGOUT, *Le Phénomène et son ombre. Recherches phénoménologiques sur la vie, le monde et le monde de la vie. Tome II: Après Husserl*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2008, p. 160-168. Son approche cherche à dresser une cartographie des phénoménologies de la vie selon trois voies : a. une voie impressive, dans laquelle la vie est saisie affectivement en nous ; b. une voie expressive selon laquelle la vie se manifeste dans le monde, se retrouve au travers de diverses formes de vie ; c. une voie ontologique pour laquelle la vie excède la seule vie humaine et se comprend comme puissance de manifestation. Pour des raisons chronologiques, Schopenhauer ne peut prendre place dans une telle cartographie. En abordant la phénoménologie comme un geste méthodologique, nous pouvons cependant trouver des échos entre son geste propre et celui d'une certaine phénoménologie de la vie.

[2] Démarche scientifique qui n'a peut-être pas toujours été restreinte aux vivants, s'interrogeant avant tout sur la vie, comme le fait Bichat dans X. BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris, Flammarion, 1995. Une telle restriction tardive de la vie aux vivants est formulée par François Jacob : « On n'interroge plus la vie aujourd'hui dans les laboratoires », F. JACOB, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1976, p. 320.

[3] La science empirique du vivant entretient dans ce cas un rapport essentiel avec l'ontologie régionale cherchant à décrire l'essence du vivant, la première se nourrissant de la deuxième : « Toute science de faits (science empirique) possède dans des ontologies eidétiques des fondements théoriques essentiels », dans E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, J.-F. Lavigne (trad.), Paris, Gallimard, 2018, § 9, p. 37.

représentation, ni de se tenir dans la seule objectivité du monde des vivants, mais de penser le *passage* de la vie aux vivants. Selon cette troisième conception, la phénoménologie fait de la vie une puissance. Elle est tout autant le mouvement intentionnel qui va du sujet au monde et par là-même les unit que la force qui fait être et paraître les vivants dans le champ de la représentation. Elle n'est ni puissance occulte, retirée à jamais hors du monde, ni le seul tableau ontique de l'ensemble des formes de vie, mais elle articule toutes ces dimensions. En ce sens, la vie est bien plutôt le *passage* de l'un à l'autre, le dynamisme qui court sans cesse sous l'ensemble des vivants et ce qui se refuse à être réduit à ces seuls vivants, qui les excède sans pour autant se trouver dans un ailleurs radical ou une nuit inaccessible. Autrement dit, la vie est la puissance de phénoménalisation du monde, ce par quoi il y a de l'apparaître tout autant qu'un *quoi* de cet apparaître.

Si l'intuition au cœur la démarche schopenhauerienne est bien une pensée de l'apparaître de la vie et de l'unité du monde, du passage de la vie à la représentation dont la phénoménologie aurait tant à dire, pourquoi sa philosophie n'a-t-elle pas entretenu de discussion plus soutenue avec la phénoménologie ? La réponse tient en partie aux raisons historiques de sa réception qu'il faut ici retracer. En un sens, avant que sa pensée ne converge avec la troisième conception de la vie précédemment évoquée – la vie comme *passage* et puissance de phénoménalisation – on l'a cantonné tour à tour aux deux précédentes conceptions – la vie comme ensemble de processus biologiques mondains et la vie comme sphère inaccessible à l'apparaître – réductrices et unilatérales au regard de l'ampleur de son geste philosophique et de la portée phénoménologique de ses intuitions.

Invoquer une telle approche phénoménologique pour relire Schopenhauer et retourner en ses textes d'une nouvelle manière, ce n'est en aucun cas nier la pertinence des études schopenhaueriennes mentionnées plus haut, qui chacune met en lumière un aspect important de sa pensée. Nous proposons plutôt une nouvelle navigation dans sa pensée permettant un dialogue fertile avec la phénoménologie. Plus précisément, nous formulerons l'hypothèse d'un vitalisme phénoménologique schopenhauerien[1], en réponse à la lecture henryenne de Schopenhauer et à l'appui de notre propre lecture du *Monde comme volonté et représentation*. L'idée

[1] L'idée d'un vitalisme phénoménologique est l'entrée retenue par Grégori Jean dans sa lecture de Michel Henry, qui permet d'articuler la puissance propre à la vie à son apparaître propre, qui permet de comprendre une authentique possibilité de l'agir. En un sens, il est donc question de *passage* ici aussi, mais d'un passage qui se joue à l'échelle de l'individu, du soi, et non à l'échelle du monde dont Henry considère qu'il est le lieu d'un apparaître marqué par la distance, ce qui ne permet pas à la vie d'apparaître. Nous reviendrons sur ces points dans notre première partie, mais renvoyons à G. JEAN, *Force et temps. Essai sur le « vitalisme phénoménologique » de Michel Henry*, Hermann, Paris, 2015.

d'un vitalisme phénoménologique s'appuie en effet sur une compréhension de la vie comme puissance de phénoménalisation. L'idée d'un excès de la vie sur le vivant n'est pas seulement le constat d'un ailleurs inaccessible, mais l'indication d'une source vitale sous chaque vivant, que certaines expériences privilégiées nous permettent de révéler. Envisager le vitalisme phénoménologique comme hypothèse de lecture de Schopenhauer, c'est tenter de tenir ensemble la question de l'apparaître et les structures dans lesquelles il peut avoir lieu – point de désaccord entre Henry et notre lecture de Schopenhauer – et une compréhension de la vie comme puissance de phénoménalisation. Nous soutenons qu'un tel vitalisme phénoménologique – adossé à la corrélation comme seule forme de l'apparaître dont il faut étudier les formes et variations, en réponse au vitalisme phénoménologique henryen qui affirme l'hétérogénéité des régimes de l'apparaître de la vie et de la représentation – donne à la pensée schopenhauerienne sa plus grande cohérence en même temps qu'elle ouvre une discussion avec la phénoménologie dans ses développements les plus récents.

On peut légitimement considérer que quelque chose se joue dans les études schopenhaueriennes en France autour de l'année 2009, date à laquelle paraît une nouvelle traduction du *Monde comme volonté et représentation* sous l'impulsion de Christian Sommer. Depuis la traduction Burdeau de 1888, revue en 1966 par Roos pour les Presses universitaires de France[1], aucune traduction rigoureuse et scientifique n'avait été entreprise en français. Si l'on peut reconnaître à cette ancienne traduction des mérites littéraires, elle encourage cependant les lectures contre lesquelles nous avons mis en garde plus haut. À l'inverse, la traduction dirigée par Christian Sommer ouvre la possibilité d'une lecture véritablement systématique de l'œuvre de Schopenhauer – faisant apparaître clairement les trois couches éditoriales successives de ce texte – tout en la dotant d'une structure conceptuelle stricte et véritablement ouverte sur ses éventuels prolongements au vingtième siècle[2]. L'année 2009 marque donc, en France, un tournant réel et un point de départ pour la considération de Schopenhauer non pas comme un penseur marginal et dispensable, mais comme un philosophe suffisamment sérieux pour qu'on s'y intéresse.

[1] A. SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, A. Burdeau et R. Roos (trad.), Paris, Presses universitaires de France, 1966.

[2] La nouveauté de traduction la plus marquante concerne l'expression *Wille zum Leben*, rendue par « vouloir-vivre » chez Burdeau et désormais traduite rigoureusement en « volonté de vivre » par Christian Sommer. La précédente traduction encourageait la confusion de la volonté, cosmique et transindividuelle, avec le vouloir, faculté de décision individuelle dont il est question essentiellement dans *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Vincent Stanek justifie et analyse cette nouvelle formule en français dans son ouvrage paru l'année suivant la traduction du *Monde*, V. STANEK, *La métaphysique de Schopenhauer*, Paris, Vrin, 2010.

Autour de cette année, on peut identifier plusieurs publications importantes pour amorcer ces nouvelles lectures de Schopenhauer, à commencer par l'ouvrage d'Arnaud François, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*[1]. Le projet développé dans la confrontation entre ces trois auteurs, d'interroger la possibilité d'une ontologie de la volonté, s'écarte en son principe et son commencement d'une réduction de la volonté à la seule faculté individuelle de décision. La volonté y est considérée dans toute son ampleur cosmique, comme trame du monde, et la lecture de Schopenhauer permet d'entendre un écho constructif au parcours bergsonien proposé par l'auteur. Il ne s'agit plus de proposer une interprétation thématique et fractionnée de Schopenhauer, mais de comprendre son geste philosophique propre, dans son ensemble, pour permettre une discussion avec le geste philosophique bergsonien. Autrement dit, la démarche même d'Arnaud François s'ancre dans une fidélité à Bergson lui-même en cherchant l'intuition philosophique de Schopenhauer en-deçà de ses développements locaux et ponctuels, démarche qui dicte largement notre propre approche de la pensée schopenhauerienne. C'est dans le geste inaugural qu'il faut chercher la possibilité d'une discussion, non dans des passages isolés plus ou moins séduisants en raison de leur objet ou de leur style. On retrouve une même intention de lecture dans la monographie de François Félix, *Schopenhauer ou les passions du sujet*[2] : même si la structure de l'ouvrage suit de manière linéaire le déploiement du *Monde*, comme c'est très souvent le cas dans les monographies consacrées à Schopenhauer, François Félix insiste sur la dimension d'affectivité du sujet, omniprésente dans les textes schopenhaueriens. Avec ces deux ouvrages précédant la nouvelle traduction du *Monde* en 2009, il faut indiquer un dernier ouvrage décisif pour permettre une actualisation de la réflexion schopenhauerienne : celui de Vincent Stanek, *La métaphysique de Schopenhauer*[3]. Là encore, si les thématiques de la souffrance ou de la négation de la volonté de vivre sont bien abordées, le souci principal est de les réintégrer dans un système d'ensemble dont il s'agit de comprendre le mouvement fondamental. Schopenhauer ne développe pas isolément des passages sur la souffrance dans l'existence. Il conçoit avant tout l'articulation entre une volonté individuelle et son appartenance à une volonté cosmique, un mouvement du monde permettant de rendre compte de ce qui se joue à l'échelle de l'individu, et les possibilités de relations transindividuelles ouvertes notamment par l'éthique. Autrement dit, plutôt que d'aller directement aux textes les plus séduisants ou marquants de Schopenhauer, ces ouvrages font l'effort, sans doute pour la première fois en langue française avec autant de rigueur, de suivre le

[1] A. FRANÇOIS, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.

[2] F. FÉLIX, *Schopenhauer ou les passions du sujet*, Lausanne, Suisse, L'Âge d'homme, 2008.

[3] V. STANEK, *La métaphysique de Schopenhauer*, *op. cit.*

déploiement d'une pensée telle qu'elle s'indique elle-même plutôt que de forcer son fractionnement et sa séparation. La philosophie schopenhauerienne peut donc accéder à ce qu'elle revendiquait depuis ses premières formulations : l'unité d'une intuition et d'un geste philosophique.

C'est dans cet élan récent que nous souhaitons nous inscrire en approfondissant les potentialités de la philosophie schopenhauerienne pour proposer une discussion avec la phénoménologie. Cette voie a été entr'ouverte encore une fois par Christian Sommer, à l'occasion du numéro des *Études philosophiques* de 2012 consacré à Schopenhauer et la possibilité de « nouvelles lectures[1] ». Non seulement ce numéro engage certaines de ces lectures nouvelles, mais il donne aussi, par ses interrogations et les textes publiés – notamment les manuscrits de Henry durant la rédaction de la *Généalogie de la psychanalyse* – un matériau pour des réflexions à venir. Plus particulièrement, ce numéro formule explicitement les voies d'une discussion possible de Schopenhauer avec la phénoménologie, même si cette dernière semble avoir « le plus souvent purement et simplement ignoré l'auteur du *Monde comme volonté et représentation*[2] ». On y trouve notamment un article de Rudolf Bernet, travail préparatoire à la publication de son ouvrage de 2013, *Force-Pulsion-Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*[3]. Si l'ouvrage n'entend pas opérer des rapprochements explicites entre philosophes, mais plutôt retracer une élaboration de l'inconscient à partir de la notion de pulsion, il est cependant la première occurrence d'une présence conjointe et approfondie de Schopenhauer et Husserl dans le même ouvrage. Les deux auteurs ne discutent pas directement, mais cohabitent ou gravitent autour d'une question, celle d'une subjectivité pulsionnelle et d'un sujet charnel. En ce sens, Rudolf Bernet constitue aussi une porte laissée ouverte, depuis le commentaire et la réflexion phénoménologique, à la pensée de Schopenhauer, abondant dans le sens d'une philosophie plus sérieuse qu'il n'y était paru jusqu'à présent.

Occurrences de Schopenhauer dans le corpus phénoménologique

Si la voie est désormais ouverte, et que le silence s'est fait pendant presque un siècle sur la rigueur de Schopenhauer en son élaboration d'une philosophie systématique, quelle est sa présence réelle dans les textes de phénoménologues, à proprement parler ? On connaît la relative absence de références externes dans les textes publiés de Husserl, et il n'est donc pas

[1] *Les Études philosophiques*, Paris, Presses universitaires de France, 2012/3, n°102, « Schopenhauer. Nouvelles lectures », C. Sommer (dir.).

[2] C. Sommer, « Présentation », *Ibid.*, p. 291.

[3] R. BERNET, *Force-Pulsion-Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2013.

surprenant de ne jamais y rencontrer Schopenhauer explicitement. On peut néanmoins retracer les points de contact effectifs ou les allusions présentes dans les manuscrits. Dans les *Conversations avec Husserl et Fink*, Dorion Cairns rapporte que « le tout premier philosophe [que Husserl] ait lu fut Schopenhauer[1]. » Le premier contact est d'ailleurs sans doute indirect : à vingt-et-un ans, en 1880, Husserl fait l'acquisition de *L'Homme de cour* de Baltasar Gracian, dans l'édition Brockhaus de 1877, reprise de la traduction d'un certain Arthur Schopenhauer[2], effectuée en 1832 alors que ses recherches connaissaient une relative baisse de régime. Plus tard la même année, il fait l'acquisition de l'édition en six volumes des œuvres complètes de Schopenhauer[3]. Cette première lecture philosophique, si elle n'a pas de répercussion éditoriale explicite, doit cependant avoir exercé une influence inaugurale : à deux reprises, alors qu'il est *privat-docent* à l'Université Martin-Luther de Halle-Wittemberg, Husserl propose des cours introductifs à la philosophie de Schopenhauer. Le premier, au semestre d'hiver 1892-1893, porte sur l'ouvrage *La liberté de la volonté*, complété par un séminaire introductif consacré au *Monde comme volonté et représentation*[4]. Lors du semestre d'été de l'année 1897, Schopenhauer est de nouveau l'objet de cours d'introduction à la philosophie, comme si Husserl rejouait devant ses étudiants sa propre découverte de la philosophie[5]. Par la suite, nous l'avons dit, Schopenhauer n'apparaît dans aucun texte publié de Husserl. On le voit cependant apparaître très ponctuellement dans des notes de cours ou des manuscrits, sans que cette présence ne joue un rôle décisif.

Relevons tout de même ces occurrences. Schopenhauer est mentionné, entre parenthèses et sans plus d'explication, dans le fragment n°7 du *Nachlass*, daté de 1894 et intitulé « Symbole der Geometrie »[6]. Dans les notes du cours de logique de 1902-1903, Schopenhauer est mentionné dans un paragraphe intitulé « logique pratique » qui fait référence au paragraphe 32 du *Monde* où l'hypothèse est faite d'une connaissance hors des formes du principe de raison qui nous ferait considérer le monde comme un *nunc stans*[7]. À la même époque, mais dans un

---

[1] D. CAIRNS, *Conversations avec Husserl et Fink*, J.-M. Mouillie (trad.), Grenoble, J. Millon, 1997, p. 136.

[2] K. J. SCHUHMANN, *Husserl-Chronik : Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Haag, M. Nijhoff, 1977, p. 8 ; l'édition en question est la suivante : B. GRACIAN, *Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit*, A. Schopenhauer (trad.), Leipzig, F.A. Brockhaus, 1877. C'est également l'édition que possédait Nietzsche et avec laquelle il a lu Gracian.

[3] *Ibid.*, p. 9 ; A. SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke* (6 Bd.), Leipzig, F.A. Brockhaus, 1877.

[4] « WS 1892/93 – *H. liest* Über die Freiheit des Willens, Do 6-7 – Die Beweise für das Dasein Gottes, Di Fr 6-7
Seminar : Philosophische Übung im Anschluß an Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung, Mo 6-8. » in *Ibid.*, p. 34.

[5] « SS 1897 – *H. liest* Über die Freiheit des Willens, für Hörer aller Fakultäten, Di 6-7 – Ethik und Rechtsphilosophie, Mo Do 6-7
Seminar : Philosophische Anfängerübungen im Anschluß an eine auszuwählende Schrift Schopenhauers, einmal wöchentlich in zu bestimmenden Stunden. » in *Ibid.*, p. 51.

[6] E. HUSSERL, *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*, I. Strohmeyer (éd.), The Hague, M. Nijkoff, 1983, p. 295, Ms K I 9/4.

[7] E. HUSSERL, *Logik. Vorlesung 1902-03*, Dordrecht Boston London, Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 45 ; pour la référence au *Monde* : A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 32, p. 370.

cours de théorie générale de la connaissance, Husserl aborde la question du solipsisme et de la perception – ce que Schopenhauer appelle « égoïsme théorique » au paragraphe 19 du *Monde* – et mentionne également la radicalité schopenhauerienne en matière de déterminisme[1]. On trouve enfin une dernière allusion à Schopenhauer en note des manuscrits rassemblés sous le titre *De la synthèse passive*, à propos de la motivation, qui pourrait être, avec Schopenhauer, considérée comme la causalité vue de l'intérieur[2]. La discussion n'est pas menée plus avant, et se voit écartée comme inadéquate. Dans le corpus husserlien, ce sont les seules références directes à Schopenhauer, et l'on voit qu'elles n'ouvrent jamais une discussion approfondie avec sa philosophie.

Chez les héritiers de Husserl, la mention de Schopenhauer demeure elle aussi très marginale. Sa présence est là encore biaisée par la première réception dans les milieux littéraires. On sent aisément que Schopenhauer n'est pas pris au sérieux ou que sa mention relève seulement de l'histoire des idées. Heidegger ne le tient visiblement pas en haute estime, quand il cherche à donner les raisons du succès tardif de Schopenhauer en Allemagne, dans le premier volume du *Nietzsche*[3]. Le propos est un peu plus nuancé lorsqu'il y est fait allusion dans *Qu'appelle-t-on penser ?* Sur la question de la correspondance entre nos représentations et la réalité hors de nous, Heidegger renvoie à Schopenhauer comme celui qui aurait synthétisé la pensée la plus profonde de la philosophie moderne. Par-delà les querelles entre idéalisme strict et réalisme – aménageant un passage de l'un à l'autre, sans doute – Schopenhauer ouvrirait la voie d'une pensée à venir, celle de la phénoménologie. La preuve de cette importance décisive de Schopenhauer, c'est la manière dont il a été combattu.

> *Le Monde comme volonté et représentation*, depuis son apparition en 1818, a marqué de la façon la plus profonde tout ce qu'on a pensé durant tout le 19ème et le 20ème, là même où cela n'apparaît pas immédiatement ni clairement, là même où sa position est combattue. Nous oublions trop facilement qu'un penseur agit plus essentiellement là où il est combattu que là où il est approuvé. Même Nietzsche a dû en passer par un débat avec Schopenhauer, où Nietzsche, malgré sa conception opposée de la volonté, observe le principe de Schopenhauer : « le monde est ma représentation »[4].

---

[1] E. HUSSERL, *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902-03*, Dordrecht Boston London, Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 12 et p. 238-240.

[2] E. HUSSERL, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, B. Bégout et J. Kessler (trad.), Grenoble, J. Millon, 1998, p. 370, n.2.

[3] « Schopenhauer a considéré comme une victoire sur l'idéalisme allemand le fait d'être lu désormais avec zèle par les gens cultivés. Toutefois ce ne fut point parce que sa philosophie vainquit philosophiquement l'idéalisme allemand que Schopenhauer parvint à s'imposer vers cette époque, mais parce que les Allemands avaient déserté l'idéalisme allemand, n'étant plus à la hauteur. Grâce à cette déchéance, Schopenhauer put passer pour le grand homme du moment », dans M. HEIDEGGER, *Nietzsche I*, P. Klossowski (trad.), Paris, Gallimard, 1971, p. 63.

[4] M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?*, A. Becker et G. Granel (trad.), Paris, Presses universitaires de France, 2014, p. 44 ; traduction modifiée.

À la suite de quoi Heidegger cite un long passage du chapitre I des Compléments du *Monde*, dans lequel Schopenhauer rappelle que la querelle pour savoir si le monde existe en moi ou hors de moi doit se résoudre dans la notion de conscience, par le fil de laquelle le monde tient tout entier[1]. Si Schopenhauer apparaît comme une solution à un conflit, il n'en reste pas moins que sa philosophie semble n'être accessible « ni clairement ni immédiatement » et qu'il ne semble pas digne d'un intérêt excédant une demi-page.

Étant donné l'intérêt de Schopenhauer pour la question de la chair et du corps propre, on aurait pu s'attendre à le retrouver plus régulièrement sous la plume de Merleau-Ponty. Or il n'en est rien, et il semble là encore cantonné à son influence littéraire et sa réception depuis de petits textes thématiques à la fin du dix-neuvième siècle. Dans ses cours au Collège de France de l'année 1960-1961[2], Merleau-Ponty mentionne et cite Schopenhauer de manière tout à fait détournée : son attention est arrêtée par un passage du livre IV cité par Gide dans son recueil de textes consacrés à Dostoïevski[3] où Schopenhauer montre que dans la souffrance, celui qui souffre et celui qui fait souffrir procèdent d'une même volonté unique. Le texte retenu et découvert à la lecture de Gide renvoie donc à l'unité fondamentale du monde sous la diffraction des individuations, à la solution proposée par Schopenhauer au problème de l'un et du multiple formulé à l'échelle vitale. À la suite de ce texte, Merleau-Ponty relève quelques éléments importants, signes d'une lecture fine : « il n'y a qu'une volonté fondamentale qui se déchire[4] », insistant donc sur l'illusion propre à l'individuation, qui est « cette crispation, cette fissure intérieure de la volonté universelle et particulière[5] ». Renvoyer la multiplicité à l'unité fondamentale, penser la séparation comme déhiscence reconduite à un fonds unique plutôt que comme opposition stricte et radicale, voilà ce que nous avons déjà essayé de formuler et que nous tenterons de démontrer en détail par la suite. Juste après ces remarques de commentaires de la citation de Schopenhauer par Gide, Merleau-Ponty indique :

> Schopenhauer, philosophe en marge – mais enfin en consonance avec [la] recherche de « l'homme souterrain » – anticipe : Freud projection-introjection, sado-masochisme, instinct de mort – anticipe l'inter-subjectivité sartrienne : [le] monde comme représentation [est] pour autrui – [le] monde comme volonté [est] pour soi conséquent, co-responsable, assumant tout, se sacrifiant pour que l'extérieur soit… Certes [c'est] mythe de la volonté, mais recherche en deçà de la représentation, lien intérieur avec autrui[6].

---

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 15.

[2] M. MERLEAU-PONTY, *Notes des cours au Collège de France : 1958-1959 et 1960-1961*, C. Lefort et S. Ménasé (éd.), Paris, Gallimard, 1996.

[3] A. GIDE, *Dostoïevsky*, Paris, Plon, 1923.

[4] M. MERLEAU-PONTY, *Notes des cours au Collège de France*, *op. cit.*, p. 164.

[5] *Id.*

[6] *Ibid.*, p. 164-165.

Si la pensée de Schopenhauer n'est pas considérée pour elle-même, Merleau-Ponty lui reconnaît donc une intuition anticipatrice tant des développements freudiens que d'une certaine phénoménologie, celle de l'intersubjectivité et d'une relation à autrui fondée sur un être partagé et découvert dans l'expérience éthique de la compassion. La remarque sur le « mythe de la volonté » s'appuie encore une fois sur une confusion dans les termes, la volonté étant reçue comme force volontariste, faculté individuelle de décision, alors que l'on sait qu'elle n'est qu'un usage par défaut du terme de volonté. La pensée schopenhauerienne serait donc le lieu d'élaboration d'intuitions philosophiques qui trouveront leur pleine réalisation au vingtième siècle : une philosophie du corps pulsionnel et, dans son prolongement, une philosophie de l'intersubjectivité et de la relation à l'autre sur fond d'unité du monde. Merleau-Ponty indique même le rapprochement entre Schopenhauer et la phénoménologie en tant que telle, même si la convergence des vues n'est pas présentée comme un héritage conscient et volontaire : « [Les] philosophes académiques allemands négligent Schopenhauer, Husserl retrouve par génie : sexualité, deux intentionnalités qui ont une même *Erfüllung* (*dasselbe*)[1]. » Schopenhauer ne serait donc que « retrouvé », malgré lui, et non recherché activement. C'est de nouveau le corps pulsionnel et l'appartenance à un même monde qui sont le levier permettant d'opérer le rapprochement avec la phénoménologie. Schopenhauer formulerait pour la première fois le « programme d'une explicitation de la *Sichtigkeit*, de l'unicité du monde visible[2] », et Heidegger, même si le *Nietzsche* à paraître au moment de la rédaction des notes semble approfondir la question, est au départ « très loin de "l'homme souterrain"[3] ». Hypothèse de lecture dirigeant Schopenhauer vers la question de la visibilité et du processus de visibilisation ouverte ici par Merleau-Ponty, mais jamais explorée pour elle-même.

La médiation historique : Husserl et la Lebensphilosophie

D'un point de vue historique, et même si cette médiation ne donne pas lieu à des références fréquentes de la part de Husserl, on connaît désormais l'influence sur ce dernier de

[1] *Ibid.*, p. 165.
[2] *Id.*
[3] *Id.*.

la constellation des penseurs de la *Lebensphilosophie*[1]. Les références sont le plus souvent marginales, mais on peut relever un souci commun à ces penseurs et Schopenhauer, en plus de la convergence historique, qui consiste, en deçà d'un monde qui serait donné d'avance, à remonter à la source originaire par laquelle ce monde est donné. Anne Montavont le précise dans son ouvrage *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, il existe un intérêt à faire interroger l'héritage de la *Lebensphilosophie* dans la pensée husserlienne, même si Husserl lui-même n'a jamais fait le lien entre son geste et la « tradition métaphysique[2] ». En amont des propositions des philosophies allemandes de la vie, nous pourrions donc apercevoir la figure de Schopenhauer qui, s'il n'est que rarement cité chez les philosophes, plane dans l'atmosphère philosophique de la deuxième moitié du 19ème siècle.

Ce réseau de filiations se cristallise chez Husserl autour de la notion de « monde de la vie » sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir en détails et qui identifie un geste plutôt qu'un thème précisément déterminé, geste par lequel il convient d'interroger le statut des productions modernes de la science qui doivent être reconduites à un enracinement dans la réalité effective. Christian Bermes[3] retrace les trois étapes de l'apparition de cette notion de *Lebenswelt*, comme trois moments derrière lesquels on devine en amont, comme étape préparatoire, la figure schopenhauerienne et son intérêt pour les sciences positives de son époque : l'apparition du néologisme en 1836[4] sous la plume de Heine ; son institutionnalisation dans le cadre des sciences de la nature et enfin l'entrée dans le domaine propre de la philosophie sur fond d'un anti-naturalisme, interrogeant la situation de l'homme dans le monde, préalable à sa scientificité théorique. Autrement dit, on voit combien la notion est le lieu d'une alternance, de réappropriations et de réécritures selon la tradition qui s'en empare. En ce sens, Husserl est le dépositaire de ces traditions qui s'entremêlent et auxquelles on pourrait ajouter l'approche philosophique schopenhauerienne.

---

1 Plusieurs articles et ouvrages interrogent cette filiation, avec la *Lebensphilosophie* en tant que telle ou les confrontations plus ou moins directes de Husserl avec les penseurs d'une expérience directe avec le monde, notamment Avenarius. On peut citer A. MONTAVONT, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1999 ; J.-F. LAVIGNE, « Husserl lecteur d'Avenarius : une contribution à la genèse de la réduction phénoménologique ? », *Kairos. Revue de philosophie*, no 22, 2003, p. 61-82 ; C. BERMES, « "Monde" et "monde vécu" dans la philosophie au XIXe siècle et dans la philosophie husserlienne », *Études phénoménologiques*, no 37-38, 2003, p. 175-195 J. FARGES, « Monde de la vie et philosophie de la vie. Husserl entre Eucken et Dilthey », *Études germaniques*, vol. 242, no 2, Klincksieck, 2006, p. 191-217 ; L. PERREAU, « Vécus, vie intentionnelle et monde de la vie. Le rapport de la phénoménologie husserlienne à la Lebensphilosophie », *Alter. Revue de phénoménologie*, no 21, 2013, p. 151-169 ; ou encore le chapitre de Laurent Joumier, « Le concept naturel de monde d'Avenarius et son appropriation husserlienne », dans *Monde, structures et objets de pensée. Recherches de phénoménologie en hommage à Jacques English*, Paris, Hermann, 2016, p. 247-281.

2 A. MONTAVONT, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, *op. cit.*, p. 145, note 2.

3 C. BERMES, « "Monde" et "monde vécu" dans la philosophie au XIXe siècle et dans la philosophie husserlienne », *op. cit.*

4 Date de publication par Schopenhauer de A. SCHOPENHAUER, *De la volonté dans la nature*, *op. cit.*

On trouve notamment l'idée d'un retour en deçà des productions de la science chez Dilthey, qui insiste sur la dimension intuitive de l'expérience vécue (*Erlebnis*) par laquelle seule nous pouvons comprendre comment se constituent secondairement les notions scientifiques. Là encore, si Dilthey joue un rôle important dans l'élaboration philosophique de Husserl, la divergence est réelle, puisque celui-ci critique la position holiste par laquelle le fait global de la vie serait la donnée primitive sur fond de laquelle se ferait la distinction entre la conscience et ses objets[1]. Dans la même atmosphère philosophique s'inscrit également Eucken, avec lequel Husserl correspond et dont Bergson, dont les liens à Schopenhauer ont été mentionnés, préface la version française de *Le sens et la valeur de la vie*[2]. Eucken insiste sur l'expérience comme expérience concrète et sur un nécessaire « retour au monde de la vie », identifiant à la manière husserlienne une crise liée à l'absence de relation de la vie et du monde[3]. Chez cet auteur, Husserl trouve la tentative de saisir une vie originaire en laquelle s'origine les constitutions ultérieures.

Avenarius joue également un rôle d'inspirateur husserlien, notamment à partir d'une reprise du « concept naturel de monde » forgé au sein d'une « critique de l'expérience pure ». Husserl y trouve un intérêt malgré le positivisme d'Avenarius. Là encore, l'ancrage de la réflexion de ce dernier dans des sciences positives évoque la démarche schopenhauerienne des années 1830, quand il cherche la confirmation positive de ses intuitions philosophiques. C'est autour de la critique de Kant que l'on peut trouver des échos entre les approches de Schopenhauer, Avenarius et Husserl, dans une tentative partagée de remonter en deçà des formes de l'expérience donnée et d'identifier un point de vue adéquat sur le monde et la vie qui s'y déploie[4].

Nous voyons alors, à travers ces approches philosophiques de la deuxième moitié du 19ème siècle et du début du 20ème siècle, la possibilité d'une médiation historique entre Schopenhauer et Husserl au travers du traitement réservé à la vie et au monde de la vie. Néanmoins, si cette médiation est possible, elle reste souterraine et jamais revendiquée par Husserl lui-même. Il n'en reste pas moins que l'élaboration de la *Lebensphilosophie* atteste, comme le faisait déjà la pensée schopenhauerienne, d'une attention philosophique pour la vie comme soubassement de nos activités théoriques ultérieures.

---

[1] J. FARGES, « Monde de la vie et philosophie de la vie. Husserl entre Eucken et Dilthey », *op. cit.*, p. 21.

[2] R. EUCKEN, *Le sens et la valeur de la vie*, Paris, Alcan, 1912.

[3] J. FARGES, « Monde de la vie et philosophie de la vie. Husserl entre Eucken et Dilthey », *op. cit.*, p. 9.

[4] « La discussion critique de la philosophie d'Avenarius sert ainsi de voie d'accès au point de vue réflexif et réductif propre à la phénoménologie en ce qu'elle met au jour l'exigence d'une description *pure* de ce qui est trouvé d'avance dans l'expérience », dans J. FARGES, « Monde de la vie et primordialité chez Husserl. Les ambiguïtés de la conception phénoménologique de l'esthétique transcendantale », *Philosophie*, vol. 108, nº 1, Éditions de Minuit, 2011, p. 23.

L'exception : Michel Henry

À l'autre bout du spectre, chez les héritiers de la pensée husserlienne, il apparaît que Michel Henry est le seul phénoménologue à avoir proposé une lecture de Schopenhauer jouant un rôle dans l'élaboration de sa propre philosophie, notamment dans la *Généalogie de la psychanalyse*[1], ainsi que d'autres courts textes sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir en détails. Le seul à discuter avec Schopenhauer *en* phénoménologue, donc. Schopenhauer joue chez lui le rôle de charnière, de point de passage et de renversement dans l'histoire de la « métaphysique de la représentation ». Michel Henry entend par là toute l'histoire de la philosophie qui a saisi la réalité à l'aune de la représentation. En cherchant à faire advenir l'être dans la lumière de la représentation, en ne comprenant l'être que comme ce qui apparaît, on lui a finalement retiré tout son être. Tout du moins, cette métaphysique de la représentation nous aurait séparé radicalement de l'être, nous le rendant inaccessible en le condamnant à l'inaccessibilité de l'inconscient. Plus encore, ce qui n'entre pas dans la représentation se voit retirer toute puissance, se retrouve condamné à être « le privé en soi du pouvoir de manifestation[2] ». Or Schopenhauer apparaît aux yeux de Henry comme une rupture au sein de cette entreprise de déréalisation. Pour la première fois, un philosophe proposerait de reconduire la représentation à ce dont elle est la représentation et qui cependant échappe à la distance propre à toute représentation. Schopenhauer serait donc le premier philosophe d'une vie pensée pour elle-même, dans la radicalité de sa donation sans distance. La vie ne se donne pas dans l'*ek-stase* déréalisante de la représentation, mais dans l'expérience radicale de l'auto-affection. Henry trouve chez Schopenhauer la possibilité d'un autre régime de l'apparaître que celui de la seule représentation, décrit au travers des expériences de la volonté et du corps propre.

Dans les textes qu'il consacre à Schopenhauer, Michel Henry élabore une phénoménologie de la vie comprise comme absolue indistance de soi à soi, comme immanence radicale de ce qui vit à lui-même. En ce sens, la philosophie henryenne est donc une critique de la séparation propre à toute représentation, et Schopenhauer serait un jalon pour cette critique et la découverte d'un mode d'apparaître propre à la vie. Henry placerait à ses côtés Schopenhauer dans la critique de la corrélation comme seule forme possible de l'apparaître, considérant qu'il a pensé avant lui l'apparaître authentique de la vie dans la donation radicalement immanente de notre corps propre. Penser la vie pour elle-même, chez Henry, c'est penser la possibilité de sa saisie sans en passer par la déréalisation représentationnelle. La

[1] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse : le commencement perdu*, Paris, Presses universitaires de France, 1985.
[2] *Ibid.*, p. 14.

démarche est une phénoménologie au sens strict, en ce qu'elle cherche à penser l'apparaître de la vie : cet apparaître de la vie ne peut advenir que dans la radicale indistance de l'auto-affectivité.

Parcours

Cherchant à élaborer l'hypothèse d'un vitalisme phénoménologique à l'œuvre chez Schopenhauer, il nous faut donc donner le premier rôle à Michel Henry, car il est le premier à convoquer Schopenhauer en phénoménologie. La lecture qu'il en propose porte avec elle la question du statut phénoménologique de la vie chez notre auteur, ainsi qu'un certain nombre de critiques auxquelles on peut répondre à partir des textes de Schopenhauer eux-mêmes. En somme, cette entrée henryenne dans notre réflexion nous permet de mettre en place les premiers éléments de discussion entre Schopenhauer et la phénoménologie, et de forger notre hypothèse du vitalisme phénoménologique schopenhauerien en réponse à cette première lecture, retournant au geste du *Monde comme volonté et représentation* avec des exigences formulées par la phénoménologie elle-même.

Nous consacrerons alors notre première partie à comprendre le rôle que Michel Henry fait jouer à Schopenhauer dans la constitution de cet autre régime de l'apparaître, celui de la vie. Toute la difficulté de ce projet, c'est que Michel Henry amène Schopenhauer à sa propre élaboration philosophique, qu'il lui fait jouer un rôle au sein de sa propre philosophie, l'arrachant peut-être au sol proprement schopenhauerien qui nourrit le *Monde comme volonté et représentation*. Nous retraçons à la fois les étapes de l'élaboration d'une phénoménologie de la vie comme immanence radicale et auto-affectivité, depuis la lecture de Schopenhauer, avant de passer en revue les reproches adressés par Henry à Schopenhauer. D'abord allié d'une saisie radicalement immanente de la vie, ce dernier retomberait dans les travers de la métaphysique de la représentation en laissant reparaître la forme de la représentation à même toute saisie. Schopenhauer réintroduirait la forme de la corrélation là-même où Henry attendait qu'on l'écarte, dans une vie aux prises avec elle-même. La première partie de notre travail consiste donc à interroger la possibilité et les thèmes d'un vitalisme phénoménologique proprement henryen et nourri de ses lectures de Schopenhauer (chapitres 1 à 4), avant de dresser un premier bilan d'une lecture phénoménologique de Schopenhauer (chapitre 5). Parvenu à ce point et constatant les impasses de la lecture phénoménologique henryenne de Schopenhauer, nous serons en mesure d'adresser à Schopenhauer une question d'ordre phénoménologique : est-il possible de penser le passage de la vie à la représentation, ou l'une et l'autre sont-elles condamnées à deux régimes distincts d'apparaître ? Est-il possible d'élaborer un vitalisme phénoménologique à partir des textes de Schopenhauer qui fasse apparaître une cohérence de

son système plutôt que des points de discordance comme ceux relevés par Michel Henry ? Peut-on penser, enfin, la continuité de l'être et de l'apparaître, de la vie et de la représentation, sans retirer à l'un ou l'autre sa valeur ou sa puissance ?

Pour le lecteur attentif de Schopenhauer, il émerge de cette première lecture un sentiment ambigu : s'il faut bien reconnaître la puissance de la lecture henryenne de Schopenhauer, force est de constater en même temps la fidélité toute relative de cette lecture. Schopenhauer semble bien en quête d'un vitalisme phénoménologique, comme nous avons cherché à le montrer jusqu'ici. Seulement, il ne fait jamais la promesse d'un régime d'apparaître radicalement nouveau, détaché de celui de la représentation. En un sens, Schopenhauer prend le problème par l'autre extrémité : il n'affirme pas d'emblée la radicalité d'une saisie affective et immanente de la vie en nous. Bien plutôt, il pose la structure générale de la représentation, celle de l'idéalisme transcendantal hérité de Kant, avant de montrer les possibilités d'altération de cette représentation ordinaire. Arrivés à ce point, nous aurons donc une méthode d'investigation à mettre en œuvre d'abord chez Schopenhauer, puis dans le champ phénoménologique : il s'agira de partir de la corrélation comme fait fondamental de toute représentation, et de chercher ensuite à l'approfondir, soit du côté du sujet, soit du côté du monde. La corrélation – ou *Grundform* chez Schopenhauer – est la structure annoncée de toute phénoménalisation, relation réciproque des pôles objectif et subjectif affirmant l'unité du fonds depuis lequel ces deux pôles émergent. En phénoménologie, la corrélation ou *a priori* corrélationnel renvoie à la relativité de l'étant transcendant à une conscience, liant le terme de la visée intentionnelle à un vécu intentionnel. En ce sens et comme l'indique Husserl dans la *Crise des sciences européennes*, tout étant est « l'index d'un système subjectif de corrélation[1] ». Analysant donc d'abord la forme de la corrélation chez Schopenhauer puis pour la phénoménologie, il faudra chercher jusqu'où cette forme peut plonger ses racines, quelles métamorphoses elle peut subir pour rendre compte d'un apparaître de la vie. Si la vie ne se voit pas retirer tout statut phénoménologique, il faut que la corrélation puisse être remaniée, recomposée voire métamorphosée dans des expériences limites : expérience de la chair, expérience esthétique, expérience de la vie en nous sous une forme recouverte, pulsionnelle ou inconsciente, expérience d'une vie entendue comme force cosmique et transindividuelle. C'est donc de ces métamorphoses de la corrélation que notre réflexion doit se nourrir, d'abord et avant tout dans une partie consacrée à la pensée de Schopenhauer[2].

[1] E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, G. Granel (trad.), Paris, Gallimard, 1989, § 48, p. 187.

[2] Nous reviendrons à cette question telle qu'elle est traitée par la phénoménologie dans notre troisième partie et dans le prolongement de notre lecture de Schopenhauer.

Notre deuxième partie, consacrée à notre hypothèse d'un vitalisme phénoménologique schopenhauerien, entend suivre ces variations autour de la structure de l'apparaître. Nous y proposons une lecture détaillée du *Monde comme volonté et représentation* où nous relevons les traits saillants permettant une réflexion phénoménologique. La représentation est donc le cœur de nos interrogations, non seulement dans sa dimension statique, mais surtout dans sa dimension dynamique. Si l'on veut saisir l'apparaître de la vie, il faut à la fois en décrire la structure et le procès, montrant alors comment elle peut s'identifier à une puissance de phénoménalisation. Plutôt que d'affirmer une séparation entre la vie et la représentation, comme Henry est conduit à le faire en raison de la radicalité de ses exigences, il convient de penser le *passage* de l'une dans l'autre. Il faut ainsi comprendre comment la représentation procède d'un mouvement vivant, comment elle émerge depuis un fonds ontologique, la volonté, qui n'est pas d'abord représentation mais qui tend sans cesse à le devenir. Pour comprendre cette philosophie de la visibilité du monde et du processus de visibilisation de l'être dans le monde, il faut donner à la notion de *Grundform* – forme fondamentale de la représentation, corrélation du sujet et de l'objet – une place centrale dans la philosophie schopenhauerienne, alors qu'elle est trop souvent laissée à la marge des analyses de la représentation (chapitre 6). Celle-ci décrit la structure générale de tout apparaître pour Schopenhauer, structure depuis laquelle la représentation ordinaire peut être mise en variation afin de faire paraître l'autre de la représentation, la volonté qui s'y manifeste. Ainsi en est-il du rôle décisif de l'expérience charnelle, véritable ouverture par le bas de la représentation, nous donnant accès à la volonté en nous avant de découvrir notre appartenance à une volonté transindividuelle, courant de vie propre à l'ensemble des vivants (chapitre 7). La représentation se trouve altérée cette fois par le haut dans l'expérience esthétique, qui permet d'abandonner la perspective individuelle de la représentation sans pour autant abandonner la forme fondamentale de la représentation (chapitre 8). Avec l'expérience esthétique, Schopenhauer n'interroge plus le fonds ontologique du monde dans son ensemble, mais la structure pure de l'apparaître en même temps que les étapes de la phénoménalisation du monde. La corrélation n'est pas rejetée par ces expériences limites de la représentation mais se trouve au contraire dépositaire d'un champ de possibilités plus large, qui réaffirme son rôle central plutôt qu'il ne la met en péril. Quelles que soient les altérations de la représentation envisagées par Schopenhauer, la forme corrélative du sujet et de l'objet, même désindividualisée, demeure la forme de tout apparaître. Malgré des passages ambigus de son œuvre qu'il nous faudra clarifier, il faut affirmer l'irréductibilité de l'*a priori* corrélationnel dans la philosophie schopenhauerienne (chapitre 9). Autrement dit, Schopenhauer semble bien en quête d'un vitalisme phénoménologique, mais qui ne pouvait trouver de formulation adéquate dans sa

version henryenne, puisque celle-ci dissocie les régimes d'apparaître de la vie et de la représentation, là où Schopenhauer affirme l'univocité du monde dans son apparaître. Il convient selon lui de comprendre le mouvement par lequel la vie devient visible, et non de déplorer la perte irrémédiable de la vie dans la sphère de la représentation. La leçon de cette lecture repose tout entière sur les possibilités de mettre en variation la représentation ordinaire pour en interroger la portée, le contenu et la visée.

À partir de ce constat, nous pourrons nous tourner dans une troisième partie vers la phénoménologie, notamment husserlienne, afin de mettre à l'épreuve notre hypothèse du vitalisme phénoménologique schopenhauerien. Nous pourrons interroger, depuis notre lecture de Schopenhauer, la possibilité d'un vitalisme phénoménologique qui ne repose pas sur une séparation de la vie et de la représentation, mais qui soit au contraire un vitalisme phénoménologique du passage. La discussion avec Schopenhauer peut s'engager à partir du rôle central donné à la corrélation et à la polarisation intentionnelle de toute conscience (chapitre 10). Toute la difficulté d'une phénoménologie de la vie, déjà rencontrée par les analyses schopenhauériennes, est de penser la vie dans sa radicalité, sans lui retirer son dynamisme propre ni sa puissance de phénoménalisation ; c'est également chercher à recourir à la notion de vie de manière concrète et non seulement métaphorique. La corrélation, en ce qu'elle permet de penser l'unité sous la multiplicité, l'inclusion de la transcendance dans l'immanence, est précieuse pour concevoir une forme particulière du *passage*. Il s'agit donc de mettre en évidence l'*a priori* corrélationnel comme structure de tout apparaître, et d'interroger le devenir de cette relation fondamentale au monde quand elle met la vie en œuvre. La corrélation apparaît alors non pas comme une séparation propre à toute représentation, mais au contraire, comme la solution permettant de penser l'unité sous la différence. La corrélation n'est pas le nom de ce qui sépare le sujet et l'objet, mais plutôt de ce qui fait de l'un et l'autre des pôles indissociables d'une même unité, appartenant l'un et l'autre à un même fonds : le monde ou la vie. Dans une démarche similaire à celle adoptée à propos de Schopenhauer, nous interrogerons les formes altérées de la corrélation après avoir posé celle-ci comme structure fondamentale (chapitre 11). Découvrir le sujet vivant, c'est donc penser le vivre non pas comme une sphère retirée hors du monde, mais bien au contraire, considérer son appartenance au monde, son ancrage dans un flux vivant sur fond duquel il émerge sans jamais en être radicalement séparé. C'est se donner le moyen de penser le vivre comme une insertion dans la vie des vivants et penser en même temps la vie comme puissance de phénoménalisation. La conscience intentionnelle peut alors se trouver reconduite à une intentionnalité vivante, découverte à même mon corps, donnant sens et dynamisme à la représentation. Penser le sujet vivant et le monde de la vie, c'est donc penser

l'en-deçà de la corrélation et son émergence : non pas abandonner la corrélation comme forme de tout apparaître, mais au contraire l'approfondir et l'ancrer dans un vivre qui rend compte de son dynamisme. Nous pourrons alors parvenir à ce qu'exige notre lecture de Schopenhauer : la compréhension d'une vie comme excès sur l'individualité, excès que doit accompagner le passage à une perspective cosmologique et l'appartenance de tout vivant à une même vie. La mise à l'épreuve de notre hypothèse d'un vitalisme phénoménologique schopenhauerien nous conduit aux travaux les plus récents de la phénoménologie de la vie, notamment les derniers textes de Renaud Barbaras[1] avec lesquels le dialogue prolonge nos analyses de Schopenhauer lui-même. Le vitalisme phénoménologique tel qu'on peut le comprendre chez Schopenhauer permet en effet de sortir d'une saisie de la vie aux prises seulement avec elle-même, et de comprendre comment elle devient puissance de phénoménalisation, l'ensemble des étants manifestant une forme d'appartenance à une même vie qui les fonde ontologiquement autant que phénoménologiquement.

Enjeux

Qu'attendons-nous d'un tel parcours ? Schopenhauer y tient lieu de centre de gravité et c'est à sa philosophie que nous souhaitons faire droit dans cette confrontation avec la phénoménologie. Nous considérons que le précédent henryen ne suffit pas. Nous croyons cependant que l'intuition de Michel Henry, d'adresser à Schopenhauer des questions phénoménologiques, est pertinente. Les exigences de son vitalisme phénoménologique progressivement déçues ne sont pas le dernier mot qu'il faut prononcer à propos de Schopenhauer. En vérité, la critique de la séparation inhérente à la représentation conduit Henry à introduire une séparation plus forte encore : celle qui passe entre l'apparaître de la vie et l'apparaître de la représentation. Le cœur de la pensée henryenne, c'est d'affirmer que vie et représentation appartiennent à des régimes phénoménologiques radicalement hétérogènes : la distance propre à l'un marque la disparition absolue de l'autre. D'une séparation l'autre, c'est désormais l'apparaître lui-même qui se trouve scindé en deux modes irréductibles l'un à l'autre ; celui de la vie, absolument sans distance ; celui du monde, dont l'unité semble perdue à jamais dans l'ekstase représentationnelle. En cherchant à saisir la vie de la manière la plus authentique possible, le vitalisme phénoménologique henryen sépare vie et représentation. En élaborant un

[1] R. BARBARAS, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Leuven, Peeters, 2019. La discussion autour des voies – henryenne ou barbarassienne – pour un vitalisme phénoménologique se cristallise aujourd'hui autour du dialogue entre Grégori Jean et Renaud Barbaras, dialogue dont on trouve un extrait retranscrit à la fin de l'intervention de Grégori Jean dans C. RIQUIER et C. BOBANT (éd.), *Donner lieu*, *op. cit.*, p. 29-34.

nouveau régime de l'apparaître propre à la vie, sa phénoménologie conclut à l'impuissance fondamentale de l'apparaître ekstatique.

Nous croyons que cette radicalité dissociative n'est pas le terme ultime des relations entre vie et représentation. Nous croyons qu'il ne convient pas d'opérer une décorrélation de la vie et de la représentation, mais au contraire de repartir d'une conception forte de la représentation pour l'approfondir, pour en saisir l'ancrage dans les profondeurs de la vie. Il ne s'agit alors pas de penser des régimes d'apparaître statiquement distincts, mais plutôt une dynamique de la manifestation, l'émergence de la représentation depuis la vie et de la vie dans la représentation. Telle est notre hypothèse d'une philosophie du seuil, un vitalisme phénoménologique non henryen formulé depuis notre lecture de Schopenhauer, qui affirme la distinction abstraite des degrés de manifestation tout en affirmant l'univocité ontologique du monde. Il ne s'agit pas de décrire des territoires séparés, mais de reconnaître l'unité sous cette séparation ; autrement dit, il s'agit de décrire le *passage*. Passage de l'obscurité à la lumière, de l'inorganique à l'organique, de l'intuitif à l'abstrait, du proche au lointain, du propre à l'étranger. Quelle que soit la distance à parcourir dans ce passage, elle nous rappelle non pas la distinction radicale entre deux lieux, mais la possibilité de les réunir par un effort qui pourrait être celui de la philosophie. Ainsi se trouve décrite la position attendue pour une philosophie authentique : le seuil entre deux pôles, ouvert à ces deux directions et permettant ainsi de penser l'unité du monde auquel ils appartiennent.

Une telle proposition suppose enfin le passage du sujet individuel au monde dans son ensemble. Comprendre la vie comme une puissance de phénoménalisation c'est comprendre comment le sujet va au monde auquel il appartient pourtant déjà. Plus généralement encore, c'est comprendre comment l'apparaître du monde est possible sans être constamment ramené à une subjectivité individuelle. Autrement dit, une lecture attentive de la philosophie schopenhauerienne nous permet d'accompagner un progressif mouvement de désindividuation de l'apparaître et d'adopter, à la mesure de notre travail, une perspective cosmologique supra-individuelle. Si vitalisme phénoménologique il y a, il doit nous conduire à une cosmologie phénoménologique pour laquelle le monde dans son ensemble est l'apparaître de la vie à elle-même, entendue comme excès permanent sur les déterminations individuelles qui la restreignent. Cette perspective cosmologique, c'est aussi celle qui assure l'unité de la philosophie schopenhauerienne donnant un sens phénoménologique à ses réflexions éthiques. Si vie et représentation ne sont pas radicalement séparées, mais que l'on peut comprendre le passage de l'une dans l'autre, alors il apparaît plus clair que la compassion est le pendant d'une juste intuition du monde et de sa structure phénoménologique. La compassion schopenhauerienne, comme

expérience d'une même vie vulnérable en l'autre et en moi, est la juste intuition du peu de valeur des déterminations individuelles. L'expérience éthique de la compassion n'est que le prolongement de ce vitalisme phénoménologique : faire l'expérience de la compassion, c'est être capable d'effectuer ce *passage* du moi au non-moi, c'est comprendre que sous l'apparaître individuel, c'est une même vie qui apparaît et à laquelle nous appartenons en tant que vivant. C'est également accompagner le mouvement de recherche de soi dans l'altérité par lequel nous partageons un même monde. Adopter le point de vue d'une cosmologie phénoménologique, c'est donc faire de l'expérience éthique une expérience d'abord philosophique, et retrouver ainsi la force et la cohérence revendiquées par Schopenhauer pour son système, reconquises depuis la lecture que nous nous proposons de mener.

Nous ne tenons pas la phénoménologie pour un ensemble de doctrines que Schopenhauer ne pouvait avoir en sa possession. Nous croyons au contraire qu'elle est cette méthode, dont nous détaillerons le sens, par laquelle le donné n'est pas reçu sans être interrogé. La phénoménologie nous permet d'entrevoir ce qui fait qu'il y a pour nous un monde. Le *Monde comme volonté et représentation* est un chemin, qui va du monde extérieur à l'expérience que nous avons de nous-mêmes, avant de retourner dans le monde avec la certitude de ce qui le fonde. Le *Monde* est un chemin, et nous croyons que la phénoménologie, si elle ne peut pas – et ne doit pas – en modifier le cours, peut nous fournir un certain nombre de bornes et de balises qui rendent la progression plus claire, qui ramènent parfois le promeneur sur le sentier qu'il croyait perdu. Dans l'ambition immense du *Monde*, une des dernières œuvres philosophiques totales et systématiques du dix-neuvième siècle, le lecteur se perd parfois tant les directions indiquées sont nombreuses et reprises par Schopenhauer tout au long de sa vie. Suivre le fil de la méthode, en dialogue avec la phénoménologie, est une manière de mieux nous y repérer, et prêter à Schopenhauer, pour une lecture supplémentaire de son œuvre dont il exigeait qu'elle soit lue plusieurs fois, un itinéraire éclairé d'un jour différent, qui puisse faire ressortir des aspects problématiques trop peu identifiés jusque-là.

PREMIÈRE PARTIE

LA LECTURE HENRYENNE DE SCHOPENHAUER : LE VITALISME PHÉNOMÉNOLOGIQUE DÉÇU ET L'HÉTÉROGÉNÉITÉ DES RÉGIMES DE L'APPARAÎTRE

Introduction – La place de Schopenhauer en phénoménologie. Le problème de la métaphysique de la représentation

Avant Michel Henry, Schopenhauer n'avait connu de réception qu'éparse, et souvent ramenée à des courants qui ne rendent pas compte de la puissance de sa pensée. On l'a commenté dans des monographies[1], mais rarement accueilli dans une discussion philosophique. Comme nous l'avons indiqué en introduction à propos de sa réception, on en fait le héraut du nihilisme, un vitaliste, parfois un précurseur plagié de Freud ou de Bergson, le continuateur incohérent de Kant ou le maître abandonné de Nietzsche. Mais pour une des premières fois, avec la place que Michel Henry lui accorde, la philosophie de Schopenhauer s'insère dans les débats philosophiques propres au 20ème siècle. Il faut voir ici comment la distinction entre volonté et représentation n'est pas une simple reformulation de la distinction kantienne entre phénomène et chose en soi, mais ouvre une dimension nouvelle et radicale dans la pensée du sujet. Une radicalité qui n'a d'égal, aux yeux de Henry, que le geste inédit de la phénoménologie. Il faut donc, dans ce chapitre, considérer en détails la lecture de Schopenhauer proposée par Michel Henry, essentiellement dans la *Généalogie de la psychanalyse*[2], dans les quelques articles préparatoires rassemblés dans *Phénoménologie de la vie II*[3] *et III*[4], mais aussi dans un manuscrit inédit publié dans les *Études philosophiques*[5]. Nous disposons donc d'environ 200 pages portant explicitement sur Schopenhauer dans l'œuvre de Michel Henry. À cela, il faut ajouter les passages de son œuvre qui permettent de saisir au mieux la phénoménologie qu'il appelle de ses vœux, philosophie de la vie comme immanence radicale, qui motivent son intérêt pour Schopenhauer, parfois mentionné, puis son rejet (*L'essence de la manifestation*[6]*, Philosophie et phénoménologie du corps*[7]*, Voir l'invisible. Sur Kandinsky*[8]).

Henry prend la mesure de l'œuvre de Schopenhauer, et envisage son apport philosophique à la lumière d'une phénoménologie nouvelle, qui permettrait de comprendre une sphère d'immanence radicale échappant aux déterminations propres à la représentation, sphère perdue dans la dimension ek-statique qui caractérise la représentation. En ce sens, Henry attend

---

[1] On peut citer une des premières en français, et l'une des plus belles aussi : T. RIBOT, *La philosophie de Schopenhauer*, Paris, Encre marine, 2010.

[2] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*

[3] M. HENRY, *Phénoménologie de la vie, tome II. De la subjectivité*, J.-L. Marion (éd.), Paris, France, Presses universitaires de France, 2003.

[4] M. HENRY, *Phénoménologie de la vie, tome III. De l'art et du politique*, Paris, Presses universitaires de France, 2004.

[5] M. HENRY, « Heidegger, Descartes, Nietzsche : Schopenhauer et le « courant souterrain » de la métaphysique », *Les Etudes philosophiques*, n° 102, no 3, 2012, p. 307-317.

[6] M. HENRY, *L'Essence de la manifestation*, Paris, Presses universitaires de France, 2011.

[7] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps : essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, Presses universitaires de France, 1965.

[8] M. HENRY, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

de Schopenhauer non seulement qu'il propose une rupture dans l'histoire classique de la métaphysique, mais qu'il réponde aussi, rétroactivement, aux reproches que Henry lui-même adresse à la phénoménologie husserlienne. Schopenhauer serait ce penseur qui, avant la phénoménologie, aurait saisi la possibilité d'une véritable radicalité phénoménologique, et dont Henry lui-même est le dépositaire. Aux yeux de Henry, s'il est possible d'envisager une phénoménologie de la vie en un sens radical dont nous verrons les contours, Schopenhauer est le point de départ de ce projet. Schopenhauer serait non seulement légitime dans la discussion phénoménologique, mais en plus de cela, il marquerait le point de départ d'une phénoménologie nouvelle déployée par Henry, une phénoménologie de l'apparaître authentique de la vie, en rupture avec les cadres habituels de la représentation.

Il nous faut ici commencer par un moment analytique, dans lequel nous ferons ressortir les traits saillants de la lecture henryenne de Schopenhauer, ceux qu'il relève pour aménager une place à Schopenhauer *en* phénoménologie. Seulement, la référence à Schopenhauer, si attentive et développée soit-elle, prend place comme moment de l'élaboration de sa philosophie propre. Autrement dit, Schopenhauer est un jalon dans la formulation d'un vitalisme phénoménologique qui ne lui appartient peut-être pas, en définitive. Il n'y joue en effet qu'un rôle de découvreur et ne prendrait pas la mesure de sa propre découverte, ou ne la mènerait pas jusqu'aux conclusions qu'elle permettrait pourtant de tirer. Schopenhauer devient assez rapidement, pour Henry, celui qui ne tire aucun profit de ce qu'il était pourtant le seul à avoir aperçu : une phénoménologie de la vie qui pense celle-ci sans détour ni médiation, sur le mode d'un apparaître non-ek-statique qui lui est propre.

Ce qui se fait jour ici et que nous aurons à expliciter tout au long de notre réflexion, c'est une discussion au sein même de la phénoménologie. À travers les reproches adressés à Schopenhauer – qui ouvre tout de même la voie à la phénoménologie, mais ne s'y engage pas radicalement selon Henry – se devinent des reproches adressés à Husserl lui-même et à la place centrale qu'il accorde à la corrélation, comme centre de gravité de toute la démarche phénoménologique. Lorsque Michel Henry finit par rejeter Schopenhauer hors du champ d'une phénoménologie de la vie, c'est en raison de son insistance réitérée sur la corrélation comme forme de toute représentation. C'est parce que Schopenhauer affirme l'univocité de tout apparaître du monde, même si des modes de donation peuvent être distingués, que Michel Henry l'écarte de la phénoménologie de la vie qu'il envisage. S'il n'est pas en mesure de prendre une place dans la phénoménologie henryenne de l'immanence radicale, il se peut que ce refus ne soit qu'une affirmation reformulée et indirecte de la rupture de Henry avec Husserl, par l'intermédiaire de Schopenhauer. C'est avec une phénoménologie de la corrélation que Michel

Henry se met en rupture, et Schopenhauer se voit rejeté aux côtés de la phénoménologie husserlienne. Autrement dit, le premier échec d'une intégration explicite de Schopenhauer aux débats phénoménologiques n'est que la discordance entre Schopenhauer et la phénoménologie henryenne de la vie, pas une condamnation définitive. En somme, nous pouvons attendre de cet échec une question nouvelle : est-il possible de trouver chez Schopenhauer les éléments d'une phénoménologie de la vie non-henryenne, adossée à la corrélation comme forme fondamentale de la représentation, et interrogeant les limites et métamorphoses de celle-ci ? C'est cette question que nous comptons faire émerger de cette première partie, afin d'aller l'adresser à Schopenhauer puis à la phénoménologie dans les parties suivantes.

Le projet henryen d'une phénoménologie de la vie

La lecture de Schopenhauer prend place dans un débat entre vie et représentation, et l'affirmation henryenne que la représentation n'est pas le mode d'apparaître qui convient à la vie. Henry déplore en effet l'inadéquation d'une pensée de l'apparaître qui s'appuie toujours sur la distance phénoménologique ou sur ce qu'il appelle, dans *Incarnation*, la Différence entre « ce qui apparaît et l'horizon en lequel il se montre, la différence entre ce qui apparaît et l'apparaître lui-même[1]. » En se situant toujours dans la distance phénoménologique, considérée comme forme fondamentale de tout apparaître, la phénoménologie historique manquerait, selon Henry, la possibilité de saisir la vie elle-même, le fonds de tout apparaître ou la force à l'œuvre dans tout apparaître. Plutôt que de se situer d'emblée dans le champ de la corrélation et de l'intentionnalité, Henry revendique la reconnaissance d'une matérialité phénoménologique à l'œuvre dans une théorie de la vie comprise comme auto-affection. Il n'est alors pas question de penser l'entrée de la vie dans la représentation, ni même une vie de la conscience intentionnelle, mais de distinguer vie et représentation pour assumer avec radicalité la distinction de leurs régimes phénoménologique : là où la représentation porte le sceau de la séparation, de la distance phénoménologique qui est celle de l'intentionnalité, la vie s'apparaît à elle-même, sans distance, dans l'auto-épreuve que nous faisons de notre propre corps[2]. Le paradoxe apparaît donc clairement ici : c'est en mettant en cause le socle de la phénoménologie, l'affirmation de l'*a priori* corrélationnel de tout apparaître, que Michel Henry entend constituer une phénoménologie de la vie authentiquement saisie comme auto-affection. Or c'est dans ce refus du seul régime intentionnel de la phénoménalité que Schopenhauer prend place chez Michel

[1] M. HENRY, *Incarnation : une philosophie de la chair*, Paris, France, Éditions du Seuil, 2000, p. 59.

[2] Grégori Jean retrace avec précision les étapes de l'élaboration d'une telle phénoménologie radicale et soulève la question du vitalisme phénoménologique proprement henryen : G. JEAN, *Force et temps. Essai sur le « vitalisme phénoménologique » de Michel Henry*, *op. cit*..

Henry, découvreur selon lui d'un régime d'apparaître non-représentationnel, porteur d'un vitalisme phénoménologique dont Michel Henry se veut l'héritier.

Dans la *Généalogie de la psychanalyse*[1], Michel Henry propose un parcours historique à travers ce qu'il appelle la « métaphysique de la représentation » : celle-ci désigne la conception en arrière-plan de toute la philosophie occidentale pour laquelle la réalité est toujours rabattue sur la pensée, la conscience ou la représentation, selon la tradition dans laquelle on s'insère. Or son analyse vise à faire apparaître que cette identification est en vérité une perte de réalité ou une perte de puissance de ce qui apparaît : en voulant la faire apparaître dans la lumière de la représentation, on la perd en la déréalisant ou en lui retirant sa puissance d'apparaître[2]. À en croire cette métaphysique de la représentation, ce qui se montre ne se montre qu'à un sujet, dans la distance objective nécessaire à toute représentation (l'*ek-stasis* de toute représentation). Le seul mode de manifestation est donc celui de l'objet, de ce qui se montre « dans l'ob-stance d'un objet ou d'un "en face[3]". » Un tel dispositif conceptuel implique que ce qui n'entre pas dans ce champ d'extériorité est condamné à être inconscient, à être « le privé en soi du pouvoir de la manifestation[4]. » Représentation et conscience vont ensemble dans la valorisation de la distance représentative, tout en rejetant ce qui ne peut pas y entrer comme inconscient. On y décrit la conscience, mais jamais son ancrage dans la vie, car cet ancrage ne se manifeste pas en tant que tel. L'être de toute conscience est donc rejeté hors du pouvoir de la conscience, hors de la « lumière d'une *ek-stasis*[5] ».

Il est nécessaire pour Michel Henry de donner à toute représentation, conscience ou psyché, un sol sur lequel cette pensée a lieu et prend racine : la vie, entendue non pas comme contenu de représentation, transcendant, mais comme auto-affection du sujet vivant, en-deçà de toute représentation. Or ce sol, dans une philosophie de la représentation qui ne s'arrête qu'à ce qu'elle trouve dans sa propre lumière (la séparation entre le sujet et l'objet), ne peut se saisir de la vie comme d'un objet, et la rejette donc dans l'obscurité : « Dans une philosophie de la conscience, ou de la nature, qui réduit la phénoménalité à la transcendance du monde, l'inconscient est le nom de la vie[6]. » Plus encore, il ne faut pas simplement poser l'existence de cette sphère, mais lui aménager un mode propre d'apparaître, une « révélation » propre de la vie. C'est précisément en ce qu'Henry se propose de décrire l'apparaître de la vie selon ses modalités

[1] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*
[2] G. JEAN, *Les puissances de l'apparaître*, *op. cit.*, « Introduction – L'impuissance de l'apparaître », p. 13-36.
[3] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 14.
[4] *Id.*
[5] *Ibid.*, p. 8.
[6] *Id.*

propres, par opposition à l'apparaître ekstatique de toute représentation, que sa philosophie est une phénoménologie de la vie. Il faut décrire les conditions d'une « révélation » de la vie dans son apparaître propre, pour qu'on ne soit pas tenu à la seule représentation insatisfaisante. L'objectivité, l'être de l'objet en face du sujet, manque en effet ce pour quoi on la tient ordinairement, à savoir la réalité de tout objet sous son objectivité, l'être véritable qui est, pour Henry, affectivité. Une phénoménologie radicale de la vie parvient donc à aménager un apparaître propre pour la vie tout en mettant à l'écart le primat ekstatique de la représentation.

> Faute de quoi l'être irreprésentable n'est que le noumène kantien, une entité spéculative justement, que l'idéalisme allemand s'efforcera de résorber dans la pensée, c'est-à-dire encore la représentation, le laissant par là même échapper de nouveau. Seule une phénoménologie vraiment radicale susceptible de saisir l'essence de la vie comme celle de l'apparaître originel est capable, en arrachant cette vie aux fantasmes et aux mythes d'un arrière-monde, de la retenir là où elle est : en nous, comme cela même que nous sommes[1].

Tout ce qui n'est pas saisi dans une expérience vivante ne sera donc que supposé dans une spéculation qui ne peut en rien saisir la vie dans son essence propre – l'affectivité, la réalité au cœur de toute subjectivité. Si l'on considère la conscience représentative comme seul moyen de saisie en général, alors la vie est perdue au moment même où l'on cherche à la saisir, puisqu'on l'arrache à l'immanence affective qui la caractérise. Ce qui permet la phénoménalisation n'appartient pas au phénomène, l'origine de la pensée n'est pas la pensée, et la condition de possibilité de la représentation n'est pas représentative : « (…) la phénoménalisation originelle de la phénoménalité s'accomplit comme ipséité pour autant que l'apparaître s'apparaît à lui-même dans une auto-affection immédiate et sans distance, indépendamment donc de l'*ek-stasis* et de la représentation[2]. » Autrement dit, il faut à la phénoménalité un fonds duquel elle advient, qui fait d'elle le résultat d'un processus vivant de phénoménalisation. La représentation est représentation d'une vie qui n'apparaît que dans sa modalité propre d'apparaître.

Le parcours proposé par Henry chez les philosophes qui précèdent Schopenhauer n'est pas seulement un relevé des intuitions inabouties des philosophies de la vie. Chaque rencontre, et surtout celle de Descartes, lui permet de préciser son projet et les exigences de sa phénoménologie, qui mènent à la philosophie de Schopenhauer comme rupture enfin explicite

---

[1] *Ibid.*, p. 9.

[2] *Ibid.*, p. 96. Il est ici question de Descartes, et de sa lecture heideggérienne. Descartes, s'il participe grandement à la métaphysique de la représentation en tournant le sujet vers l'extériorité perçue et pensée, n'en a pas moins eu l'intuition – pas directement exploitée – que cette pensée se double d'une sphère d'immanence. C'est le *videre videor* qui intéresse tant Henry en regard du *cogito* dans le chapitre 1 du même ouvrage. Avant tout *videre*, il y a un *videor*, affection du sujet par lui-même, semblance fondatrice de toute ekstase représentative, sans laquelle la subjectivité ne pourrait être vivante, donc fondée. Et même, c'est cette subjectivité originelle qui rend possible toute représentation, donc toute subjectivité secondairement constituée face à un objet : « Le Soi n'est impliqué dans la représentation comme son *sub-jectum* que parce qu'il est présupposé par elle, et présupposé comme ce qu'elle ne produit pas, n'explique pas mais présuppose justement comme l'autre d'elle-même, comme le fondement qu'elle est impuissante à fonder. » (*Ibid.*, p. 97).

dans le champ de la représentation. Assez paradoxalement, d'ailleurs, Kant n'est pas du tout le maître dont Schopenhauer ne serait qu'un continuateur infidèle. Il est au contraire celui chez qui la rupture entre représentation et réalité atteint son paroxysme, sans que la subjectivité se retrouve dépositaire, de manière immanente et en amont de la représentation, de cette réalité. Autrement dit, Kant est, pour Michel Henry, le penseur de la subjectivité vide qui cherche la réalité hors d'elle, dans l'intuition, car elle ne parvient pas à la saisir en elle-même :

> *C'est parce que la subjectivité n'a en elle-même et en tant que telle aucune réalité, c'est parce que, ne s'éprouvant pas soi-même et ne se donnant pas à elle-même comme ce qu'elle est, elle n'est pas une vie, elle n'est pas la Vie, que, dépourvue ainsi de l'élément ontologique de la réalité, elle doit le chercher hors d'elle-même* – de telle manière que le déploiement extatique de l'extériorité selon les modalités fondamentales de la représentation que sont l'intuition pure et le concept n'est que la manière pour une subjectivité qui n'en est pas une, qui n'est pas l'être, de l'atteindre hors d'elle justement, dans sa représentation et par elle[1].

Il y a là une double formulation d'échec : il n'y a dans l'intuition que ce que le sujet y a mis, mais puisque cette intuition se fait dans l'ekstase représentative, nous n'y trouverons rien. Le transcendantal kantien est la condition de toute expérience, entendue comme expérience intuitive. Autrement dit, le transcendantal est une manière d'être jeté dans la représentation, arraché à la seule dimension d'immanence que l'on pourrait trouver chez Kant, à savoir la sensation[2]. Ce que Kant appelle un sujet, c'est donc cette structure qui ouvre à l'intuition, se jette dans l'intuition pour y trouver la réalité, mais qui n'y trouve que ce qu'elle y met : une subjectivité arrachée à elle-même. « *Ce que la subjectivité kantienne cherche hors d'elle ce n'est rien d'autre que sa propre essence*, c'est l'essence de la Vie[3]. » C'est ce qu'elle cherche, mais, à en croire Henry, ce qu'elle a déjà perdu à partir du moment où elle la cherche hors d'elle. Autrement dit, le vide une fois aperçu de la subjectivité, celui-ci est indépassable, car la subjectivité est déjà jetée dans l'*ek-stasis*. Il n'y aura d'unité du moi possible que de manière secondaire, comme représentation de l'unité du moi et unification du divers. Il y a là, en plus d'une lecture originale du sens de l'intuition chez Kant – bien que dirigée vers la philosophie propre de Michel Henry – une indication concernant la subjectivité selon Henry : ce que l'on appelle sujet n'est jamais une structure de connaissance, un cadre transcendantal d'ouverture à l'altérité (par la représentation), mais toujours une subjectivité vivante, dont toute la réalité est portée par la Vie qu'elle peut sentir en elle. Henry rejette tout formalisme de la subjectivité. Toute impression ou affectivité n'est toujours que reçue pour Kant, située dans l'élément de l'extériorité. La vie échappe donc

---

[1] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 134-135.

[2] *Ibid.*, p. 135 : « Qu'est donc la réalité en tant qu'elle n'est pas susceptible d'être posée par l'*ek-stasis* ? On l'a dit, c'est la sensation. Mais, on vient de le voir également, la sensation n'est possible que pour autant qu'elle s'auto-impressionne, sur le fond en elle de l'essence de la subjectivité originelle en tant que la vie. »

[3] *Id.*

toujours au sujet en ce qu'elle est hors de lui, alors qu'elle n'a de sens que comme sa vie, ou comme la Vie en lui. En ce sens, le sujet kantien est effectivement porteur d'une vie perdue, et n'est, à proprement parler, pas un sujet véritable.

Si la lecture de Descartes permettait d'affirmer la nécessité d'une sphère immanente et affective, vie sur fond de laquelle toute subjectivité se fait, celle de Kant permet de montrer la vacuité de toute structure ekstatique. D'une part, la vie comme auto-affection se tient à même la subjectivité authentique – et il faut tenter de la saisir pour ce qu'elle est ; d'autre part, la conscience représentative, en ce qu'elle se caractérise comme *ek-stasis*, est vide – et il faut donc renoncer à y chercher la réalité. Tels sont les deux constats effectués par Henry, qui s'accompagnent de deux exigences : la philosophie doit mettre au jour le mode d'apparaître de la vie, entendue comme auto-affection, pour se faire phénoménologie de la vie, et il faut mettre fin au règne d'une métaphysique de la représentation en dissociant être et ekstase représentative.

Trois hypothèses pour la relation entre volonté et représentation

Michel Henry élabore son geste philosophique autour de l'opposition entre vie et conscience représentative. D'une part, la vie entendue comme immanence radicale et auto-affection, d'autre part, la représentation comme cette distance phénoménologique entre le sujet et l'objet, l'*ek-stasis* représentationnelle. Or cette opposition entre vie et représentation, Michel Henry la trouve dans le geste schopenhauerien qui consiste à distinguer volonté et représentation comme deux modes de donation du monde. La convergence entre ces deux gestes n'a rien d'anodin ici, tant l'un et l'autre semblent à la recherche d'un autre aspect du monde, d'un envers de la représentation ordinaire. Schopenhauer lorsqu'il découvre la volonté à même le corps propre révèle un territoire entièrement nouveau, un soubassement du monde qui rend compte de sa structure phénoménale tout autant que de sa puissance de phénoménalisation. C'est précisément à partir de cet enjeu phénoménologique que se fait la lecture de Michel Henry : il s'agit de trouver un *autre* de la représentation, son envers phénoménologique, permettant de développer une phénoménologie radicale de la vie. Autrement dit, s'appuyer sur une lecture de Schopenhauer et sa distinction entre la volonté et la représentation, c'est pour Henry se donner les moyens de formuler la distinction entre les deux régimes phénoménologiques hétérogènes de la vie et de la représentation.

Tout l'enjeu de notre lecture de Schopenhauer est de savoir comment concevoir cette distinction entre volonté et représentation. Est-elle une opposition irréductible ? Est-elle une duplicité de perspectives sur une même chose ? Ou encore la relation qui unit l'essence à sa manifestation ? Et puisque nous formulons la question d'un point de vue phénoménologique,

à partir de la lecture henryenne, il faut se demander si volonté et représentation possèdent leur mode d'apparaître propre. Indiquons ici les trois possibilités, que nous rencontrerons progressivement dans l'élaboration de notre lecture de Schopenhauer. Soit, premièrement, la conscience représentative n'est pas le seul mode de l'apparaître, et la vie apparaît au sujet lui-même, comme auto-affection, donc sur son mode propre, qui n'a rien à voir avec une représentation ekstatique. En ce sens, l'exigence henryenne est satisfaite, et nous aurions affaire à une *philosophie de la vie*. Deuxième possibilité : l'apparaître n'advient que dans la distance entre le sujet et l'objet, entre ce qui apparaît et celui à qui ce qui cela apparaît. En ce sens, la représentation est le tout de l'apparaître, la volonté est rejetée dans une obscurité inconsciente, et la vie est donc ce qui toujours se tient là, en coulisses, mais qui jamais ne se révèle d'aucune manière. Autrement dit, la vie est bannie de l'apparaître, et il n'y a de lumière que dans le champ de la représentation. Du point de vue de la vie, cette hypothèse est celle d'une *philosophie de la nuit*. Nous verrons qu'après un moment d'enthousiasme, c'est dans cette nuit que Michel Henry fait retomber Schopenhauer.

Il existe une troisième possibilité à laquelle nous donnerons toute son ampleur dans la deuxième partie et qui constitue la lecture de Schopenhauer que nous souhaitons proposer : une *philosophie du seuil*. Dans le cadre de celle-ci, les choses sont plus complexes que les oppositions binaires évoquées par Henry. Il n'y a pas d'un côté la représentation, de l'autre la volonté. Toute la philosophie schopenhauerienne se heurte justement à la difficulté de leur relation et de leur engendrement. Ce qui pourrait apparaître comme une opposition statique entre la volonté et la représentation doit bien plutôt être repensé dans une perspective dynamique, dans laquelle la volonté entre dans la représentation, s'engage dans les structures de l'apparaître. Selon cette troisième voie, la représentation donne les modalités générales de l'apparaître. Mais il faut absolument faire la distinction entre représentation et formes du principe de raison (espace, temps et causalité) : en effet, le livre III du *Monde* se propose d'analyser la représentation hors de ces formes, qui correspondent à l'intuition ekstatique. Autrement dit, il faut montrer qu'au sein de la représentation, et non contre elle, plusieurs modes de manifestation existent, et certains permettent de s'approcher au plus près de la volonté, d'en avoir une saisie « la plus immédiate[1] ». La voie proprement schopenhauerienne, c'est de penser que la représentation elle-même peut s'altérer, qu'elle est un cadre dans lequel plusieurs expériences sont possibles. Peut-être n'avons-nous de la volonté que des manifestations ou des objectités « les plus adéquates », toujours est-il que nous nous tenons dans le champ de la manifestation et qu'il faut comprendre

[1] Expression paradoxale voire contradictoire que Schopenhauer utilise très fréquemment dès qu'il est question de se tenir au plus près de la volonté : expérience charnelle, expérience esthétique, certains cas physiologiques.

les enjeux d'une telle affirmation. Dire que nous pouvons saisir la volonté en un certain sens, c'est pour Schopenhauer affirmer que la volonté peut entrer dans le cadre même le plus épuré de la représentation, à savoir la distance phénoménologique, un écart corrélationnel minimal. Une philosophie du seuil, donc, une philosophie du « presque », qui ne franchit pas la barrière de l'irrationnel derrière laquelle on a souvent jeté Schopenhauer, qui serait aussi celle de l'indicible, de l'invisible, de l'union mystique dont, en philosophe malgré tout rigoureux, il aurait du mal à faire un objet d'analyse. S'engager à proposer une philosophie du seuil, c'est affirmer la distinction entre volonté et représentation, mais envisager également que le *passage* de l'un à l'autre soit possible. S'il est un seuil, c'est qu'entre la vie et la représentation ne se dresse pas un mur infranchissable, mais une ouverture qui soit celle de la phénoménalisation, de l'entrée de la volonté dans la représentation. Schopenhauer ouvre, avec cette troisième voie, ni seulement philosophie de la vie, ni jamais philosophie de la nuit, une philosophie des différents modes de l'apparaître, interrogeant la limite même de l'apparaître, toujours depuis ce qu'apparaître signifie, c'est-à-dire, une phénoménologie. De cela, il faudra donner le détail, après avoir mené des analyses détaillées de son système philosophique, quand nous développerons notre hypothèse de lecture d'un vitalisme phénoménologique non-henryen[1].

[1] II, chap. 4, d.

CHAPITRE 1 – LA DÉCOUVERTE DE L'IMMANENCE RADICALE : L'IDENTIFICATION DE LA VIE ET DE LA VOLONTÉ

Aux yeux de Michel Henry, Schopenhauer vient, le premier, tenir ensemble deux exigences : mettre au jour le mode d'apparaître propre de la vie, et mettre fin au règne d'une métaphysique de la représentation en dissociant l'être de l'ekstase représentative. Pour suivre cette rupture, il faut bien comprendre que ce que l'on trouve comme « vie » sous la plume de Michel Henry, c'est ce que Schopenhauer appelle la volonté. Et d'ailleurs, Schopenhauer lui-même indique que volonté ne signifie pas autre chose que vie[1]. De manière générale, la lecture que Henry propose de Schopenhauer prend souvent la forme d'un décryptage et d'un jeu de correspondances : il s'agit de transposer le vocabulaire schopenhauerien dans la structure conceptuelle propre à Henry[2]. Dans le texte de Michel Henry, on rencontre à plusieurs reprise une définition de la vie, telle qu'elle va pouvoir être mise à profit dans la lecture de Schopenhauer.

> (…) la vie est ce qui s'éprouve soi-même et tout ce qu'elle éprouve, tout ce qui l'affecte, ne l'affecte que sous cette condition préalable qu'elle s'affecte elle-même en soi. Quoi qu'il soit, tout ce qui est vivant porte en soi cette essence de la vie et seul ce qui est vivant peut être affecté par quoi que ce soit d'autre et par le monde[3].

La vie est donc bien à la fois le fonds de réalité de toute chose et la condition d'une altérité. C'est à l'aune d'un soi vivant, d'une ipséité fondamentale, que toute altérité va pouvoir être rencontrée. La rencontre de ce qui affecte n'est donc pas l'acte de naissance de l'affectivité, mais son moment second. Autrement dit, lorsque la rencontre mondaine a lieu, la sphère d'affectivité est déjà là comme sa condition. Il n'y a d'affection que parce qu'il y a d'abord auto-affection. Il s'agit donc, pour Henry – mais aussi pour le Schopenhauer qu'il lit – d'effectuer un renversement. Ce n'est pas depuis le monde comme représentation, dans la distance de l'extériorité, que se découvre une affectivité, comme un redoublement intérieur de la perception ; c'est primordialement que cette (auto-)affectivité est là, rendant possible la manifestation dans la lumière de la représentation. La définition de la vie par Henry implique donc l'identification d'une sphère absolument autarcique, comprise à l'écart de toute caractéristique propre à la représentation. Il ne peut y avoir de philosophie authentique de la vie que dans une phénoménologie radicale de la vie : « Aucun horizon de lumière, pas même la

---

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 22.

[2] Par exemple : « La métaphysique de Schopenhauer est une métaphysique de la volonté, mais celle-ci n'est souvent qu'un titre pour désigner l'affectivité elle-même » *in* M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 218. Ce système de correspondances est pour nous précieux en ce qu'il indique la pertinence d'une discussion entre la philosophie schopenhauerienne et la phénoménologie, par-delà les divergences conceptuelles.

[3] *Ibid.*, p. 97.

possibilité ou l'esquisse de celui-ci ne se lève en ce qui cohère en soi dans l'unité absolue de son immanence radicale[1]. » Cette radicalité, c'est chez Schopenhauer que Michel Henry en trouve la première occurrence, ouvrant la philosophie à une dimension qu'elle n'avait jusque-là qu'entr'aperçu.

a. La rupture dans l'histoire de la métaphysique de la représentation : Schopenhauer et la conception de la vie comme affectivité

> C'est Schopenhauer qui mit un terme brutal au règne de la métaphysique de la représentation en déclarant que celle-ci n'exhibe en elle rien qui puisse prétendre à la condition de l'être réel ou de l'existence véritable – sur-déterminant cette assertion décisive par une seconde non moins essentielle, à savoir que l'être qui n'advient jamais en tant que l'ob-jet d'un sujet ni pour celui-ci et qui, dans ce refus principiel de l'ob-stance, définit la réalité, c'est la vie. L'interprétation de l'être comme Vie est l'événement crucial de la culture moderne, le moment où elle fait retour au Commencement et se donne à nouveau le moyen de se joindre à lui[2].

Schopenhauer remplit plusieurs conditions. Tout d'abord, il n'attend pas de la représentation qu'elle donne accès à une quelconque réalité. On lui a même reproché de faire, sur ce point, une lecture bien légère de Kant, en identifiant le phénomène à l'apparence, en comprenant l'*Erscheinung* comme un *Schein*[3]. Sur ce point, nous rejoignons Vincent Stanek lorsqu'il avance qu'il y a des raisons philosophiques à cette assimilation, et non une simple erreur de lecture. Cette dévalorisation de la représentation est dans tous les cas un indice favorable pour Michel Henry : « Pour [Henry], le contresens majeur de Schopenhauer, à savoir la réduction du kantisme à une simple phénoménisme, rapproché des doctrines de Platon ou de Berkeley, n'est pas le simple effet d'un défaut de compréhension. On doit y lire les effets d'une ligne maîtresse de sa pensée : la critique de la représentation[4]. » Et plus loin : « [L'interprétation de M. Henry] est en effet solidaire d'une pensée qui recherche la vérité non plus *dans*, mais *par-delà* la représentation, cette vérité ultime qui fonde celle de la représentation elle-même[5]. » Si la représentation n'est porteuse d'aucune réalité, si elle n'est qu'apparence, c'est que l'« être réel » se situe dans le tout autre de la représentation : la volonté.

À cela s'ajoute une remarque complémentaire, qui caractérise l'immanence radicale ainsi découverte comme vie. On retrouve là une exigence henryenne, pour laquelle la vie n'est jamais dans ce qui se montre ou se présente, et que toute sortie hors d'elle-même est, par la même

---

[1] M. HENRY, *L'Essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 549.

[2] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 8.

[3] Voir par exemple A. PHILONENKO, « Schopenhauer critique de Kant », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 42, n°164(1), 1988, p. 37-70.

[4] V. STANEK, *La métaphysique de Schopenhauer*, Paris, Vrin, 2010, p. 85.

[5] *Ibid.*, p. 86.

occasion, une perte irrémédiable : « La vie ne se reconnaît pas dans ce qu'on lui présente[1]. » Elle ne se reconnaît dans aucune présentation, y compris d'elle-même. Chaque terme qui voudrait la définir, chaque objet qui voudrait la déterminer, chaque distance qui voudrait la montrer est le signe qu'elle n'y est plus : « La vie est perdue au moment même où elle est nommée[2]. » C'est là sa radicalité : si la vie se trouve hors d'elle-même, c'est qu'elle s'y est cherchée, qu'elle s'est donc arrachée à l'immanence qui la caractérisait. Il faut donc, et c'est une exigence henryenne à laquelle satisfait Schopenhauer, que ce tout autre possède un « règne propre » :

> (…) l'affirmation que le tout autre de la représentation et ce qui ne se montre jamais en elle définit, lui seul, l'être véritable n'échappe à la spéculation pour aboutir à la position effective de ce que Schopenhauer appelle la Volonté que si ce tout autre de la représentation se révèle en lui-même en son règne propre[3].

Schopenhauer endosse donc, dans cette histoire de la vie invisible que retrace Henry contre l'idée d'un inconscient seulement négatif, le rôle d'un initiateur assumant enfin pleinement la révélation de l'être véritable. On sort alors de l'alternative entre représentation ou inconscient dans laquelle la philosophie occidentale était jusque-là engoncée, alternative finalement artificielle puisque son sens ne se formule qu'à l'aune de la représentation : représentation ou non-représentation. À la place, se révèle une véritable alternative phénoménologique, entre deux modes de l'apparaître : volonté et représentation.

Il nous faut ici retracer les différents éléments que Michel Henry fait ressortir de sa lecture de Schopenhauer dans le chapitre de *Généalogie de la psychanalyse* qui lui est consacré, qui indique les points de rupture dans cette métaphysique de la représentation. Ce qui caractérise tout d'abord la représentation, et qui se voit rejeté par Henry à partir de Schopenhauer, c'est la distance du sujet et de l'objet. La corrélation est le propre de toute représentation, mais puisque celle-ci prend la forme d'une distance, d'une opposition ou d'une séparation – c'est du moins la lecture henryenne – elle empêche l'accès authentique à l'être, qui est sans distance. Ou du moins, elle identifie l'être à l'apparaître et retire à l'être tout fondement véritable, toute puissance authentique, en l'installant toujours à distance de soi dans l'écart de la représentation.

> L'identité de l'être-sujet du sujet et de l'être-objet de l'objet, telle est l'intuition de Schopenhauer au moment où, avec cette identité et par elle, il décrit la structure une du monde en tant que représentabilité. Or c'est justement, d'autre part, cette structure une du monde de la représentation que Schopenhauer rejette radicalement

[1] M. HENRY, *L'Essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 569.
[2] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 9.
[3] *Id.*

> comme incapable d'inclure en elle en l'exhibant l'essence de la réalité. Celle-ci bien plutôt se dérobe à toute représentation possible[1].

Être-monde, cela signifierait pour Schopenhauer « apparaître comme monde ». Autrement dit, tout être du monde se résorbe dans son apparaître. Schopenhauer porterait la radicalité qui consiste à unifier le monde dans la forme de l'apparaître, mais à rejeter en même temps l'essence du monde hors de cet apparaître. Si le monde comme représentation est un, il n'en reste pas moins que l'essence du monde ne se donne pas dans cette forme de la représentation. Schopenhauer accompagne ainsi le geste henryen, parricide phénoménologique par excellence, de dissociation de l'être et de l'apparaître – qui conduit en vérité chez Henry à chercher un autre régime d'apparaître pour cet être authentique qu'est la vie. Dissocier l'être et l'apparaître, cela revient pour Henry à mettre à l'écart la forme classique de l'apparaître, à redoubler la distance phénoménologique d'un autre apparaître, celui de la vie elle-même dans l'immanence de l'auto-affectivité. Il faut relever dans ce texte, même si c'est avant tout pour s'en accommoder, combien l'interprétation henryenne s'appuie sur un jeu d'oppositions strictes. Schopenhauer serait le défenseur d'un rejet radical de la représentation au profit d'une réalité définie par une mise à l'écart radicale de toute détermination propre à la représentabilité. Il apparaît ici que l'on peut d'autant mieux rejeter la représentation que l'on en a identifié une propriété unique : la corrélation au sens fort d'une identité entre le sujet et l'objet, l'un et l'autre étant rapportés à deux pôles d'une seule chose, la représentation. Corrélation comprise par Michel Henry comme opposition, séparation, voire déchirure : « Cette forme de la représentabilité dont [l'expérience] est tributaire est celle de l'opposition[2] », quelques lignes plus loin : « Une séparation radicale s'institue entre la connaissance et le connu, entre la connaissance qui n'est pas connue et le connu qui est dépourvu du pouvoir de connaître[3] », et sur la même page, Henry parle de la forme de la représentation qui « se subdivise en sujet et objet[4]. » Le jugement est sans appel qui condamne cette séparation comme insurmontable. Comme en atteste Jean-Luc Marion, dans son article de 1988 où il interroge la pertinence de la lecture henryenne du *cogito* cartésien : « La représentation, qui sépare extatiquement jusque par l'intentionnalité le pensant du pensé, voire la noèse du noème, ne peut jamais les conjoindre, même s'il s'agit, dans les deux cas, du même terme[5]. » Est rappelée ici l'indigence fondamentale

[1] *Ibid.*, p. 160.

[2] *Ibid.*, p. 175.

[3] *Id.*

[4] *Id.*

[5] J.-L. MARION, « Générosité et phénoménologie : Remarques sur l'interprétation du cogito cartésien par Michel Henry », *Les Études philosophiques*, nº 1, 1988, p. 58.

de la représentation, qui perd ce qu'elle représente, mais surtout le caractère irréversible de la séparation.

L'écart fondamental du sujet et l'objet, tel est la forme que prend le champ de l'extériorité chez Henry, alors même que Schopenhauer cherche, à travers les notions de corrélation et de pôles, à les reconduire à leur unité. Le paradoxe, c'est que si la représentation est associée à l'irréalité, elle n'en est pas moins ce en quoi toute réalité apparaît. L'apparaître est alors associé à un mouvement de déréalisation de ce qui apparaît. La réalité en soi, qui ne tolère aucun passage à la représentation, renvoie à « un quelque chose qui apparaît dans l'apparence[1] ». Il faut alors tenir en même temps la rupture ontologique radicale entre représentation et volonté, d'une part, et le fait que la réalité s'indique à même l'irréalité, que l'être se signale dans l'apparence. À la fois donc on trace une frontière infranchissable entre deux modes de l'apparaître – l'apparence pour la représentation, la révélation pour la volonté – et on lit à la surface d'un apparaître défaillant et décevant les linéaments d'une réalité qui s'y dissimule. Sur cette voie, qui complique ou brouille les frontières entre la volonté et la représentation, Henry s'étend peu, bien conscient qu'elle mettrait à mal sa lecture de Schopenhauer[2]. Nous reviendrons sur la dimension dynamique de la manifestation et l'objectivation de la volonté chez Schopenhauer, qui semble différemment comprise par Michel Henry, puisqu'il y a deux modes distincts de l'apparaître, et non pas l'advenir dans la manifestation de ce qui, de soi-même, ne parvenait pas à se manifester. Chez Schopenhauer, il s'agit bien d'un advenir à l'apparaître, tandis que chez Henry, c'est un advenir à soi-même, par auto-affection, qui est l'apparaître. Toujours est-il qu'il mentionne la représentation chez Schopenhauer non seulement comme sphère d'irréalité, mais aussi comme « pouvoir d'irréalisation[3] » :

> Volonté et représentation se font face comme la réalité et l'irréalité. L'irréalité de la représentation lui est liée par principe. Ce n'est pas ce qui est représenté qui est en soi irréel. Bien au contraire ce qui constitue selon Schopenhauer l'essence du monde représenté, c'est la volonté, c'est-à-dire la réalité même et, qui plus est, la seule réalité, puisqu'en dehors de la volonté il n'y a rien. C'est pour autant que cela qui va être représenté, entre dans la représentation et se tient en elle, qu'il devient irréel – pour

[1] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 162.

[2] Nous reviendrons sur ces questions dans notre lecture de Schopenhauer pour lui-même, particulièrement sur la question de l'entrée de la volonté dans la représentation, sur le *passage* de l'un dans l'autre : II, 4, b. et c.

[3] Cette expression apparaît dans *Généalogie de la psychanalyse* et dans les notes manuscrites qui entourent l'ouvrage. On la retrouve, légèrement modifiée, en 2000, dans M. HENRY, *Incarnation*, *op. cit.*, § 6, « Le paradoxe du "monde" comme pouvoir de déréalisation ». Dans ce paragraphe, il n'est pas question de Schopenhauer, mais de Jakob Boehme – que Schopenhauer a beaucoup lu et dont il s'inspire en partie – et de la création du monde *en vue* de la manifestation, mais en même temps, de la carence ontologique de l'apparaître du monde laissé à lui-même. En cela, Boehme anticiperait la découverte schopenhauerienne du rejet de l'être comme représentéité. Il y est également fait allusion à la visée intentionnelle chez Husserl comme visée d'une « irréalité noématique », l'objet n'étant toujours qu'un « pôle idéal ».

> autant donc que la représentation ne peut exhiber en elle la réalité, pour autant que la réalité n'est pas susceptible de paraître devant soi, de se donner à titre d'ob-jet[1].

La distinction entre deux modes d'apparaître a donc un double enjeu : à la fois déréaliser l'apparaître propre à la représentation, en montrant qu'il ne peut exhiber, justement parce qu'il est un *ex*-hiber, et montrer que la vie – ou la volonté – n'est pas conçue comme le double négatif de la représentation, comme *in*-conscient, mais qu'elle possède un mode d'apparaître propre, celui de la révélation. Autrement dit, l'invisible devient une caractéristique positive de cette vie, et par un renversement de la conception classique (idéaliste) de la manifestation, le visible devient le signe de ce qui ne montre rien. In-apparaître au sens classique du terme, c'est-à-dire dans la forme de la corrélation, c'est pour Henry avoir la possibilité d'apparaître sur un autre mode de l'apparaître lui-même :

> La volonté n'est donc la réalité que sous une certaine condition, sous la condition d'un mode de révélation qui la révèle en elle-même, dans sa réalité précisément, de telle manière que c'est ce mode de révélation de la volonté dans sa réalité et bien plus comme mode de révélation constitutif de la réalité et identique à elle en général qui peut seul, en ce qui concerne la volonté, la révéler à elle-même et telle qu'elle est. Volonté a d'abord cette signification ontologique radicale de circonscrire un mode de révélation dans lequel la réalité est susceptible d'être révélée en elle-même, c'est-à-dire en fait par lequel elle est constituée. C'est l'apparaître *sui generis* de la volonté qui fait d'elle et peut seul faire d'elle la réalité, telle est l'intuition abyssale de Schopenhauer[2].

Rien de ce que la métaphysique de la représentation ne proposait jusque-là n'a permis de saisir cette réalité qu'elle ne faisait qu'indiquer, qu'elle désignait négativement. Schopenhauer effectue une rupture radicale au sein de cette histoire de la philosophie de la conscience grâce à deux aspects de la thèse ici rappelée : 1. la volonté est la réalité en soi, à savoir la vie en ce qu'elle n'est pas encore arrachée à elle-même par l'extase représentative ; 2. la volonté désigne aussi le mode d'accès à cette réalité en ce qu'elle ne s'apparente pas seulement à la vie, mais aussi à ce qui vit, le corps propre, affectif, vécu en première personne. Nous développons plus particulièrement la question du corps comme apparaître authentique de la volonté dans le paragraphe qui suit. Notons pour le moment à quel point l'enjeu philosophique de cette rupture est éminemment phénoménologique. Il s'agit en effet d'affirmer qu'il existe une réalité en soi, la vie. Mais cela s'accompagne de la délimitation d'un mode d'apparaître qui lui est propre, de la caractérisation d'une manifestation qui ne répond en rien aux critères traditionnellement invoqués. Autrement dit, le passage que nous venons de citer indique une thèse ontologique, ou métaphysique en un sens littéral : sous l'ensemble des représentations que nous avons se tient l'être qui seul donne véritablement à ces représentations une teneur. Thèse métaphysique qui

[1] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 167.
[2] *Id.*

ouvre en vérité à une autre métaphysique, au sens où elle ne se ramène en rien à la métaphysique telle que la définit Heidegger de l'être comme représentation. Or cette métaphysique a d'autant plus d'importance aux yeux de Henry qu'elle se double nécessairement d'une thèse phénoménologique, qui caractérise le mode d'apparaître de l'entité métaphysique : la vie est la réalité en soi, fonds de toute chose radicalement immanent, et cette vie s'apparaît à elle-même comme auto-affection. Nous distinguons ici deux aspects apparents de la pensée de Henry, pour des raisons de clarté. Mais l'on voit que Henry lui-même les considère comme les deux faces d'une même affirmation, dont il trouve la possibilité chez Schopenhauer : la constitution de la réalité et la délimitation de son mode de révélation sont une seule et même chose. Et c'est en cela que la lecture henryenne de Schopenhauer est proprement phénoménologique : la constitution d'une réalité est (intrinsèquement liée à) son mode de manifestation. Identité que Henry conçoit déjà dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, quand il décrit le statut du corps chez Maine de Biran comme objet d'une connaissance d'un mode particulier – le mouvement senti dans son accomplissement, ou le sentiment de l'effort : « Dans une ontologie phénoménologique l'être est uniquement déterminé par la manière dont il se donne à nous[1]. » Il est bien question d'ontologie phénoménologique en ce que la découverte ontologique est intrinsèquement liée à la description phénoménologique de cet être ainsi découvert.

Schopenhauer est donc pour Henry l'inventeur d'une autre métaphysique. En cela, il n'indique pas seulement une voie, il ouvre une brèche insurmontable au sein d'une histoire heideggérienne de la métaphysique qui ne la comprend qu'à l'aune de la représentation. Son rôle n'est pas seulement théorétique, mais également polémique : Schopenhauer serait l'angle mort de l'histoire de la métaphysique heideggérienne, oubli nécessaire, de plus ou moins bonne foi, quand on veut tracer une ligne directe allant de Platon à Nietzsche. Étonnamment, Henry ne mentionne pas Heidegger dans les deux chapitres de *Généalogie de la psychanalyse* consacrés à Schopenhauer, alors qu'il se confronte à lui au moment d'aborder Descartes et Nietzsche. Ce qui peut sembler paradoxal, puisque Schopenhauer est justement la réponse à l'histoire heideggérienne de la métaphysique, le point aveugle de sa construction historique. Doublement étonnant quand on constate que le nom de Heidegger apparaît plusieurs fois en regard de celui de Schopenhauer dans un manuscrit inédit sur le « courant souterrain de la métaphysique » et les notes préparatoires à la *Généalogie de la psychanalyse*[2]. On y lit par exemple ce passage, radical :

---

[1] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit.*, p. 79

[2] Ces deux documents sont publiés par Grégori Jean et Nicolas Monseu dans *Les Etudes philosophiques*, n° 102, n° 3, 2012. G. Jean et N. Monseu publient, avant les notes préparatoires à *Généalogie de la psychanalyse*, un texte non daté, probablement des notes en vue d'une intervention, qui recoupent parfois littéralement des analyses de l'ouvrage de 1985, mais qui les éclairent différemment, notamment par les allusions à Heidegger, absentes dans l'édition finale.

> Comment s'accomplit, selon Heidegger, la réduction de la pensée de Nietzsche à une métaphysique de la représentation ?
>
> 1/ Par l'élimination de Schopenhauer.
>
> 2/ Schopenhauer éliminé, la séquence décisive Schopenhauer/Nietzsche étant hors jeu, Nietzsche peut être situé alors dans la suite de la pensée classique, dans la suite de celle Descartes compris comme une métaphysique de la représentation et cela par le biais de Leibniz[1].

En somme, Schopenhauer constitue une anomalie dans la construction historique proposée dont il faut nécessairement se débarrasser si l'on veut exposer une continuité. On peut considérer, comme le font Grégori Jean et Nicolas Monseu, qu'il y a une « cécité à l'égard du caractère profondément nouveau de la pensée schopenhauerienne[2] » de la part de Heidegger. Mais à lire ces notes préparatoires de Henry, il y aurait un geste volontaire d'élimination de Schopenhauer, de mise au ban de l'histoire de la métaphysique, précisément car c'est à une autre histoire de la métaphysique qu'ouvre Schopenhauer. Selon Henry, la source de toute sa compréhension d'un « courant souterrain » de la métaphysique provient de Schopenhauer, qui engendre bien entendu Nietzsche – ce que Heidegger ne veut pas comprendre – mais qui éclaire aussi, rétrospectivement, la philosophie de Descartes. Il y aurait selon Henry, dans les notes préparatoires à *Généalogie de la psychanalyse* publiées en 2012 un « historial Platon/Descartes/Nietzsche », qui ne serait « qu'un effet du *Monde comme volonté et comme représentation*. » Et Henry de compléter quelques lignes plus loin : « Ce livre a ébranlé l'histoire de la pensée occidentale, l'a déterminée presque entièrement[3]… » L'ouvrage majeur de Schopenhauer jouerait donc un double rôle de rupture et de source. Rupture puisqu'il met fin au règne dénoncé par Henry de la représentéité et annonce la possibilité de saisir un autre de la représentation. Source, car c'est de lui que jaillit, et même rétrospectivement, la possibilité d'une philosophie de la vie, d'une compréhension de la métaphysique fondée dans l'affectivité d'un sujet à lui-même. Heidegger ne saisissant pas ce point ne peut donc parvenir qu'à une histoire de la métaphysique partiale et unilatérale : « l'histoire de la métaphysique heideggérienne ne serait autre que l'histoire du contresens de Heidegger sur le sens et la portée de Schopenhauer[4]. » L'erreur de Heidegger serait finalement d'avoir identifié apparaître et représentation, alors que, précisément, il serait possible de concevoir un mode d'apparaître qui ne se réduise pas à la représentation, ni ne se comprenne à partir d'elle :

---

[1] Ms B 4-96-2066 cité dans G. JEAN et N. MONSEU, « Note éditoriale : les enjeux de la lecture henryenne de Schopenhauer », *Les Etudes philosophiques*, n° 102, n° 3, 2012, p. 302. Toutes les références aux manuscrits de Henry proviennent de cette publication.

[2] *Ibid.*, p. 303.

[3] Ms A 25-12-19169/19170.

[4] G. JEAN et N. MONSEU, « Note éditoriale », *op. cit.*, p. 304.

> Qu'il faille que la volonté soit reportée dans l'unité d'essence avec l'apparaître, je le crois volontiers et c'est sans doute ce qu'a fait Nietzsche. Mais que cet apparaître signifie ἰδέα, *repraesentatio*, se représenter soi-même et ainsi être – c'est là ce qu'affirme Heidegger – ce n'est certainement pas vrai pour Nietzsche, non plus que pour aucune des pensées fondamentales qui ont explicitement cherché l'être en dehors de la représentation[1].

Et Henry, à la suite, de conclure sur l'attitude philosophique heideggérienne : « Comme si c'était Heidegger lui-même qui ne connaissait rien d'autre que ce monde de la phénoménalité extatique[2]. » Si le jugement est dur, on peut cependant le compléter par les quelques remarques de Heidegger à propos de Schopenhauer. Laissons de côté les remarques liées à la réception du *Monde* dans le contexte de l'idéalisme allemand décadent, déchéance qui seule rendrait possible la lecture de Schopenhauer selon Heidegger[3]. Reste qu'un passage de la première partie de *Qu'appelle-t-on penser ?* semble rendre hommage à Schopenhauer :

> « Le monde est ma représentation. » Dans cette phrase, Schopenhauer a ramassé la pensée de la philosophie moderne. Il faut citer ici Schopenhauer parce que son œuvre capitale, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, depuis son apparition en 1818, a marqué de la façon la plus profonde tout ce qu'on a pensé durant tout le 19ème siècle et le 20ème, là même où cela n'apparaît pas immédiatement ni clairement, là même où la phrase est combattue. Nous oublions trop facilement qu'un penser agit plus essentiellement là où il est combattu que là où il est approuvé. Même Nietzsche a dû en passer par un débat avec Schopenhauer, où Nietzsche, malgré sa conception opposée de la volonté, observe le principe de Schopenhauer : « le monde est ma représentation »[4].

Il n'y a là rien qui puisse contredire la lecture qu'en fait Michel Henry, bien au contraire. Heidegger assigne une place à Schopenhauer qui ne s'appuie que sur les premières pages de son œuvre, et n'en retient justement pas les avancées décisives – la découverte de la volonté comme essence du monde et de la subjectivité – mais la seule reformulation de la critique kantienne. Heidegger ne lit ici que l'ouverture du *Monde*, et ne voit pas que Schopenhauer augmente immédiatement cette première annonce, « le monde est ma représentation », d'une autre, complémentaire et tout aussi décisive : « (…) chacun peut et doit dire : "le monde est ma volonté."[5] » Ce que Henry a bien en vue quand il écrit, dans la *Généalogie de la psychanalyse* :

> (…) si la proposition « le monde comme représentation » assigne explicitement à la recherche le thème de l'apparaître compris il est vrai comme exposant son essence sous la forme de la représentéité, si donc sa prétention est ontologique, celle que lui oppose radicalement Schopenhauer et qui circonscrit l'argument du livre – « le monde comme volonté » – n'a pas une moindre portée. Volonté, en d'autres termes,

[1] Ms B 4-96-2063.

[2] *Id.*

[3] M. HEIDEGGER, *Nietzsche I*, *op. cit.*.

[4] M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?*, *op. cit.*, p. 44.

[5] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, p. 81.

> ne saurait désigner ce qui apparaît, quand le mode de cette apparition, à savoir l'apparaître comme tel, serait constitué par la représentation[1].

On voit donc à ce stade comment Michel Henry fait de Schopenhauer un précurseur autant qu'un révélateur. Sa place dans l'histoire de la philosophie est décisive en ce qu'il rend possible une philosophie de la vie, affirmant que l'être ne se réduit pas à la représentation. Et ce faisant, cet apport joue un rôle polémique qui permet de contredire l'histoire heideggérienne de la métaphysique, identifiant justement l'être à sa représentation. Au contraire de cette construction, il faut voir que se creuse une autre voie, qu'une réalité vivante, affective, radicalement immanente, se dessine, qui ne s'accommode d'aucune des propriétés de la représentation, et qui pour autant ne sombre pas dans un inconscient inaccessible, mais possède son mode propre d'apparaître : une révélation à soi-même qu'expérimente le sujet dans une auto-affection. Or c'est avec la question du corps, que Henry lit chez Schopenhauer[2], que cet accès à la vie prend toute sa force et sa pertinence, le corps vécu étant justement cette réalité en soi autant que le mode d'accès à cette réalité.

b. Le corps comme apparaître de la volonté : métaphysique et phénoménologie

La première thèse schopenhauerienne qui attire l'attention de Michel Henry, c'est donc cette dissociation de l'être et de l'apparaître à travers la distinction de la volonté et de la représentation. La représentation est le champ de l'extériorité, de la distance propre à tout apparaître, qui ne peut de ce fait donner accès à la réalité en tant que telle. La volonté, l'être du monde, la puissance véritable de tout ce qui est, se tient en retrait de l'écart représentationnel. La représentation n'a ainsi ni réalité ni puissance, et si l'on peut espérer saisir l'être lui-même, c'est à la condition d'envisager un nouveau mode de l'apparaître. C'est de l'expérience que nous faisons de notre propre corps, expérience auto-affective, privilégiée et immanente, que nous pouvons attendre une telle nouveauté.

La question du corps constitue la deuxième thèse schopenhauerienne essentielle selon Michel Henry. Le corps, occasion d'un « apparaître originel » de la vie, est qualifié de « corps originel ». Étonnamment, alors qu'il a consacré un ouvrage entier à la question du corps chez Maine de Biran, Henry ne s'étend pas tellement sur la question à propos de Schopenhauer, se contentant de rappeler les thèses de celui-ci. Le passage au corps est pourtant le moment où se dessine progressivement une anomalie dans la philosophie schopenhauerienne, anomalie autour

---

[1] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 166.

[2] Si Henry soulève ici la question du corps, centrale chez Schopenhauer, quand il cherche à en comprendre le geste, il faut rappeler que ce problème court tout au long de l'œuvre de Michel Henry, déjà depuis son étude sur Maine de Biran achevée en 1949, M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit.*, et jusqu'à l'ouvrage de 2000, M. HENRY, *Incarnation*, *op. cit.*

de laquelle Henry va ensuite cristalliser ses reproches. Nous les détaillerons dans le paragraphe qui suit. Pour le moment, il nous faut comprendre quel statut le corps reçoit dans l'interprétation henryenne de Schopenhauer pour qu'il puisse manifester cet apparaître originel :

> La connexion de la question de la volonté avec celle de l'apparaître originel en lequel seulement elle définit et constitue la réalité, se dévoile à nous à propos du corps, et c'est la seconde thèse essentielle de Schopenhauer, celle selon laquelle il existe une réalité en soi dont le mode de manifestation est le corps[1].

La volonté entendue comme vie ayant été posée comme réalité fondamentale par laquelle tout autre phénomène reçoit un sens et une teneur, il s'agit à présent d'identifier le corps et la volonté. Pour le dire autrement, c'est seulement en considérant le corps comme lieu de cette auto-affection que la volonté peut recevoir, non plus seulement dans une déclaration théorique mais dans une expérience concrète, un mode d'apparaître qui lui est propre. Henry trouve ici, chez Schopenhauer, la conception d'un corps immanent, complètement distinct du corps objectif, auquel nous accédons sans aucune médiation, et qui résiste absolument à toute réduction à des propriétés représentatives. Le corps schopenhauerien est justement ce par quoi s'ouvre cette dimension radicalement nouvelle dans l'histoire de la philosophie : une sphère d'immanence radicale, purement affective, où Henry trouve son concept de vie. Il y a bien une « double connaissance du corps » chez Schopenhauer[2], au sens où celui-ci se donne à moi, sans distance et en première personne, comme corps vécu (*Leib*), mais qu'il m'est aussi donné comme un corps parmi les autres dans la sphère de la représentation (*Körper*). La thèse fondamentale de Schopenhauer est alors de tenir ces deux donations pour une seule réalité. Et Henry de formuler ce point en indiquant que c'est dans l'apparaître seulement que la dualité a un sens, alors que du point de vue ontologique, seul le corps propre a une réalité : c'est la chair (*Leib*) qui constitue l'ancrage ontologique corporel tandis que le corps objectif n'en est que l'apparition extérieure. La nouveauté de Schopenhauer est donc de tenir cet irréductible corps propre non seulement pour la réalité affective et vivante dont chacun peut faire l'expérience, mais également pour la clé de déchiffrement de l'univers. Ce corps dont je fais l'expérience est la seule réalité qui me soit donnée sous deux aspects, et qui me permette donc de comprendre que le monde n'est pas seulement un défilé d'apparences sur la réalité effective desquelles je ne peux jamais me prononcer :

> Ainsi donc le voile se lève d'un coup sur tous les hiéroglyphes de l'univers : ils ne sont que les phénomènes et les représentations diverses d'un même vouloir-vivre. Mais celui-ci, la réalité de toute chose, la chose en soi, ne se révèle qu'en moi, dans mon corps originel dont l'apparaître immanent est l'apparaître immédiat de ce

[1] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 168-169.

[2] Très clairement mise en évidence par Sandro Barbera, notamment, dans S. BARBERA, *Une philosophie du conflit*, *op. cit.*

> vouloir lui-même. Le problème de Schopenhauer était de comprendre comment le monde de la représentation auquel notre expérience semble se réduire, peut être éprouvé comme n'étant qu'un monde de l'apparence, pourquoi, en d'autres termes, nous lui cherchons une « signification », c'est-à-dire un « passage… à ce que qu'il peut être en dehors de la représentation ». La réponse est que nous avons un corps, que celui-ci constitue en lui-même un tel passage, c'est-à-dire l'épreuve immédiate de ce qui se déroule derrière l'apparence et dont elle n'est précisément que l'apparence, à savoir la volonté[1].

On trouve dans ce texte plusieurs éléments qui suscitent l'intérêt de Henry dans sa lecture de Schopenhauer. L'idée d'un voile qui se lève et de hiéroglyphes soudainement déchiffrés est empruntée au texte de Schopenhauer lui-même[2]. Le monde était à la fois une illusion (allusion au voile de Maya) et un mystère (le langage inconnu). Le corps effectue donc une double opération : montrer quelle est la réalité derrière cette illusion et donner un sens à l'illusion en question. Deux aspects de la révélation propre à notre corps qui pourraient en vérité n'en être qu'un : c'est en montrant la réalité profonde de chaque chose du monde, la volonté, que chacune de ses apparences reçoit un sens. Si le monde de la représentation est un ensemble diffracté d'une même lumière, le corps est une source de cette lumière tout autant que la règle optique qui permet de rendre compte de cette diffraction. Seulement, ce n'est que secondairement que le monde de la représentation reçoit ainsi cette teneur, par un transfert de réalité. Cette réalité qu'est la volonté ne se révèle qu'à moi. Je la prête au monde, mais elle ne se donne immédiatement qu'à même mon corps, dans cet être rivé à soi qu'est le sujet vivant et charnel. C'est en ce sens qu'il faut parler d'indigence ontologique de la représentation. Rien de ce qui apparaît dans la représentation ne possède de réalité par soi-même. Ce n'est toujours que comme signe vers, comme indication d'une autre dimension que la représentation peut avoir un sens. L'ensemble de signes représentatifs ne porte pas en lui-même sa clé de déchiffrement. Nous la portons avec nous, dans notre corps, ou plus précisément, dans l'expérience charnelle que nous faisons de notre corps.

Grâce au corps, nous avons donc, dans une même expérience, un acquis à deux dimensions : l'une négative, par laquelle ce qui semblait réel, la représentation, se voit retirer toute possibilité ontologique ; l'autre positive, par laquelle est indiquée la réalité véritable, la vie ou la volonté dans le corps immanent.

---

[1] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 172.

[2] La notion de voile de Mayâ revient à de nombreuses reprises sous la plume de Schopenhauer pour désigner le monde comme représentation dans les formes du principe de raison. La première occurrence de cette notion se trouve dans A. SCHOPENHAUER, *Monde*, *op.cit.*, §3, p. 85, alors qu'il fait le lien entre les différentes conceptions de la représentation avant lui : « C'est la Mayâ, le voile de l'illusion, qui couvre les yeux des mortels et leur fait voir un monde dont on peut indifféremment dire qu'il est ou n'est pas. ».

Dans le manuscrit publié sous le titre « Descartes, Nietzsche, Heidegger : Schopenhauer et le "courant souterrain" de la métaphysique », Henry écrit de manière lapidaire : « Comment saisissons-nous que le monde de la représentation n'est qu'un monde d'apparences, comment pouvons-nous lui chercher une signification à accomplir, "un passage à ce qu'il est en dehors de la représentation" ? La réponse est que nous sommes un corps[1]. » Il y a donc une certaine ambiguïté dans ce qui est compris par le corps. Le corps déchiffre, il est la « pierre de Rosette », pour prendre une autre expression de Schopenhauer, mais à la fois, il montre l'illusion. Il donne un sens à une dimension qu'il retire à l'autre. Ce que l'on prenait jusque-là pour la réalité de la représentation se trouve référé à la volonté, ramené à un autre de la représentation. On observe donc un jeu d'allers-retours entre la volonté et la représentation, à même la complexité du corps, qui ne sera clarifié qu'une fois que l'on aura considéré avec attention les textes de Schopenhauer impliquant toujours un brouillage entre volonté et représentation[2]. À la portée négative de notre corps à l'encontre de la représentation, s'ajoute donc l'affirmation ontologique centrale de Schopenhauer, celle que Michel Henry relève car elle sert pleinement son élaboration philosophique :

> Il n'existe rien d'autre que la volonté. La représentation ne peut donc représenter que la volonté. Mais telle est l'indigence ontologique de la représentation, son pouvoir si l'on peut dire d'irréalisation, que dans la représentation, il est impossible de saisir ce qu'elle représente, il est impossible de saisir que ce qui est jeté là devant, c'est de la volonté[3].

Ici apparaît une nuance : la représentation est grevée d'une indigence fondamentale, elle ne possède rien que l'on puisse dire réel. Mais Henry lui ajoute un « pouvoir », celui de rendre irréel. Or si la représentation ne possède aucune réalité, elle ne possède pas de « pouvoir » non plus. Seul ce qui vit, seul ce qui est réel peut être porteur d'une force ou se confondre avec une force – car la vie peut être comprise comme puissance de ce qui vit. Ici Henry aperçoit peut-être, sans s'y engager plus avant, un certain dynamisme fondamental dans la pensée de Schopenhauer, qui fait que toute manifestation est toujours un mouvement vers la manifestation, un advenir dans l'apparaître. Ce qui caractériserait la représentation, ce serait donc qu'elle retire à la réalité dont elle provient pourtant toute réalité. Mais comment concevoir cette force, si seule la volonté est force ? Là encore, il semble que le corps joue un rôle décisif. S'il est à la fois volonté et représentation, chair et corps, alors c'est dans le passage de l'un à

[1] Ms B 4-96-2069.

[2] Ambiguïté que Michel Henry préfère ne pas relever, affirmant seulement que le corps est le vouloir réel, la réalité en soi, et n'insistant jamais sur la dimension que Schopenhauer donne toujours au corps, duplicité dont l'identité devient du coup le cœur du problème : le corps est à la fois volonté *et* représentation, nœud ou identité concrète de ces deux dimensions phénoménologiques.

[3] Ms B 4-96-2069.

l'autre que s'opère cette déréalisation. C'est en devenant corps objectif que le corps immanent se perd, car il ne se montre pas tel qu'il est, mais seulement comme une apparence – une diffraction dans l'*ek-stasis* de la représentation. C'est sans doute parce que mon corps est également dans la représentation qu'il peut retirer à celle-ci la réalité, que lui-même tient d'ailleurs. La particularité du corps est donc de se situer dans la représentation et en-deçà, et c'est justement cet en-deçà qui lui donne un tel pouvoir. Autrement dit, il ne faut pas désigner la représentation comme pouvoir d'irréalisation, mais parler plutôt du corps. C'est parce que nous avons un corps que justement, il nous est possible de saisir que « ce qui est jeté là devant », c'est la volonté, donc de dire de la représentation qu'elle est irréalité. Ou plutôt de saisir que ce qui est jeté là devant, précisément parce qu'il est jeté, n'est plus la volonté, mais doit y être ramené si l'on veut en saisir la seule teneur possible. Revenir au corps immanent, donc, et à l'expérience affective à laquelle il ouvre.

C'est d'ailleurs parce que le corps originel est le vouloir réel qu'il détient le seul pouvoir réel. En lui peut donc s'actualiser l'action en un sens authentique : non pas un ensemble de gestes mécaniques décomposables à l'infini, mais le déploiement vécu d'une force. La condition de l'authenticité de l'action, c'est d'avoir, avant tout, identifié le lieu de ce déploiement, une sphère qui ne se réduise pas à une apparence de mouvement. Ainsi Henry écrit-il : « l'action ne s'effectue jamais dans l'espace ouvert de l'*ek-stasis*[1] », ou encore « la non-représentabilité de l'action constitue bien plutôt sa possibilité même[2] ». L'espace distancié et distendu de la représentation est un cadre pour une gesticulation que rien ne distingue de celle d'un automate. L'action véritable, en revanche, est celle d'un corps vivant, celle de la vie elle-même en tant qu'elle s'est faite corps. Il faut toujours, en effet, que l'action elle-même soit ramenée à sa possibilité. Telle est la condition annoncée par Henry :

> La possibilité de l'action est le demeurer en soi-même et l'être avec soi de l'être qui agit et se trouve comme tel toujours et déjà en possession des pouvoirs qui le constituent et par suite en mesure de les déployer. L'être qui ne fait qu'un avec ses propres pouvoirs et reçoit son essence de sa capacité à les déployer, c'est le corps. Le corps ne se définit pas par l'ensemble de ses pouvoirs – voir, entendre, sentir, toucher, prendre, se mouvoir, etc. – que pour autant que ses pouvoirs sont les siens, c'est-à-dire qu'il puise son essence dans la possibilité de les exercer[3].

C'est ainsi que la décomposition des facultés d'un corps ne comprend pas ce qu'est la vie en lui, mais n'en donne qu'une vision seconde, déjà jetée dans la distance ekstatique de la représentation. Il faut, pour bien comprendre ce qui fait la puissance d'un corps, et par là-même,

---

[1] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 214.

[2] *Ibid.*, p. 215.

[3] *Id.*

de la vie, remonter à sa donation la plus authentique, à savoir comme immanence et auto-affection. Ce retour à l'essence du pouvoir dans la force même de la vie immanente exigé par Henry se trouve en effet dans les textes de Schopenhauer :

> Si la volonté de Schopenhauer est à son tour un corps, c'est pour la même raison, parce qu'elle a sa condition ultime non dans le simple fait de vouloir mais dans l'inhérence de ce vouloir à lui-même et dans sa cohérence à soi. La volonté n'a pas besoin d'un corps ou de la vie comme d'une manifestation extérieure à elle et qui lui servirait de miroir. *Sa manifestation, c'est sa force*, laquelle consiste dans l'être avec soi et dans l'Unité originelle en vertu de laquelle toute chose est ce qu'elle est et reçoit la puissance d'être[1].

Comme souvent dans le texte de Henry, on trouve les indications d'une lecture généreuse de Schopenhauer, quand bien même son interprétation ne donne pas lieu à une telle générosité par la suite. Ici, la distinction entre le vouloir – toujours déjà tourné vers un objet, donc partie prenante de la représentation – et de la volonté – être avec soi qui ne s'arrache jamais à soi – est effectivement décisive pour comprendre Schopenhauer[2]. Il apparaît bien ici que la volonté n'*a* pas un corps, au sens où elle se doterait d'un moyen pour agir, mais qu'elle *est* le corps. Elle ne peut *se donner* un corps au sens où cette disposition intéressée impliquerait une faculté représentative, un calcul sinon rationnel, du moins vital. Or il n'en est rien, le corps est la volonté déployée, il est cette force en acte, car il n'est pas un automate objectif, mais avant tout une force vive. La question de l'action authentique, comprise dans l'immanence de l'expérience corporelle, ajoute donc un élément au rôle décisif du corps comme apparaître de la vie. Le corps n'est jamais le moyen de l'action, il est l'action elle-même. Il y a ici une identification entre manifestation et force, qui cherche à mettre de côté l'idée selon laquelle il faudrait une force pour se manifester. Ce que Henry rejette également dans son manuscrit, en refusant que la volonté soit un principe d'autre chose que d'elle-même, « une volonté prise [comme] première en soi, qui entreprendrait de passer à l'acte, de se réaliser[3]. » On saisit ici toute la radicalité de la pensée de Henry, refusant la moindre distance dans la pensée de la vie, y compris celle qui pourrait s'immiscer entre la manifestation et ce qui la permet. Se trouve ainsi réaffirmée la portée de Schopenhauer dans la rupture d'avec la métaphysique de la représentation : « Partout où dans le monde – c'est-à-dire hors de lui – un corps prodigue sa force, la métaphysique de l'*ek-stasis* est déjà hors jeu[4]. » Autrement dit, la conception

[1] *Id.*

[2] Nous verrons dans le paragraphe suivant que Michel Henry reproche justement à Schopenhauer de réduire la volonté à un vouloir.

[3] Ms B 4-96-2069.

[4] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 215 ; où l'on voit, avec l'expression « hors jeu », une première allusion à la réduction phénoménologique possiblement anticipée par Schopenhauer.

schopenhauerienne du corps est une preuve supplémentaire de son apport philosophique, voire le cœur théorique.

Pour le comprendre pleinement, il faut ajouter un dernier élément relevé par Henry dans sa compréhension du corps chez Schopenhauer : l'affectivité. Si l'expérience que nous faisons de notre propre corps est bien une expérience immédiate, encore faut-il concevoir celle-ci comme expérience affective. Après la compréhension de la vie comme force, c'est en effet la seconde caractéristique de la vie bien comprise : elle se donne à celui qui la vit comme auto-affection, comme « s'auto-éprouver ». Idée qui n'est pas nouvelle chez Henry, puisqu'on la retrouve dans *L'Essence de la manifestation* et *Philosophie et phénoménologie du corps*, mais qui se dote ici d'une place centrale. Dans l'ouvrage de 1963 déjà, on lit : « L'affectivité est l'essence intérieure qui ne s'étale pas dans la lumière mais reste en soi et se retient tout entière en elle-même, hors du monde. La pudeur est un sentiment particulier mais aussi l'essence de tous les sentiments, et leur possibilité[1]. » Avec l'idée de pudeur, même s'il n'est pas thématisé ni même nommé ici, c'est l'idée de corps qui se fait jour. La pudeur est ce sentiment fondamental qui me retient en moi-même, qui fait que je retire mon corps hors du monde, ou plutôt que je ressens ce besoin de le tenir pour moi-même hors de l'ekstase de la représentation. La pudeur est alors ce sentiment qui décrit, de manière affective, l'indigence de la représentation. Et parce qu'elle se traduit d'abord affectivement, cette indigence prend la forme d'une crainte fondamentale : crainte d'être jeté au-dehors de soi, crainte de s'arracher à la vie immanente, crainte d'abandonner cette sphère d'affectivité qui me fait vivant. La pudeur fait donc signe vers le corps propre qui cherche à rester mien, plutôt que livré objectivement à autrui, tout en indiquant le lien essentiel entre cette juste conception du corps et l'affectivité.

On retrouve ces éléments dans la lecture de Schopenhauer, qui prend pour Henry, comme nous l'avons déjà indiqué, la forme d'un décryptage de Schopenhauer : « La métaphysique de Schopenhauer est une métaphysique de la volonté, mais celle-ci n'est souvent qu'un titre pour désigner l'affectivité elle-même[2]. » Nous ajoutons donc un élément : il faut comprendre la volonté comme vie, *c'est-à-dire* comme affectivité. Henry rappelle bien qu'il est ici question de métaphysique, au sens littéral du terme qui est toujours le sens utilisé par Schopenhauer : la découverte de la volonté se fait hors du monde constitué comme nature, de même que l'affectivité de la vie est un en-deçà de l'*ek-stasis* : « La réfutation de la métaphysique de la représentéité et de son origine dans la φὐσις n'est pas théorique mais pratique, elle consiste

[1] M. HENRY, *L'Essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 680.
[2] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 218.

dans la simple reconnaissance du fait de la corporéité[1]. » Représentation et φύσις d'un côté, volonté et affectivité – révélées à même le corps – de l'autre. Saisir le corps pour ce qu'il est vraiment, c'est s'ouvrir nécessairement à la question de l'affectivité et se donner les moyens de comprendre la vie de manière satisfaisante.

> L'affectivité n'est pas dans la vie un caractère empirique que l'on se bornerait à constater, encore moins une détermination synthétique, étrangère à son être et lui advenant de l'extérieur : « la souffrance ne s'infiltre pas en nous du dehors, nous portons en nous l'intarissable source d'où elle sort ». Ici prend forme une *intentio* philosophique entièrement nouvelle, celle d'arracher l'existence affective au domaine de la facticité auquel elle est traditionnelle livrée, d'instituer au contraire une eidétique de l'affectivité, rendant possible sur celle-ci un discours apriorique[2].

Le rejet d'une affectivité empirique, hors de soi, est à mettre ici au compte de Schopenhauer. Et pourtant, c'est à partir de ces arguments que vont peu à peu se mettre en place les reproches qui lui sont adressés. On ne peut donc pas considérer l'affectivité comme une catégorie générale sous laquelle seraient rassemblés les différents sentiments ou les affections venues du dehors, c'est-à-dire de la représentation. Il faut que l'affection soit, fondamentalement, auto-affection pour qu'elle ait un sens. Autrement dit, l'affectivité est une disposition à l'affection qui passe par une saisie immanente de soi-même avant de recevoir une quelconque détermination de l'extérieur – qui ne sera qu'une actualisation seconde et extériorisé de cette disposition. La nouveauté de Schopenhauer, c'est donc à la fois de rendre compte de la vie en nous de manière (auto-)affective, mais surtout de rendre possible cette conception par une considération *a priori* de l'affectivité. Chez lui l'affectivité n'est pas seconde, elle est la condition de possibilité de toute expérience affective, même si chez lui, cette affectivité est toujours considérée comme souffrance. Il y a un *a priori* de la souffrance qui oriente l'action du corps et le déploiement de ses forces. En somme, la souffrance n'est jamais réactive pour Schopenhauer, elle est au fondement de tout rapport au monde, et ce qui assure, selon Michel Henry, une teneur à la vie en ce qu'elle est là avant le monde, dans une sphère d'immanence radicale. C'est de cette affectivité première, et potentiellement souffrante, qu'il était question dans le passage sur la pudeur : la tendance à la retenue hors du monde de notre corps propre est une crainte fondamentale de l'*ek-stasis*.

Sans entrer encore dans les considérations sur l'*a priori* de la souffrance, il faut indiquer un texte de Michel Henry dans lequel cette conception de l'affectivité fondamentale est attribuée

[1] *Ibid.*, p. 215
[2] *Ibid.*, p. 219

à Schopenhauer, mais à propos de la musique, dont on sait qu'elle relève chez lui non pas d'une « esthétique », mais d'une métaphysique[1] :

> La musique exprime immédiatement notre vie, c'est-à-dire nos sentiments. Or un sentiment n'est jamais assimilable à un événement d'univers, à un fait individué dans l'espace et dans le temps, destiné à glisser dans le passé et à disparaître. Il faut confondre le sentiment avec sa cause occasionnelle dans le monde pour perdre de vue sa vraie nature, le fait que l'affectivité n'advient jamais dans l'expérience comme un contenu de celle-ci parmi d'autres, un contenu contingent et périssable, mais qu'elle lui appartient au contraire comme sa condition *a priori* de possibilité, définissant ainsi le mode originaire selon lequel se révèle et se donne à nous tout ce qui est susceptible de nous être donné. Cette préséance de l'affectivité au cœur de l'expérience résulte de ce que tout ce qui peut être vécu par nous ne l'est que sous la condition de la vie, c'est-à-dire d'une subjectivité absolue dont le s'éprouver soi-même immédiatement est justement l'affectivité comme telle[2].

La musique se présente alors comme un corrélat du corps originel, à cette différence près qu'elle est l'expression de ce qu'il est fondamentalement. Mais cette expression est immédiate, elle est la mise en œuvre de la disposition affective fondamentale. La musique parle donc directement à ce qui fait de notre corps un corps authentique, la vie elle-même, la force en elle-même. On trouve bien ici la même mise en garde qu'à propos de l'affectivité corporelle : on ne comprendra rien à celle-ci si on la saisit de manière locale, distanciée, ekstatique. La représentation ne nous donne accès qu'à des collections d'éléments particuliers, à des « événements d'univers », là où la volonté nous situe dans cette immédiateté de l'affectivité entendue comme auto-affection. C'est seulement en repartant de cette immédiateté, condition de possibilité de toute médiation, que l'on pourra entreprendre une phénoménologie rigoureuse de la vie – ce que Schopenhauer inaugure selon Henry.

Il apparaît donc que le corps schopenhauerien et son corrélat musical regroupent les deux dimensions d'une philosophie de la vie, selon Michel Henry : la mise au jour d'un sphère d'absolue indistance, l'immanence, et « sa seconde détermination essentielle : l'affectivité[3] », c'est-à-dire le mode d'accès à cette sphère. Il fallait pour cela concevoir le corps véritable comme un corps originel, hors de la représentation, y échappant radicalement. En cela, le corps propre, parce qu'il est vécu comme auto-affectivité, m'ouvre à ce mode d'apparaître hétérogène, celui de la révélation, qui échappe à la distance phénoménologique de la représentation et à l'écart

---

[1] Au livre III du *Monde comme volonté et représentation*, et dans les Compléments correspondants, Schopenhauer passe en revue les différents arts pour analyser la manière qu'ils ont de manifester les Idées. Tous les chapitres s'intitulent « Esthétique de… », à l'exception de celui sur la musique, dont le titre est justement « Métaphysique de la musique ». Il n'en va donc pas, avec la musique, d'un jeu sur la sensibilité esthétique, mais véritablement de la révélation du domaine métaphysique par excellence, la volonté.

[2] M. HENRY, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, *op. cit.*, p. 199-200.

[3] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 217.

ouvert, pour Henry, entre les deux pôles de la corrélation. Le corps propre, tout comme la musique, ouvre pour Henry une possibilité : celle d'un apparaître qui n'advienne pas dans la forme de la corrélation, et qui par-là même permettre de saisir la vie authentique en sa puissance et réalité, c'est-à-dire comme auto-affection. Il fallait également montrer le rôle du corps comme révélateur de l'indigence ontologique de cette représentation. Il fallait enfin relever qu'en lui, nous faisons l'expérience de l'affectivité, condition *a priori* de toute autre expérience dans le monde. En somme, montrer « ce qui fait que l'affectivité est affective, que la vie est vivante[1]. » Or cette « *intentio* philosophique entièrement nouvelle », si elle est bien celle de Schopenhauer, semble s'en tenir à une déclaration d'intention. Celui-ci, d'après Henry, ne mènerait pas à son terme le projet dont il est pourtant l'initiateur, et ne peut pas le faire, ce qu'il annonce dès l'introduction de son ouvrage :

> C'est cette phénoménologie radicale que Schopenhauer n'a pas les moyens philosophiques de construire. Il établit, de façon vraiment géniale, que l'autre de la représentation ne peut jamais être aperçu en elle, désigne alors une corporéité primitive comme le lieu de son accomplissement et en même temps comme ce qui nous identifie à lui. D'autre part, cependant, la théorie kantienne du sens interne qui réduit ce dernier, c'est-à-dire la subjectivité absolue, à l'*ek-stase* du temps et ainsi à une représentation, l'empêche de donner une signification phénoménologique à l'immanence qui définit en fin de compte la Volonté. Celle-ci se trouve replacée sous le joug de la pensée occidentale et soumise à son destin, celui de se pro-duire dans la lumière de l'*ek-stase* temporelle ou de sombrer dans la nuit : ou la représentation, ou l'inconscient[2].

Il nous appartient alors désormais de montrer comment s'opère ce retour en Occident de la pensée schopenhauerienne, et en quoi Henry considère que l'ensemble de ses promesses philosophiques n'est pas tenu. C'est seulement après cette analyse que nous pourrons nous demander si l'interprétation henryenne est fidèle au texte même de Schopenhauer, si donc elle met fin à ses prétentions philosophiques sérieuses, ou si elle n'est que l'indice de problèmes fondateurs pour Schopenhauer, dont il aurait eu lui-même conscience. Ce pour quoi il faut dans tous les cas être reconnaissant à Henry d'avoir indiqué l'emplacement de ces difficultés. La principale semble donc être un retour dans les formes ekstatiques de la représentation de ce qui, justement, y échappait par principe : la volonté. Pour le dire autrement, la découverte « géniale » de Schopenhauer, qui est une découverte ontologique, se voit reconduite à une dimension ontique. La vie, affectivité primordiale et immanence, se trouve ramenée à un vouloir ou un désir, tournée vers le monde et toujours déjà insérée dans ce monde. Or c'est précisément à partir des considérations sur le corps que ces reproches sont formulés. Car le corps est le lieu d'une ambiguïté entre le corps immanent, dont Henry avait mis en évidence l'importance à

[1] Notes préparatoires à *Généalogie de la psychanalyse*, Ms A 25-11-19091.

[2] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 9.

l'occasion de sa lecture de Maine de Biran, et le corps objectif ou mondain. Il faut donc repartir de ce qui se joue dans le corps pour assister à la dissociation de ce qui avait été identifié dans un premier temps, la vie et la volonté.

CHAPITRE 2 – LA VIE JETÉE DE L'IMMANENCE VERS LE « MONDE » : VOLONTÉ, VOULOIR, DÉSIR, SEXUALITÉ

Les développements qui suivent sont le récit d'une progressive déception henryenne dans sa lecture de Schopenhauer. Nous l'avons dit, la métaphysique de la volonté est pour Henry une rupture au sein de la métaphysique de la représentation. La représentation, marquée par la distance phénoménologique et la corrélation, est le terrain d'une déréalisation et l'impossibilité pour la vie d'apparaître de manière authentique. En conférant un rôle décisif au corps et à sa double dimension, extérieure et intérieure, objective et affective, Schopenhauer ouvre une faille pour saisir la vie hors des cadres de la représentation et en deçà de la corrélation déréalisante. Henry trouve chez Schopenhauer et pour la première fois dans l'histoire de la philosophie la promesse d'un apparaître non représentationnel, d'une donation de la vie en deçà de la corrélation, dans l'absence radicale de distance que constitue l'épreuve que nous faisons de nous-mêmes, à même notre corps propre. Autrement dit, Schopenhauer apporterait, avec sa métaphysique de la volonté, l'esquisse d'une phénoménologie de la vie radicale et authentique, ne contraignant pas la vie à entrer dans les cadres de la représentation, mais aménageant pour elle le lieu d'un apparaître propre : le corps propre, affectif et originel. Malheureusement, et parce que Henry cherche chez Schopenhauer ce qu'il a déjà en sa possession, dans les développements de sa propre philosophie, sa lecture de Schopenhauer devient une lente et progressive déception. Schopenhauer ne tiendrait pas les promesses d'immanence radicale qu'il aurait formulées en introduisant la volonté comme autre de la représentation. L'apparaître non-corrélationnel de la vie serait finalement rabattu sur des formes proto-représentationnelles. Ce qui apparaît finalement, dans la lecture henryenne de Schopenhauer, c'est la progressive dissociation entre la vie et la volonté, qui avaient d'abord été identifiées. Cette distension est progressive, qui part de la volonté pour aller jusqu'à la sexualité. Il faut voir que dans le passage de la volonté au vouloir, puis du vouloir au désir, Henry retrace un processus de mondanéisation progressive, le vouloir étant encore sujet à confusion avec la sphère d'immanence, tandis que la sexualité est le dernier terme de cette sortie hors de soi dans l'*ek-stasis*, dissolution définitive de l'auto-affection dans la distance phénoménologique de la représentation.

a. La substitution de la volonté par la vie et le reproche d'une compréhension de la volonté comme vouloir

On l'a dit, l'essentiel de l'interprétation henryenne repose sur la compréhension de la volonté schopenhauerienne comme vie, et sur l'identité entre les deux qu'il trouve chez

Schopenhauer. Si ce point peut être soutenu, il s'accompagne en vérité d'un renversement. Henry comprend bien la vie et la volonté comme relevant d'une même sphère d'immanence et d'affectivité, mais il introduit progressivement une nuance entre les deux, afin de donner la primeur à la vie. Sous ce geste apparemment sans conséquence apparaît en vérité un léger décalage, que Henry met au compte de la philosophie schopenhauerienne : celui-ci ferait de la volonté le point de départ qui se dirige *vers* la vie. Ce décalage introduit, Henry peut rappeler, sans revenir sur l'écart creusé lui-même, que c'est la vie qui doit être première, et non la volonté. Ce qu'il trouve alors chez Schopenhauer, ce n'est plus cette volonté dont il louait l'immanence et la rupture radicale à l'égard de la représentation, mais un vouloir qui se trouve déjà ancré dans l'ekstase mondaine. Le passage de la volonté au vouloir implique une détermination mondaine et ontique de la volonté, qui n'est plus ce champ d'immanence absolument un, mais qui s'apparente à un désir déterminé sur des objets. Le vouloir n'est plus cette force une et vivante qui caractérisait la volonté, il en est comme le second terme, désir ou volonté considérés à l'échelle de l'individu et non du monde. La séparation qui passait entre volonté et représentation, proprement schopenhauerienne et reprise à son compte par Henry, se déplace alors. La frontière qui identifiait, contre la représentation, vie et volonté, se déporte peu à peu pour passer entre la vie et la volonté. C'est du moins le déplacement que Henry fait subir à la structure conceptuelle de Schopenhauer. Il s'agit donc de dire que la vie est première par rapport à toute volonté, et que Schopenhauer commet l'erreur d'inverser le rapport, faisant de la vie un objet visé plus qu'une disposition fondamentale et immanente. Autrement dit, malgré les mises en garde de Schopenhauer sur l'usage nécessairement non-individuel ou infra-individuel du concept de volonté, Henry le ramène à une tendance de l'individu vers des objets, afin de donner à la vie le rôle fondamental : « *Volonté veut dire volonté de la vie de vivre*, de telle manière que toutes les déterminations essentielles du concept central de la pensée schopenhauerienne, à savoir celui du vouloir-vivre, s'expliquent par la vie, non par la "volonté"[1]. » En somme, Henry rabat ici la volonté sur la vie pour donner le primat à cette dernière.

Quand on regarde les textes ou les manuscrits qui entourent la *Généalogie de la psychanalyse*, on se rend compte que l'identification entre vie et volonté, annoncée par Henry, s'apparente plutôt à une subsomption de la volonté sous la vie, à la disparition de la volonté si elle n'est pas comprise comme vie. La mise à l'écart de la volonté passe par le refus de lui accorder le pouvoir de vouloir, afin de le mettre au compte de la vie : « En vérité, pour Schopenhauer, Volonté = Vie, ce qui veut ce n'est pas la volonté, c'est la vie. Ce qu'elle veut, ce n'est pas non plus la

[1] *Ibid.*, p. 164.

volonté (il n'y a par exemple aucune volonté de volonté), c'est la vie. Dans le « vouloir-vivre », c'est-à-dire la vie qui se veut elle-même, la volonté n'indique rien d'autre que l'autodéploiement de la vie, que son essence[1]. » Cet extrait du manuscrit « Schopenhauer et le "courant souterrain" de la métaphysique » est symptomatique. On y trouve bien l'identification première de la volonté et de la vie, mais la volonté se voit retirer toute caractéristique propre. On ne comprend Schopenhauer, semble dire Henry, que si l'on ramène tout ce qui pourrait être mis au compte de la volonté sous une détermination vivante. Ainsi c'est plutôt « Volonté → Vie » que Michel Henry devrait écrire, car il n'y a pas égalité entre les deux, mais plutôt réduction de l'une à l'autre. La démarche est la même que précédemment : ce qui donne de la réalité et de la teneur à une rapport au monde, c'est le fait qu'il soit vivant. Aussi la volonté n'est-elle « voulante » que si elle est d'abord et avant tout « vivante ». Autrement dit, c'est la vie qui veut, et la volonté n'est qu'une forme prise par cette vie quand elle se déploie. Puisque la vie est immanente et s'apparaît dans l'auto-affection, elle ne se sépare pas d'elle-même pour vouloir, et est donc nécessairement autotélique. Elle ne peut vouloir qu'elle-même. À l'inverse, une volonté qui se voudrait elle-même, si on n'est pas assuré qu'elle est également la vie, pourrait très bien être une faculté subjective vide et formelle. Si la vie qui veut la vie n'est que l'expression développée de ce qu'est la vie en son fonds, une volonté qui voudrait la volonté peut très bien être la marque d'un formalisme auquel la vie seule peut venir mettre fin.

Ce qu'il s'agit ici de réaffirmer, si l'ambiguïté pouvait encore se maintenir, c'est le primat du vivre sur le vouloir. Si cette position est décisive pour Henry, on voit cependant qu'elle contient en elle un décalage par rapport à la précédente. S'il y a primat du vivre sur le vouloir, c'est que vivre et vouloir ne sont plus identique, donc qu'on a opéré un glissement sur le terme de vouloir, devenu second par rapport à la vie. Glissement parfaitement assumé par Henry dans sa critique de Schopenhauer, dès les notes préparatoires :

> C'est le vivre qui est premier, c'est lui qui constitue la réalité et c'est lui-même qui veut, c'est l'affirmation de soi de la vie, une position *réitérée** de celle-ci, de la nature de ses déterminations et de son mouvement propre, nullement une volonté pure, on ne sait de quoi – qui justement se ferait vie. La vie est extérieure au concept de volonté, à partir de la volonté on ne rejoindra jamais la vie, mais la vie avec sa nature, se pose, se « veut » elle-même – ≠ l'idéalisme (heideggérien) de la volonté de la volonté ; on ne peut justement réduire le vouloir-vivre à la volonté de volonté.
>
> Si on partait du vouloir (« formel et vide », Marx) on n'aboutirait qu'à cette volonté de volonté (Heidegger) ; mais si on part de la vie on n'aboutir qu'à la vie ; ce que veut le vouloir, ce n'est en aucune façon le vouloir, c'est vivre, c'est donc le vivre qui s'autoaffirme lui-même.

[1] Ms B 4-96-2069/2070

[* en marge, au crayon :] Il faut comprendre cette réitération[1].

L'intérêt de ces notes est évidemment dans la concision de l'argumentation. On y voit ainsi Henry aller à l'essentiel, et mettre en place la structure argumentative plus étirée dans le texte final. Ce qui apparaît, c'est le rejet évident d'une volonté pure, d'une forme de la volonté. En somme, il n'y a de volonté que s'il y a vie, et si la vie est ce qui rend compte d'une volonté effective, alors autant considérer la vie comme le principe premier et le socle ontologique de toute existence. La vie est la *ratio essendi* de la volonté, et Henry semble suggérer que l'insistance sur la volonté, même identifiée à la vie, est un détour inutile et source possible de confusion. On pourrait penser que l'affirmation (schopenhauerienne) de la volonté comme essence est une position formaliste ; ce qu'on n'est jamais tenté d'imaginer si l'on fait de la vie l'essence de toute manifestation. Notons tout de même que si la vie est *ratio essendi* de la volonté, Henry refuse pourtant que la volonté soit *ratio cognoscendi* de la vie. On ne comprend rien de la vie à partir de la volonté, car dans cette démarche, on isole la volonté sans comprendre de quel fonds elle émerge.

Remarquons deux choses dans cette note. Tout d'abord, Henry indique que du fait même de sa nature, la vie se veut elle-même. Mais il place cette volonté de la vie en vue d'elle-même entre guillemets, comme s'il n'était pas vraiment question de volonté, comme si celle-ci allait nous faire passer dans l'ekstase. Si la vie se voulait véritablement, il faudrait qu'elle sorte d'elle-même pour y revenir, qu'elle se décentre en un sens. Or cela est inconcevable dans la conception henryenne de la vie. Il faut que celle-ci, pour être la vie d'une subjectivité authentique, « cohère » avec soi, qu'elle ne soit jamais qu'elle-même. Mais en même temps, il faut rendre compte d'un certain déploiement de la vie qui fait d'elle une force vivante. C'est donc en un sens métaphorique, entre guillemets, que la vie se veut elle-même. La seconde remarque concerne un usage des termes. On peut relever que dans cette note, Henry passe d'une considération sur la volonté, pour arriver à parler de « vouloir ». Or le vouloir semble justement déterminer de manière encore plus ontique, et sans confusion possible, cette volonté qui n'est plus la vie, qui a perdu la vie en se dirigeant sur des étants du monde. Se dessine donc, dans cet extrait, l'opposition récurrente dans la pensée henryenne entre la vie radicalement sans distance, retenue en soi dans un apparaître auto-affectif, dont on peine parfois à comprendre comment elle peut receler un dynamisme si elle ne peut sortir de soi sans se perdre définitivement, et de l'autre côté, l'ekstase de la représentation, ce en quoi se perd la réalité en soi quand elle s'arrache

[1] Ms A 25-11-19132/19133.

à elle-même, et ici, donc, le vouloir comme cette faculté déjà perdue puisqu'ontiquement déterminée.

Alors qu'il semble que ce soit Henry lui-même qui réaffirme, à l'aune de cette distinction, une séparation entre vie et volonté, donnant le privilège à la première, il attribue cet écart à Schopenhauer :

> La dissociation de la volonté et de la vie court tout au long du texte schopenhauerien. Elle se laisse reconnaître en ceci que, pour la volonté, le fait de vouloir, c'est-à-dire de s'affirmer, ne se limite pas à l'exercice immanent de son essence, mais consiste dans sa manifestation, laquelle n'est pas conçue autrement que comme son objectivation sous la forme d'un monde ; et c'est cette manifestation, qui est une représentation, qui est aussi la vie[1].

Cette dissociation, Henry y insiste, même si l'on peut se demander s'il ne l'introduit pas lui-même. Ou du moins, si elle ne vient pas d'une hésitation entre deux conceptions de la volonté chez Schopenhauer, l'une cosmique et transindividuelle, l'autre individuelle et localement déterminée, qui entraîne un brouillage sur le sens à donner à volonté. Nous reverrons cela dans notre lecture détaillée de Schopenhauer. Insistant sur la volonté comprise comme vouloir, donc comme faculté individuelle de viser un étant, Henry comprend nécessairement la volonté schopenhauerienne comme « fait de vouloir », donc comme ce qui s'est arraché à l'immanence première de la vie. Autrement dit, le vouloir lui sert de repoussoir, considérant que Schopenhauer trahit ses propres intentions philosophiques. Étonnamment, Henry semblait s'être mis en garde lui-même, quand il écrivait, dans ses notes, que chez Schopenhauer, « la volonté n'a rien à voir avec ce que nous appelons volonté[2] ». Pourquoi dès lors la comprendre comme un vouloir, c'est-à-dire précisément ce que nous appelons habituellement la volonté ? Pourquoi retirer à Schopenhauer la rupture dont il était le porteur ? N'a-t-il commis qu'une erreur dans les termes en n'appelant pas son maître ouvrage *Le monde comme vie et représentation*, ou est-ce que le primat de la volonté est le signe d'une orientation philosophique qui ne s'accorde finalement pas à Henry ? Pour ce dernier, c'est évidemment le signe d'un recul face à la radicalité d'une pensée, Schopenhauer apercevant sans s'y engager la voie d'une philosophie nouvelle, que seul Henry pourra amener à la lumière. On tient en tout cas, dans ce passage, la matrice des reproches que Henry adresse à Schopenhauer : vouloir, ce n'est pas, comme il faudrait le dire, l'auto-affirmation de la vie elle-même en vue d'elle-même, mais vouloir, c'est vouloir se manifester, vouloir se *réaliser*. Tout se passe comme si, chez Schopenhauer, le vouloir était fondamentalement dirigé vers une réalité que la satisfaction allait faire advenir, en oubliant donc

[1] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 203.
[2] Ms B 4-96-2069.

que la réalité n'est qu'à être rivée à soi dans l'immanence radicale d'une vie. Là où Henry envisageait un mode d'apparaître qui ne soit pas ekstatique, dans la révélation à soi-même de ce qui nous fait vivant, Schopenhauer semble ne concevoir que la représentation comme mode de manifestation. Si donc le vouloir veut s'affirmer, il se fait nécessairement volonté de manifestation, volonté qui engendre une représentation. Or puisque dans la philosophie henryenne aucune ambiguïté n'est possible entre ces deux dimensions, il faut en conclure à une confusion schopenhauerienne, à une incohérence de sa philosophie, voire à une absurdité qui n'a d'égal que l'absurdité du monde dans lequel la réalité est introuvable, puisqu'arrachée à elle-même.

Le paradoxe henryen, c'est finalement de comprendre très précisément où Schopenhauer veut en venir, à savoir que la volonté se fait volonté de manifestation, mais en rejetant en même temps cette conception délétère pour sa propre pensée :

> La vie n'est pas un x mystérieux, l'objet d'on ne sait qu'elle supputation, elle est la manifestation, ce qui est là d'abord et l'effectivité d'une présence. Elle est ce que veut la volonté pour autant que, chose en soi kantienne, cette volonté est encore inconsciente. *La volonté veut la vie c'est-à-dire sa manifestation* et – dans une métaphysique qui ne rejette la représentation que pour poser l'inconscient – elle veut donc la seule manifestation qu'elle connaisse et qui subsiste, la manifestation dans le monde, la représentation[1].

Si Henry ne pose la volonté – entendue comme vouloir – que comme un détour métaphorique dans la vie qui se « veut » elle-même, on voit qu'il comprend, chez Schopenhauer, que la volonté, première, veut la vie comprise comme sa manifestation. La vie y est seconde, ce que Henry ne peut accorder. Dans son interprétation, la vie est nécessairement seconde, puisque Schopenhauer ne parvient pas à comprendre la manifestation autrement que comme représentation, alors même qu'il conçoit bien que la vie n'est pas un objet spéculatif. Si la vie est bien quelque chose, si elle est bien une présence, il faut qu'elle ait été présentée dans le monde, manifestée, donc qu'elle soit le résultat d'un processus de sortie hors de soi de la volonté. En ce sens, Henry fait de Schopenhauer son double négatif, celui qui a renversé le rapport entre vie et volonté, en raison d'une métaphysique redevenue métaphysique de la représentation. Considérant la vie comme ce qui est, et l'être comme ce qui se manifeste, alors la vie est le résultat d'une manifestation du principe immanent. Et la rupture avec Henry est consommée, qui avait posé pour condition un mode d'apparaître propre à la vie absolument distinct de l'ekstase représentationnelle. À ceci près que cette rupture est une construction proprement henryenne, dont il faudra par la suite interroger la pertinence en la confrontant aux intentions

[1] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 202.

philosophiques proprement schopenhaueriennes. C'est en tout cas à partir de ce renversement que s'agencent les reproches adressés à Schopenhauer : ne comprenant pas la vie comme plénitude affective primordiale, mais comme une volonté qui s'oriente *vers* la vie, il réintroduit de l'intentionnalité sous la forme du vouloir. « Pour Michel Henry, si l'on veut restaurer sa cohérence à la pensée de Schopenhauer, il faut donc récuser l'idée même de volonté de vivre, et faire de la vie non pas l'étrange corrélat intentionnel de la volonté, mais, au contraire, le foyer de la doctrine, son véritable principe[1]. »

Récuser, ou du moins faire apparaître l'étrangeté de l'expression schopenhauerienne de « volonté de vivre » (*Wille zum Leben*), qui est pourtant au cœur de sa philosophie. Il faut sur ce point s'en référer aux analyses de Vincent Stanek justifiant la traduction de *Wille zum Leben* par « volonté de vivre » plutôt que par « vouloir-vivre »[2], comme c'était le cas dans les premières traductions de Schopenhauer, de Cantécuzène puis Burdeau, traduction de Burdeau dans laquelle Henry lit justement Schopenhauer. Là n'est sans doute pas le point décisif de sa lecture, mais toujours est-il qu'Henry considère toujours un « vouloir-vivre » plutôt qu'une « volonté de vivre » : la volonté est conçue dans son acception individuelle et égoïste, qui veut la vie voire la seule survie de l'individu par tous les moyens. Autrement dit, une volonté qui se porte sur des objets environnants, déjà éclairée par la représentation, et non une volonté qui a valeur cosmique, comme l'entend la plupart du temps Schopenhauer[3]. On peut relever cette différence de traitement chez Henry et Schopenhauer en relevant deux citations en apparence similaires, mais en vérité bien différentes. Chez Schopenhauer :

> (…) nous avons appelé le monde phénoménal [le] miroir [de la volonté], et comme ce que veut la volonté est toujours la vie, parce que celle-ci n'est justement rien d'autre que la présentation <*Darstellung*> de ce vouloir pour la représentation <*Vorstellung*>, il est identique, voire pléonastique, de dire, au lieu de « la volonté » tout court, « la volonté de vivre » <*Wille zum Leben*>[4].

Ce que l'on trouve, reformulé en ces termes chez Michel Henry dans le texte final, développé à partir des notes précédemment citées :

> Dans la volonté de Schopenhauer ce n'est pas la volonté qui est le principe, le naturant, ce n'est pas elle qui veut, c'est la vie. C'est le vivre qui est premier, c'est lui qui constitue la réalité, qui détermine l'action, qui se détermine à l'action, c'est-à-dire à se réaliser lui-même. Car que veut le vouloir-vivre ? Non pas la volonté encore une fois, le vouloir comme tel son exercice, mais la vie. Le vouloir-vivre se veut lui-même non pas en tant que vouloir mais en tant que vivre, il ne désire rien d'autre que l'auto-

[1] V. STANEK, *La métaphysique de Schopenhauer*, *op. cit.*, p. 92.

[2] *Ibid.*, p. 242-244.

[3] Qui distingue d'ailleurs *Wille zum Leben*, volonté de vivre qui a un sens dans l'ensemble de la nature, dans une perspective cosmique, et *Lebenwollen*, vouloir-vivre, dont on trouve les occurrences au sujet de l'individu humain ou animal, déjà doté de représentation.

[4] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 54, p. 529-530.

> affirmation de la vie, une position réitérée de celle-ci, de sa nature, de l'ensemble de ses déterminations.
>
> Résumons-nous : dans le vouloir-vivre schopenhauerien ce qui veut, c'est la vie, ce qu'elle veut, c'est la vie[1].

Si le texte de Schopenhauer place bien la vie comme un redoublement de la volonté elle-même, une simple reformulation de ce que volonté veut dire et donc une affirmation véritable de l'identité entre vie et volonté, il n'en est rien pour Henry. Ce dernier se méfie d'une volonté qui se déterminerait égoïstement à sa propre réalisation, voire satisfaction. Aussi insiste-t-il pour dire que c'est la vie qui est première, croyant par-là écarter tout risque de confusion. C'est là le paradoxe henryen dans sa lecture de Schopenhauer : voulant clarifier les concepts de celui-ci, il les fait entrer dans sa propre compréhension de la vie. Mais c'est justement au prix d'une confusion entre deux sens de la volonté chez Schopenhauer. Le problème, c'est qu'il choisit précisément le sens de volonté contre lequel Schopenhauer met en garde. Cependant, il maintient encore, dans ces passages, une certaine fidélité à l'auteur qu'il est en train de lire. Plutôt que de parler de « volonté de vivre » comprise comme « volonté en vue de la vie, c'est-à-dire la volonté » (lettre schopenhauerienne), il amène Schopenhauer à concevoir cette volonté de vivre comme vie qui se veut elle-même – « vie » au sens authentiquement henryen – tout vouloir n'étant alors qu'une détermination mondaine et individuelle. En cela, la rupture est déjà consommée, même si elle n'est pas encore explicitée. Cet autotélisme de la vie comme immanence pure, c'est ce que Henry considère comme la rupture de Schopenhauer, et qu'il tient à partir de là pour une « promesse ». Mais puisque c'est déjà une intégration de Michel Henry à sa propre philosophie, qui comprend la volonté comme un vouloir, donc comme toujours déjà individuel, tout porte à croire que Schopenhauer ne peut pas tenir cette promesse – qu'il n'a jamais formulée comme telle.

Dans cette démarche de secondarisation de la volonté, Henry réaffirme donc le primat de la vie tout autant qu'il indique la nécessaire fondation de la volonté. Ce faisant, la volonté ne peut être le principe immanent de toute chose, mais doit avoir un principe, ce qui est une manière d'insister sur la séparation de la vie et de la volonté. Mais alors si la volonté n'est plus cette réalité en soi assurant la teneur de toute chose, elle ne tient son pouvoir que d'autre chose, que d'ailleurs, d'une force qui la précède. En elle, ce n'est jamais la volonté qui veut, son acte de vouloir n'est jamais voulu par elle. Ce qui a pour conséquence l'infinité de son processus : en elle quelque chose la pousse à vouloir toujours plus, qui lui retire toute activité véritable – comme nous l'avons déjà dit, l'action authentique est à mettre au compte de la vie immanente.

[1] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 164-165

La volonté est donc soumise à un vouloir infini en raison de sa dissociation d'avec la vie, elle ne s'arrête jamais de vouloir, « non parce qu'elle se voudrait comme le dit Heidegger, mais parce qu'elle n'en a jamais le loisir[1] ». Toujours déjà jetée en avant dans le monde, jamais coïncidant avec elle-même, la volonté ne peut se vouloir elle-même. D'une part, parce que ce serait un formalisme du vouloir – il lui faut un ancrage dans la vie – d'autre part parce qu'elle cherche dans le monde de la représentation ce qu'elle ne peut y trouver, l'immanence radicale.

> Cet être-rivé-à-soi, cette condition qui est celle de la volonté, ce n'est pas la volonté qui se la donne à elle-même, elle ne résulte ni de son vouloir ni de son pouvoir. Dans l'essence du vouloir réside son anti-essence, le ne pas pouvoir se vouloir ou ne pas se vouloir de ce vouloir lui-même. Ce ne pas pouvoir est la plus grande force. Dans la volonté gît une force plus grande qui la précède et contre laquelle elle ne peut rien, la force qui la livre à elle-même et à son être propre. Cette force est celle de la vie, elle est la force de l'être, le rassemblement édificateur qui donne toute chose à elle-même. Une telle force qui n'est pas l'action de la volonté, qui n'est pas une action mais son contraire, est la passion de l'être, le souffrir primitif en vertu duquel l'essence de l'être est identiquement celle de la vie[2].

On retrouve ici l'idée d'une affectivité primordiale qui caractérise la vie, un « souffrir primitif ». Il ne s'agit donc pas seulement de montrer que la vie se résout ekstatiquement en vouloir, mais qu'elle est la force qui rend raison de tout mouvement de la volonté, y compris d'une négation de la volonté. Il y a plus dans la vie que dans la volonté, car il y a aussi l'absence de volonté, une quantité de force bien plus grande qui fait de la vie à la fois l'action authentique et la passion véritable. La volonté seule ne pourrait que vouloir. Mais parce qu'en elle la vie lui donne sa force, elle rend possible le fait de ne pas vouloir, une force ou un pouvoir négatifs. On retrouvera cette structure sous la plume de Henry à propos de Nietzsche, quand il s'agit de comprendre le développement de l'idéal ascétique : celui-ci n'est pas un pouvoir qui va contre la vie, il est ultimement un pouvoir de la vie. Autrement dit, c'est toujours la vie qui délivre de la force, qu'elle soit positive ou négative, affirmative ou maladive : « cet idéal ascétique se révèle être le contraire de ce pour quoi on le prenait d'abord : non pas une vie tournée contre la vie, contre elle-même, mais l'effort pathétique de cette vie à l'agonie pour survivre[3] ». C'est toujours la vie qui pousse, qui fait effort, y compris sous des formes destructrices ou nocives dans lesquelles elle ne cherche en vérité qu'à se sauver. D'où cette conception englobante et totale de la vie chez Henry, qui se trouve à la fois derrière tout vouloir et derrière tout « ne pas vouloir ».

Cette vie, être véritable de tout ce qui est véritablement, ne peut être ramenée à la simple conception individuelle ni à ses manifestations mondaines. Il faut donc, et Henry le formule très

---

[1] Ms B 4-96-2070.

[2] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 217.

[3] *Ibid.*, p. 274.

explicitement, distinguer deux conceptions de la vie avec clarté : une conception ontique, « selon laquelle la vie réside dans le vouloir-vivre et se propose ainsi comme désir et désir sans fin », et une conception ontologique, « sa détermination essentielle », où la vie rejoint l'affectivité en ce qu'elle est « le mode de donation à soi-même de ce vouloir, mode de donation dans lequel il s'éprouve lui-même immédiatement et qui fait de lui, dans cette épreuve de soi, non un simple vouloir-vivre mais un vouloir vivant[1] ». Schopenhauer se serait fourvoyé en n'apercevant pas suffisamment cette distinction, ou du moins en ne lui faisant pas jouer de rôle central. S'il y a confusion dans la philosophie schopenhauerienne, elle vient pour Henry de ce flou autour de la vie. Faisant de la vie un terme de la volonté, il n'aperçoit pas qu'elle se situe en amont de tout vouloir, et inverse donc l'ordre ontologique des termes, à présent séparés, de vie et de volonté : « Pour n'avoir pas été tirée au clair ni même saisie comme telle, la concurrence qui s'institue secrètement entre ces deux concepts de vie dans la philosophie de Schopenhauer, la mine de l'intérieur et la conduit à sa ruine[2] ». Comme toujours dans la structure interprétative henryenne, il est reconnu à Schopenhauer d'avoir eu l'intuition géniale et de l'avoir rendue confuse par la suite. Cette distinction se retrouve formulée de manière lacunaire dans les notes préparatoire à *Généalogie de la psychanalyse* :

> Affectivité* [*au crayon : deux concepts de vie]
>
> Concept apriorique d'affectivité chez Schopenhauer ?
>
> Mais [concept] non ontologique, *i.e.* lié à [un] premier concept de vie=désir, et non à Wie, à vie=révélation : ce qui fait que [l']affectivité est affective, que [la] vie est vivante[3].

Vie et affectivité se trouvent donc associées, la seconde étant une caractéristique de la première bien comprise, comme nous l'avons déjà vu. Il faut tout du moins, dans un passage sur l'affectivité, en venir nécessairement à la dualité conceptuelle de la vie. On retrouve ici la possibilité d'un *a priori* affectif chez Schopenhauer, dans le rôle donné à la souffrance, mais celui-ci bascule immédiatement dans une détermination ontique. Cette interrogation henryenne, isolée, c'est l'indication d'une voie que Schopenhauer aurait pu suivre, mais que la ligne suivante vient annuler : ne s'appuyant pas sur une conception ontologique de la vie et donc de l'affectivité, il ne peut avoir les moyens de comprendre ni la vie ni l'affectivité. Laissons là l'éventuelle pertinence du jeu de mot vie/Wie – pertinence dont Henry juge qu'elle ne mérite pas de se retrouver dans l'œuvre publiée – pour n'en relever que le contenu conceptuel : la vie est un *comment*, elle n'est pas du contenu mondain, le désir, mais le *mode* d'apparaître à soi de tout

[1] *Ibid.*, p. 167.
[2] *Id.*
[3] Ms A 25-11-19091.

vouloir, désir inclus. Car tout désir tourné vers le monde implique par-devers soi une appréhension affective qui fait justement de la vie ce qu'elle est. Si la vie est un comment, c'est donc pour Henry qu'elle n'est pas seulement une sphère retirée hors du monde, mais qu'elle indique une *manière* que le monde a d'être visé dans le désir que cette visée n'exprime pas, qu'elle a perdu en visant hors d'elle-même. Ce *comment*, c'est le « ce qui fait que », ce qui fait que la vie ou l'affectivité ne sont pas seulement des mots de philosophes, mais du vivant, de l'affecté par soi, de la cohérence à soi et en soi. La confusion schopenhauerienne entre ces deux vies, dont une seule est proprement phénoménologique selon Henry, semble alors revenir à un abandon de la « vie=révélation » au profit d'une insatisfaisante « vie=désir ».

La vie – la volonté sous la plume de Schopenhauer – franchit donc un pas supplémentaire au loin de l'auto-affection immanente vers sa mondanéisation. De vouloir qu'elle était, elle devient donc désir. Avant de considérer les analyses de ce désir sans fin, soif insatiable ou faim inassouvie, relevons simplement un point sur lequel il faudra revenir : ce reproche de Michel Henry pourrait lui être retourné. Si Schopenhauer n'a apparemment pas suffisamment distingué entre deux vies, il se pourrait que Henry ait, dans sa lecture du *Monde*, confondu assez régulièrement, peut-être sciemment, entre deux conceptions de la volonté. Car Schopenhauer distingue bien, justement, une volonté individuelle, mondaine, ontique, d'une volonté cosmique, transindividuelle et ontologique. La relation entre les deux trouve son sens dans un processus de manifestation de la volonté à l'échelle des êtres, auprès de diverses subjectivités. La distinction est donc claire, et suppose un ajustement du regard. Confondre les deux, c'est se condamner à ne voir dans la philosophie schopenhauerienne qu'une analyse à l'échelle individuelle, d'un sujet engoncé dans des déterminations mondaines – ce à quoi la proposition philosophique schopenhauerienne ne saurait se réduire.

b. La roue d'Ixion : la volonté de vivre comme désir sans fin

La lecture déceptive de Schopenhauer par Henry se poursuit dans un processus de mondanéisation progressive déjà mentionné, c'est-à-dire dans un éloignement toujours plus grand de la sphère d'immanence radicale qu'il avait tout d'abord identifiée. Il faut désormais considérer une troisième métamorphose de la vie, après son infléchissement en volonté puis en vouloir, à travers la forme qui mènera à la sexualité et au pessimisme radical : le désir. Le désir analysé ici est tourné vers les objets particuliers du monde, plus encore que ne l'était le vouloir, faculté individuelle ouverte mais indéterminée. Ici, le désir cherche la satisfaction, en se déterminant sur des objets particuliers. Mais chercher, nous le savons, ce n'est toujours qu'une forme inadéquate de la tension vivante. Chercher, c'est toujours se placer hors de soi pour y

trouver une réalité tangible, que seule l'affection de soi par soi aurait pu révéler. Le désir est d'avance un échec, par sa structure même. Or c'est un échec annoncé pour Henry, mais une conséquence nécessaire de la confusion schopenhauerienne entre les deux concepts de vie. D'un côté, nous l'avons dit, Schopenhauer distingue deux concepts de volonté. De l'autre, Henry distingue deux concepts de vie. Or il apparaît que l'interprétation henryenne repose sur un brouillage entre ces deux distinctions, refusant qu'elles se recoupent. Aussi, c'est sur le concept qui se situe au croisement des deux que la volonté va s'infléchir, sous la plume de Henry, vers le désir insatiable voué à l'insatisfaction permanente et à la souffrance : la volonté de vivre – « vouloir-vivre » pour Henry. Considérant ce concept central chez Schopenhauer, Henry continue à parler de « vie », d'une conception de la vie elle-même, et de s'en trouver insatisfait :

> Il ne s'agit pas d'affirmer que la vie est ce vouloir affamé et sans repos, ou toute autre modalité de l'existence qu'il plaira à la problématique de privilégier, il faut d'abord montrer en quoi un tel vouloir, par exemple, appartient à la vie, en quoi il est vivant. C'est son auto-affection indépendamment de la différence « du sujet et de l'objet », du « connu et du connaissant », indépendamment de la Différence comme telle, qui constitue en lui l'essence de la vie comme de toute autre détermination porteuse de cette essence originelle. Au concept ontique et pré-critique de la vie comme vouloir il convient donc d'opposer radicalement le concept ontologique en vertu duquel ce vouloir est d'abord quelque chose plutôt que rien dans l'immanence du souffrir primordial qui fait de lui un vouloir vivant[1].

Henry formule dans un premier temps cette argumentation négative : la vie mal considérée devient nécessairement un vouloir affamé et sans repos. C'est-à-dire une « modalité de l'existence ». À cette mécompréhension de la vie, il oppose encore une fois sa propre compréhension. En ajoutant tout de même un élément à charge pour un champ plus large de la philosophie : la « différence du sujet et de l'objet », ou du « connaissant et du connu », si elle renvoie au texte schopenhauerien, désigne plus largement la subjectivité idéaliste, que l'on retrouve sous la forme de la corrélation. Schopenhauer est le porteur de cette première forme de corrélation, sur laquelle nous reviendrons, dont la phénoménologie fera le cœur de sa conception de la subjectivité. La vie se saisit hors, ou en deçà, de la corrélation. Telle est la thèse henryenne que l'on retrouve, ici encore, formulée sans le vocabulaire de l'*ekstasis*, mais dans les termes plus généraux d'une philosophie du sujet. À la lisière de cette thèse, la philosophie schopenhauerienne cherche une voie d'entrée, ou une voie de légitimation aux yeux de Henry. Il serait possible, par moment, de les accorder, avant que Henry lui-même rappelle les différences fondamentales. Le souffrir primordial, c'est l'intuition schopenhauerienne d'un *a priori* affectif, qui justifierait une juste conception de la vie. Or c'est là que s'opère le renversement, sur la question de la souffrance. Pour que l'affectivité soit une détermination de

[1] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 201.

la vie, il faut qu'elle soit absolument primordiale et fondamentale. Henry recherche une telle souffrance dans Schopenhauer, la trouve par endroits, mais finit par rappeler à quel point elle n'est que seconde, à quel point la souffrance n'est conçue qu'en regard de la satisfaction. Il y a un désir, et à son terme, la satisfaction ou l'insatisfaction – la souffrance. Il y a surtout une confusion : Schopenhauer considère la souffrance comme première, alors que c'est du souffrir qu'il devrait être question, d'une disposition affective fondamentale qui permet de comprendre une forme de passivité, y compris dans l'action authentique[1]. Cette passion de soi-même, c'est ce qu'il appelle par ailleurs l'auto-affection : même dans l'action, je m'affecte moi-même en tant que je suis vivant.

C'est ici que s'opère le brouillage : la volonté s'identifie en partie à la vie comme affectivité immanente, en-deçà du monde. Pour Henry, il y a là un mode d'apparaître propre, celui de la révélation : je m'apparais à moi-même comme vivant en tant que je m'auto-affecte, que je me saisis dans l'immanence de mon souffrir. Mais chez Schopenhauer, la volonté retirée hors du monde trouve son sens dans la manifestation, c'est-à-dire dans un *faire monde*. Elle tombe dans le piège dénoncé par Henry : elle se cherche en sortant d'elle-même, et renonce par là-même à se trouver dans cette déchirure mondaine. Aussi en va-t-il pour Henry, dans cette extase, d'une absurdité. Absurdité au sens existentiel, puisqu'une vie qui se cherche là où elle ne peut se trouver ne peut être qu'absurde. Mais, condamnation méthodologique plus grave pour Schopenhauer, il y a là une absurdité philosophique pour celui qui détenait les éléments d'une philosophie radicale de la vie et ne s'en saisit pas, par déférence à la tradition ou par manque de lucidité. Ce qui mène à cette lecture henryenne de la vie comme désir jamais assouvi, synthétisée par Vincent Stanek :

> (…) si la volonté en tant que volonté de vivre est décrite par Schopenhauer comme un tourment sans fin, et le monde comparé à la roue d'Ixion, si la volonté est fondamentalement souffrance, c'est précisément parce qu'elle cherche *hors d'elle*, dans le monde et sous la figure d'un désir incessant, ce qu'elle ne pourrait trouver qu'en elle-même. La volonté se fait désir sans fin faute d'avoir été reconnue dans sa différence irréductible d'avec tout désir. (…)
>
> Tout le problème est que cette conception cosmologique de la volonté de vivre, comme tendance universelle à la vie, ne concerne pas des analyses périphériques, mais bien le cœur de la pensée de Schopenhauer. On peut donc récuser ces analyses,

[1] Arnaud François dans son article « Michel Henry lecteur de Schopenhauer et Nietzsche », in G. JEAN et J. LECLERCQ (éd.), *Lectures de Michel Henry: enjeux et perspectives*, Louvain-La-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2014, relève pourtant que Schopenhauer peut être tenu pour un des premiers penseurs de la passivité, en ce qu'il donne trois sens à « passion », d'après le terme allemand *Leiden* : « passion au sens de douleur (*Leid*), passion au sens d'affect (*Leidenschaft*), et passion au sens où l'on subit (*erleiden*). C'est pour avoir unifié ces trois sens de la passion que Schopenhauer est devenu, d'une part, le philosophe pessimiste de la souffrance, d'autre part le premier philosophe de l'affectivité et de la sexualité. » Autrement dit, Henry ne relèverait pas cette unification des trois aspects du souffrir, et n'en retiendrait qu'un seul, celui de la souffrance, dont il fait le seul « pâtir » schopenhauerien, et qu'il lui reproche comme la détermination la plus mondaine du souffrir.

> comme le fait M. Henry avec un talent inimitable, mais alors on perd une partie de la doctrine[1].

Autrement dit, la volonté ne parvient pas à être ce qu'elle est véritablement, la vie, et se métamorphose donc en une détermination ontique, le désir. Or cette métamorphose est aussi le signe d'un renoncement philosophique à penser l'immanence, elle est le symptôme d'un arrachement sur lequel il n'est plus possible de revenir par la suite. Vincent Stanek dit ici le plus clairement qui soit la manière dont l'échec existentiel, dont on a fait la marque de la philosophie schopenhauerienne, ne serait pour Henry que le prolongement d'un échec philosophique. On trouve ici la marque du geste henryen, qui se fait à la fois philosophe et historien de la philosophie, mêlant les avancées conceptuelles à des positionnements philosophiques. La théorie est alors considérée à la lumière de la méthodologie, et les deux se retrouvent intrinsèquement liées, l'échec au sein de l'une venant de l'échec de l'autre, l'absurdité de la vie venant d'une absurdité philosophique[2]. Se trouve ici condamnée une conception de la vie comme tendance à, comme tension vers autre chose qu'elle-même, qui ne peut s'identifier pour Henry qu'à une sortie hors d'elle-même. Ce point est délicat, et il est surtout au cœur de la philosophie schopenhauerienne, comme l'indique Vincent Stanek. Il est contenu dans le « *zu* » allemand, de la *Wille zum Leben*, et nous interrogerons, dans notre deuxième partie, toute la puissance de phénoménalisation induite dans cette expression. Si la volonté est bien volonté en vue de la vie, cette expression désigne précisément le *seuil* sur lequel se tient la philosophie lorsqu'elle considère à la fois la volonté, la représentation, et la puissance qui décrit le passage de l'une à l'autre. L'enjeu semble bien plutôt de comprendre ce passage de l'immanence à la transcendance, voire l'intrication d'une transcendance au sein de l'immanence. Cela, il faudra le clarifier à l'aide des textes schopenhaueriens eux-mêmes, à partir desquels nous pourrons prendre conscience de la dimension proprement phénoménologique de cet enjeu. Ce qui importe pour le moment, c'est de bien comprendre que cette tendance prend immédiatement le sens, pour Henry, d'un désir sans fin possible, puisque la fin consisterait à éviter l'extase représentationnelle. Il nous faut à présent comprendre comment l'on passe de la volonté de vivre à une soif inextinguible, passage qui s'apparente dans l'interprétation henryenne à la transformation d'une philosophie de la vie en un existentialisme pessimiste. Pourquoi la mondanéisation de la volonté en désir devient-elle nécessairement un échec incessant ? Pourquoi n'est-elle pas le nom d'un processus dynamique de manifestation ? Il faut à présent

[1] V. STANEK, *La métaphysique de Schopenhauer*, *op. cit.*, p. 94.

[2] Ce croisement entre méthode philosophique et production conceptuelle est mis en évidence avec une grande clarté par un auteur sur lequel nous reviendrons : D. SCHUBBE, *La philosophie de l'entre-Deux. Herméneutique et aporétique chez Schopenhauer*, M.-J. Pernin (trad.), Nancy, Presses universitaires de Nancy, 2018.

suivre l'indication de Henry lorsqu'il demande, dans la note préparatoire déjà citée[1], à comprendre la « réitération » accompagnant le désir.

> Pourquoi cependant l'auto-affirmation de la vie revêt-elle la forme de la réitération ? Pourquoi, plus précisément, cette relation à soi de la vie – puisque c'est d'elle seulement qu'il s'agit dans le vouloir-vivre – s'exprime-t-elle sous la forme d'un vouloir ? Car la réalité, si elle est une avec soi et tout entière présente à elle-même, en elle-même, comment pourrait-elle encore se vouloir soi-même, prétendre combler l'écart qui la séparerait de soi, écart qui n'existe pas ? Ici, c'est une certaine conception de la vie qui doit être prise en compte, une certaine conception de la réalité. Schopenhauer conçoit celle-ci comme essentiellement affectée d'un manque, qu'on ne peut même pas appeler le manque de soi, mais un manque en soi. La vie ne cesse justement de s'atteindre, de se poser dans l'être, elle est la réitération indéfinie, mais ce qu'elle atteint chaque fois, ce qu'elle ne cesse de poser comme elle-même, comme son propre être, c'est ce manque qui lui est consubstantiel. Elle est la réalité, mais constituée essentiellement par le manque de réalité, qui poursuit celle-ci et la manque éternellement[2].

Henry semble donner ici une raison à la sortie hors de soi de la volonté, puisque celle-ci est définie comme manque. Ce point relève de l'interprétation, puisque Schopenhauer lui-même s'étonne, dans une ultime interrogation sur le monde et la possibilité de la philosophie, que la volonté soit sortie hors d'elle-même[3]. Dans la lecture henryenne, cependant, la réitération est la manifestation de ce manque fondamental qui se loge au creux de la volonté. Élément à charge supplémentaire contre Schopenhauer, donc, qui ne comprendrait pas que la vie (donc la réalité, l'être) est « plénitude ontologique », concevant au contraire ce qui est comme empreint de non-être. Si ce qui est contient partiellement du non-être, alors il faut que cette vie recherche la plénitude. Il faut qu'elle cherche hors d'elle ce qui pourrait la compléter. Mais pourquoi cette recherche est-elle nécessairement incessante, sans fin, toujours inassouvie ou insatiable ? Justement car elle est manque fondamental. Si elle s'atteint comme vie, et puisqu'elle est manque, elle s'atteint comme manque renouvelé et déception, donc sa recherche est vaine. Mais une fois engagée, elle ne peut trouver de repos que dans une recherche sans cesse relancée.

L'autre lecture, qui revient sensiblement à la même chose, mais qui est plus proche du texte henryen, c'est que la vie, à partir du moment où elle ne s'est pas saisie elle-même comme plénitude dans son immanence radicale, ne parviendra jamais à saisir de plénitude hors d'elle. La plénitude authentique étant perdue et irrémédiablement perdue, la vie se fait désir d'elle-même, ce qui présente une contradiction dans les termes pour Henry : le désir est tourné vers l'extérieur, et la vie ne peut se saisir qu'intérieurement. La recherche est vaine, mais condamnée

---

[1] Ms A 25-11-19133.

[2] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 165-166.

[3] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 50, p. 2149. Nous reviendrons sur cet ultime chapitre des Compléments, « Épiphilosophie », aussi surprenant que riche et complexe, dans lequel Schopenhauer se demande pour quelle raison la volonté est sortie de son « néant bienheureux ».

à l'infini. Ou encore, elle est condamnée à l'infini parce que vaine. Le reproche de fond adressé à Schopenhauer, est toujours le même : avoir confondu deux conceptions de la vie. Le fait de ne pas considérer la vie comme cohérence à soi, du point de vue ontologique donc, et de ne la comprendre que comme vouloir ontiquement déterminé, est la confusion qui permet de la considérer à partir du manque. Du point de vue ontique, je ne veux que ce que je n'ai pas, je désire ce qui me manque. Schopenhauer conçoit effectivement le manque comme fondement de tout désir. La volonté, parce qu'elle est manque fondamental, se tourne vers le monde pour trouver la plénitude, et ne la trouve à aucun moment. Elle se tourne vers la lumière pour saisir la réalité en soi, alors que c'est en soi seulement qu'elle pourrait trouver une adéquate révélation. Comme l'écrit Henry déjà dans *L'Essence de la manifestation* : « Le pouvoir de la nuit est le pouvoir de l'essence, l'invisible ce qu'elle réalise et accomplit en raison de ce qu'elle est », où ce qu'elle accomplit est justement la « révélation originelle du soi où réside sa réalité[1]. »

Il nous semble qu'une telle discussion entre la vie henryenne et le désir schopenhauerien est un thème d'incompréhension classique, entre plénitude ontologique d'un côté et incessante recherche de satisfaction ontique de l'autre. Si bien qu'elle peut s'illustrer selon nous par cette incompréhension entre le poète, avide de trouver la satisfaction dans les choses du monde, et son âme, réalité en soi qui ne peut se satisfaire du monde, dans le poème de Baudelaire, « N'importe où hors du monde »[2]. Le poète serait la figure schopenhauerienne de l'insatiable désir, insatisfait permanent : « Cette vie est un hôpital où chaque malade est possédé du désir de changer de lit. » Ce n'est pas de la vie en général qu'il est question, mais bien de cette vie, dans son occurrence individuelle, puisque c'est « chaque malade » qui est animé d'un désir de changement. Il y a un manque, qui prend ici la forme de la maladie, inhérent à la vie individuelle. « Il me semble que je serais toujours bien là où je ne suis pas ». On a là le manque primordial. Mais le poète, cherchant l'apaisement avec son âme, lui propose toutes les destinations possibles, des plus simples aux plus exotiques, pour satisfaire cette maladie qui la grève fondamentalement. À quoi l'âme ne répond jamais, au point que le poète la soupçonne morte – comme si la vie était justement cette agitation dans le monde, cette lutte active et incessante contre la maladie, alors que l'âme « aime tant le repos ». Jusqu'à la fin du poème, où elle éclate : « N'importe où ! n'importe où ! pourvu que ce soit hors de ce monde ! » Il en va ici d'une incompréhension entre un désir qui voudrait toutes choses, ne se satisferait qu'à l'extérieur de lui-même, et une vie, recluse en elle-même car détenant déjà la plénitude ontologique. C'est de la même incompréhension qu'il est question entre Henry et Schopenhauer, dans l'interprétation

[1] M. HENRY, *L'Essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 550.

[2] C. BAUDELAIRE, *Œuvres complètes*, Y. Florenne (éd.), Paris, Club français du Livre, 1966, tome III, *Le Spleen de Paris*, p. 117-118.

du premier, puisque Henry ne conçoit pas que la vie puisse sortir d'elle-même pour chercher la plénitude, là où Schopenhauer minerait la vie d'un manque fondamental, la contraignant non seulement à une recherche de la satisfaction dans le monde des objets particuliers, mais aussi à une recherche sans fin possible, puisqu'aucun de ces objets ne peut combler le manque viscéral qui l'anime.

Jean-Louis Chrétien, lorsqu'il cherche à caractériser la vie henryenne dans son article « La vie sauve », comprend bien cette difficulté : « Que nous soyons la vie ne signifie pas que l'accès à la vie soit aisé[1]. » Sans citer Schopenhauer, Chrétien indique bien les difficultés propres de la philosophie radicale de Henry quand il cherche à penser une plénitude qui ne tolère aucune altérité. Quelle serait cette vie pleine qui ne se heurte jamais au besoin de se conserver ? Quelle serait cette absence radicale de faille au sein de l'être, et surtout, comment continuer à l'appeler encore « vie », si elle possède toujours ce plein de réalité ? « Y a-t-il un accroissement qui ne passe pas par la perte[2] ? » Comme chez Schopenhauer, il est question de ce deuil impossible à surmonter pour la volonté, car il est sans objet qui soit jeté devant. Le manque s'il en est un n'est jamais un obstacle qui se présente et qui pourrait être surmonté, mais il est toujours en amont de la volonté ou de la vie, toujours déjà donné avec elles. Là où Henry reproche à Schopenhauer d'avoir ouvert une faille au sein de la vie, Chrétien montre combien la plénitude henryenne pourrait tout à fait être considérée comme une double négation, une forme de dépassement et d'intégration de la faille originaire schopenhauerienne. La vie henryenne serait l'affirmation de « ce qui manque quand il ne manque rien[3] ». Se ferait alors jour, sous les affirmations de radicale immanence, sous l'insistance sur une auto-affectivité au sein de laquelle rien ne s'immisce qu'elle-même, la faille dont Schopenhauer a fait la marque de la volonté : un manque qui éveille le désir d'être à nouveau comblé. « Pour que l'être-soi se dise et d'abord s'éprouve dans cette double négation, il faut bien qu'il désire en quelque façon rompre ce lien qui l'attache à lui-même[4]. »

Il y a là une difficulté, sur laquelle Henry ne peut s'attarder sous peine de voir vaciller l'ensemble de son élaboration philosophique. Toujours est-il que le diagnostic qu'il effectue du désir schopenhauerien relève des éléments décisifs dans sa condamnation. Il y a « réitération » du désir, car il y a un vide que rien ne comble. On en trouve une occurrence dans une forme de théologie négative opérée par Henry pour décrire la volonté schopenhauerienne, qui ne fait que

[1] J.-L. CHRÉTIEN, « La vie sauve », *Les Études philosophiques*, n° 1, 1988, p. 40.
[2] *Ibid.*, p. 47.
[3] *Ibid.*, p. 48.
[4] *Id.*

reprendre des caractéristiques énoncées par Schopenhauer lui-même. La volonté est : « inconnue, inconnaissable et inconnaissante, et son mode d'être est celui de l'aveuglement[1]. » Toutes choses qui pourraient s'accorder avec la vie telle que l'entend Michel Henry. Mais cette négativité initiale n'a de sens que si elle est conçue d'un point de vue ontologique. Déterminées ontiquement, tournées vers le monde, ces caractéristiques deviennent la marque d'une absurdité totale dans le désir qui va sans savoir où aller, qui cherche sans savoir ce qu'il cherche. L'ensemble de ces caractéristiques négatives, rassemblées par Henry, sont la marque d'un retrait hors du monde de la volonté. Mais puisqu'il observe la métamorphose mondaine de la volonté, ces mêmes caractéristiques perdent leur sens, ou plutôt, reçoivent un sens nouveau. Ne se donnant pas de but, la volonté cherche tout de même à en atteindre un qu'elle est incapable d'atteindre. Et ainsi :

> Dans toutes les manifestations de la volonté le but n'est qu'illusoire, point de départ en réalité d'un procès nouveau et cela à l'infini. Une en elle-même, enfin, et ne revêtant que l'apparence de la pluralité, cette volonté qui recommence indéfiniment ses procès, lesquels s'entrecroisent et se heurtent partout, entre donc en conflit avec elle-même, poussant à l'extrême l'absurdité de ce monde absurde[2].

Le désir est devenu la forme de la volonté quand elle n'est plus du tout la vie, quand elle est arrachée parfaitement au loin de la confortable immanence. Il est la marque de l'absurdité d'un monde qui lui-même n'a rien à fournir en termes de réalité, car il n'est qu'une illusion représentative, ce en quoi rien n'est. Le désir est ce mouvement de la volonté jeté dans le monde qui passe d'une illusion à une autre, qui met en concurrence des objets avec d'autres, sans concevoir que tout n'est qu'illusion. Le terme de tout cela, Henry l'indique plus loin lorsqu'il essaye de comprendre la « négation de la volonté de vivre », c'est-à-dire en fait le retournement de la volonté contre elle-même à partir de l'écart entre vie et volonté :

> Ici encore un tel écart doit recevoir son vrai sens, le détachement qu'il promeut n'est pas un concept éthique, c'est le dépliement de la distance phénoménologique par laquelle la volonté se donne à voir à elle-même sous l'aspect de la vie, c'est ce se voir soi-même sous la forme d'un voir la vie qui rend possible le ne plus vouloir de la vie, la conversion de la volonté elle-même[3].

Contre toute les mises en garde rétrospectives de Henry, Schopenhauer aurait donc fait de la vie non seulement un objet pour le vouloir, mais l'aurait insérée dans la trame des objets particuliers du désir, au point que celle-ci aussi apparaisse illusoire, tiraillée dans la distance entre le sujet et l'objet. Prenant la forme de la vie, mais d'une vie absurde, la volonté ne peut que se détourner de cette absurde souffrance, et donc de la vie qu'elle a dépeint sous ces traits. On

[1] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 180.
[2] *Ibid.*, p. 181.
[3] *Ibid.*, p. 205.

observe une forme d'ultime retournement, dont Michel Henry disait pourtant ailleurs qu'elle était le fait de la vie elle-même, mais qui semble ici à mettre au compte de la seule volonté. Tout se passe comme si, dans ces paragraphes, Henry laissait libre champ à Schopenhauer pour voir à quel point ce dernier est capable de s'empêtrer dans ses propres argumentations, quand, par moments, il peut tout autant faire preuve d'une certaine générosité interprétative. Ainsi par exemple de cette hypothèse salvatrice, faite à même la lecture de Schopenhauer et Nietzsche dans le manuscrit inédit, qui semble racheter leurs errements respectifs :

> Supposons au contraire que la vie ne soit pas ce manque éternel ni la souffrance de ce manque, supposons qu'elle soit plutôt une plénitude ontologique, l'étreinte originelle de l'être avec soi, son essence : le mouvement par lequel l'être parvient au soi s'empare de son être propre et ainsi s'accroît de lui-même, supposons que sa souffrance ne soit rien d'autre que cette épreuve qu'il fait de soi, que son propre pathos, et ainsi, cette souffrance comme effectuation phénoménologique de son étreinte avec soi ne soit pas différente de la puissance que l'être a de lui-même et ainsi s'inverse dans cette puissance[1].

Dans ce passage du manuscrit, Henry laisse clairement ouverte la possibilité que la philosophie de Schopenhauer soit moins absurde qu'il ne le dit par ailleurs. C'est en réaffirmant sa propre thèse qu'il suggère un rapprochement, qu'il propose d'attirer à lui les théories schopenhauerienne et nietzschéenne. Il faudrait alors supposer que la vie n'est pas cette déchirure constamment extériorisée, mais qu'elle puisse être saisie en son essence. Et c'est là seulement que l'on comprend comment la vie peut être vivante sous la plume de Henry, par un accroissement, un déploiement à partir d'elle-même, une vibration qui se fait à même l'être vivant pour lui donner une forme de dynamisme interne. Cette proposition ne va pas sans difficulté, notamment pour penser le mouvement dont il est question – car quel peut bien être le mouvement de la plénitude ontologique, si l'on en rejette toute distance à parcourir ? L'hypothèse interprétative, tendue implicitement à Schopenhauer, est celle qui consiste à comprendre la *souffrance* – reçue de l'extérieur en raison de l'insatisfaction inhérente à tout objet mondain – comme un *souffrir* – immanent, disposition affective fondamentale, affectivité primordiale. Ainsi la souffrance ne serait plus la soumission de la vie à l'extériorité, mais au contraire, le déploiement de l'affectivité comme puissance d'être, d'où l'« inversion » dont il est question à la fin de la citation, et l'usage finalement métaphorique, voire indu, du terme de souffrance.

Si l'on voit bien Henry se détacher progressivement de la pensée de Schopenhauer, ou du prétendu manque de radicalité schopenhauerienne, il semble ici proposer une lecture de Schopenhauer tout à fait stimulante. Plutôt que de l'assigner au pessimisme propre à la réception

[1] Ms B 4-96-2070/2071.

traditionnelle, Henry en fait un interlocuteur philosophique sérieux. Schopenhauer n'est pas ce personnage philosophique sombre et misanthrope dont on préfère décrire l'existence et les bons mots plutôt que le système philosophique. Il est bien un penseur de la vie, et de la vie en tant que telle. Plus encore, il est ce penseur d'une phénoménologie de la vie au sens où sa conception de la souffrance fondamentale est réinterprétée ici par Henry dans sa perspective phénoménologique : souffrir, c'est faire l'épreuve de soi et de sa capacité à souffrir. Souffrir c'est sentir la puissance affective en soi. Autrement dit Henry considère que la question de la souffrance n'est pas chez Schopenhauer une étude des petits tracas de l'existence et des difficultés rencontrées par chaque individu humain, qui devraient irrémédiablement le mener au pessimisme dont il serait l'auteur par excellence. En un sens, en combattant ainsi le Schopenhauer pessimiste ou nihiliste[1], Henry en donne une version bien plus positive, qui nous permet d'engager une discussion philosophique plutôt qu'historique, une analyse du geste philosophique et phénoménologique plutôt qu'une étude de la réception de l'œuvre de Schopenhauer. En cela il ouvre pour nous des perspectives pour développer une lecture du système schopenhauerien plutôt que de toujours le ramener à un pessimisme qui s'apparente à un biais de lecture nietzschéen plutôt qu'au cœur véritable de sa doctrine.

c. Volonté et sexualité : la critique du pessimisme schopenhauerien

Il reste désormais une dernière forme de la volonté mondanéisée à analyser, forme ultime de la réitération qui rassemble les caractéristiques autant que les errements du pessimisme, l'instinct sexuel. Dans la radicalisation qu'opère Henry au sein du texte de Schopenhauer, la sexualité est l'aboutissement. La volonté, en laquelle une faille avait été identifiée, s'éloigne de plus en plus de la vie et de son immanence affective, pour se voir totalement jetée dans le monde de l'*ekstasis*, cherchant en vain des objets de satisfaction quand ces derniers ne peuvent être qu'illusoires. Et c'est précisément de ce monde illusoire que vient

[1] Nous avons rappelé dans notre introduction cette figure historique d'un Schopenhauer pessimiste et les écueils auxquels peuvent conduire une lecture de son œuvre qui s'en tiendrait à cet aspect. On peut regretter que cet appel henryen à rendre Schopenhauer suffisamment intéressant pour être considéré comme un philosophe ne soit pas toujours entendu aujourd'hui, quand on préfère isoler certains textes provocants de Schopenhauer plutôt que de considérer les enjeux architectoniques de sa pensée.

le pessimisme, condamné par Henry comme une « immense catastrophe idéologique[1] ». Dans la progression de l'interprétation henryenne, il en va d'une accentuation progressive de l'erreur schopenhauerienne d'éloignement progressif entre vie et volonté. L'intuition géniale, c'est d'avoir voulu les penser comme une seule et même chose. Mais cette identité se fissure, se creuse, la volonté se met à distance de la vie pour la viser, se fait désir de ce qui ne peut être satisfait, et finalement, ce désir se caractérise comme instinct sexuel, ou « intentionnalité sexuelle ». Le nom que porte cette rupture grandissante et l'impossibilité de la surmonter, c'est justement le pessimisme :

> Plus terrifiante que la tension du vouloir vers l'effectivité de sa propre vie est l'inéluctabilité de son échec, pour autant que ce vouloir-vivre s'obstine à chercher à la vie où elle n'est pas. Le pessimisme de Schopenhauer s'alimente secrètement à un contresens ontologique qu'il n'inaugure pas plus qu'il ne l'achève[2].

Le pessimisme, c'est donc la tournure nécessaire que prend la recherche vaine de la vie, quand l'absurdité de sa démarche devient consciente. Le philosophe qui saisit cet échec annoncé, qui se rend compte de l'illusion comprise dans tout objet désiré, ne peut que verser dans un pessimisme radical. Que ce soient là les conclusions définitives de Schopenhauer, nous pouvons en douter, et nous interrogerons cette étiquette qui lui a systématiquement été accolée. C'est en tout cas ce à quoi mène l'interprétation de Michel Henry. Si on se contente de le suivre pour le moment, on voit que le pessimisme est l'attitude nécessaire de celui qui a fait d'un « contresens ontologique » un système philosophique. Schopenhauer ne comprendrait pas à quel point la vie se situe là où jamais la volonté ne la cherche – en elle-même, à elle-même – il s'oriente naturellement vers un échec de tout désir. Mais alors en quoi la sexualité serait intrinsèquement liée à ce pessimisme ?

Il s'avère que la sexualité remplace peu à peu, sous la plume de Henry, la réalité métaphysique. Depuis sa conception de la vie, il semble voir s'éloigner Schopenhauer au loin de l'immanence, avançant toujours plus loin dans la particularisation mondaine. La volonté laissait une certaine ambiguïté ; la sexualité fait ressortir cette déchirure sans doute possible.

---

[1] M. HENRY, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 303 : s'il y a là une catastrophe idéologique selon Henry, c'est que l'échec et l'absurdité sont placées au centre de la pensée occidentale de la fin du dix-neuvième siècle et du début du vingtième siècle, de Schopenhauer à Freud. Le monde est tenu pour illusoire, le désir pour absurde et insatiable, les pulsions pour incontrôlables. Le drame de cette conception, selon Henry, c'est qu'elle condamne « à l'avance la grande aventure de l'amour, réduit au désir sexuel, au malheur et à l'échec », *id.* Nous avons indiqué combien une lecture qui insisterait sur le pessimisme schopenhauerien relevait d'une conception partielle et individualisante de la volonté, quand il faut également comprendre celle-ci comme une force cosmique, c'est-à-dire également créatrice. S'il est un échec récurrent dans la philosophie schopenhauerienne, c'est celui de l'individu comme perspective prise sur le monde. Il convient enfin d'adopter sur son système la vue qui est la sienne : une perspective cosmologique dans laquelle il en va de la force cosmique et créatrice de la volonté, par-delà ce que la volonté fait ressentir d'échecs à l'échelle individuelle.

[2] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 203.

> L'instinct sexuel n'est donc pas un instinct particulier, repérable parmi d'autres, il constitue selon Schopenhauer le fond de l'être, la réalité métaphysique elle-même. « L'instinct sexuel… n'est en soi… que la volonté de vivre. »
>
> Dans la mesure où il y a identité entre la volonté et la volonté de vivre – pour autant que, comme il a été montré, la première se change inévitablement en la seconde – identité donc entre la volonté et l'instinct sexuel, l'explication de l'affectivité par la volonté est identiquement son explication par la sexualité[1].

On observe alors une forme de réductionnisme sexuel : tout ce que l'on a compris de tendance vitale, de tension désirante ou d'élan volitif, tout cela peut être ramené à un instinct sexuel, dénominateur commun qui peut remplacer la volonté. Si Schopenhauer écrit effectivement ces lignes, il faut prendre garde à ne pas isoler certains passages sans les ramener à une structure d'ensemble. On connaît en effet sa tendance à l'enthousiasme, à la radicalisation d'un point qui n'est développée que dans un paragraphe. Le rôle de l'instinct sexuel est en effet très grand, mais rien ne dit qu'il en vienne à la « sexualiser » la volonté. Ce que Henry met pourtant au compte de Schopenhauer. La sexualité serait donc la réalité métaphysique, l'être de tout ce qui est. Le passage cité est cependant marqué par la même ambiguïté dans la lecture : Schopenhauer identifie bien volonté et volonté de vivre – sans compter l'identification à la vie elle-même, ici laissée de côté – mais Henry infléchit immédiatement cette identité en passage. Comment deux choses identiques pourraient-elles être deux moments d'une transformation ? Dans tous les cas, cette identité se trouve étendue, de la volonté de vivre à l'instinct sexuel, donc de la volonté à la sexualité. Dans cette équation apparemment équilibrée, il apparaît donc que la sexualité est ce qui rend compte de toute affectivité : joie ou souffrance, tristesse ou enthousiasme, ne seraient que des *conséquences* d'un instinct sexuel accompli ou déçu. Pour Henry, l'erreur est toujours la même : l'affectivité est considérée comme l'effet d'une tendance alors qu'elle devrait être primordiale. Mais elle est ici renforcée par le surgissement de la sexualité dont l'affectivité ne serait qu'un effet. Or puisqu'il est question d'instinct sexuel, cet effet est mondain, particulier, déterminé localement et temporairement, et l'on ne se situe même plus dans la sphère métaphysique, dans laquelle l'inversion de la cause et de l'effet aurait pu avoir lieu jusque-là. Sous cette « sexualisation » du propos, en somme, se révèle un deuxième aspect du « contresens » schopenhauerien : d'une part, ce qui a déjà été montré, l'affectivité n'est pas conçue de manière *a priori* mais comme effet d'une visée d'objet – contrairement à ce qui avait été envisagé – d'autre part cette visée ne se situe pas sur un plan métaphysique mais dans le domaine trivial des objets particuliers, dans ce que la représentation a de plus extatique, la sexualité.

[1] *Ibid.*, p. 240.

L'illusion renforcée dont il est question dans ces passages sur l'instinct sexuel provient d'un autre élément : l'instinct sexuel qui se porte sur des objets illusoires est lui-même illusoire, en ce qu'il ne concerne pas un individu mais l'espèce. Autrement dit, celui qui se croit animé d'un instinct sexuel est le jouet d'un désir plus vaste, qui ne fait que le traverser. Tout instinct apparemment égoïste n'est en fait qu'une manifestation illusoire d'un instinct plus vaste, de cette « volonté sexuelle » cosmique qui traverse les individus. En somme, l'individu est le révélateur autant que le moyen entre la volonté et la perpétuité de l'espèce. La volonté dispose de lui pour viser toujours plus la vie, qui a pris, comme on l'a dit, la forme de la réitération.

> La volonté de l'individu n'est donc pas – pas seulement – la sienne, une volonté qui recherche la conservation de cet individu, ses fins et son plaisir personnels. Elle est, plus fondamentalement, cette volonté tout entière qui veut tout, toute la vie, qui veut la suite infinie des générations, à savoir la volonté sexuelle ou volonté de l'espèce. Du décalage entre ces deux volontés procède une illusion, l'illusion en vertu de laquelle, croyant poursuivre ses visées et son plaisir égoïste, l'individu poursuit en réalité les buts de l'espèce, les buts de la volonté infinie en tant que telle[1].

Tout ce qui apparaît à l'échelle d'une conscience individuelle prend la forme d'une ruse de la volonté. Ce qui émerge dans l'individu n'est qu'une manifestation locale d'un élan qui le traverse, qui le pousse à agir non pas comme fin en soi, mais comme moyen de cet instinct de conservation plus vaste. Il n'en reste pas moins que la sexualité est bien le fait de l'individu. Si l'instinct sexuel est plus vaste que les désirs particuliers de chaque individu, c'est bien cet individu qui produit l'acte sexuel. La volonté a donc besoin de l'individu pour se conserver, pour s'affirmer encore et toujours. C'est là toute l'ambiguïté : l'échelle individuelle est une échelle illusoire, puisque la réalité est métaphysique, mais pour autant, elle est nécessaire, car elle assure la pérennité de la dimension métaphysique. On remarque d'ailleurs un léger glissement dans le texte de Henry. Là où il dénonçait un désir qui serait infini, donc absurde, il est désormais question d'une volonté d'infini. Ce qui n'est pas exactement la même chose, la volonté ayant en vue la « suite infinie des générations », et non des objets particuliers qui, par leur absence de teneur ontologique, renvoie le processus désirant à une réitération sans fin. Si la volonté veut « tout, toute la vie », il semble bien qu'elle ne soit pas cette déchéance dans la seule sexualité individuelle, mais qu'elle vise toujours la vie comme ce qu'elle est, comme une totalité vivante qu'elle entend affirmer toujours plus. Mais Henry n'insiste pas, car il n'est question ici que de dénoncer l'illusion de la volonté individuelle. Ce « décalage entre les deux volontés » pourrait pourtant lui donner une clé d'interprétation plus généreuse de Schopenhauer. Nous avons décrit la progression vers des déterminations toujours plus mondaines de la volonté, aboutissant à la sexualité comme forme déchue de la volonté métaphysique. Mais l'on se rend compte ici à quel

[1] *Ibid.*, p. 241.

point cette réalité métaphysique est toujours là, qu'elle se situe sous chaque tension individuelle, et qu'elle est, comme « volonté sexuelle », la raison d'être de tout acte sexuel individuel. De la distinction entre les deux volontés – cosmique et individuelle – Henry ne retient que l'illusion qui en découle à l'échelle de l'individu, alors qu'il y avait là une possible clé d'interprétation d'un processus de manifestation de la réalité en soi dans la sphère mondaine. Mais là encore, chercher à expliquer le passage de l'un à l'autre par une dynamique de la manifestation, ce serait mettre fin à l'opposition stricte entre vie et *ekstasis*, constitutive de la philosophie henryenne. Tout se passe comme si Henry considérait ces deux dimensions comme radicalement hermétiques l'une à l'autre, là où Schopenhauer chercherait à comprendre le passage de l'une à l'autre. Or si l'on adopte une position fixiste entre volonté cosmique ou métaphysique, et volonté individuelle ou désirante, on est contraint de situer le propos d'un côté ou de l'autre, et non dans le passage de l'une à l'autre. C'est le cas de la lecture henryenne, qui se situe toujours du point de vue individuel et ne peut alors que déplorer l'illusion qui lui est propre, puisqu'elle est le terme ultime de ce passage, le résultat d'un processus dont le processus lui-même reste inaperçu. L'individu n'aperçoit pas qu'il est le résultat d'un processus d'individuation. Seule une perspective plus large, cosmologique, nous permet de rendre compte de ces lignes d'individuation qui traversent le monde. L'individu n'a conscience que de ses besoins particuliers, et l'analyse philosophique révèle alors l'illusion qui s'y loge.

Cette illusion s'étend jusqu'à devenir une tromperie sur le statut du corps. Henry avait accordé à Schopenhauer la découverte d'un corps affectif, saisi comme affectivité primordiale, en retrait du monde. Mais avec l'effectuation sexuelle, ce corps originel n'est plus considéré, et seul celui qui (est) agi dans le monde est pris en compte. Lui aussi, comme la volonté, se trouve arraché à sa saisie immanente, pour ne devenir que le véhicule objectif d'un instinct sexuel qui le submerge. Il faut citer ici une longue note du paragraphe 41 d'*Incarnation* intitulé « La relation érotique dans l'immanence de la vie : l'échec du désir », texte plus tardif de Henry qui reprend assez durement les reproches adressés à Schopenhauer sans prendre le temps de la générosité interprétative dont il faisait encore preuve dans *Généalogie de la psychanalyse* :

> On objectera peut-être que l'interprétation du désir et de l'activité sexuelle comme aboutissant partout et nécessairement à l'échec est loin d'être universellement admise. (…) Comment ne pas songer ici à la philosophie de Schopenhauer, qui a explicitement identifié l'amour à la sexualité et tenu celle-ci pour une illusion ? En quoi la sexualité est-elle une illusion ? En ceci qu'elle se réduit au désir sexuel et que celui-ci, précisément, échoue. Pourquoi échoue-t-il ? La seule réalité (la réalité métaphysique de l'univers) est, selon Schopenhauer, le Vouloir – un Vouloir qui n'a aucun objet, aucun objet propre à le satisfaire par conséquent et qui demeure ainsi dans un état d'insatisfaction perpétuelle, une faim, une soif jamais assouvie. Ainsi ce Vouloir veut-il indéfiniment, éternellement, et recommence-t-il toujours à vouloir sans arrêt possible. Or le désir sexuel n'est autre, selon Schopenhauer, que ce Vouloir

> qui traverse et lamine tous les corps, sans qu'il y ait nulle part une réalité capable de mettre un terme à son insatisfaction, insatisfaction qui lui est consubstantielle et durera autant que lui[1].

Henry conclue de cette affirmation au rejet de Schopenhauer hors du champ de la phénoménologie :

> Cette immense catastrophe idéologique, issue de présupposés aléatoires, ne saurait concerner la phénoménologie. Celle-ci s'oppose dans le principe à la métaphysique pour autant qu'elle s'en tient délibérément au *phénomène tel qu'il se montre en lui-même*. Ce qui veut dire en dernier ressort : tel qu'il se montre dans le monde ou dans la vie[2].

Cette longue note d'*Incarnation* synthétise la lecture partiale et partielle qui est souvent faite de Schopenhauer et qui permet de conclure à son seul pessimisme. Il semble étonnant que Henry, si attentif et à l'intuition si juste concernant la lecture de Schopenhauer, revienne à une image si caricaturale de l'auteur du *Monde*. La découverte métaphysique d'une force vitale fondamentale, pure affectivité immanente, identifiée chez Schopenhauer par Henry, semble désormais rabattue sur un simple vouloir ontique, mondanéisé, auquel toute la pertinence et la nouveauté philosophiques semblent avoir été retirées. La déclaration finale peut paraître surprenante sous la plume de Michel Henry, quand on sait qu'au moment de la rédaction de *Généalogie de la psychanalyse*, il situait Schopenhauer en marge de la métaphysique traditionnelle de la représentation. Deux possibilités, donc : soit sa lecture de Schopenhauer a changé, et il le considère finalement comme une étape dans cette métaphysique de la représentation – mais alors il faut également intégrer Nietzsche, et l'interprétation qu'il en donne tombe aussi – soit l'on continue à considérer la métaphysique de Schopenhauer comme novatrice, et il est alors possible de lui faire une place au sein de la phénoménologie telle que Henry la délimite. Se trouve ici réaffirmée l'identification entre réalité métaphysique du monde, le « Vouloir », et le désir sexuel. Si donc l'intentionnalité sexuelle échoue, alors la réalité métaphysique elle-même se voit marquée fondamentalement par l'échec et la souffrance. Or c'est parce que l'échec est d'autant plus patent dans ce désir sexuel qu'il devient symptomatique du pessimisme schopenhauerien, diffus dans toute l'Europe de la fin du 19ème siècle et le début du 20ème. Étonnamment, Michel Henry oppose ici à la sexualité « la grande aventure de l'amour ». Schopenhauer réduit certes l'amour à une forme sublimée du désir sexuel, une sorte de ruse de la volonté pour servir ses besoins globaux, mais Henry ne mentionnait jamais la question de l'amour dans *Généalogie de la psychanalyse*. Au point d'ailleurs que Chrétien se soit étonné, dans son article de 1988 déjà cité, que l'extase soit toujours pensée comme extase représentationnelle,

[1] M. HENRY, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 303, note 1.
[2] *Id.*

et jamais comme extase de l'amour. La réduction schopenhauerienne de l'amour à la sexualité permet, en raison de l'échec de cette dernière, de généraliser l'échec au premier. Tout échoue, fondamentalement, chez Schopenhauer, or tout est vie, chez Henry, et il semble inconcevable que la vie échoue à ce point. La sexualité est le révélateur privilégié de cet échec généralisé, et du pessimisme qui en découle une fois que celui-ci est dévoilé par la philosophie. S'agissant de la place du corps, on voit combien, de lieu d'une saisie immanente de la vie qu'il était, il est devenu le simple lieu objectif d'un échec éternellement répété. Le corps est ce qui provoque le dégoût du fait de son incapacité à satisfaire le moindre désir. Aussi n'est-il pas la révélation de la volonté à elle-même, mais il est seulement traversé par un désir qui le submerge, « laminé » par cette sexualité qui contient en elle-même l'échec de tout vouloir.

Ce statut modifié du corps, qui n'est plus qu'un véhicule objectif et imparfait pour ce désir sexuel cosmique, Henry l'a déjà théorisé cinquante ans plus tôt, dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, dans le prolongement de ses analyses de Maine de Biran. Schopenhauer n'y est pas mentionné explicitement. Mais la structure argumentative est similaire, avec quelques éléments supplémentaires. La condamnation du pessimisme y est moins radicale, car Henry semble aller vers une même conclusion, celle d'une « obsession sexuelle de l'humanité ». Ainsi peut-on saisir comment Henry en est venu à identifier la « réitération » du désir comme un point à faire ressortir de l'œuvre de Schopenhauer, dans cette longue note de l'ouvrage de 1965, dont la rédaction a commencé une vingtaine d'année plus tôt :

> Vouloir atteindre l'esprit sous la forme d'un élément sensible, c'est faire usage d'une méthode qui élimine *a priori* l'objet qu'elle prétend circonscrire. En tant qu'elle se dirige sur le sexe, *entendu comme un être-là et comme un objet*, l'intentionnalité sexuelle se heurte à un échec prescrit par l'ontologie. Lorsque l'angoisse devant le sexe se dissipe, il ne reste plus rien, si ce n'est une détermination objective. La subjectivité qui était visée s'est évanouie. Le sexe ne livrera jamais son secret, car il n'est plus, dans la lumière nue de la transcendance, qu'un être-là sans secret [note de bas de page : cf. Henry Miller, *Tropique du cancer*, Denoël, Paris, 1945, 163-4]. L'échec auquel aboutit ainsi l'intentionnalité sexuelle qui répond à cette description, n'a cependant pas pour conséquence la simple suppression de cette intentionnalité, il devient plutôt le principe de sa répétition dans des actes indéfiniment renouvelés. Dans la solidarité de cet échec et de cette répétition se trouve le fondement de l'obsession sexuelle de l'humanité[1].

La critique qui porte ici sur l'intentionnalité sexuelle n'est qu'une radicalisation de la critique de l'intentionnalité en général, pour Henry. Dans la tendance sexuelle vers le monde, il n'est en rien question de « révélation », d'immanence ou d'auto-affection. Le rapport du sujet se fait depuis son corps objectif et se porte sur d'autres corps objectifs. C'est pour cette raison que la sexualité arrive au terme des reproches adressés à Schopenhauer par Henry. Rien de ce que

[1] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit.*, p. 297-298, note 1.

donne la sexualité ne convient à l'expérience phénoménologique de la vie, ou de la « subjectivité pure ». On observe donc le renversement identifié précédemment : la vision objective est en fait un aveuglement sur la réalité du monde. Ce qui semblait relever de la manifestation devient l'inaccessible, et la transcendance s'apparente à une mise à distance insurmontable. D'où le rôle du corps. Celui-ci laisse croire, parce qu'il ouvre à une intimité ou un rapport privilégié à autrui, à un accès métaphysique. Mais il n'en est rien pour Henry, car la sexualité dénature la corporéité, ne la requérant pas comme « corps originel », mais simplement comme corps objectif, sensible. Ultimement, la sexualité n'est donc jamais révélation mais toujours représentation. Ce qui devait s'y manifester est perdu, irrémédiablement, dans l'*ek-stasis*. « L'angoisse devant le sexe » à laquelle il est fait allusion renverrait encore à une dimension affective, à quelque chose de la vie que la sexualité pourrait révéler. Mais elle n'est en fait pas à mettre au compte de la sexualité elle-même. Autrement dit, l'acte sexuel une fois dépouillé de tout ajout affectif n'est qu'un contact vain entre deux objets particuliers du monde, disséminés dans la distance de la représentation. La fin de la note fait signe vers la réitération du désir, identifiée chez Schopenhauer. Ce qui peut surprendre en effet, c'est que la déception inhérente à la sexualité ne mène pas à un renoncement, mais relance au contraire le désir, comme une quête sans leçon. Plus il y a d'échec, plus l'intentionnalité sexuelle s'accroit, comme si elle se nourrissait justement de cet échec.

Ce point semble bien indiquer un manque fondamental dans le désir sexuel – le Vouloir schopenhauerien – tel que Henry le comprendra chez Schopenhauer dans *Généalogie de la psychanalyse*. On peut donc observer une évolution dans la pensée henryenne de la sexualité. Là où, en 1965, dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, il décrit l'échec de l'intentionnalité comme raison d'être de l'obsession sexuelle de l'humanité, ce même échec devient la caractéristique de l'incompréhension schopenhauerienne en 1985, condamnée comme pessimisme radical, catastrophe idéologique, en 2000, dans *Incarnation*. Autrement dit, Henry repousse de plus en plus cette interprétation, d'abord description d'un comportement de l'humanité, avant de devenir la conséquence d'une erreur philosophique. La question de la sexualité comme erreur d'interprétation de la sphère affective, comme terme d'une mondanéisation qui nous éloigne de la vie elle-même, apparaît donc comme révélatrice de la lecture henryenne de Schopenhauer. Henry retrace les étapes progressives de l'éloignement de la vie par le vouloir schopenhauerien, et cette lecture rejette de plus en plus Schopenhauer, de 1965 à 2000. De même que le vouloir individuel ou le désir sexuel semble le plus éloigné qui soit de la volonté comme sphère d'immanence auto-affective d'abord envisagée, de même Henry se tient au plus loin, avec la

question de la sexualité, des premières intuitions de lecture qu'il a pu avoir à propos de la saisie de la volonté.

Pour finir cette progression vers une particularisation toujours plus grande de la volonté, vers une individualisation mondaine du vouloir, Henry relève que la sexualité, d'abord envisagée comme tendance chez Schopenhauer, se réduit finalement à une certaine disposition corporelle, qu'elle se condense dans certains organes qui manifestent de manière privilégiée la tendance en question :

> Partout la volonté est décrite comme un attachement à la vie qui n'a pas son fondement dans son objet – la vie – mais dans le sujet qui éprouve cet attachement c'est-à-dire dans le vouloir privé en soi de l'élément de la réalité. Cet attachement de la volonté à la vie, c'est identiquement son adhésion au corps. Les organes de la génération sont les foyers de la volonté, les besoins sexuels et tous les autres expriment la revendication incessante en nous du vouloir-vivre, sont les témoins obsédants de sa soif d'exister[1].

Ainsi trouve-t-on la reformulation de la volonté de vivre, telle qu'elle est comprise par Henry, comme « adhésion au corps ». S'attacher à la vie, c'est donc s'en remettre aux besoins du corps. Mais puisque l'attachement se fait depuis une distance avec ce à quoi on s'attache, ce n'est jamais depuis la vie que l'on est attaché à la vie. Ce n'est donc jamais depuis le corps saisi comme révélation affective et authentique que l'on saisit la vie. L'erreur, c'est donc de s'en remettre au corps comme à ce qui est la vie, alors que cette adhésion n'est qu'une mise à distance du corps lui-même. Les besoins ou désirs sont toujours tournés vers des objets particuliers de la représentation, arrachés à l'immanence de la vie. Le corps n'est donc compris que dans son versant objectif, représentationnel, mondain. Ce qui permet de passer à une objectivation encore plus grande des besoins en organes. Ce processus, que Schopenhauer appelle la « corporisation » de la volonté, est bien un *passage* dans la représentation. Pour Henry, l'insistance sur les organes et la dimension physiologique du corps, la traduction organique de l'instinct, tout cela marque l'incapacité de Schopenhauer à tenir sa conception du corps dans l'élément de la vie. C'est donc nécessairement que le corps se dote de moyens qui cherchent à retrouver la vie, puisque son fondement vivant a été retiré. Le reproche est toujours le même, mais les formes qu'il prend se nourrissent d'éléments nouveaux : le fossé entre la vie et la volonté se creuse de telle manière que la volonté doit mettre en œuvre des moyens pour retrouver cette vie à laquelle elle a été arrachée.

Nous arrivons au terme de ce processus d'objectivation de la volonté qui marque pour Henry l'arrachement progressif de la volonté schopenhauerienne à la vie. Les différentes

[1] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 203-204.

conséquences délétères de cette rupture ont été relevées selon leur distance à la vie. Avec la sexualité, manifestée dans des organes-foyers, la vie n'y est plus du tout, et elle ne peut être retrouvée. L'œuvre de mondanéisation est achevée, l'*ek-stasis* de la représentation a définitivement perdue la vie qu'elle ne peut donc faire apparaître, puisqu'elle y a introduit l'écart et la rupture de la corrélation. Ce sont là des problèmes relevés à même la philosophie de Schopenhauer. Il faut désormais considérer le retour à sa propre philosophie effectué par Henry. Il n'est plus seulement question de montrer les incohérences schopenhauériennes, mais de montrer, depuis la phénoménologie radicale de la vie, ce qui condamne le geste schopenhauerien. En somme, après avoir proposé une lecture de Schopenhauer pour lui-même, montrant des incohérences qui sont cependant formulées depuis la philosophie henryenne, il convient d'amener Schopenhauer sur le terrain de la phénoménologie henryenne pour engager une discussion phénoménologique avec lui.

CHAPITRE 3 – L'ABSENCE DE « STATUT PHÉNOMÉNOLOGIQUE » DE LA VOLONTÉ ET LA QUESTION DE L'INDIVIDUALITÉ

Le reproche proprement phénoménologique, que nous allons ici étudier, permet à Henry de rassembler sous une critique volontairement anachronique l'ensemble des reproches effectués dans le texte même de Schopenhauer. Par cette étape supplémentaire, Schopenhauer se voit banni hors de toute possibilité d'élaborer une « phénoménologie de la vie » telle que Henry l'appelle de ses vœux. Pour que celle-ci soit possible, la vie doit recevoir un mode propre d'apparaître, que Henry appelle « révélation ». C'est précisément parce que Schopenhauer ne caractérise pas de manière satisfaisante ce mode propre que l'on arrive à deux conséquences complémentaires : positivement, d'une part, il ne peut prétendre à une phénoménologie de la vie – mais selon ses propres critères, qui, sinon Henry lui-même, peut vraiment y prétendre ? – négativement, d'autre part, la volonté ne recevant aucune manifestation qui lui serait propre, elle est renvoyé à une simple négation de la représentation, à une représentation biffée, ce que Henry condamne comme nous l'avons déjà évoqué. C'est donc dans ce reproche d'une absence de statut de la volonté, d'un point de vue phénoménologique, que l'intuition de Schopenhauer est rabattue sur une philosophie de l'inconscient – au sens justement d'une sphère pensée seulement depuis la représentation, comme ce qui justement ne s'y représente pas. Nous l'avons indiqué plus haut, ce reproche était celui d'une *philosophie de la nuit* : incapable de faire advenir la vie dans la lumière du phénomène, celle-ci est renvoyée à l'obscurité radicale de ce qui ne peut pas se donner. Vie et apparaître phénoménal seraient alors complètement dissociés, la vie étant renvoyée dans la nuit de l'inconscient. Nous verrons par la suite comment cette lacune phénoménologique entraîne des difficultés concernant une théorie du refoulement, mettant apparemment en péril la distinction entre volonté et représentation. L'enjeu de la discussion avec Schopenhauer va concerner ici la question de l'individualité et de la subjectivité, que Henry cherche à fonder dans la vie, tandis que Schopenhauer se voit reprocher la dévalorisation de l'individu au profit de l'espèce.

On retrouve donc, dans ce reproche central et fondamental d'une absence de statut phénoménologique de la volonté, les hésitations henryennes sur le rôle de Schopenhauer. Ce dernier ne parviendrait pas à clarifier le rôle à donner à « l'objectivation de la volonté ». Soit d'une part, celle-ci est comprise comme existence effective, soit elle correspond au surgissement de l'apparence. Nous l'avons dit, Schopenhauer cherche à penser le passage de la volonté à la représentation, moyennant quoi il envisage ce qui se perd dans ce passage. Il se peut donc que cette objectivation soit à la fois à comprendre comme existence effective, réalisée et affirmée, et comme apparence. L'expérience intérieure de la volonté, à même le corps immanent, permet

de comprendre ce qui fonde la teneur du monde, quand bien même la diversité du monde serait un ensemble d'apparences. Cette expérience privilégiée nous permet de saisir de manière immanente l'essence du monde, tout en concevant bien que cette représentation, si elle est considérée pour elle-même, est seulement une illusion. Autrement dit l'expérience charnelle permet d'opérer une analogie avec le monde, mais en retour, elle donne à la représentation son statut véritable : une apparence qui demande à être reconduite à son essence pour recevoir sa réalité. Par la mise au jour de cette sphère immanente antérieure à la représentation, Schopenhauer « ouvre la voie d'une philosophie de la vie[1] ». Mais juste après avoir reconnu cette ouverture apparaît la question, fatale du point de vue de Michel Henry :

> Mais quel peut être, si ce n'est la représentation, la voie d'accès à la vie, quel mode originel de révélation nous livrera celle-ci en elle-même et telle qu'elle est ? De telle manière, plus profondément, que ce mode de révélation sera constitutif en lui-même et par lui-même de l'essence de la vie ?
>
> Schopenhauer n'a pas la réponse à cette question. Quand les tentatives de saisir son être au fond du corps de l'individu ont échoué et que la volonté en soi est livrée à l'inconscient, c'est auprès de la représentation au contraire qu'il faut recueillir tout ce qu'on peut savoir d'elle. Après avoir demandé à la volonté le secret du monde de la représentation, on voit celui-ci se proposer au contraire comme le seul témoignage possible que nous puissions posséder sur la réalité de la volonté[2].

On retrouve ici l'exigence henryenne d'un lien entre ontologie et phénoménologie : l'identification d'une sphère immanente de l'être doit s'accompagner de la description de son mode d'apparaître propre. Or Schopenhauer maintiendrait la représentation comme seul mode d'apparaître, s'appuyant sur les formes du principe de raison. S'il y a une erreur ou une radicalisation que l'on peut indiquer, même si l'analyse doit être reportée à plus tard, c'est de croire qu'il n'existe qu'une seule représentation chez Schopenhauer, là où son texte semble justement essayer de saisir la complexité des différents rapports au monde. Ce sont les différences entre ces rapports qui permettent de développer la représentation comme pluralité. Mais pour Henry, à partir du moment où il y a rapport, c'est qu'il y a médiation, et la possibilité de saisir la vie est perdue. Or si l'on cherche un « témoignage » sur le monde ou sur la vie, c'est bien que l'on est à la recherche d'un certain rapport distancié[3]. La déception de Henry apparaît dans cette apparente tromperie : lorsqu'on interroge la volonté, c'est la représentation qui

---

[1] *Ibid.*, p. 193.

[2] *Ibid.*, p. 193-194.

[3] À proprement parler, il n'est de témoignage que d'une distance que la parole cherche à combler ou à décrire. Il serait incorrect d'exiger un témoignage de l'immanence radicale, en ce sens. À tout le moins peut-on inviter son lecteur à faire une expérience, mais cette expérience, aucun mot ne peut la dire sans accepter en même temps la distance décrite. En ce sens, la figure inaugurale du témoin est celle qui ouvre l'évangile selon saint Jean : annoncer la lumière pour des yeux qui ne peuvent la recevoir en elle-même. « Il vint pour servir de témoin, pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui. /Il n'était pas la lumière ; mais *il vint* pour rendre témoignage *à celui qui était* la lumière. /Celui-là était la vraie lumière, qui éclaire tout homme venant en ce monde » (Jean, I, 7:9) La philosophie médiévale, celle d'Albert le Grand notamment, que Schopenhauer a beaucoup lue, a effectué un travail d'exégèse important sur ces questions, interrogeant la médiation ou l'immédiateté.

répond. Et de fait, ce qui relève du langage, de la description, de la donation de sens, tout cela est à mettre au compte de la représentation, d'une manière ou d'une autre. Ce qui n'exclut pas la possibilité d'une richesse de la représentation. Ce brouillage entre volonté et représentation, inconcevable pour Henry, se révélera avec plus de force encore dans la lecture qu'il donne de la théorie schopenhauerienne du refoulement. Pour le dire plus simplement encore, la volonté ne possède aucun statut phénoménologique en ce que le seul apparaître envisagé par Schopenhauer est celui de la représentation. C'est donc de l'extérieur que la volonté apparaît, dans un autre qu'elle, ce qui est une manière de dénaturer son être pour Henry. Il y a cependant une nuance entre le fait de dire que la volonté reçoit son apparaître d'un autre qu'elle, la représentation, et la sentence de Henry dans les notes préparatoires : « Au sujet du vouloir, Schopenhauer n'a pas pu répondre à la question des questions, à la question phénoménologique[1]. » En un sens, Schopenhauer répond bien à la question phénoménologique, puisque c'est toujours la volonté qui apparaît, et c'est le *comment* de cet apparaître qu'il s'attache à décrire. Mais il ne respecte pas l'exigence phénoménologique henryenne qui veut qu'une dimension nouvelle de l'être doit se doter d'un mode d'apparaître qui lui est propre.

C'est en tout cas cette déformation schopenhauerienne de l'apparaître de l'essence qui est identifiée comme la cause des inconséquences qui entourent le concept de volonté de vivre :

> Schopenhauer, incapable d'assigner un statut phénoménologique rigoureux à ce qu'il comprend comme l'essence de la réalité, incapable de penser l'essence la plus initiale de l'apparaître dans son antécédence à la représentéité, se trouve du même coup devant le concept bâtard qui est au centre de sa philosophie, celui d'une réalité sans réalité, d'une vie qui ne s'éprouve pas elle-même, qui n'est pas la vie, mais le vouloir-vivre, le besoin inextinguible d'une révélation qu'il ne constitue plus en lui-même et par lui-même et demande alors au « monde »[2].

Il semble donc que Schopenhauer, ne pouvant faire apparaître la volonté d'elle-même et à elle-même dans l'expérience auto-affective de la vie, fait de la volonté ce qui recherche l'apparaître de la vie. D'où cette idée d'un concept bâtard : la volonté qui est la vie mais ne s'aperçoit pas comme telle car elle est aveugle et sans manifestation recherche la vie hors d'elle dans la seule manifestation qu'elle connaisse, la représentation. S'il y a « bâtardise » de cette conceptualité, c'est donc que la volonté, tout autre de la représentation, se fait volonté de représentation dans l'espoir de trouver la vie sous ces formes. La clôture sur elle-même de la vie et son autosuffisance auraient permis une conceptualité pure, mais Schopenhauer échoue visiblement dans cette entreprise pour ne produire qu'une conceptualité confuse. C'est bien avec le monde que la philosophie de Schopenhauer fait entrer le sujet en discussion, et non dans la

[1] Ms A 25-12-19173.

[2] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 208.

fermeture sur soi d'une ipséité qui n'aurait aucun sens. Car le monde et le sujet sont pris dans une intrication permanente, qui fait qu'il n'y a de monde que s'il y a un sujet, et de sujet que s'il y a un monde. Or dans sa démarche de « renversement de la phénoménologie », Henry considère que la subjectivité se constitue avant de sortir d'elle-même vers le monde. Il y a donc une différence d'ordre entre Schopenhauer et Henry : le sujet prime sur le monde chez ce dernier, tandis que sujet et monde sont contemporains pour Schopenhauer, émergent ensemble dans le fait fondamental de la représentation. Là où Henry veut donner un apparaître propre à la vie, il semble que Schopenhauer cherche plutôt à donner à l'apparaître une structure et une dynamique, à comprendre les processus d'émergence de la manifestation depuis l'invisible volonté – qui est pourtant ce qui, toujours, se rend visible. Interroger le monde, c'est donc toujours faire fausse route pour Henry. Ce qui peut paraître surprenant quand on sait l'intérêt qu'il a porté à l'auteur d'un ouvrage dont le titre fait immédiatement référence au monde. Pour Henry, le monde, c'est la représentation, alors que pour Schopenhauer, la représentation est un des modes de donation du monde. Sur ces points, il faudra revenir en détails à partir des textes de Schopenhauer lui-même, pour comprendre la réponse qu'il pourrait adresser à Henry.

a. La distance phénoménologique à l'œuvre dans tout apparaître

Henry précise par moments ses exigences : on ne peut se tourner vers le monde pour en attendre une connaissance quelconque que si l'on a d'abord fondé la subjectivité. Pour le dire autrement, il n'y a de relation au monde qu'à la condition d'avoir compris adéquatement la relation à soi-même. Schopenhauer ne comprendrait la relation que sous l'idée d'une distance même minimale, celle de soi au monde, dans la corrélation, ou celle de soi à soi-même, dans la connaissance de soi. Or pour Henry, il faut saisir avant tout l'immédiateté de la connaissance de soi pour se tourner vers la médiation de la représentation :

> Si la connaissance du monde (…) repose sur l'expérience intérieure de la réalité comme expérience adéquate, c'est-à-dire comme expérience de la chose en soi, Schopenhauer a été incapable de fonder cette assertion première et c'est tout l'édifice de sa philosophie qui vacille sur sa base. Ce qui est donc en question, c'est le statut phénoménologique de la volonté, c'est le mode de l'apparaître duquel elle reçoit sa réalité et avec lequel, à la limite, elle coïncide[1].

Apparaît ici une nouvelle exigence que Schopenhauer n'est pas en mesure de remplir : l'expérience intérieure doit être une expérience adéquate, immédiate. Si la moindre médiation s'immisce dans le rapport à soi, alors ce n'est plus la chose en soi qui est saisie, mais une chose représentée, un phénomène de soi. Que cette expérience immédiate soit possible, c'est un des

[1] *Ibid.*, p. 173.

enjeux centraux de cette thèse que nous soulevons peu à peu. L'enjeu philosophique et phénoménologique pour Henry, au-delà de sa seule lecture de Schopenhauer, c'est de savoir si l'expérience de soi-même peut se faire dans le cadre de l'intentionnalité. Or il n'en est rien pour lui, et cette expérience auto-affective doit se faire avant toute distance intentionnelle. C'est ici un reproche adressé à Schopenhauer. Ou du moins, c'est une déception de Henry, qui a pu lire sous la plume enthousiaste de Schopenhauer que cette expérience était immédiate. Mais il s'avère que très souvent, après de telles annonces, Schopenhauer pour qui la rigueur conceptuelle importe plus qu'on a bien voulu le dire, nuance cet enthousiasme. L'expérience interne n'est plus immédiate, mais « la plus immédiate ». Des deux formules, Henry préfère retenir la première, ne voyant sous la seconde qu'une incohérence supplémentaire : « Que signifie le n'être pas tout à fait immédiat de la connaissance immédiate de la volonté[1] ? », interroge-t-il quand il constate l'effondrement de la thèse de l'identité du paraître et du vouloir. « La plus immédiate », cela veut dire précisément « pas vraiment immédiate ». Or s'il n'y a pas d'immédiateté de cette expérience, alors selon Henry la représentation n'est pas du tout mise de côté, elle ressurgit au contraire au milieu de la sphère d'immanence ainsi perdue. Et ainsi, tout le travail phénoménologique pour comprendre la corrélation comme une dualité pensée depuis l'unité, comme une relation réciproque et polarisée, n'est compris par Henry que comme une opposition ou une séparation, dans laquelle ni le monde ni même le moi n'est accessible de manière authentique :

> C'est en fait dans la représentation et par elle seulement que la volonté entre dans l'expérience et cette forme de la représentabilité dont elle est tributaire est celle de l'opposition, de l'opposition d'un sujet et d'un objet, laquelle définit de nouveau la condition de toute expérience possible et celle du moi notamment[2].

Ce qui ne concernait jusque-là que l'expérience du monde devient valable pour l'expérience interne, du fait de l'incapacité de Schopenhauer à donner un statut phénoménologique à la volonté. Il y aurait donc une opposition au sein même du sujet, qui ne peut faire l'expérience de lui-même que comme d'un objet. Le vouloir est perdu dans sa sphère affective, jeté hors de soi comme un objet mondain. Le sujet ne se saisit plus lui-même, mais comme un autre dont l'expérience serait peut-être un peu privilégiée : « cet apparaître n'est plus celui du vouloir lui-même mais en diffère foncièrement. Or il n'y a pas d'autre apparaître que celui-là, que celui du sujet dans sa différence d'avec ce qu'il connaît, que celui de la Différence donc[3]. » S'opère alors, chez Schopenhauer, avant même la fondation de la phénoménologie, un

[1] *Ibid.*, p. 174.
[2] *Ibid.*, p. 175.
[3] *Ibid.*, p. 176-177.

renversement de l'ordre adéquat : là où l'expérience interne devait servir à comprendre l'expérience externe, il y aurait un retour de la Différence, de la structure de l'expérience externe, dans l'expérience de soi-même. Non pas deux modes d'apparaître, donc, mais deux intentionnalités qui visent dans deux directions différentes.

b. La philosophie de la nuit : l'incapacité schopenhauerienne à proposer une phénoménologie de la vie

On peut chercher à reformuler le reproche henryen à partir de sa propre conceptualité. Nous l'avons dit, la découverte ontologique de la vie comme réalité en soi est intimement liée à la découverte phénoménologique de son mode d'accès – la révélation auto-affective. L'alternance des passages élogieux à l'égard de la découverte schopenhauerienne avec des moments de critiques radicales peut sembler surprenante. Il nous semble au contraire que Henry continuer à louer Schopenhauer pour la part ontologique de la découverte. La volonté comme essence du monde est bien l'intuition géniale de Schopenhauer, c'est bien avec ce geste que Schopenhauer inaugure une faille dans l'histoire de la métaphysique. Le problème, ce serait donc qu'il ne prolonge pas le geste ontologique par une nouveauté phénoménologique. En somme, Schopenhauer découvre une dimension nouvelle du monde et de la subjectivité sans se donner les moyens phénoménologiques de décrire cette nouveauté. Or pour Henry, il ne peut y avoir de radicalité que dans une convergence ontologico-phénoménologique de la découverte. On le sait, le « mode d'accès » à la vie, ou son mode d'apparaître propre, c'est pour Henry l'affectivité. L'incapacité de Schopenhauer à comprendre la part phénoménologique de sa découverte s'accompagne donc d'une incompréhension fondamentale sur l'affectivité, qu'il secondarise, comme nous l'avons vu. L'affectivité devait révéler le sujet à lui-même, ce qu'il y a de vivant dans la vie, et elle ne révèle finalement rien : « L'affectivité n'est, par le biais de la volonté, renvoyée à l'essentialité que pour se voir privée définitivement du pouvoir de révélation et déchoir, comme dans la pensée classique, au rang d'une facticité aveugle[1]. » L'affectivité ne montre donc plus rien, elle n'est que le résultat aléatoire d'une volonté satisfaite ou non, jetée dans le monde comme une récompense temporaire, ou au contraire une souffrance renouvelée.

C'est la dissociation de ces deux aspects, ontologique et phénoménologique, qui semble surprenante à Henry et le conduit à condamner Schopenhauer avec autant de force. Plus que le constat d'une inconséquence, c'est une déception qui est à l'origine de ce rejet aussi fort. On lit ainsi par endroits juste après des passages louant le génie intuitif de Schopenhauer, la chute

[1] *Ibid.*, p. 247.

philosophique à laquelle il se livre. C'est sans doute en raison de cette dissociation entre l'ontologique – le métaphysique au sens de Schopenhauer – et le phénoménologique que Henry finit par caractériser la philosophie schopenhauerienne comme dangereuse. Dangereuse, c'est-à-dire ouvrant une sphère radicalement nouvelle dont elle ne sait pas quoi faire par la suite. Ouvrant à un tout autre de la représentation pour y retomber avec d'autant plus de force. Ce que Grégori Jean et Nicolas Monseu résument ainsi :

> (…) il y a un risque à découvrir l'autre de la représentation, risque que cet autre nous y reconduise avec d'autant plus de force que nous ne sommes préparés à le penser et à l'éprouver par aucune histoire. Et tel pourrait bien être le fil directeur implicite de l'ouvrage de 1985, cette secrète intuition laissant y transparaître comme une sourde inquiétude : *là où croît ce qui sauve croît aussi le danger* – là, d'abord et avant tout, dans *Le Monde comme volonté et représentation*[1].

Ce danger, c'est donc d'identifier une nouvelle dimension de l'être pour la livrer aux formes de la représentation, ou d'une représentation niée. C'est le danger de mettre en place une philosophie de l'inconscient, là où Henry espérait une philosophie de la vie. Et si « aucune histoire » ne nous a préparés à recevoir cette nouveauté, c'est bien d'une part le signe que le geste schopenhauerien est véritablement nouveau, qu'il est une rupture réelle dans l'histoire de la philosophie, et d'autre part qu'il fait surgir une vie proprement anhistorique, qui ne pouvait donc être anticipée sans être réduite. Ainsi se trouvent cependant formulés les éléments qui permettent à Henry de renvoyer Schopenhauer à une « philosophie de la nuit », là où sa phénoménologie radicale se veut une philosophie de la lumière[2] : « Ainsi Schopenhauer n'a-t-il pu mettre en cause l'essence de la représentéité que pour sombrer dans une philosophie de la nuit. Loin d'être écarté, le dilemme accablant de la pensée occidentale se repose avec plus de force : ou la représentation ou l'inconscient[3]. » La réalité en soi n'est qu'une représentation privée de lumière, l'affectivité est jetée dans le monde et ne révèle rien de la vie, autrement dit, le sujet n'accède à rien de sa subjectivité, à rien de ce qui fait de lui un sujet vivant : « Précisément parce que la phénoménalité spécifique de l'affectivité comme consistant dans cette affectivité même est méconnue ou plutôt explicitement niée, la réalité des tonalités l'est aussi, la joie n'est plus définie par elle-même, elle n'est plus de la joie, elle n'est plus une réalité[4]. » Tout ce qui relève de la vie au sens henryen, c'est-à-dire de l'affectivité fondamentale et de la réalité authentique, tout cela se retrouve renvoyé dans l'inconscient et dans la nuit, dans l'inaccessible et dans le non-phénoménologique.

---

[1] G. JEAN et N. MONSEU, « Note éditoriale », *op. cit.*, p. 306.

[2] Même s'il faut noter pour nuancer cette formule que dans *L'Essence de la manifestation*, le « non-visage » de l'essence est caractérisé comme « nuit », et ce, de manière positive.

[3] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 177.

[4] *Ibid.*, p. 246.

c. La question de l'individualité : le désaccord henryen

Sur quel point un désaccord si grand peut-il se faire jour, alors que les deux philosophies semblaient d'abord s'accorder ? Il semble que la dissociation que nous venons de relever apparaît concernant la conception de l'individualité. La conception de l'individu chez Schopenhauer semble en effet, du point de vue henryen, symptomatique de sa dérive philosophique. Il nous semble qu'elle soit le point sur lequel Henry est peut-être le moins attentif à Schopenhauer, au sens où il ne ferait plus preuve de cette générosité interprétative. En atteste cette courte note manuscrite, dans laquelle Henry renvoie Schopenhauer et Nietzsche au seul sens qu'il serait possible de leur donner : « Schopenhauer et Nietzsche contre leurs propres thèses : individualité[1]. » L'idée qui gravite autour de cette sentence, c'est que Schopenhauer comme Nietzsche arrachent la volonté à la conception des postkantiens, pour qui c'est toujours la Raison qui veut. Chez nos deux penseurs, c'est au contraire la vie qui veut, ce à quoi Henry s'accorde. Mais, et c'est là que Schopenhauer ou Nietzsche ne se seraient pas compris eux-mêmes, la vie qui veut implique toujours un « soi-même », une subjectivité qui se fonde dans la vie et le rapport vivant qu'elle entretient à soi, et donc un individu pensé comme ipséité. La conception fondamentalement transindividuelle de Schopenhauer et Nietzsche serait une erreur concernant leurs propres découvertes, et il s'agit donc pour Henry d'insister sur cette ipséité vivante et affective[2]. Comme l'écrivent Grégori Jean et Nicolas Monseu : « C'est le principe d'individuation non représentationnel propre à l'"auto" de ce que *L'Essence de la manifestation* nommait déjà "auto-affection", et dès lors la dimension irréductiblement "subjective" ou "ipséique" de la volonté qu'aurait manqués Schopenhauer, la reconduisant à l'universalité anonyme d'une force impersonnelle ne s'individuant que dans le monde et de manière dès lors illusoire[3]. »

Henry considère en effet que la révélation de la vie se fait par un sujet dont la fondation advient justement dans cette auto-affection. Subjectivité et affectivité sont donc intimement liées. Or chez Schopenhauer, l'individu n'est qu'une forme éclatée dans le monde, qui n'a de réalité que de faire surgir, en un lieu et un temps du monde de la représentation, une sphère de volonté. La volonté est un fonds duquel l'individu émerge. Cette conception de la volonté avant tout comme « force cosmique et anonyme » vient précisément, dans l'interprétation henryenne,

---

[1] Ms A 25-14-19272/19273.

[2] Indiquons simplement un problème central d'une conception de l'ipséité immanente, qui pourrait être une contradiction dans les termes : le « soi-même » s'auto-affectant semble, par le redoublement suggéré par le « même » de « soi-même » se tenir à une distance même minimale de ce qu'il saisit. Or Henry n'aborde jamais cette question, à peine l'écarte-t-il quand il préfère parler du Soi plutôt que du « soi-même ». C'est là un point surprenant devant lequel Schopenhauer n'a pourtant pas reculé.

[3] G. JEAN et N. MONSEU, « Note éditoriale », *op. cit.*, p. 305.

de l'absence de statut phénoménologique de la volonté. C'est parce que celle-ci n'est pas révélée de manière adéquate qu'elle est renvoyée à l'anonymat d'une force transindividuelle. Il y a là un désaccord profond : la subjectivité apparaît chez Schopenhauer comme pôle de la représentation, au moment où le monde advient, par déhiscence du sujet et de l'objet sur fond de vie. Pour Henry, le sujet authentique s'auto-affecte en-deçà du monde avant de se retrouver jeter dans l'*ek-stasis* de la représentation. L'incompréhension est donc nécessaire. Mais Henry entend la ramener à la structure de son argumentation. Pour lui, la relation entre le sujet et l'objet est une opposition, une séparation, tandis que pour Schopenhauer, elle est un phénomène de polarisation. Pour l'un, il est possible de concevoir un mouvement qui ne sort pas de soi, qui, par-devers soi, peut comprendre l'affectivité du sujet par lui-même. Pour l'autre, la vie est avant tout un processus dynamique qui implique la sortie hors de soi – c'est même la sortie hors de soi, au sens d'effectuation ou de réalisation, qui est le véritable mouvement de la volonté. La question qu'il faudra tenir jusqu'au chapitre suivant, c'est de savoir s'il y a là une erreur inaperçue de Schopenhauer, une incohérence philosophique, ou si au contraire cette apparente aporie est bien comprise, et qu'il cherche à en fournir des analyses qui ne conviennent pas à Henry.

C'est dans la relation entre l'individu et le genre que se cristallisent les reproches, comme l'indique cette note préparatoire :

> *Généalogie de la psychanalyse* ; [à la suite au crayon :] Individu-genre.
>
> La définition de l'individu par le genre, par l'universel, est la représentation (impropre) de l'essence de la vie ne se fondant pas elle-même[1].

Autrement dit, impossible de fonder la vie dans l'universel, c'est toujours dans une subjectivité individuelle que la vie peut se révéler pleinement. Depuis l'universel, c'est toujours une reconstruction de la vie, mêlée de représentation, à laquelle on pourra arriver. Initier une fondation de la vie dans le genre, donc dans le concept du vivant, c'est rater ce qui la caractérise en propre, puisqu'il n'y a d'affectivité possible que dans un corps vivant, celui d'un sujet, donc. Démarche de reconstruction que Henry dénonce clairement en ces termes, où apparaît encore la dimension « absurde » de la démarche schopenhauerienne :

> La question de l'individualité, si du moins nous sommes capables de la reconnaître dans sa signification radicale, ne diffère pas de celle de l'ipséité, elle vise la même essence et lui est identique. C'est pourquoi il convient tout d'abord d'élever les plus grands doutes sur la possibilité de rendre compte de quelque chose comme un individu à partir des formes de la représentation et de ce qui la fonde ultimement, à savoir la structure ekstatique d'un monde. Si l'individu puise son essence dans le Soi de l'ipséité et n'est possible que par lui, si, comme il a été montré, l'essence de cette ipséité réside dans l'auto-affection originelle de la vie, c'est-à-dire dans une affection qui exclut d'elle insurmontablement toute *ek-stasis*, alors c'est la prétention même de

[1] Ms A 25-11-19125.

> trouver le fondement de l'individu dans la représentation et dans ses formes qui devient immédiatement absurde[1].

On peut s'étonner de nouveau dans ce texte de la manière henryenne d'attribuer à Schopenhauer des « prétentions » que lui-même n'annonce jamais. En effet, c'est bien Henry qui entend fonder l'individu, et qui invoque pour ce faire le nécessaire commencement dans l'auto-affection, et non dans les formes de la représentation. Cependant, Henry lui-même reconnaît que Schopenhauer ne cherche pas à fonder l'individu et il lui reproche même de dévaloriser l'individu au profit de l'espèce. L'individu ne serait en effet qu'une occurrence de ce que l'espèce (l'Idée) incarne plus adéquatement. Toujours est-il que l'individualité et l'ipséité se trouvent rassemblées dans une même problématique et une même signification. Il n'y a d'individu que comme s'auto-affectant originellement avant toute représentation, et le renversement de cet ordre ne peut être qu'une absurdité, ou du moins un manque de conséquence philosophique. Il semble dans ces passages que Henry soit tout à sa critique de Schopenhauer, quand dans d'autres textes où il adoptait une attitude plus constructive, il pouvait avancer certaines thèses plus proches de ce que Schopenhauer lui-même défend. Ainsi, dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry ne cherche pas seulement à fonder l'individualité par rejet radical de toute représentation, mais il cherche à comprendre comment l'expérience interne est la condition de possibilité de toute expérience externe, donc comment s'articule le transcendantal et le transcendant. Là où la *Généalogie de la psychanalyse* n'envisage jamais vraiment la question du mouvement de la subjectivité vers l'altérité, mais cherche à caractériser la sphère d'immanence radicale, le texte sur Maine de Biran envisage au contraire le rapport entre les deux. Ainsi peut-on lire :

> En même temps qu'il est une expérience interne transcendantale, notre corps est une expérience transcendante. Précisément parce que le savoir de soi du corps originaire n'est pas un savoir thématique, *parce que le « soi » et l'ipséité du corps ne sont pas le terme mais la condition de ce savoir*, celui-ci n'est pas fermé sur soi, n'est pas le savoir *de* soi, mais le savoir de l'être transcendant en général. Nous retrouvons ici l'être de la subjectivité absolue dans sa racine et dans sa structure la plus profonde. C'est parce qu'un tel être n'est pas constitué qu'il est un pouvoir de constitution, c'est parce qu'il se donne à lui-même, sans que, dans cet acte de se donner à lui-même, il apparaisse à aucun moment dans l'élément de l'être transcendant, que cette région de l'être transcendant reste libre pour lui, et que quelque chose peut lui être donné dans l'élément de cette région[2].

Tout se passe comme si Henry voulait, dans la *Généalogie de la psychanalyse*, radicaliser ou clarifier ce qui avait justement été laissé dans une certaine confusion par Schopenhauer. Or l'expérience corporelle authentique montre bien que le soi tel qu'il se révèle affectivement

[1] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 186.

[2] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit.*, p. 129.

s'ouvre d'emblée à la transcendance. Le rejet d'une constitution depuis les formes de la représentation était déjà présent dans ce texte – « un tel être n'est pas constitué » – mais la perspective n'est pas prise uniquement sur l'expérience interne. Le lien entre les deux est compris depuis la distinction forte entre transcendantal et transcendant. Autrement dit, on comprend à travers ce texte combien la question du corps n'est pas aussi simple que Henry le dit ailleurs, qu'il ne faut donc pas concevoir le corps comme uniquement immanent et originel, mais aussi selon sa dimension transcendante. Nous verrons plus loin comment ces passages s'accommodent bien mieux des thèses de Schopenhauer, même s'ils ne le mentionnent jamais. Ce qui peut d'ailleurs sembler étonnant quand on lit de tels passages : « C'est parce que ma manière de sentir le monde est l'expérience même que j'ai de ma subjectivité, qu'elle m'est donnée à moi seul, dans l'expérience interne transcendantale de l'être originairement subjectif de mon corps » ou encore « Sentir, c'est faire l'épreuve, dans l'individualité de sa vie unique, de la vie universelle de l'univers, c'est être déjà "le plus irremplaçable des êtres"[1]. » L'ouverture au monde est donc conditionnée par l'expérience interne. Mais on est loin, semble-t-il, de la radicalité par laquelle Henry condamne en 2000 le « monde » comme « pouvoir de déréalisation[2] ». Certes l'ouverture se doit d'être fondée par l'expérience affective que j'ai de mon propre corps. Pour autant, le corps et le monde sont ici pensée dans une continuité de sensibilité et non dans la séparation qui sera ensuite la seule caractéristique du rapport au monde. Si en effet il est possible de sentir dans sa vie propre la « vie universelle de l'univers » – phrase que Schopenhauer aurait pu signer – c'est que l'on peut aménager un passage de l'un à l'autre, et non tout perdre de la vie quand celle de l'individu s'ouvre à celle du monde. C'est aussi considérer, et ce point sera abandonné par la suite, que le monde possède une vie propre, et qu'il n'est pas le règne de la déchirure et de la perte de toute vibration affective.

L'erreur sur ce point, c'est donc de ne pas donner à l'individualité un statut inaugural et fondateur, mais de la penser au contraire à partir de l'ensemble dans lequel elle s'insère. En ce sens, elle n'est alors que diffraction qui ne possède pas de sens propre. Henry pourrait pourtant accréditer cette position, s'il acceptait que l'individu est la version multiple, déchirée et extatique de la vie comme fonds de tout vivant. Mais sa conception de la vie n'est justement jamais celle d'un fonds commun à tout ce qui vit, mais celle d'une expérience faite de chaque vivant à même soi, affectivement. Autrement dit, la vie est pour Henry avant tout individuelle, car l'individu délimite pour lui la sphère d'immanence au sein de laquelle l'expérience affective est possible.

---

[1] *Ibid.*, p. 148.

[2] M. HENRY, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 65-69, §6, « Le paradoxe du "monde" comme pouvoir de déréalisation », où l'on peut lire des analyses de Jakob Boehme, Kant et Husserl, toutes trois convergeant vers ce constat de l'impuissance de l'objectivation du monde.

À cela s'ajoute une conception positive de la vie, là où il considère que Schopenhauer ne conçoit la volonté que par retranchement depuis des caractéristiques mondaines. La dévalorisation de l'individualité n'est alors qu'une conséquence de la mauvaise conception de la volonté :

> C'est dans la mesure où l'essence nouménale de la volonté est construite négativement à partir des structures et des propriétés de la représentation qu'elle est conçue, on l'a vu, comme une essence unique dont tous les actes volontaires comme les forces, les mouvements et les formes qui prolifèrent dans la nature, ne sont justement que les apparences variées et comme la diffraction à travers le prisme de la représentation. Et c'est parce que celle-ci ouvre une dimension d'irréalité que la pluralité et l'individualité qui lui sont inhérentes, ne sont elles-mêmes qu'une « apparence ».
>
> Cette dévalorisation de l'individualité, et par suite de l'individu, est visible notamment dans leur relation avec l'espèce, laquelle est identique à l'Idée et, comme elle, une objectivation immédiate et une réalisation véritable de la volonté, une forme éternelle et intemporelle, tandis que les individus périssables qui la composent n'en sont que la réfraction illusoire et indéfiniment répétée à travers l'espace et le temps[1].

Ce qui pose problème à Henry, ici, c'est de n'envisager la volonté, c'est-à-dire la vie, que comme une essence unique. Vivre, c'est toujours vivre individuellement. Alors que pour Schopenhauer, vivre revient plutôt à participer individuellement et localement à une vie qui nous dépasse. Cette conception viendrait de ce que l'on considère d'abord le monde de la représentation duquel on s'affranchit dans un second temps. Mais cette affirmation est discutable : si la volonté comme essence du monde n'apparaît que dans un second temps, dans l'œuvre, elle est toujours annoncée comme première. L'ordre didactique de l'écriture du *Monde* ne recoupe pas nécessairement l'ordre ontologique[2]. C'est depuis cette volonté qu'émerge l'individu. Dire que chaque mouvement est une diffraction dans la représentation d'une force souterraine, c'est bien reconduire à cette même force. Mais dans la logique argumentative de Henry, cette diffraction est première, donc l'irréalité elle aussi mise en avant, et plutôt que d'insister sur la réalité de la volonté, c'est de l'apparence de l'individu qu'il est question. Relevons également l'ambiguïté qui entoure à nouveau l'expression « objectivation immédiate » : le terme d'objectivation, même appliqué à l'Idée, implique de manière problématique une médiation. Sur ces points, il faudra revenir avec attention, car Schopenhauer s'y confronte à de nombreuses reprises.

Sous la plume de Henry, apparaît donc une distinction que Schopenhauer ne serait pas en mesure de faire : d'un côté, l'individu illusoire, diffracté dans le temps et l'espace – le seul individu que Schopenhauer envisage – de l'autre, l'individu réel, celui qui s'auto-affecte et

---

[1] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 182.

[2] Schopenhauer s'en explique notamment dans la seconde préface du *Monde*, lorsqu'il recommande de lire son ouvrage à deux reprises : A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, « Préface à la première édition », p. 46.

coïncide avec sa volonté, support de l'action véritable et d'une force véritablement vivante. Et ainsi, le conflit qui apparaissait chez Schopenhauer au sein de la volonté devient un conflit illusoire, en plus d'être absurde, puisqu'il ne concerne pas des individus réels. Pour que le conflit soit réel, il faut un choc entre deux vies, et il n'y a de vie que pour un sujet qui se saisit de lui-même. Autrement dit, il ne peut y avoir de conflit au sein de la volonté si celle-ci est d'abord considérée comme une essence unique du monde, et non comme un ensemble d'éléments discrets qui viennent se heurter les uns aux autres. Incidemment, Henry condamne une des thèses centrales de Schopenhauer[1].

Cette analyse de la question de l'individualité aboutit à une distinction entre deux genres de connaissances, celles qui relèvent du principe d'individuation, et celle qui y échappent.

> Liée à la connaissance et plus ou moins confondue avec elle, l'affectivité se trouve tributaire du *principium individuationis*, lequel constitue pour cette connaissance une ligne de clivage décisive. Car il y a, tout compte fait, dans le schopenhauérisme deux sortes de connaissance, celle qui succombe à ce principe et celle qui y échappe. Or cette ligne de démarcation des connaissances est identiquement celle de tous nos sentiments qui se répartissent entre ceux qui sont dupes de l'illusion de l'individualité et ceux qui la surmontent, de telle manière cependant que ceux qui en sont dupes le sont sur le fond en eux de la représentation et de l'illusion qui lui est propre, de même que ceux qui la surmontent ne le font que par l'action en eux d'un regard susceptible de traverser le *principium individuationis*[2].

En vérité, Henry confond principe d'individuation et formes du principe de raison, qui sont liées et que l'on est parfois tentés de confondre, mais qu'il faut néanmoins distinguer : les formes du principe de raison relèvent de structures par lesquelles le sujet se rapporte au monde de la représentation. Le principe d'individuation serait plutôt le résultat de ces formes, ou le corrélat objectif de cette structure transcendantale du sujet. Ne considérer que le principe d'individuation, c'est donc se placer du côté objectif, des objets qui appartiennent au monde de la représentation, plutôt que du processus de constitution de ce monde ; du côté du résultat plutôt que de l'élaboration. Situer l'affectivité du côté de la connaissance, et donc du « principe d'individuation », c'est donc, pour suivre la lecture henryenne, déréaliser toute la dimension affective, qui n'est plus vécue, mais simplement connue à distance, renvoyée à la représentation. C'est en ce sens que la joie n'est plus la joie, qu'elle n'a pas plus de réalité que la douleur, et que l'un et l'autre de ces sentiments tombe dans l'illusion individuelle. Si ce texte reprend donc la structure argumentative habituelle de Henry, il semble envisager une autre possibilité chez Schopenhauer, ce « regard » qui traverse, la vision des Idées. Une voie semble donc ouverte par une saisie purement intuitive des Idées, qui correspond à l'expérience esthétique chez

[1] Thèse dont Sandro Barbera a fait l'entrée privilégiée dans son ouvrage S. BARBERA, *Une philosophie du conflit*, *op. cit.*.

[2] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 245.

Schopenhauer. Mais malheureusement, Henry ne s'engage jamais vraiment dans cette voie, seulement mentionnée à la fin des chapitres consacrés à Schopenhauer, et laissée en suspens. Nous nous y engagerons car nous considérons qu'elle constitue la clé de lecture de toute la philosophie schopenhauerienne.

Finalement, la question de l'individualité est l'occasion paradoxale pour Henry d'insérer Schopenhauer dans une tradition philosophique – loin du rôle de rupture qu'il a pu jouer ailleurs. Ainsi se retrouve-t-il à une position qui semble parfaitement légitime et historiquement justifiée, même si elle est condamnable pour Henry : entre Kant et Husserl. Kant considère que l'individualité se définit par la place occupée par un être dans l'espace et le temps[1]. Dans le prolongement de cette idée, Husserl considère l'individualité comme la distinction réelle de deux données au sein du temps phénoménologique. Ce qui s'accorde avec le principe d'individuation schopenhauerien, « lieu de la différence de tous les êtres et de leur multiplicité[2]. » Mais Schopenhauer tranche avec le principe classique de Leibniz et Kant, puisque l'individualité est enracinée dans la volonté elle-même, notamment à partir du corps, individuel, en lequel je fais l'expérience de la volonté elle-même. Hésitation similaire à celle qui anime Husserl, selon Henry, quand il appose le sceau de l'individualité – le « maintenant » – sur l'impression originaire, d'un son par exemple. Le « maintenant » d'une impression fonde l'individuation en ce que « son essence est identiquement celle de l'ipséité, c'est-à-dire la vie, à savoir le s'impressionner soi-même dans lequel seulement l'impression est possible comme impression originairement vivante[3] ». Henry retrouve donc chez Husserl cette manière de faire plonger dans la vie la marque de l'individualité, de faire surgir la différence au sein de l'immanence radicale, différence qui n'a de fondement que cette vie même. Et l'argument revient immédiatement à cette ambiguïté chez Schopenhauer :

> Aussi longtemps que la volonté est considérée comme une réalité d'ordre ontique et finalement comme un fait, sans même que l'on s'interroge sur sa possibilité dernière en tant que force, alors en effet la pensée glisse facilement de « la » volonté à l'idée d'un principe unique et universel des choses dont la pluralité est mise au compte de la structure intuitive de l'espace et du temps, c'est-à-dire finalement de l'éclatement ekstatique, tandis que la désignation extérieure de chacun des éléments qui procèdent cette mise à l'extérieur de soi indéfiniment répétée de la réalité, fait de lui à bon compte une entité individuelle, sinon tout à fait un individu. C'est seulement au moment où le vouloir se lie à l'apparaître originel qui le détermine comme le vouloir-

[1] *Ibid.*, p. 181. Kant s'inscrit en cela dans la conception classique, héritée de Leibniz, du principe des indiscernables ; voir E. KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, L. Guillermit (trad.), Paris, J. Vrin, 1993, § 13, p. 61-62. L'individualité devient alors synonyme d'une irréductibilité d'un individu à un autre, dans la nature, car on ne peut trouver deux individus naturels parfaitement identiques. L'individu est donc défini ontiquement et ekstatiquement, de manière difficilement conciliable avec une définition de la *vie* de l'individu pour Henry.

[2] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 182.

[3] *Ibid.*, p. 188-189.

> vivre et comme une modalité de la vie que son individualité jusque-là inaperçue voire explicitement niée affleure « au fond de la conscience immédiate de l'individu[1] » (…)

Finalement, Henry ne fait ici que rappeler la différence schopenhauerienne entre la volonté individuelle et volonté cosmique. Mais là où Schopenhauer considère cette dernière d'un point de vue ontologique, Henry refuse d'y voir autre chose qu'un anonymat nécessaire de la force provenant d'une conception ontique de la volonté. Il y a dans ce passage quelque chose de paradoxal, mais qui synthétise bien la démarche henryenne à l'égard de Schopenhauer : si la volonté est considérée comme simple faculté de vouloir, séparée de la vie, alors son ancrage dans la vie individuelle est absent et l'on est tentés de ne considérer que la volonté comme force cosmique. Autrement dit, la distinction schopenhauerienne entre ces deux volontés est mise à l'écart, et ce passage explique bien plutôt le passage de l'une à l'autre comme une tendance naturelle de la pensée. Pour rendre compte de ce passage, il faut cependant présupposer l'arrachement total de la volonté à l'immanence, le fait que le vouloir n'est que cette faculté jetée dans le monde, dont l'illusion, une fois dissipée, passe par-dessus la question de l'individualité. En somme, ce que reproche Henry à Schopenhauer, c'est de ne pas faire de l'individu le fondement absolu, en lequel toute vie est saisie. À la place, Schopenhauer critiquerait la dimension individuelle du vouloir pour critiquer, non pas ce vouloir-vivre dénaturé, mais l'individu qui le manifeste, reconduisant donc à la volonté comme force anonyme. Il y aurait, dans certains passages, et notamment les textes sur l'expérience esthétique, une vague reconnaissance de l'exigence henryenne de lier vie et individu, mais pour rejeter les deux d'un même mouvement, ne laissant qu'une représentation pure dans laquelle se font face un pur sujet de connaissance désindividualisé – libéré de son vouloir-vivre – et l'Idée, objet de l'art et objectivation immédiate de la volonté. Schopenhauer n'identifierait la vie et l'individu que dans les moments où il les rejette, élevant la subjectivité à une modalité altérée. On ne peut qu'indiquer la complexité plus grande de ces passages, qui impliquent des relations entre volonté et représentation plus délicats que Henry ne semble le dire ici, et qui méritent une analyse détaillée.

Nous arrivons au terme de l'interprétation henryenne de Schopenhauer après avoir identifié les étapes et la structure de son argumentation. Reste cependant, avant de se concentrer sur les textes schopenhaueriens, à considérer un aspect du texte de Henry qui pourrait être le coup de grâce assené à Schopenhauer, même s'il indique plutôt une difficulté du texte qui constitue aussi un aspect riche de son analyse : la question du refoulement.

[1] *Ibid.*, p. 189.

CHAPITRE 4 – L'AFFECTIVITÉ PERDUE : L'INTROUVABLE *A PRIORI* AFFECTIF ET LE REFOULEMENT

Il faut donc en venir à ce dernier point, prolongement des problèmes portant sur l'affectivité chez Schopenhauer, qui va voir s'opérer un brouillage entre volonté et représentation, par-delà les distinctions d'abord annoncées : le problème du refoulement dans sa version schopenhauerienne, anticipant les critiques qui seront adressées à Freud par la suite. Plus encore que sur d'autres sujets, la question du refoulement va être pour Henry l'occasion de réaffirmer ses thèses, la dimension fondatrice de la vie et le rôle de l'affectivité dans l'émergence de la représentation. En somme, Henry reconnaît à Schopenhauer le mérite d'avoir formulé la problématique du refoulement, reconduisant « de cet univers lumineux la pensée du monde qui spécifie traditionnellement notre humanité, à des problèmes beaucoup plus difficiles mais beaucoup plus essentiels, à cette dimension d'avant le monde où se tient notre être véritable[1] ». Mais même dans cette formulation du mérite, c'est déjà la philosophie henryenne qui se profile : la représentation est grevée d'une dimension fondamentale qui est celle de l'être et non de l'inconscient. La question du refoulement est intimement liée à la place tenue par l'affectivité, à la fois propre à la révélation de la vie à elle-même et pouvoir qui rend compte de l'acte de représenter. En même temps, elle s'inscrit dans le prolongement d'une réflexion sur l'individualité, puisque la mécompréhension schopenhauerienne de ce point l'invite, selon Henry, à faire basculer la volonté dans l'inconscient, et donc à rendre inintelligible l'action de la volonté sur les représentations. La thèse henryenne est donc toujours celle d'une philosophie schopenhauerienne de la nuit : ce dernier ne prenant pas en compte le mode d'apparaître propre à la vie, radicalement hétérogène au mode de phénoménalisation représentationnel, celui-ci condamne la vie à l'inconscient. À travers cette thèse, c'est donc bien une généalogie de la psychanalyse et de l'inconscient comme oubli de la vie que Michel Henry propose.

Cette ultime étape en laquelle la volonté échappe définitivement à toute manifestation est renforcée par l'évocation de Hartmann, auteur qui joue le rôle d'articulation entre Schopenhauer et Freud par la thématisation schopenhauerienne qu'il propose de l'inconscient[2]. L'inconscient s'y voit divinisé, d'autant plus miraculeux qu'il cherche à être compris depuis la représentation, d'autant plus aveugle qu'il cherche à être saisi par celui qui voit. C'est toujours d'un inconscient comme représentation négative ou biffée qu'il est question, incompris car interrogé depuis la représentation à laquelle il échappe normalement.

---

[1] M. HENRY, *Phénoménologie de la vie, tome II. De la subjectivité*, *op. cit.*, p. 146.

[2] E. von HARTMANN, *Philosophie de l'inconscient*, D. Nolen (trad.), Paris, G. Baillière, 1877.

> Avec cette première phase divine de son existence l'Inconscient nous révèle ce qu'il cache dans sa nuit : plutôt qu'une pulsion inavouable, l'absurdité d'une métaphysique qui situe la possibilité de l'être dans sa représentabilité et la nécessité pour elle de se muer immédiatement dans son contraire[1].

Tout est donc raté de la nature propre de l'inconscient, qui devrait être la vie fondatrice de l'acte de représenter, et non cette nuit de la représentation, qui n'est nuit que pour le jour de l'*ek-stasis*. Même l'expression de « pulsion inavouable » serait en fait à rejeter, car c'est aux yeux d'une connaissance donnée, depuis un monde constitué et le langage qui le décrit, qu'il pourrait y avoir un « aveu » ou non de cette pulsion. Double mouvement de la métaphysique de la volonté : elle renonce à être littéralement méta-physique en ce qu'elle demande à la représentation de la faire exister et en même temps, elle maintient l'existence d'un autre de la représentation, qui devient le renversement de cette représentation en inconscient.

Les premiers jalons d'une théorie du refoulement sont posés à partir de l'introduction d'une passivité en ce qui devait n'être qu'activité. Le corps soumis à des besoins n'est plus le support originel de l'action authentique, mais se voit traversé par une force qui le soumet. Or ce corps immanent est le lieu de manifestation de la volonté, d'où l'interrogation : « (…) ce qu'on affirme du corps ne convient-il pas de l'affirmer de la volonté elle-même ? *La volonté veut mais son acte de vouloir n'est aucunement voulu par elle*[2]. » Il y a donc une première forme de dépossession du vouloir, indiquant pour Henry le fait que ce vouloir n'est pas fondamental. Indication qui devrait mener naturellement à penser que l'affectivité, la disposition fondamentale à être affectée, doit être considérée comme première, ce que Schopenhauer ne considère jamais, comme nous l'avons vu. Si nous avons déjà abordé cette secondarisation de l'affectivité, il apparaît ici qu'elle va rendre incompréhensible le phénomène du refoulement. Si l'affectivité advient comme résultat, on ne parvient plus à comprendre comment la volonté peut rejeter ou accepter une représentation affectivement déterminée. On retrouve donc cette inversion de l'« historial » selon Henry, qui rejette l'affectivité hors de la vie immanente et rend impossible l'identification d'un *a priori* affectif :

> (…) désormais les lois de la vie affective, ses propriétés, son devenir ne sont plus en réalité les siens, des lois et des propriétés explicables par elle, ce sont les lois d'autres chose ; l'historial de l'affectivité n'est plus fondé sur sa propre essence et comme son développement intérieur, c'est l'historial du désir, trouvant sa raison en ce dernier, dans ce que Schopenhauer appelle la volonté[3].

[1] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 214.
[2] *Ibid.*, p. 216.
[3] *Ibid.*, p. 221.

Le préalable à l'incohérence du refoulement schopenhauerien est donc la dépossession de l'affectivité de sa sphère propre. La vie affective arrive dans le monde, sur fond d'une vie de vouloir. Pour le dire encore autrement, l'historial du désir se substitue à l'historial de l'affectivité, et c'est toute la structure ontologique qui vacille, dans la lecture henryenne, puisque ce qui fonde la subjectivité se voit rejeté hors d'elle, visé par elle. Schopenhauer a beau chercher cet *a priori* affectif en annonçant que la vie est fondamentalement manque et souffrance, cette souffrance fondamentale finit par être occultée par le désir, par n'être qu'illusoire, et la seule souffrance qui a encore un sens est celle qui se retrouve au terme d'un processus de satisfaction ou de déception : « l'affectivité n'est justement pas l'*a priori*, elle est un *a posteriori*, l'*a posteriori* de la volonté[1]. »

Si Henry rejette cette conception renversée de l'affectivité, il entend tout de même la déconstruire et en montrer le fonctionnement. Schopenhauer annonce qu'un manque originel engendre un désir infini qui lui-même conduit à une tonalité affective – satisfaction ou insatisfaction. Mais Henry rappelle bien que la saisie même d'un manque, annoncé comme fondamental, ne peut se faire sans une appréhension affective de soi. Dire qu'il y a manque fondamental, c'est donc accréditer l'idée d'une affectivité primordiale. Mais Schopenhauer ne tirerait pas cette conséquence, se condamnant à l'absurdité métaphysique. Ou du moins, il annoncerait une affectivité primordiale dont il ne fait rien, au point de l'abandonner, alors que justement, pour Henry : « Parvenir à son but et en tirer pour autant une satisfaction, seul le peut un être originellement constitué en soi-même comme affectif et susceptible comme tel d'être déterminé affectivement, d'"éprouver" des tonalités[2]. » En somme, la dimension inaperçue par Schopenhauer dans cette inversion de l'ordre affectif, c'est la dimension impressionnel de tout plaisir ou douleur, qui rend impossible leur extériorisation totale. Si Schopenhauer prenait la mesure de l'impression, il pourrait révéler authentiquement la volonté comme vie, la ramener au fonds affectif duquel elle provient nécessairement. « Il devient évident qu'on ne va du vouloir au plaisir et à la douleur que grâce à la présupposition de ce qu'il s'agit d'expliquer, à savoir le caractère impressionnel de ce plaisir ou de cette douleur[3]. » Schopenhauer ne ferait donc que présupposer implicitement une affectivité – intérieure, fondamentale – lorsqu'il constitue l'affectivité seconde – plaisir ou douleur résultant d'un désir mondain.

[1] *Id.*
[2] *Ibid.*, p. 223.
[3] *Ibid.*, p. 225.

Une telle démarche retire donc tout pouvoir à la vie, en ne reconnaissant pas le statut apriorique de toute affectivité. Cet aveu d'impuissance se formule dans la distinction entre vouloir et désir :

> Le vouloir n'est pas le désir, cette poussée vécue en tant que malaise se modifiant insensiblement pour se dénouer dans le plaisir ou dans une souffrance accrue. Le procès de la vie s'est dédoublé, une pulsion inconsciente s'est éveillée quelque part et l'effectuation vivante du désir n'en est que la traduction phénoménologique toujours suspecte. Ainsi est portée à l'évidence la connexion inévitable qui lie la méconnaissance du pouvoir spécifique de révélation de l'affectivité et le surgissement de la théorie, son interprétation à partir de la volonté inconsciente.
>
> Réciproquement la théorie des affects comme effets d'une instance inconsciente accroît cette méconnaissance, voilant définitivement la signification phénoménologique radicale de l'affectivité elle-même[1].

Là encore, seules les tonalités affectives secondes sont considérées, sans prendre en compte le fait qu'elles ne sont en fait que l'indice d'une affectivité plus profonde, qui les rend possible. C'est justement parce que l'affectivité ne reçoit pas de statut adéquat que la volonté devient inconsciente. Si l'affectivité était bien reconnue comme mode d'apparaître de la vie, alors cette pulsion serait révélée comme mouvement authentique de la vie, et le vouloir apparaîtrait comme produit de cet élan affectif. En somme, le rejet de l'affectivité hors de l'immanence originelle accroit la rupture entre vie auto-révélée et volonté insaisissable, au point qu'on ne comprend plus comment la volonté peut encore avoir une influence sur la vie, et sur les représentations qui s'y présentent.

C'est dans ce contexte théorique que la théorie du refoulement peut se formuler, une fois l'identification entre volonté et corps immanent rappelée – puisque c'est à même ce corps que les pulsions surgissent, et que la douleur ou le plaisir se manifestent :

> Le corps originel, le corps réel ne diffère pas de la volonté. Pas plus qu'elle il ne connaît l'*ek-stasis*, pas plus qu'elle il n'a la liberté de déplier au-delà / en-deçà de soi l'espace d'une distance à la faveur de laquelle il lui serait loisible d'échapper à soi, de se pro-poser à titre d'ob-jet, de se vouloir ou de ne pas se vouloir. Comme elle, il est bloqué en lui-même, enfermé dans son être propre : il est immanent, il est vivant[2].

Ce rappel est ici nécessaire, puisque l'on voit qu'il ne s'agit jamais de choisir ou de rejeter ce corps. La volonté n'est pas libre de se vouloir ou non, elle est ce qui veut, ce qui se déploie, ce qui donne un sens à tout acte de vouloir. Mais ce qui reste problématique, c'est la manière dont ce vouloir se détermine, et dont il se porte sur diverses représentations. Comment ce corps, s'il est « enfermé dans son être propre », peut-il se porter sur un objet plutôt que sur un autre ?

---

[1] *Ibid.*, p. 239.

[2] *Ibid.*, p. 216.

Comment la volonté, si elle est parfaitement étrangère à la représentation, peut-elle « choisir » au sein de la représentation ?

La théorie du refoulement telle que Henry la lit chez Schopenhauer s'articule autour de deux idées : d'une part, la volonté est absolument hétérogène à la représentation, d'autre part, la volonté est première par rapport à la représentation, au sens où à la fois elle lui donne son contenu et elle détermine ses pouvoirs, puisqu'elle est le seul pouvoir qui existe. En somme, la théorie du refoulement se met en place de telle manière que les facultés représentatives deviennent parfaitement impuissantes, puisque c'est la volonté qui leur donne leur pouvoir de représentation. La volonté accompagne donc l'émergence d'une représentation, elle est l'acte de représenter duquel résulte justement la représentation. Si bien que le refoulement, comme sélection parmi les images qui parviennent à la conscience, devient non pas un phénomène marginal de la conscience, mais sa règle. Or on voit apparaître ici un brouillage entre volonté et représentation qui ne convient pas à Henry dans la lecture qu'il propose de Schopenhauer. Ce dernier a distingué radicalement volonté et représentation, et voilà que la volonté s'immisce dans la représentation pour y effectuer un choix. Le constat henryen est simple, dans le manuscrit sur le « courant souterrain de la métaphysique » : « Aporie : comment la volonté peut-elle vouloir refouler la représentation inopportune alors qu'elle ne se représente rien, alors qu'elle ne sait rien de celle-ci[1]. » Expression dont la formulation doit sembler convenable, puisqu'elle est reprise presque à l'identique dans *Généalogie de la psychanalyse*. Le problème est bien celui du « savoir » : toute connaissance est du côté de la représentation, elle suppose un connaissant et un connu. C'est du moins ainsi que l'élaboration binaire de Schopenhauer par Henry procède. Mais à force d'oppositions, on voit que certaines variations se font jour dans l'argumentation henryenne. Comme s'il concédait par moments une certaine complexité à Schopenhauer, avant de revenir à un jeu d'oppositions strictes :

> À l'efficace de la volonté s'opposent ainsi radicalement l'inertie et la passivité qui caractérisent la représentation, c'est-à-dire aussi bien l'intellect. Volonté et représentation sont extérieures l'une à l'autre quant à la puissance comme elles le sont quant à leur capacité de rendre manifeste. Par suite, lorsque leur connexion s'établit ainsi qu'il advient chez l'homme, c'est de telle façon que, apportant au vouloir la lumière dont il est dépourvu, la représentation qui, elle, n'a aucun pouvoir, se soumet nécessairement à lui et lui obéit[2].

Si ces oppositions semblent ici bien construites, on voit qu'elles ne sont que négatives. Elles consistent à tout donner à la volonté, et rien à la représentation. Cette dernière n'est que le produit de la première, et donc nécessairement, puisqu'il est question de puissance, son jouet.

---

[1] Ms B 4-96-2072.

[2] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 225.

La représentation est l'outil de la volonté, mais pour autant, cette production n'explique pas comment elle peut disposer de ce à quoi elle échappe totalement. On peut bien comprendre comment la représentation apporte à la volonté une certaine lumière, il n'en reste pas moins que la volonté, une fois éclairée, n'est plus la volonté. Autrement dit, la « connexion » dont il est ici question a des enjeux qui dépassent de loin le simple jeu conceptuel, le bel agencement logique. L'enjeu anthropologique serait de dire que la vie en l'homme n'est justement pas la vie en général – ce que Henry ne peut concevoir en raison des passages sur l'individualité réelle et la subjectivité absolue. Ce que pense Schopenhauer, à même la lecture henryenne, c'est justement la connexion proprement humaine, qui implique une articulation entre volonté et représentation, ainsi que le nécessaire renoncement à la pureté du concept de volonté. Cette force qui pousse en l'homme, quand elle s'y actualise, reçoit également la lumière de l'intellect, et par là même, n'est plus tout à fait cette puissance obscure. Aussi devient-elle non pas une sphère d'immanence enfermée en elle-même, mais une puissance de contrôle, qui dispose d'une faculté dont elle attend en retour des résultats : la lumière faite sur le monde afin de s'y orienter. Il n'est alors pas question de collaboration entre volonté et représentation, mais de ce que Henry appelle un « diktat », puisque le pouvoir d'éclairement n'a en vérité aucun pouvoir qui lui revienne en propre : « ce qui est éclairé ne dépend pas de ce qui l'éclaire mais d'un principe autre[1]. » Ou du moins, ce qui est éclairé dépend de ce qui l'éclaire à condition de bien voir que cet éclairage lui-même est commandé par un principe autre.

Que demande donc la volonté à cet éclairage sur le monde ? De lui assurer une trame dans laquelle elle puisse toujours plus s'effectuer, dans laquelle elle puisse jeter son désir insatiable sur des objets, même illusoires, d'une satisfaction promise. Il faut donc que la représentation propose une continuité, mais ce tissu représentationnel est choisi, d'une certaine manière, par la volonté. C'est cette trame qui explique que le refoulement apparaisse chez Schopenhauer sur fond d'une triple théorie – la même, mais vue selon trois thèmes : la mémoire, la perception, la folie. La perception se fait au nom des impératifs de la volonté, et parmi ce qui est perçu, certaines choses sont retenues, d'autres oubliées. Et c'est en raison de certains oublis, doublés de l'exigence de continuité de la volonté, que la représentation produit de nouvelles images : si ces images sont trop éloignées de la réalité, alors la raison sombre dans la folie. Autrement dit, le refoulement est la loi du psychisme en tant que la volonté y dispose des données de la perception, de manière rétentionnelle, destructrice ou constructrice. Henry synthétise :

[1] *Ibid.*, p. 226.

> Le trouble de la mémoire est donc strictement parallèle à ceux de la raison et de l'intuition et s'explique comme eux : il s'agit toujours d'une lacune dans le tout de la représentation et de son comblement artificiel, de telle manière que cette lacune ne relève jamais de la représentation elle-même mais de la scission dans l'esprit de deux facultés hétérogènes, l'une passive, l'autre toute-puissante, et du pouvoir de la seconde justement de repousser la première, du pouvoir de la volonté de refouler la représentation[1].

Jamais donc la folie, pas plus que l'oubli ou la mémoire, ne peut provenir de la représentation seule. Celle-ci n'a aucun pouvoir, elle subit l'influence de ce qui la détermine. La folie, c'est donc le nom d'un conflit entre la puissance de la volonté et la dimension utilitaire de la représentation. Pour le dire autrement, c'est une défaillance de la mécanique représentationnelle que la volonté ne tolère pas, et qui contraint la représentation à fournir, par l'imagination, de quoi satisfaire ses exigences de continuité.

Mais le même obstacle surgit toujours :

> Comment pourrait-elle apprendre quoi que ce soit, elle, la faculté de la nuit, aveugle par principe, foncièrement déterminée dans son être par l'*Erkenntnislosigkeit* ? Cette volonté ne se joint-elle pas dans l'homme à la représentation ? Mais où est le principe de cette jonction ? Où donc, en quel lieu, un pouvoir absolu mais qui exclut de soi la structure de la représentation peut-il au contraire s'identifier à celle-ci et bénéficier de sa lumière ? Car l'énigme du refoulement est identiquement celle de cette union, puisque dans le refoulement le pouvoir aveugle qui repousse la représentation porte immanquablement en lui ce petit savoir en cachette qui appartient toujours à l'inconscient et lui permet de faire si subtilement tout ce qu'il fait[2].

Là est le manque de générosité interprétative qui caractérise parfois Henry : le problème vient de la connexion entre deux sphères qu'il a lui-même radicalement dissociées. L'exclusion de la structure de la représentation hors de la volonté, même si on la trouve souvent annoncée par Schopenhauer, est presque introuvable sous sa plume de manière définitive, et nous tenterons de le montrer en détail. Le refoulement, c'est donc le nom de ce lieu où s'accomplit la jonction. Du moins, c'est le nom d'un problème, qui, s'il est résolu, montrera la porosité entre volonté et représentation, la tendance à la représentation de la volonté, et ce qui, sans doute, fait la particularité anthropologique par-delà les constructions philosophiques : la complexité d'une puissance jointe à l'impuissance, d'une obscurité œuvrant vers la lumière, de pulsions sourdes se tournant vers le monde extérieur, et même, pour le dire dans un vocabulaire plus phénoménologique, l'inclusion de la transcendance au sein de l'immanence.

Henry formule alors les deux questions cruciales au cœur de cette théorie du refoulement : d'une part, pourquoi la volonté repousse une représentation ? Cela en raison de son contenu affectif, sans quoi rien ne pourrait expliquer qu'elle ait une quelconque effectivité

[1] *Ibid.*, p. 229.
[2] *Ibid.*, p. 231.

sur ce qui lui est radicalement étranger. D'autre part, la question qui en découle : comment une représentation peut être affectivement déterminée ? Cette question est décisive, puisque l'affectivité de la représentation est présupposée par la théorie du refoulement, elle est ce qui le motive. Dans l'article consacré au refoulement chez Schopenhauer, que Michel Henry écrit quelques années après *Généalogie de la psychanalyse*, il écrit : « L'affect est donc au cœur de la représentation ou plutôt du pouvoir qui va la déployer ; il est ce qui rend possible le déploiement de ce pouvoir – mais aussi son motif, ce qui va le conduire à l'acte et le rendre effectif[1]. » On voit qu'il y a là une nuance, et de taille. Ce n'est pas la représentation elle-même qui est affective, mais la puissance représentative, autrement dit la volonté, qui prête son affectivité à la représentation. La critique henryenne reste valable, puisque Schopenhauer ne considèrerait plus l'affectivité du côté de la volonté mais comme simple résultat. On apprend cependant que l'affirmation selon laquelle la représentation est affective en elle-même est une simplification. Toujours est-il qu'il continue :

> Car l'affect est toujours singulier. Il est au cœur de la représentation, avons-nous dit, son pouvoir, ce qui la détermine et décide de son destin. Mais l'affect, en lui-même, appartient à la vie. Comme elle, il est changeant, n'étant rien d'autre que la façon infiniment diverse selon laquelle la vie s'éprouve elle-même, conformément à des lois qui sont les siennes, les lois de la Vie et non celles de la représentation. Voilà pourquoi, parce qu'elle est affective en son fond, la représentation obéit à d'autres lois qu'aux lois de la représentation, aux lois de la conscience, qui sont aussi les lois du monde, de l'espace, du temps, de la causalité, de la perception, de l'association, de la science. La représentation, ultimement le monde lui-même obéissent à la loi du désir, à la grande loi de la connexion interne de nos tonalités affectives fondamentales et de leurs transformations les unes dans les autres[2].

L'affect est donc le nom que prend, sous la plume de Henry, la puissance propre à la représentation, sa teneur propre. Sans cette dimension affective, la représentation ne serait qu'un voile illusoire. Aucune raison donc de rejeter ou d'accréditer une telle illusion. C'est le poids qui la caractérise qui doit être rejeté ou non. Henry reconduit dans tous les cas la représentation à la vie dont elle provient. Et se trouve réitérée la thèse selon laquelle la représentation n'obéit à aucune loi propre – si tant est que de toute loi procède une puissance – mais est soumise à autre chose qu'elle-même : la volonté, la vie, l'affect en tant qu'il opère la liaison entre vie et représentation. Si donc la charge affective d'une représentation va contre l'effectuation de la volonté, celle-là se verra refoulée, supprimée de la trame représentative. À l'inverse, c'est une charge positive affective qui permet à une représentation d'advenir à la conscience. Seulement, apparaît ici un problème. Toute affectivité semble reconduite, selon Schopenhauer, à une souffrance, qu'elle soit vécue sur le moment ou repoussée à plus tard. Il n'y aurait en somme

[1] M. HENRY, *Phénoménologie de la vie, tome II. De la subjectivité*, *op. cit.*, p. 145.
[2] *Id.*

d'affectivité que négative en son fond. Si c'est bien le cas, on ne comprend pas comment la volonté peut exiger de la représentation une continuité à partir de ce qui l'agrée, sauf à considérer qu'elle accepte finalement les représentations négatives. Ou alors c'est renforcer l'idée d'un idéalisme absolu, selon lequel la représentation ne pouvant réellement se charger positivement, elle compose un monde de la représentation proche du rêve. La vie ne serait qu'un songe, du moins la représentation composée depuis la vie. Mais l'autre aspect problématique de cette négativité fondamentale est un problème de cohérence : l'affect procède de la vie, il est donc animé d'une forme de joie essentielle liée à l'effectuation, et non de passions tristes et destructrices. Henry va même jusqu'à considérer la négativité affective comme une contradiction dans les termes :

> Un état affectif négatif, *stricto sensu*, est un cercle carré. Il ne faut pas seulement dire avec Hartmann qu'il y a aussi des plaisirs positifs, il faut dire que tout plaisir, toute satisfaction, toute délivrance, toute tonalité affective en général, quelle qu'elle soit, est positive. Sa positivité réside dans sa phénoménalité même, c'est-à-dire dans son affectivité – laquelle constitue l'essence originelle de toute révélation et de tout être possible : une tonalité n'est pas seulement ce qu'elle est, en elle s'essencifie chaque fois le surgissement premier de l'être et il n'y a rien avant elle[1].

Dans ce passage, Henry résume les différents aspects de la lecture qu'il propose de la théorie schopenhauerienne du refoulement – surtout la liste des critiques qui lui sont adressées. L'affectivité est donc le moteur de toute effectuation phénoménale, le déploiement dans le monde de la représentation de l'expérience primordiale de l'auto-affection. C'est seulement en reconduisant à cette expérience immanente que l'on donne un sens et une teneur à tout ce qui en provient par la suite ; bref, en faisant de la vie le substrat de toute manifestation. Phénoménalité et positivité se trouvent ici rapprochées, ce qui met en péril l'idée même de refoulement, au sens de ce qui nie la représentation elle-même. Autrement dit, tout ce qui se manifeste est de l'ordre de la positivité, et tout ce qui est positif peut se traduire affectivement en termes de plaisir. Si cette position peut sembler discutable, elle est cependant une reprise dans le vocabulaire schopenhauerien de la conception henryenne de la vie et de son effectuation. Tout ce qui est porte la marque du surgissement, de l'advenue dans l'être. Mais à travers ce passage, c'est aussi le caractère *a priori* de l'affectivité qui est rappelé, pour rejeter encore une fois les errements de Schopenhauer. Si l'affectivité est la marque de tout surgissement primordial de l'être, alors toute effectuation phénoménale porte aussi la marque de l'affectivité. Celle-ci ne peut en rien arriver en fin de processus, mais doit être au contraire à l'origine de toute manifestation, au sens dynamique : « Qu'une représentation soit affective et qu'elle puisse l'être

[1] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 237.

n'advient donc pas *a posteriori* de sa rencontre fortuite avec d'autres éléments empiriques de l'expérience mais *a priori* de son surgissement même et de sa constitution propre[1]. »

En définitive, la condamnation de Schopenhauer vient d'une forme d'inconséquence philosophique, que toute philosophie sérieuse devrait pouvoir éviter : le rôle de l'affectivité comme primat absolu de toute manifestation. Toutes les erreurs locales découlent de ce que ce principe n'a pas été aperçu. La vie est première, elle échappe à toute représentation, et l'auto-affectivité qui la caractérise se retrouve ensuite déployée dans la phénoménalité, assurant la teneur affective de toute représentation. Cela, Schopenhauer ne l'a pas aperçu, et c'est selon Henry son erreur centrale, malgré les intuitions géniales qu'il inaugurait : « La signification phénoménologique radicale [c'est-à-dire henryenne] de l'affectivité et de ses déterminations, aucune pensée n'a le pouvoir de la méconnaître entièrement mais seulement de la falsifier[2]. »

*
* *

Les passages consacrés à Schopenhauer dans *Généalogie de la psychanalyse* ont le mérite indéniable de mettre en avant son rôle décisif dans l'élaboration d'une philosophie de la vie, ainsi que la possibilité de faire une lecture phénoménologique de sa philosophie. Seulement, si Henry fait ressortir certains traits saillants de la philosophie de Schopenhauer qui le tournent vers la phénoménologie, sa lecture s'élabore autour de modifications, d'aménagements qui sont autant de positionnements proprement henryens afin de faire apparaître son geste philosophique propre. Autrement dit, les passages consacrés à Schopenhauer ne sont jamais une mise au point historique de sa philosophie, mais toujours une étape de la philosophie henryenne elle-même. En cela, Henry ne propose jamais de commentaire, mais toujours un geste philosophique qui lui est propre. C'est toujours depuis ses concepts, l'immanence radicale, la vie comme auto-affection, ou l'affectivité comme Archi-phénoménalité, que Henry s'oriente dans la philosophie schopenhauerienne. Proposition hautement stimulante, car elle permet de retracer le mouvement d'élaboration d'une philosophie.

Il s'agit désormais pour nous de formuler un premier bilan d'une lecture phénoménologique de Schopenhauer pour en retirer une question à adresser à Schopenhauer : y a-t-il ou non, chez l'auteur du *Monde*, la possibilité d'un vitalisme phénoménologique, ou la

[1] *Ibid.*, p. 232.
[2] *Ibid.*, p. 237.

pensée de la vie est-elle toujours renvoyée, chez lui, à un insaisissable inapparaissant, rejetée dans la nuit de l'inconscient qui serait aussi le silence de la philosophie ? C'est ce bilan et ces formulations qu'il nous faut désormais rechercher.

CHAPITRE 5 – PREMIER BILAN D'UNE LECTURE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE SCHOPENHAUER : ENJEUX ET IMPASSES DE LA LECTURE HENRYENNE

Au cours de cette analyse de la lecture henryenne de Schopenhauer, nous avons vu apparaître un reproche récurrent et de fond, qui possède tout autant la dimension critique du rejet que la positivité de l'élaboration d'une phénoménologie radicale, qui excède peut-être les limites de la phénoménologie historique. Il semble en effet que derrière la critique de Schopenhauer, s'approchant au plus près de l'immanence souhaitée par Henry mais ratant finalement son objet, c'est l'exigence de penser l'apparaître à partir de l'*a priori* corrélationnel qui soit visée. En effet, Michel Henry, dans les textes que nous avons parcourus, refuse une gradation progressive des modes d'apparaître au profit de la distinction entre deux régimes d'apparaître hétérogènes : l'apparaître de la vie saisie dans l'auto-affection ; l'apparaître du monde dans l'ek-stase représentationnelle. L'un de ces modes exclut radicalement toute distance entre ce qui apparaît et ce à quoi apparaît ce qui apparaît. Si bien qu'il semble que, s'inscrivant dans le terreau de la méthode phénoménologique, Michel Henry finit par en découvrir des limites et à considérer que la méthode phénoménologique historique rencontre une aporie. C'est du moins ce que le titre du paragraphe 13 d'*Incarnation* indique : « Analyse du virage thématique. L'aporie de la méthode phénoménologique[1] ». L'erreur de la phénoménologie historique serait pour Henry de ne penser l'apparaître que depuis le seul mode de manifestation qu'elle envisage, à savoir « l'apparaître du monde en lequel le voir se déploie ». En procédant ainsi, en comprenant l'apparaître comme apparaître de l'objet dans la distance phénoménologique nécessaire à son apparition, la phénoménologie se condamnerait à une invisibilisation de la vie, qui possède un « mode de révélation originaire[2] ». Le reproche adressé par Henry à la phénoménologie dans son ensemble, c'est de penser l'apparaître depuis le voir et de tenter par tous les efforts possibles de porter cette structure de l'apparaître dans un champ qui lui échappe par nature. C'est donc une divergence de principe qui oppose Henry à Husserl et Heidegger, tenants de la phénoménologie historique attachés à la forme ekstatique de la distance phénoménologique. Et l'on voit d'ailleurs Schopenhauer renvoyé à une même erreur fondamentale que serait la seule compréhension de l'apparaître dans les formes de la corrélation.

Pour autant, et comme nous le verrons par la suite, c'est précisément cette insistance sur l'*a priori* de la corrélation et son approfondissement dans des structures plus profondes, vitales, rendant compte de l'émergence de la vie au sein du monde et de l'inclusion du monde dans le

[1] M. HENRY, *Incarnation*, *op. cit.*, § 13, p. 111.
[2] *Id.*

mouvement de la vie, que nous chercherons à mettre au jour. Là où Henry reproche à l'intentionnalité d'être fondamentalement une scission ou une séparation, nous verrons qu'avec la notion de polarisation depuis un fonds vivant, la corrélation peut être pensée depuis l'unité fondamentale et vivante de ses pôles. Autrement dit, l'apparaître de la vie et l'apparaître du monde ne relèvent pas, pour Schopenhauer comme pour la phénoménologie, de deux régimes hétérogènes de l'apparaître, mais de deux modalités d'une même structure corrélationnelle. L'erreur de principe est peut-être celle d'avoir voulu lire chez Schopenhauer un *apparaître* de la volonté elle-même selon un régime qui n'est pas celui de l'apparaître au sens de Schopenhauer. Malgré la tentation pour Henry de trouver un précurseur pertinent en la figure de Schopenhauer, certaines divergences de principe ne pouvaient pas être évitées.

La structure de la polarisation du monde dans le cadre de la corrélation est même pensée par Henry comme le signe d'une déréalisation de ce monde. Le terme de pôle, par lequel nous trouvons l'indication d'une unité fondamentale, est au contraire pour Henry le signe d'une unité à jamais perdue, et le renvoi au loin de la possibilité de se saisir de la réalité elle-même. Soit l'on conçoit la polarisation comme un processus dynamique et vivant, depuis l'unité jusqu'à la diversité de ses pôles. Soit on la pense depuis son résultat, c'est-à-dire la diversité. Il semble que ce soit cette deuxième lecture que produit Henry, pour qui la corrélation est le nom donné à la séparation entre deux entités. En ce sens, elle est le constat d'échec d'une pensée de l'unité de la vie, toujours mise face à la diversité et la séparation de ses occurrences. Pour le dire encore autrement, le phénomène est compris par Henry comme ce en quoi le sens s'est perdu, éloigné à jamais de sa source que nous pouvions trouver seulement en nous : chez Husserl, « de façon aussi paradoxale que chez Kant mais également explicite, *le contenu réel du monde sensible ne relève pas de sa structure phénoménologique – re-présentation chez l'un, intentionnalité chez l'autre –, mais de la seule impression*[1]. » Pris entre Kant et Husserl, Schopenhauer tombe sous le coup d'une même critique, d'après le Henry de la *Généalogie de la psychanalyse*, puisque le contenu réel, que l'on croyait avoir saisi dans une volonté immanente, est en fait rejeté dans une volonté *de* vivre, intentionnalisée, distendue et dispersée au moment où elle se dirige vers le monde qu'elle fait être en même temps qu'elle le fait paraître.

Cette rupture de Henry avec toute la tradition phénoménologique et avec les promesses d'immanence radicale de Schopenhauer éclate tout particulièrement dans l'analyse du corps. La distinction féconde du corps et de la chair, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir par la suite, se voit entachée du même problème récurrent selon Henry : la conception d'un seul et

[1] *Ibid.*, § 6, p. 69.

unique apparaître pour tout ce qui apparaît. Autrement dit, la séparation toujours renouvelée entre l'apparaître et ce qui apparaît en lui. Alors que la saisie charnelle devrait nous ouvrir à un autre régime d'apparaître, l'auto-affection en laquelle la vie apparaît dans son régime propre, le corps lui-même se voit « soumis au monde en ce sens originel qu'il nous ouvre à lui.[1] » Même si le corps reçoit un statut particulier puisqu'en lui s'articulent deux dimensions de la distance, la chair qui apparaît sans distance est réinsérée dans une structure d'apparaître du monde en ce qu'elle est l'origine du monde sensible, ce depuis quoi le monde se constitue. La destitution du corps objectif au profit de la chair ne fait que rejouer une structure intentionnelle qui manque, pour Henry, la tâche d'isoler un régime de l'apparaître propre à la vie. À propos de Schopenhauer, la critique était la même, puisque la démarche est assez similaire : la saisie de mon corps propre comme volonté m'installe dans l'origine affective de la constitution du monde objectif et, en même temps, me donne accès à cette même vie qui se manifeste en moi et dans le monde. Or pour prêter au monde une même teneur que celle découverte en moi, pour introduire une continuité ontologique entre ma chair et celle du monde, Schopenhauer s'appuie sur le transfert analogique : l'expérience affective de mon propre corps, je la prête aux autres corps objectifs qui m'entourent, et qui recèlent une dimension vivante, de volonté, dont je ne peux pas faire l'expérience en première personne, mais que je peux projeter en eux[2] : transfert, analogie, projection ; autant de déchirures de l'immanence que Schopenhauer semblait avoir annoncées, et qu'il n'annonce jamais radicalement lorsque l'on suit les textes avec attention – et une certaine générosité interprétative, qui nous fait préférer la cohérence du système à quelques hésitations locales, ce dont nous nous justifierons dans la partie suivante.

En parvenant au terme de cette première lecture phénoménologique de la pensée de Schopenhauer, qui n'a consisté qu'à suivre la seule lecture véritablement philosophique, il apparaît que Schopenhauer est mis à l'écart de l'entreprise phénoménologique par Michel Henry. Seulement, de quelle phénoménologie Schopenhauer est-il banni ? Cette divergence vaut-elle pour l'ensemble de la méthode phénoménologique, elle-même condamnée en un sens par Henry ? Il semble que Schopenhauer soit exclu de la phénoménologie dont Henry l'a cru précurseur, à savoir la sienne, c'est-à-dire une phénoménologie de la dualité stricte des régimes de l'apparaître, de l'irréductibilité de l'apparaître de la vie à l'apparaître du monde. Or il nous semble que Schopenhauer cherche précisément, et c'est ce que nous essayerons de montrer par la suite, à penser tout apparaître selon une seule forme générale. Elle est parfois forme fondamentale de la représentation (*Grundform*), corrélation du sujet et de l'objet, polarisation des

[1] *Ibid.*, § 22, p. 170.

[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 21.

tendances vitales ou conflictualité. Les termes varient selon que l'on se situe sur le terrain de la représentation constituée du monde objectif, sur celui de la genèse de cette objectivité décrite au long du processus d'objectivation de la volonté, sur celui de l'investigation dans les profondeurs ontologiques du monde où s'affrontent des tendances contraires mais provenant d'un même élan. La terminologie peut varier, mais la forme reste là même, celle de la divergence des tendances depuis un fonds commun, de la déhiscence qui ne devient jamais séparation absolue. En somme, si l'on pose la possibilité pour l'*a priori* corrélationnel de subir des variations, des approfondissements et un élargissement à d'autres formes de vie que la conscience de l'*ego* constitué, comme on voit Husserl le faire au paragraphe 55 de la *Crise des sciences européennes*[1], alors Schopenhauer semble être un philosophe de l'*a priori* corrélationnel, raison pour laquelle Henry préfère le mettre à l'écart de sa propre élaboration.

Plus encore, il se pourrait que Schopenhauer ouvre une possibilité, que nous interrogerons, de désubjectiver la relation au monde, ou de réinsérer l'humain dans un vivre qui l'excède. La dimension individuelle du monde n'est pas ce qui importe à Schopenhauer. Si la corrélation est bien la forme fondamentale de l'apparaître, elle n'est pas restreinte à l'individualité vivante, mais ouvre véritablement à une perspective cosmologique indiquée par les analyses de la volonté en général, comme force cosmique. La volonté est toujours ce qui apparaît, et qui, apparaissant, entre dans les formes de la corrélation et de la distance phénoménologique. Pour autant, l'apparaître du monde ne se réduit pas à l'expérience spatiale, temporelle et causale que j'en ai individuellement mais concerne le monde lui-même en tant qu'il est l'objectivation de la volonté. L'expérience esthétique ou la dimension éthique de la compassion attestent de cet apparaître en excès sur les seules formes individuelles, autrement dit, de la possibilité de penser chez Schopenhauer un vitalisme phénoménologique corrélationnel, c'est-à-dire non henryen. Henry de son côté, en cherchant la constitution d'une phénoménologie de l'agir, se tient toujours dans une dimension individuelle voire monadique, cherchant à saisir ce qui apparaît comme vie à même cette vie individuelle ou personnelle. La vie est bien marquée par l'immanence radicale à laquelle seul j'accède en tant qu'individu vivant.

Finalement, ce que condamne Henry derrière la distance phénoménologique toujours réintroduite par Husserl mais aussi en ses termes par Schopenhauer, c'est non seulement le pouvoir de *déréalisation* du monde, mais aussi, pour reprendre l'analyse de Grégori Jean,

[1] E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, G. Granel (trad.), Paris, Gallimard, 1989, § 55.

l'*impuissance de l'apparaître*[1]. Le problème de la phénoménologie historique, selon Michel Henry, serait d'analyser un apparaître qui ne crée pas ce qu'il dévoile, un apparaître mortifère en somme, dévitalisé. Tel est l'apparaître propre au monde dont nous avons dit qu'il était déréalisant, à partir des analyses d'*Incarnation*. Le reproche adressé à la phénoménologie repose sur une mise en garde : ce serait la phénoménalité qui délivre l'être, rendant compte par là de la préséance de la phénoménologie sur l'ontologie. Le contenu concret du monde échappe sans cesse car la phénoménalité du monde est incapable de le poser. Grégori Jean soulève pourtant la question qui instille un doute déjà soulevé dans les pages précédentes : le propre de la phénoménologie n'est-il pas de refuser la production de l'être par l'apparaître tout autant que de l'apparaître par l'être pour étudier, analyser et décrire la corrélation qui les fait se tenir l'un en face de l'autre ? La tâche de la phénoménologie ne serait alors pas de rendre compte de processus de production, mais l'étude de l'*a priori* corrélationnel entre être et apparaître afin de comprendre comment ce qui est peut être constitué comme représentation, tandis que cette représentation reçoit, par cette constitution ou par une analyse génétique, un sens d'être.

Parvenus au terme de cette lecture phénoménologique henryenne de Schopenhauer, il semblerait que la pensée schopenhauerienne nous mène à un échec, qui serait celui de la phénoménologie historique dans son ensemble. Le diagnostic henryen conduit à la séparation des régimes de l'apparaître. D'un point de vue conceptuel, c'est donc l'*a priori* corrélationnel qui se trouve invalidé comme forme unique de l'apparaître, puisqu'il faut lui adjoindre l'autre régime radicalement hétérogène qu'est celui de la vie. La solution henryenne de l'hétérogénéité des régimes de l'apparaître est-elle pourtant la seule voie pour une vitalisme phénoménologique ? Schopenhauer a-t-il simplement raté la voie en laquelle Henry le conviait pourtant ? Une autre voie semble possible, illustrée aujourd'hui, comme nous le verrons plus loin, par Renaud Barbaras. Cette voie est semble-t-il celle qui retient d'un « vitalisme phénoménologique » l'unique dimension de l'apparaître en acceptant en son sein des variations. Plutôt que d'exiger une autre phénoménologie aux côtés de la phénoménologie historique, ce geste reviendrait plutôt à approfondir et explorer les modalités laissées ouverte par cette phénoménologie. Pas de trahison mais un déploiement des potentialités, travaillées à même la corrélation de l'être et de l'apparaître. C'est avec cette hypothèse qu'il nous faut désormais opérer une relecture attentive de Schopenhauer : et si la corrélation ne devait pas être abandonnée ou littéralement

[1] G. JEAN, *Les puissances de l'apparaître*, *op. cit.*, p. 41. C'est depuis ce constat d'une impuissance de l'apparaître que la phénoménologie de la vie prend soit la direction henryenne d'une distinction des régimes d'apparaître, soit la direction récente prise par Renaud Barbaras, qui retrouve la puissance de l'apparaître dans une phénoménologie de l'appartenance se prolongeant en une cosmologie phénoménologique. Du fait des récits cosmologiques et phénoménologiques proposés par Schopenhauer au livre II et tout au long du *Monde*, c'est évidemment au sein de cette seconde voie que nous tenterons de lui aménager une place.

altérée par le régime de l'apparaître de la vie, mais que la vie désignait plutôt le processus dynamique de *mise en variation* de la forme corrélative ? Plutôt que de considérer l'inaccessibilité radicale de l'être ou l'impuissance de l'apparaître, ne faut-il pas plutôt penser le *passage* de l'un dans l'autre, tout en considérant que la vie est le nom de ce passage ? La lecture henryenne de Schopenhauer serait alors validée, même si elle ne convient pas à ses vues : Schopenhauer est bien un penseur de l'*a priori* corrélationnel, de la distance phénoménologique ; seulement, il ne la pense jamais comme une séparation stricte et constatée, mais comme l'occasion d'une recherche de ses limites et profondeurs. La corrélation sera alors le nom de la forme en lequel le monde nous apparaît premièrement, et c'est à partir d'elle – et toujours en elle – qu'il nous faut chercher. En ce sens, il nous revient, en tant que spectateurs, habitants et penseurs du monde, de nous situer sur le *seuil* de l'apparaître pour assister à l'incessant passage en lui de l'être. L'*a priori* corrélationnel ne se trouverait alors ni rejeté ni invalidé, mais plongerait au contraire ses racines bien plus profondément dans la vie qui lui assure sa charge dynamique. C'est avec cette question que nous voulons aborder le texte schopenhauerien lui-même depuis laquelle nous aurons ensuite, dans une troisième partie, à relire la phénoménologie pour y déceler une possibilité alternative à celle de Michel Henry.

DEUXIÈME PARTIE

L'HYPOTHÈSE D'UN VITALISME PHÉNOMÉNOLOGIQUE SCHOPENHAUERIEN

Introduction – Quelle lecture pour le Monde comme volonté et représentation ?

Après avoir considéré la seule confrontation explicite et approfondie de la phénoménologie avec l'œuvre de Schopenhauer et une des seules véritables lectures philosophiques de sa pensée, il convient de revenir au texte lui-même, nourris de ces indications. Les enjeux de la lecture de Schopenhauer varient souvent selon la lecture que l'on veut bien faire du *Monde comme volonté et représentation*. Soit que l'ouvrage suive une progression linéaire, suggérant alors que l'ensemble des analyses se dirige vers la négation de la volonté de vivre, au livre IV. Soit que l'on cherche à isoler une seule vérité, faisant de Schopenhauer l'auteur d'une « pensée unique », présentée de manière thématique, en quatre grands moments. Dans la *Philosophie de l'entre-deux*, Daniel Schubbe retrace ainsi les différentes approches contemporaines de Schopenhauer et la manière dont elles traitent des apories[1]. D'après lui, le *Monde* a donné lieu à deux types d'interprétation. La première consiste à y voir une multiplicité perspective, chaque perspective répondant aux autres et s'agençant sur le modèle de l'harmonie. Dans cette perspective, incarnée par Volker Spierling[2], le changement de point de vue constitue le propre de l'approche schopenhauerienne. L'autre grande tendance interprétative, soutenue par Martin Booms[3], consiste à articuler toutes les apories à une antinomie entre doctrine de la représentation et métaphysique de la volonté. Plutôt qu'un éclatement de l'œuvre, ce centre de gravité des difficultés nous intéresse puisqu'il soulève le problème de la manifestation de l'un métaphysique dans la multiplicité représentationnelle.

Tout l'enjeu de notre lecture de Schopenhauer, que nous chercherons par la suite à soulever dans le geste phénoménologique, est de savoir ce qui pousse la volonté à entrer dans la représentation et surtout, comment il est possible qu'elle franchisse ainsi le *seuil* de la représentation. Comment peut-elle faire vivre sans cesse la représentation, sans être de la représentation, mais en portant toujours avec elle la teneur de toute représentation ? Tout en partant de la représentation comme du site inaugural de toute réflexion, il convient d'en chercher le dynamisme profond, de comprendre comment ce qui m'apparaît a pu ainsi m'apparaître et comment ce joue le *passage* de la vie dans la représentation. L'intérêt autant que la difficulté du geste schopenhauerien nous semble de comprendre comment ce qui est phénoménal l'est devenu depuis ce qui ne l'est pas. Autrement dit, comment ce qui échappe par essence à la

[1] D. SCHUBBE, *La philosophie de l'entre-deux*, *op. cit.*, p. 17-25.

[2] V. SPIERLING, *Arthur Schopenhauer. Philosophie als Kunst und Erkenntnis*, Frankfurt, Frankfurter Verlagsanstalt, 1994.

[3] M. BOOMS, *Aporie und Subjekt. Die erkenntnistheoretische Entfaltungslogik der Philosophie Schopenhauers*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003.

distance phénoménologique a cependant pu se constituer, ou se *polariser* dans la forme de la corrélation ?

Si la tentative de penser l'unité de l'œuvre schopenhauerienne depuis l'affirmation d'un transcendantalisme rejoint la lecture que nous proposons, nous ne pouvons cependant pas suivre Martin Booms quand il s'appuie uniquement sur la figure transcendantale de la connaissance. Si la connaissance est bien le point de départ, au sens où elle nous donne le premier sens de la représentation, tout l'intérêt de la pensée schopenhauerienne est de complexifier et d'approfondir ce point de départ qui apparaît ensuite nécessaire mais restreint. Nous croyons bien plutôt que tout l'enjeu de la philosophie de Schopenhauer est à la fois de maintenir la condition de phénoménalisation – forme fondamentale, distance phénoménologique ou *a priori* corrélationnel – et de l'interroger, la faire varier pour la retrouver en des champs qui s'enfoncent de plus en plus profondément dans les strates de la vie et du vivant, là où justement on ne l'attendait pas. Ainsi la dimension transcendantale, si elle peut constituer la cohérence de la pensée idéaliste de Schopenhauer, doit être interrogée dans ses diverses occurrences et strates ontologiques – ce que notre lecture croisée des livres II et III du *Monde* indiquera – strates qui ne sont pas véritablement distinctes les unes des autres mais correspondent plutôt à des degrés de manifestation de l'être en des tendances plus ou moins complexes.

Il s'agit désormais d'entrer dans une lecture détaillée du *Monde comme volonté et représentation* de chercher à comprendre comment, depuis la forme fondamentale de la représentation, se met en place tout le régime phénoménologique de la volonté pour Schopenhauer. C'est depuis la représentation qu'il nous faut adresser nos questions à ce qui l'excède, à ce qui la constitue, à ce qui lui assure son ancrage dans l'être. Il nous faut suivre, dans le *Monde comme volonté et représentation*, le devenir et les métamorphoses de la forme fondamentale de la représentation afin de comprendre le *passage* de la volonté dans la représentation plutôt que leur hétérogénéité. À aucun moment nous ne nous proposons d'infléchir la pensée de Schopenhauer vers la phénoménologie. Mais nous croyons qu'une cohérence bien particulière peut être donnée à l'ouvrage majeur de Schopenhauer du moment que l'on en saisit le souci phénoménologique, en comprenant combien l'*a priori* de la corrélation joue un rôle décisif dans l'élaboration d'un vitalisme phénoménologique non-henryen. Nous croyons qu'il s'agit de faire droit au souci de cohérence et d'exigence de la démarche schopenhauerienne et c'est vers une interprétation univoque de sa pensée que nous nous dirigeons. En un sens, la lecture proposée par Daniel Schubbe, insistant sur la rencontre d'apories au sein de la démarche schopenhauerienne, sur l'accueil de ces apories dans la démarche proprement schopenhauerienne, fait droit à ce souci

de cohérence, et représente pour nous, à ce jour, une des lectures les plus stimulantes de l'œuvre de Schopenhauer.

Afin de préparer la discussion avec la démarche phénoménologique et à partir du texte de Schopenhauer lui-même, il semble que l'on peut relever plusieurs aspects essentiels de sa pensée que nous suivrons selon cet ordre. Tout d'abord, le point central qui sert également d'ouverture à son système est la découverte de la forme fondamentale du sujet et de l'objet, et la co-constitution de ces deux pôles au sein d'un idéalisme transcendantal, revendiqué comme tâche philosophique par Schopenhauer. Il s'agit donc d'analyser, dans un premier temps, la manière dont Schopenhauer pense la représentation comme fait fondamental marqué par la corrélation. Cette structure étant posée, il s'agit à la fois de fonder la représentation, de lui assurer une teneur ontologique, c'est-à-dire de l'excéder par le bas, de comprendre comment elle est toujours représentation *de*, manifestation d'un mouvement vivant qui se sédimente dans ses formes. Pour Schopenhauer, c'est à partir d'un retour au corps et de la découverte d'une dimension nouvelle ouverte par le corps propre que la représentation reçoit une épaisseur, est reconduite au déploiement d'une vie sous elle. Dans un troisième temps, nous nous attarderons sur le rôle donné à l'expérience esthétique par Schopenhauer, comme une sorte d'expérience parallèle à la découverte du corps propre. D'un côté la chair permet de donner une teneur au monde, de l'autre l'expérience esthétique nous révèle les pures structures de manifestation du monde en une expérience qui prend la forme d'une véritable méthodologie philosophique autant que de la mise au jour de la pure structure phénoménologique du monde. Dans un cas comme dans l'autre, nous nous situons à la limite de cette la forme corrélative de la représentation sans pour autant l'abandonner. L'expérience du corps comme l'expérience esthétique sont des mises en variation de la corrélation qui permettent d'en découvrir toutes les potentialités et d'ouvrir cette voie d'un vitalisme phénoménologique dont nous faisons notre hypothèse. Cette mise au jour donnera lieu à notre dernier chapitre : une fois la structure de manifestation découverte, il s'agira de la retrouver dans une compréhension de la nature, et de comprendre comment la volonté s'est déployée en nature et s'y déploie toujours, dans les formes mises en évidence dans l'expérience esthétique. Nous proposons donc de jeter un regard rétrospectif sur le livre II du *Monde* depuis les découvertes du livre III, afin de lui donner toute la force que nous croyons y lire, tant pour penser la vie que la démarche philosophique elle-même.

L'enjeu apparaît à travers ce parcours : la forme fondamentale du sujet et de l'objet est posée comme le propre de tout apparaître, à commencer par la représentation. À travers cette corrélation s'affirme le cadre phénoménologique de la pensée schopenhauerienne. Or c'est depuis cette exigence méthodologique que se trouve ensuite interrogée la vie et ses puissance

d'apparaître : à même notre corps puis à travers le monde dans son ensemble. La vie apparaît comme ce qui pousse en moi, mais également comme le dynamisme propre au monde. Le monde *comme* volonté est le terme désignant notre capacité à saisir cette incessante activité de phénoménalisation, ce mouvement toujours renouvelé et inépuisable. L'expérience esthétique nous permet de comprendre combien l'apparaître n'est pas inextricablement lié à notre individu, mais à la forme de la corrélation elle-même, si pure soit-elle. Apparaître, c'est toujours prendre la forme polarisée de la corrélation, appartenir à la distance phénoménologique et à l'unité en laquelle elle s'ancre. Nous cherchons le *passage* de la vie dans la représentation, et nous voulons le saisir depuis le lieu esquissé par Schopenhauer, à savoir le *seuil* entre vie et représentation, entre unité ontologique et multiplicité ontique, entre le mouvement vivant du monde et l'ensemble de ses occurrences. C'est à cette recherche que nous convie la pensée schopenhauerienne, autre voie possible pour une vitalisme phénoménologique que la seule élaborée par Michel Henry dans son désaccord avec Schopenhauer.

CHAPITRE 6 – LE SUJET ET L'OBJET : LE FAIT FONDAMENTAL DE LA REPRÉSENTATION ET LE CADRE GÉNÉRAL DE LA CORRÉLATION

La représentation est le point de départ de notre expérience du monde. En cela, elle est un point de départ du quotidien pour la philosophie. Mais elle est aussi, pour Schopenhauer et pour notre réflexion, un point de départ méthodologique. C'est en effet à même la représentation que nous pouvons faire ressortir la forme fondamentale de celle-ci, la corrélation. Il n'est pas possible de comprendre ce que Schopenhauer entend par objectivation de la volonté ou phénoménalisation de la vie si nous n'avons pas d'abord saisit le cadre général représenté par la corrélation, qui subira ensuite des altérations ou des expérimentations de ses limites. Si nous cherchons à interroger le *passage* de la vie dans la représentation, il faut d'abord comprendre ce qu'implique l'entrée dans la représentation, les formes à laquelle la vie doit se conformer pour apparaître. Certaines formes varient d'une expérience à l'autre, d'un individu à l'autre, d'une forme de vie à l'autre ; mais il en est une qui caractérise fondamentalement la représentation, c'est la relation réciproque du sujet et de l'objet. Il importe d'en saisir le rôle car elle permet de comprendre l'unité du fait de la représentation malgré la différence de ses pôles. Chacun des pôles, le sujet et l'objet, appartiennent fondamentalement à ce que « représentation » veut dire, représentation qui sera elle-même reconduite, dans un second temps, à la volonté dont elle est le surgissement phénoménal.

De la philosophie de la représentation de Schopenhauer, on retient généralement les modifications apportées à l'esthétique transcendantale kantienne, l'intellectualisation de toute intuition, et le rejet des concepts comme activité secondaire de la raison. De fait, la *Quadruple racine du principe de raison suffisante*[1] les *Textes sur la vue et les couleurs*[2] et le livre I du *Monde comme volonté et représentation*[3] entendent redistribuer le rôle de la sensibilité, de l'entendement et de la raison par rapport aux conceptions de la *Critique de la raison pure*[4]. La pensée de la représentation chez Schopenhauer se résume dans la formule « toute intuition est intellectuelle », par quoi on ne comprendra pas l'intuition intellectuelle de l'idéalisme absolu que Schopenhauer fustige à de nombreuses reprises, mais simplement que toute intuition est le fait de l'entendement d'un sujet connaissant. S'il y a de l'apparaître, c'est qu'il y a un sujet doté d'un entendement, qui n'est autre que la faculté représentative. L'entendement met en œuvre les formes du principe de raison,

[1] A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante : édition complète (1813-1847)*, F.-X. Chenet (trad.), Paris, France, J. Vrin, 1991.

[2] A. SCHOPENHAUER, *Textes sur la vue et sur les couleurs*, M. Élie (trad.), Paris, J. Vrin, 1986, 1 vol.

[3] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*

[4] I. KANT, *Critique de la raison pure*, A. Renaut (trad.), 3e éd. corrigée, Paris, Flammarion, 2006

espace, temps et causalité, qu'il applique aux impressions sensibles pour constituer les objets intuitifs. D'une part la sensibilité se voit donc retirer ses formes *a priori*, espace et temps, pour n'être plus qu'une sensibilité immanente, vibration charnelle sur laquelle il nous faudra revenir plus tard. D'autre part, la raison est en charge des concepts et des catégories, et son rôle est seulement secondaire, puisqu'elle n'intervient que sur le matériau intuitif constitué par l'entendement. La connaissance conceptuelle puise donc son contenu réel à la source intuitive. En somme, donc, toute intuition est bien intellectuelle. Schopenhauer développe assez précisément et à plusieurs reprises les relations entre ces trois formes de l'entendement – temps, espace, causalité – et leurs diverses applications, l'exposition la plus détaillée se trouvant dans la *Quadruple racine*.

Si la littérature schopenhauerienne a assez bien clarifié ces points, qui ne présentent pas particulièrement de difficulté en eux-mêmes, elle laisse cependant de côté une forme mentionnée assez fréquemment par Schopenhauer, au devenir beaucoup plus complexe et au statut parfois incertain : la *Grundform*, ou forme fondamentale de la représentation. Schopenhauer précise bien que cette forme, la relation entre un sujet et un objet, est fondamentale en ce que les autres formes de la subjectivité lui sont rattachées, qu'elles en dépendent. Si bien que cette forme, la relation réciproque entre un sujet et un objet, s'identifie à ce que « se représenter » veut dire. Le fait que Schopenhauer identifie une forme propre à tout apparaître nous importe tout particulièrement ici, puisqu'il nous donne les premiers linéaments d'une phénoménologie de la volonté, dont on apprendra ensuite qu'elle est le *quoi* de toute représentation. Avant de découvrir le *quoi* de la manifestation, il importe donc d'en identifier le *comment*, ce que fait Schopenhauer avec la *Grundform*, relation réciproque et corrélative du sujet et de l'objet.

Cependant, et paradoxalement, si cette forme connaît une première présentation au livre I du *Monde*, elle semble à d'autres endroits remise en question, surmontée ou abandonnée, que ce soit dans l'expérience esthétique ou dans l'expérience éthique de la compassion, voire dans l'expérience mystique. La difficulté principale, disons-le dès à présent, repose sur le fait que cette forme est fondamentale pour la représentation. Il n'y a donc de représentation que dans ce face à face entre le sujet et l'objet dont nous allons rapidement faire ressortir la réciprocité. Si donc cette forme est surmontée, il faut dire dans le même temps que la représentation est abandonnée, modifiée ou sublimée. Il faudra se demander ce qu'il advient de cette forme dans ces expériences particulières, si elle peut véritablement être mise à l'écart ou s'il faut au contraire affirmer avec Schopenhauer une prégnance du transcendantal dans toute intuition. Avant d'envisager les

métamorphoses de cette *Grunform*, il nous faut suivre dans les textes de Schopenhauer les passages où il en donne une détermination claire et précise.

a. La représentation comme fait fondamental

a. « Toute intuition est intellectuelle » : le commencement intuitif

Avant toute analyse précise, il faut redire que la représentation sert de point de départ, à la fois à l'œuvre maîtresse de Schopenhauer, le *Monde comme volonté et représentation*, mais également à la démarche philosophique. C'est face au monde des objets que naît l'étonnement, face à sa diversité et sa richesse, mais aussi sa complexité voire sa confusion. Seulement, dès l'ouverture célèbre du *Monde*, « le monde est ma représentation », Schopenhauer s'attache à ne pas installer un face à face contemplatif et désintéressé, mais à rapporter ce monde à mon activité subjective. Autrement dit, c'est pour le sujet vivant – qui peut donc être animal autant qu'humain – qu'il y a un monde de la représentation :

> Il se rend à la certitude et l'évidence, que ce qui est connu par lui n'est ni le soleil ni la terre mais que ce n'est jamais qu'un œil voyant un soleil, une main touchant une terre, que le monde environnant n'existe qu'à titre de représentation, c'est-à-dire seulement en rapport avec quelque chose d'autre : avec ce qui se représente, à savoir l'homme lui-même. – S'il est une vérité qui peut être énoncée *a priori*, c'est bien celle-là, car elle est l'expression de la forme de toute expérience possible et concevable, cette forme qui est plus générale que toutes les autres, plus générale que le temps, l'espace et la causalité, car ces dernières la présupposent toutes[1].

Autrement dit, c'est bien la sensibilité du corps qui sert de matériau à l'intuition, mais c'est l'entendement qui constitue la représentation à proprement parler, c'est-à-dire l'extériorité d'un monde des objets. Or on voit Schopenhauer insister sur la relation, sur la mise en rapport du sujet et de l'objet. Le soleil est avant tout un « œil voyant », la terre une « main touchant », autrement dit un sujet en relation mais aussi en action. En ce sens, la représentation doit donc être rapportée au sujet pour qui il y ait représentation. Mais elle doit également recevoir le statut de prestation du sujet, de résultat d'une constitution à partir des impressions sensibles, expérimentées à même le corps du sujet. Ce processus de constitution renvoie à la théorie de la connaissance à laquelle nous faisions allusion plus haut : l'entendement se saisit du matériau sensible pour projeter dans la forme de l'*espace* la cause objective de cette impression, cette *causalité* supposant le *temps* pour retracer la succession causale des étapes ayant mené à l'impression sensible. Autrement dit, on retrouve cette idée que toute intuition est intellectuelle,

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 1, p. 77

c'est-à-dire qu'elle advient dans les formes du principe de raison[1]. Mais l'on découvre surtout qu'en amont de ces formes de la subjectivité, cette dernière se caractérise par une relationnalité ou une transitivité qui inclut l'objet. Là où les formes du principe de raison appartiennent au sujet seul, la relation entre le sujet et l'objet renvoie à la représentation dans son ensemble. Ce que Schopenhauer formule de manière tout à fait explicite : « Tout ce qui existe pour la connaissance, et donc le monde entier, est seulement un objet en rapport avec le sujet, intuition de celui qui intuitionne, en un mot : représentation[2]. » On relève souvent l'identification schopenhauerienne entre connaissance et représentation. C'est en partie vrai : Schopenhauer considère la saisie intuitive d'un objet, sa représentation, comme une forme de connaissance, la connaissance intuitive[3]. Mais l'on voit aussi, dans le dernier extrait cité, que la connaissance semble relever de la sphère subjective, d'une démarche du sujet vers le monde, là où la représentation rassemble le sujet et l'objet, qu'elle les surplombe, ou même, qu'elle est le fait au sein duquel sujet et objet apparaissent comme des pôles de la représentation.

Jusque-là, même si l'insistance sur la relation entre le sujet et l'objet se fait jour, rien ne semble particulièrement surprenant pour un philosophe qui se réclame de l'idéalisme kantien, malgré les quelques modifications qu'il y apporte. Le monde comme représentation s'apparente aux phénomènes, et tout ce qui se donne dans le phénomène est en lien avec un sujet, sans que la connaissance d'une chose en soi soit envisageable. Seulement, à chaque fois que Schopenhauer indique qu'il n'y a de monde que pour un sujet qui se le représente, il indique aussi le lien avec l'objet, la relation qui les unit. Plutôt que de regarder le monde depuis la subjectivité, il semble que Schopenhauer se place au-dessus de la relation qui unit le sujet et l'objet, qu'il considère les deux pôles *en même temps*. Ainsi de certains passages, dans lesquels le sujet est posé comme fondement absolu du monde, à la condition qu'ils se pose en même temps que l'objet.

> Un seul de ces êtres [un sujet] peut, aussi complètement que les millions d'autres existants, former le monde comme représentation en y ajoutant l'objet. Mais si cet être unique venait à disparaître, alors le monde comme représentation ne serait plus. Ces deux parties [du monde comme représentation : le sujet et l'objet] sont donc inséparables, même pour la pensée, car chacune d'elles n'a de signification et

[1] A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, *op. cit.*, § 21 [2ème éd.], p. 190 *sq.* ; c'est dans ce paragraphe fameux que Schopenhauer décrit avec le plus de précision les différentes interventions de l'entendement dans l'élaboration de l'intuition, paragraphe qui fait écho aux développements du livre I du *Monde* sur les mêmes questions, mais Schopenhauer renvoie toujours à la *Quadruple racine* comme lecture préliminaire au *Monde*.

[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 1, p. 78.

[3] À laquelle s'ajoutera la connaissance abstraite, qui n'apporte pas de contenu nouveau de connaissance, mais formalise la première dans un cadre conceptuel. Elle uniformise la connaissance intuitive, elle surajoute une forme pratique et manipulable, plus qu'elle ne permet de connaître à proprement parler.

> d'existence que par et pour l'autre, elle existe avec elle et disparaît avec elle. Elles se limitent immédiatement : là où l'objet commence, cesse le sujet[1].

Autrement dit, le monde comme représentation est fondamentalement adossé à une subjectivité, n'a de sens que par elle. La formulation peut sembler ici ambiguë à plus d'un titre. Tout d'abord en raison de cet « ajout » de l'objet. Il semblerait que le sujet prime, et que la représentation apparaît au moment où l'objectivité apparaît, comme si elle était tirée de la subjectivité. Or la suite de l'extrait invalide cette hypothèse, en liant le sujet et l'objet d'un destin commun. Plutôt que d'un « ajout », il s'agit en fait de la constitution d'une transcendance depuis la sphère immanente de la sensibilité. Le sujet constitue la représentation en « ajoutant » un objet au sens où il sort de lui-même pour retrouver dans le monde, qui apparaît à ce moment-là, la cause de ses impressions sensibles. La suite semble maintenir le primat du sujet, ou son statut de fondement de toute objectivité : si l'on supprime le sujet, la représentation s'effondre avec lui. En cela, Schopenhauer ne fait que reprendre un idéalisme berkeleyen, en ce que l'être est adossé à sa perception par un sujet[2]. Mais il ajoute immédiatement l'intrication et la réciprocité du sujet et de l'objet, qui constituent les deux parties du monde comme représentation. La formule « même par la pensée » importe ici : elle nous indique que cette relation doit d'abord être considérée comme un fait concret, et qu'aucune tentative d'abstraction ne pourrait, dans un second temps, séparer l'un de l'autre. Sous la conception générale de la représentation, sujet et objet n'ont de sens que l'un par rapport à l'autre, ne se définissent que dans leur relation à l'autre. Autrement dit, c'est la différence au sein de l'unité, la distance au sein d'un même fait qui les caractérise. C'est donc le propre de ce qu'il faut bien appeler une *corrélation*, dont la définition emprunte l'image de la *polarisation* : sur fond d'un même phénomène émergent deux entités à la fois intimement liées, puisqu'elles participent du même phénomène et différenciées, puisque c'est la différence qui les caractérise. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la limitation immédiate qui clôt l'extrait : elle n'est en rien une séparation ou une scission radicale, mais la liaison différenciée entre le sujet et l'objet. Si l'un finit là où l'autre commence, c'est que la représentation n'a de sens qu'à être sujet *et* objet, les deux étant requis comme les pôles d'un même fait fondamental, plus que deux lieux distincts dont on ne pourrait expliquer le passage de l'un à l'autre.

---

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 2, p. 81.

[2] Schopenhauer se revendique assez régulièrement de Berkeley, notamment en A. SCHOPENHAUER, *Parerga & Paralipomena*, *op. cit.*, part. I, chap. 1. Selon lui, le grand mérite de Berkeley est d'avoir découvert cette dépendance de l'objet à l'égard d'une saisie subjective, d'avoir affirmé clairement pour la première fois un véritable idéalisme. Cependant, c'est là sa seule véritable découverte, voir notamment A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 1, p. 1150 : « Cette vue très juste et profonde constitue même, à vrai dire, toute la philosophie de Berkeley : il s'était épuisé à l'établir. »

La notion de monde, même si elle apparaît dans le titre de l'œuvre principale de Schopenhauer, est assez peu analysée pour elle-même. Elle revient par endroits, comme si l'on s'entendait sur son sens. C'est du moins une première impression de lecture. Le monde, au sens de Schopenhauer, semble être solidaire de cette définition de la corrélation. Le monde est le sol sur lequel la philosophie est possible, le point de départ d'une réflexion approfondie. Or pour engager ce processus réflexif, il faut à la fois être doté d'une capacité de réflexion et se trouver face à un objet de réflexion. Il faut à la fois être à distance de ce qui nous étonne et pouvoir en même temps le rejoindre. Je dois faire face à un monde dont la compréhension n'est pas immédiate, et *en* être, c'est-à-dire ne pas lui être parfaitement étranger, ce qui condamnerait toute tentative de le saisir. Le monde est ce sol sur lequel je me tiens et qui à la fois m'échappe, dont je suis l'auteur et le spectateur. C'est pour cette raison que Schopenhauer rejette comme absurde cette expérience de pensée d'un « monde objectif sans sujet connaissant » : puisque le monde est le « processus intellectuel d'un être connaissant qui intuitionne un monde objectif[1] », il serait contradictoire d'imaginer un monde indépendant. La formule de cette corrélation entre le sujet et l'objet, c'est donc aussi la dépendance de l'un à l'autre : une dépendance concrète autant que logique. La notion de monde n'a donc de sens, chez Schopenhauer, que *pour* un sujet et *par* un sujet : comme objet d'une intuition, et comme résultat d'une prestation.

> Il faut être abandonné de tous les dieux pour s'imaginer que ce monde sensible, placé là au dehors, tel qu'il est, remplissant les trois dimensions de l'espace, se mouvant selon la marche inexorable et rigoureuse du temps, réglé à chacun de ses pas sur cette loi de causalité ignorant toute exception, n'obéissant, sous tous ces rapports, qu'aux lois que nous pouvons énoncer avant toute expérience à leur égard, – que ce monde, dis-je, existerait là dehors, tout objectivement réel et sans que nous y soyons pour quelque chose, mais qu'ensuite il arriverait à entrer par une simple impression sur les sens, dans notre tête où, comme là dehors, il se mettrait à exister une seconde fois. Car quelle pauvre chose, en définitive, que la seule sensation ! Même dans les organes des sens les plus nobles, elle n'est rien qu'un sentiment local, spécifique, capable de quelques variations dans le cercle de son espèce, mais néanmoins toujours subjectif en soi et, comme tel, ne pouvant rien contenir d'objectif, par conséquent rien qui ressemble à une intuition[2].

Le statut central et fondamental de l'entendement dans la philosophie de Schopenhauer implique on le voit une certaine dévalorisation de la sensation. Du moins, la sensation seule est bien impuissante à produire quoi que ce soit. Elle est une pure réceptivité, sans ouverture véritable – qui impliquerait déjà une capacité à saisir ce qui n'est pas elle. La sensation peut se résumer à une saisie des altérations immanentes au sujet, dans la plus grande confusion des

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 1, p. 1151.

[2] A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, *op. cit.*, § 21 [2ème éd.], p. 191.

impressions[1]. La sensation est donc essentielle en ce qu'elle est le soubassement de l'ensemble du monde sensible, le matériau grâce auquel l'entendement peut travailler, qui ne possède aucune prédétermination ou linéament de monde. Ce qui apparaît surtout ici, et qui prolonge la définition du monde selon Schopenhauer, c'est l'absurdité d'un redoublement du monde. Schopenhauer refuse l'existence première et indépendante d'un monde objectif pour la simple raison que la sensibilité, close sur elle-même, serait incapable de faire entrer ce monde dans le sujet. Il faut donc renverser le processus perceptif pour comprendre que le monde est bien le résultat d'une constitution active par le sujet. La sensation est le point de départ, et le monde objectif, le point d'arrivée. Entre les deux, l'entendement fait entrer les informations sensibles dans les trois formes du principe de raison. On peut alors dire qu'il n'y a de monde qu'à partir du moment où il y a une projection de mes impressions dans le champ objectif. C'est donc littéralement que ce monde est objet (*Gegenstand*) pour un sujet. Et l'on comprend aussi pourquoi je suis partie prenante de ce monde, puisqu'il est élaboré à partir de données sensibles qui sont avant tout subjectives. À la fois Schopenhauer rejette un sensualisme qui donnerait tout à la sensation, alors qu'elle est en vérité impuissante par elle-même, et il refuse un réalisme strict qui poserait un monde objectif indépendant de toute constitution.

β. Les mauvaises interprétations de la relation du sujet et de l'objet

Il faut cependant se garder d'une fausse piste interprétative. De ce que l'entendement est à l'œuvre, notamment à travers la causalité, dans la constitution de l'objet, il ne faut pas conclure à une relation de causalité entre le sujet et l'objet. Le sujet n'est jamais la cause de l'objet. Certes le monde se présente comme résultat d'un processus de constitution, mais il n'y a pas, contrairement à ce que l'on pourrait penser, de primauté causale du sujet. Le sujet en tant que tel, à savoir comme sujet connaissant, ne produit pas un monde second. Le monde, c'est bien plutôt l'émergence en son sein d'une subjectivité et d'une objectivité corrélatives. Surtout, la relation entre le sujet et l'objet est la forme fondamentale de la représentation, c'est-à-dire que les autres formes du principe de raison lui sont subordonnées. On ne peut donc rendre compte de la forme fondamentale à partir d'une forme subordonnée, on ne peut rendre compte par la causalité de ce qui conditionne la causalité :

> Que l'on se garde cependant d'un grossier malentendu : penser que, parce que l'intuition se fait au moyen de la connaissance de la causalité, il y aurait de ce fait un rapport de cause à effet entre l'objet et le sujet. En effet ce rapport n'a jamais lieu

[1] Et de fait, pour distinguer, il faut pouvoir individualiser les différences, ce qui requiert les formes du principe de raison, donc l'intervention de l'entendement.

> qu'entre l'objet immédiat et l'objet médiat, et donc toujours seulement entre des objets[1].

La causalité est donc un moyen pour la connaissance, voire un objet de la connaissance. Elle permet au monde intuitif de prendre forme, et la connaissance à proprement parler consiste à saisir les relations causales qui unissent les différents objets de ce monde. Autrement dit, la connaissance au sens général d'une mise en rapport avec l'objet conditionne la connaissance étiologique et morphologique, c'est-à-dire une connaissance des relations entre objets. La causalité n'est donc sollicitée qu'en un second temps, afin de mettre de l'ordre au sein de la représentation, et elle dépend de la forme générale de la représentation : « l'objet et le sujet, comme condition première de toute connaissance, précèdent donc aussi le principe de raison[2]. »

On comprend donc aussi la relation entre « objet immédiat et objet médiat » dont il est ici question[3]. La relation de causalité sollicitée pour constituer le monde intuitif n'est pas le contact entre un objet du monde et le sujet lui-même, mais le contact entre le corps objectif de ce sujet et l'objet extérieur. On ne peut considérer la remontée à une cause extérieure des impressions sensibles que si le corps sensible est lui-même un objet, au moins dans une de ses dimensions. Autrement dit, il faut que le corps soit sous un certain aspect objet parmi les objets pour que l'entendement puisse constituer un monde dans les formes de principe de raison. D'une part, cet aspect prouve donc l'appartenance du corps au monde objectif – même s'il y échappe par un autre aspect, sa dimension charnelle ; d'autre part, on comprend comment le sujet se fait spectateur du monde de la représentation, même si dans le cas du corps comme « objet immédiat », c'est un spectacle sans distance. C'est seulement la corporéité objective du sujet qui est concernée par la causalité, quand le sujet lui-même se situe en amont de la causalité[4]. Pour le dire encore autrement, la corrélation est encore valable dans le rapport que le sujet entretient à son corps en tant que celui-ci est un objet du monde. La représentation dans son acception générale, définie par sa *Grundform*, est donc la condition des formes du principe de raison, mais elle ne s'y réduit pas. La relation entre le sujet et l'objet ne doit pas être pensée selon des déterminations causales, car elle surplombe ces formes. Ces précisions ouvrent ici une perspective, contraire à ce qu'une lecture trop rapide de Schopenhauer pourrait faire penser : on peut envisager une représentation qui ne sollicite pas les formes du principe de raison, qui

---

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 5, p. 94.

[2] *Id.*, p. 95.

[3] Nous reviendrons sur l'expression « objet immédiat », très problématique dans le contexte schopenhauerien d'élaboration d'une double donation du corps.

[4] Ce qui écarte toute possibilité de réduire la subjectivité à sa seule dimension corporelle, objective, physique : le sujet est toujours en excès par rapport à son corps objectif, et paradoxalement, c'est à même l'expérience de son corps qu'il pourra en faire l'expérience.

ne mette pas en œuvre la causalité, l'espace, ou même le temps. La représentation selon les formes du principe de raison renvoie à la représentation courante, habituelle, commune. Mais Schopenhauer laisse ouverte la possibilité d'une représentation épurée de ces formes, qui ne maintienne que sa forme fondamentale. Ce sera précisément l'objet du livre III : une représentation hors des formes du principe de raison, vers laquelle la philosophie doit se tourner si elle veut saisir la nature propre de la représentation, de la perception et de l'expérience en général.

La mauvaise lecture des relations entre sujet et objet et la tentative d'introduction de la causalité au sein de la corrélation entraîne selon Schopenhauer deux doctrines opposées et tout aussi fautives, en ce qu'elles ne comprennent pas la nature réciproque de la corrélation. L'une pose le primat du sujet, dont elle tire le monde : c'est l'idéalisme fichtéen. L'autre part de la matière ou de l'objet comme point de départ, et en extrait le sujet : c'est le matérialisme au sens général. Dans tous les cas, l'erreur repose sur un mauvais usage de la loi de causalité, et sur une valeur trop grande qui lui est accordé, par-delà sa subordination à la forme de la représentation. Le fait que Schopenhauer analyse précisément les errements de ces deux positions justifie l'importance qu'il accorde à une bonne compréhension de la relation entre le sujet et l'objet. Ce point est déjà clair aux yeux de Schopenhauer dès la première édition de la *Quadruple racine*, dans le paragraphe justement intitulé « Du mauvais usage fait de la loi de causalité » :

> La relation entre l'objet et le sujet est si nécessaire que ni l'un ni l'autre ne sont pensables en dehors d'elle. Mais la connaissance de la loi sous laquelle cette relation est placée est impossible parce que toute connaissance suppose déjà cette relation, en tant qu'elle concerne les objets, et n'est donc possible que sous cette relation. Mais quand on applique au sujet les lois qui valent du monde des objets, c'est-à-dire les lois de la sensibilité pure et de l'entendement qui, comme l'a montré Kant, nous sont connues *a priori*, on en fait un usage transcendant, dépassant les limites de leur validité, puisque l'on applique au sujet de la connaissance, à ce qui ne peut d'une manière générale jamais devenir objet, des lois valables des objets de l'expérience[1].

En somme, on ne peut appliquer les formes de la connaissance du monde objectif à la relation qui unit le sujet et l'objet. On ne peut appliquer les déterminations du conditionné à ce qui conditionne, sans quoi on perd le statut particulier du sujet face à l'objet, pour se retrouver avec un monde purement objectif – dont on ne comprend pas comment il s'objective. Le vocabulaire schopenhauerien de 1813 des limites de la validité et de l'usage de l'entendement sont encore très proche du vocabulaire kantien. Et cependant, se fait jour dans ce paragraphe la dénonciation des deux positions intenables qui sera systématisée en 1819, dans le *Monde*,

[1] A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, *op. cit.*, § 25, [1ère éd.], p. 87-88.

notamment au §7. Pour le moment, Schopenhauer indique seulement les tendances extrêmes de cette mauvaise compréhension, qui se sédimentent en deux systèmes opposés :

> Selon l'un, la représentation naît par la causalité de l'objet : le sujet est donc passivement soumis à la loi de causalité : c'est là-dessus que se fonde le *réalisme*. – Selon l'autre, la représentation naît de la causalité du sujet ; celui-ci est donc soumis, en tant qu'agissant, à la loi de causalité : c'est là-dessus que se fonde l'*idéalisme*[1].

Autrement dit, on ne peut connaître ce qui connaît dans les mêmes formes que ce qui est connu. On ne peut radicalement objectiver la subjectivité[2], et la ramener à la loi de causalité, ni comme sujet agissant[3], ni comme sujet pris dans des déterminations causales, c'est-à-dire objectivé. Il semble que Schopenhauer est conscient de l'entremêlement de plusieurs problématiques dans ce paragraphe de 1813, puisqu'en 1847, dans la seconde édition, le titre du paragraphe équivalent est maintenu, mais le contenu en est intégralement modifié. Schopenhauer se contente d'indiquer que la loi de causalité ne doit être appliquée qu'aux « *changements* qui se produisent dans le monde matériel et donné par l'expérience[4] ». Il ne s'agit donc plus de la question de la corrélation qui conditionne la causalité plus qu'elle ne s'y soumet, point qui exige les développements du début du *Monde*, mais simplement d'une délimitation générale de la loi de causalité : si elle ne s'applique qu'aux changements dans le monde matériel, alors elle ne peut expliquer les forces naturelles qui rendent raison de ces changements. Schopenhauer restreint ainsi l'usage des formes du principe de raison au monde objectif, et dénonce une application indue à tout ce qui relève de la volonté. On ne peut appliquer la causalité qu'à ce qui change et ce qui apparaît *au sein* de notre connaissance, non à ce qui est hors d'elle, « comme s'il était l'ordre absolu et éternel du monde et de tout ce qui existe[5] ». La loi de causalité est par nature relative, et non absolue.

Schopenhauer s'en prend donc pour partie à Fichte, pour avoir posé un sujet absolu et en avoir déduit le monde. Dans cette situation le monde n'est pas un corrélat, mais une conséquence, et c'est bien là une manière d'affirmer le rôle central d'une relation corrélative pour Schopenhauer. Là où Kant, selon Schopenhauer, n'est parti du sujet que pour dénoncer l'erreur des systèmes qui partent de l'objet et en font la chose en soi, Fichte a radicalisé cette position. Mais cette radicalisation entraîne en vérité la répétition de l'erreur du « dogmatisme

---

[1] *Id.*, p. 88.

[2] Ce point exige des clarifications quant à l'impossibilité d'une connaissance de soi au sens strict et au statut du corps comme objet, que nous fournirons plus loin.

[3] Appliquer la causalité à l'action du sujet, c'est ne retenir que les actions de son corps objectif et négliger l'expérience interne qu'il fait des actes de sa volonté. Cette articulation entre les deux dimensions, corporelle et volitive, sera l'objet du célèbre §18 du *Monde comme volonté et représentation*.

[4] A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, *op. cit.*, § 24 [2ème éd.], p. 230.

[5] *Id.*

antérieur », en négatif, en situant la chose en soi dans le sujet plutôt que dans l'objet. L'erreur de Fichte est la suivante : « le principe de raison conservait tout comme avant une validité inconditionnelle, et la chose en soi, comme naguère dans l'objet, était désormais placée dans le sujet[1] » ; c'est donc la relativité du principe de raison qui est abandonnée au profit de son absolutisation. La dénonciation schopenhauerienne repose sur le fait que sujet et objet ne sont plus considérés comme des pôles de la corrélation, mais comme des termes indépendants, comme deux objets entre lesquels le principe de raison permet d'introduire de la causalité. Le mauvais usage des concepts repose sur une pétition de principe, erreur logique qui revient presque toujours dans ces passages critiques du *Monde*. Certains philosophes commettent des erreurs en ne voyant pas que tel concept suppose tel autre. Fichte n'envisage pas qu'il a déjà posé l'objet quand il pose le sujet ou que l'expression « sujet absolu » est une contradiction dans les termes. Il ne voit pas enfin que « le principe de raison n'est rien d'autre que la forme la plus générale de l'objet en tant que tel, que par suite il suppose déjà l'objet, mais que, n'ayant pas de valeur avant et en dehors de lui, il ne peut donc pas l'engendrer et le produire conformément à sa légalité[2]. » Fichte s'appuie donc sur un principe propre à l'objet, grâce auquel il déduit l'émergence de l'objet. Soit il commet une erreur quant à l'ordre logique, soit il propose une démarche philosophique magique, dans laquelle on déduit ce que l'on a en fait supposé dès le début. Si l'on considère les attaques schopenhaueriennes à l'encontre de la « pseudo-philosophie », qui ne mérite d'être mentionnée que comme antithèse du matérialisme antique, on peut aisément se ranger à la deuxième option : Fichte mettrait en scène des déductions de ce qu'il a déjà posé au départ. En somme, excepté le talent pour la rhétorique que Schopenhauer reconnaît à Fichte[3], ce dernier représente un recul par rapport à la philosophie kantienne et peut donc être laissé de côté.

L'erreur corrélative est celle du matérialisme. La critique repose sur le même argument : un oubli du caractère conditionné de la matière. Là où une philosophie rigoureuse de la représentation doit postuler la corrélation comme son fondement, le matérialisme est une conception unilatérale, qui ne retient de la corrélation qu'un seul aspect, et le radicalise. Et en même temps, on sait combien la tentation de Schopenhauer pour le matérialisme est grande, lui

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 7, p. 127.

[2] *Id.*, p. 129.

[3] *Id.*, p. 126. En 1811-1812, Schopenhauer assiste aux cours de Fichte sur la folie à Berlin. Il en ressort avec l'impression d'un imbroglio conceptuel qui éveille chez lui une certaine haine, comme en atteste un extrait de sa correspondance. François Félix, dans son ouvrage sur Schopenhauer, détaille les deux positions philosophiques, fichtéenne et matérialiste, qui proviennent d'une mécompréhension de la corrélation, dans F. FÉLIX, *Schopenhauer ou les passions du sujet*, *op. cit.*, p. 84-99.

qui ramène progressivement l'intellect au cerveau[1]. Si certains passages semblent s'apparenter à un certain réductionnisme physique, ou une compréhension physiologique des processus cognitifs, il n'en reste pas moins que la corrélation est la condition du monde des objets dans son ensemble. Ne retenir que l'objectivité, et lui accorder une existence indépendante, c'est donc négliger la subjectivité nécessaire à toute objectivité : « Le matérialisme est la philosophie d'un sujet qui s'oublie lui-même dans ses calculs[2]. » Le rappel de la corrélation, comme conditionnement nécessaire et réciproque de l'objet par le sujet, se formule ailleurs dans les termes de la médiation :

> Tout élément objectif est déjà, en tant que tel, conditionné de diverses manières par le sujet connaissant et par les formes de sa connaissance ; il les présuppose, et par conséquent, il s'évanouit totalement si on les révoque en pensée. Le matérialisme est donc la tentative d'expliquer ce qui nous est donné immédiatement à partir de ce qui est donné médiatement[3].

L'objet est donc la mise en œuvre extériorisée du sujet et des formes de la connaissance. Partir d'une considération de l'objet, c'est supposer le sujet qui connaît cet objet. L'expérience de pensée qui consiste à supprimer la subjectivité du monde joue toujours le rôle de limite au-delà de laquelle le monde s'effondre. Le fait d'invoquer ici les notions de médiateté et d'immédiateté permet encore une fois d'insister sur l'erreur logique : le donné immédiat, parce qu'il est immédiat, doit être premier, puisque sa secondarité serait déjà signe d'une médiation. Autrement dit, il est impossible de « tirer » l'immédiat de quoi que ce soit de médiat, ce qui annule justement sa nature immédiate. Ce qui nous est « donné immédiatement » renvoie ici aux données sensibles qui servent de matériau à l'élaboration du monde comme représentation, constitué par l'intermédiaire des formes du principe de raison. Vouloir partir du monde extérieur, c'est donc supposer qu'il est le point de départ de la connaissance, ce qui entraîne deux problèmes : d'une part, il faut alors tirer la subjectivité de cette objectivité primordiale dont on ne parvient pas à comprendre l'existence ; d'autre part, l'objet n'est plus relatif mais objet en soi, et la conception de la phénoménalité comme relation s'effondre, puisque chaque pôle de la représentation reçoit une existence indépendante.

Dans ce contexte, il est possible de s'appuyer sur une connaissance du monde phénoménal à partir de la relation entre le sujet et l'objet et des formes du principe de raison qui lui sont subordonnées. Autrement dit, la connaissance vise le monde phénoménal comme tel. La science est alors la mise en forme rigoureuse de ces relations, du monde comme un tissu

---

[1] Ce point constitue une difficulté propre à l'évolution de la philosophie de Schopenhauer, dite du « cercle de Zeller ». Nous y reviendrons plus longuement car son éclaircissement permet de comprendre l'articulation des livres II et III du *Monde*.

[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 1, p. 1163.

[3] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 7, p. 118-119.

de relations – entre le sujet et l'objet, mais aussi entre objets. De là, la philosophie schopenhauerienne ne produit pas une critique de la science en tant que telle, mais une critique de la science qui aurait des prétentions métaphysiques. La métaphysique, qui s'identifie chez Schopenhauer à la démarche philosophique authentique

[1], est la science de l'expérience qui dépasse les formes du principe de raison. La science au sens courant se voit donc assigner les limites de la stricte phénoménalité, quand la philosophie se donne le droit d'en interroger les fondements ou les limites elles-mêmes.

> Aucune science, au sens strict du terme, ce par quoi j'entends une connaissance systématique développée selon le fil conducteur du principe de raison, ne peut jamais atteindre un but ultime, ni fournir une explication parfaitement satisfaisante. En effet, elle ne touche jamais l'essence la plus intime du monde, elle ne va jamais au-delà de la représentation, bien plus, elle ne nous donne à connaître rien de plus, au fond, que le rapport d'une représentation aux autres[2].

Il ne s'agit pas de critiquer la science en elle-même, mais plutôt d'indiquer les limites liées à sa démarche. Les formes du principe de raison sont des outils pour la science, elles sont le cadre dans lesquels elle peut élaborer des théories. Seulement, ces cadres sont intangibles, et les dépasser, c'est pour la science outrepasser son champ légitime. De là, on apprend donc deux choses. D'une part, la science est la connaissance rigoureuse et abstraite de la représentation dans son ensemble. D'autre part, seule une métaphysique pourra entreprendre de saisir les fondements du monde et les soubassements des processus représentationnels. Autrement dit, la connaissance ne se voit pas limitée à sa seule occurrence scientifique, et la philosophie ouvre un champ nouveau. Pour le dire encore autrement, la science peut connaître l'objet en tant qu'il est représenté, en tant qu'il est pris dans sa relation de détermination avec le sujet, en tant qu'il est toujours médiat. La philosophie au contraire peut envisager une connaissance et une exposition de la dimension immédiate du monde[3].

Si l'idéalisme absolu de Fichte ne prenait pas en compte la présence de l'objet présupposée par le sujet, le matérialisme commet donc l'erreur inverse en oubliant le sujet qui pourtant conditionne toute objectivité. Partir de l'objet en soi, indépendant, est une erreur dans les termes, puisque la notion d'objet est indissolublement liée à celle de sujet, elle s'ouvre à une

---

[1] Nous développons ce point au paragraphe suivant consacré à la tâche philosophique décrite par Schopenhauer.

[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 7, p. 120.

[3] En ce sens, le corps dans sa dimension vécue, la mise au jour de sphères d'immanence ou d'objectivations « les plus immédiates » de la volonté sont des champs d'analyse privilégiés par la philosophie schopenhauerienne, sur lesquels nous reviendrons tout au long de cette partie. À la fois Schopenhauer reconnaît que l'opposition phénoménale entre le sujet et l'objet doit être surmontée pour accéder à l'élément métaphysique, à la fois elle est maintenue en un certain sens, puisqu'il en va toujours d'un apparaître de la volonté. La solution philosophique consiste alors à aménager une modification de cette relation, qui nous fait quitter le champ de la stricte représentation mondaine naturelle pour accéder à une représentation épurée au sein de laquelle sujet et objet se trouvent altérés dans leur déterminations individuelles et particulières.

nécessaire relativité. L'idéalisme fichtéen comme le matérialisme sont alors les deux postures philosophies contraires qui mécomprennent la nature de l'objet et du sujet, et plus généralement, de la nécessaire relation qui leur donne un sens. Dénoncer ces deux postures, c'est prendre le temps négatif de la critique dont l'affirmation positive est la relation radicalement réciproque du sujet et de l'objet. Dénoncer de mauvaises compréhensions de la corrélation, c'est pour Schopenhauer affirmer autant son rôle central que ses caractéristiques précises.

γ. La représentation conçue comme polarisation du monde

Lorsque la philosophie veut interroger le monde phénoménal et ses soubassements, elle doit donc partir de la corrélation comme fait premier et caractéristique fondamentale de la représentation. Notons ici qu'une étude de l'apparaître du monde, si elle ne peut partir ni du sujet ni de l'objet, ne peut pas non plus faire abstraction de cette polarisation du monde. L'idée même de polarisation, dans son acception littérale c'est-à-dire électromagnétique, implique bien l'impossibilité de réunir les deux pôles, sans quoi le phénomène physique lui-même s'effondre. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la double caractérisation schopenhauerienne de cette relation, comme réciproque et à la fois comme distance infranchissable :

> Cette présentation à laquelle nous sommes arrivés en suivant le système qui se développe de la façon la plus logique à partir de l'objet, à savoir le matérialisme, sert en même temps à rendre évidente la dépendance réciproque et indissoluble du sujet et de l'objet, en même temps que leur opposition insurmontable[1].

Il faut bien voir que cette corrélation du sujet et de l'objet, condition de bonne compréhension de la représentation, recèle une ambiguïté que le terme de polarisation résume. La distance n'est jamais une indépendance, mais une réciprocité. Or c'est précisément cette ambiguïté que nous retrouverons tout au long du *Monde comme volonté et représentation* : Schopenhauer entend penser au-delà de la représentation, en-deçà du seul phénomène, mais en tant que sa philosophie prend toujours appui sur le monde et l'expérience que nous en avons, il ne peut se défaire de cette forme fondamentale de tout apparaître. Plutôt que de penser l'indicible henryen, le refus de l'ekstase dans l'immanence radicale de la vie, Schopenhauer considère bien plutôt qu'il faut analyser les différentes formes d'apparaître, qui se manifestent à travers une évolution des structures de la représentation, plutôt que dans une opposition binaire entre immanence radicale et transcendance nostalgique de la vie authentique. Là où, chez Henry, l'immanence est un fondement absolu que la représentation vient déchirer dans un second temps, Schopenhauer considère au contraire la représentation comme point de départ de toute

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 7, p. 125.

réflexion philosophique. C'est dans une interrogation sur le monde tel qu'il se donne à moi – donc en étant initialement autre que moi – que la philosophie s'engendre. C'est en cela qu'il considère la représentation comme un *fait fondamental*.

En effet, une des erreurs qui pourrait encore se faire jour dans notre analyse, ce serait de considérer que sujet et objet sont effectivement pensés réciproquement, dans une corrélation indissoluble, mais que le sujet détient tout de même une primauté dans les analyses philosophiques. Cet écueil, c'est celui d'un idéalisme subjectiviste qui considère bien l'objet comme conditionné par un sujet, mais ne considère le monde que depuis la subjectivité. La corrélation ne serait alors pas comprise comme réciprocité réelle, mais comme saisie subjective d'un objet, comme mouvement qui ne va que du sujet vers l'objet. Ce serait manquer la dimension de donation de l'objet à un sujet. Or sur ce point, Schopenhauer insiste à plusieurs reprises : il n'y a primat ni de l'objet ni du sujet, mais du *fait* de la représentation. La polarisation est première et non un des deux pôles. C'est le surgissement de ce face à face réciproque qui prime, et jamais le mouvement de l'un vers l'autre. Pour le dire encore autrement, le sujet vise l'objet qu'il constitue activement autant que cet objet se donne à une subjectivité à même de la saisir. C'est en ce sens que la représentation constitue un *fait* inaugural pour une philosophie de l'expérience en général :

> Notre démarche se distingue *toto genere* de ces deux méprises opposées [matérialisme et idéalisme fichtéen], puisque nous ne partons ni de l'objet ni du sujet, mais de la représentation comme premier fait de la conscience, dont la forme première et essentielle est la scission en objet et sujet[1].

On peut s'attarder sur la dimension impressionnelle de la sensibilité, sur la constitution intellectuelle de l'objectivité, sur les déterminations corrélatives de l'objet ; toujours est-il que la représentation, comme relation réciproque entre un sujet et un objet s'impose à la conscience dans sa factualité. La formulation de Schopenhauer pourrait laisser penser que la scission entre l'objet et le sujet se déduit du fait initial de la représentation. Ce serait sans compter que cette forme fondamentale n'est qu'une explicitation de la représentation, et que les deux se posent nécessairement dans un même mouvement.

De là, on peut surmonter l'écueil du subjectivisme – au sens d'un déséquilibre au sein de la corrélation – en considérant la représentation depuis les deux perspectives, subjective et objective. La réciprocité de la relation entre le sujet et l'objet est alors confirmée, puisque sujet et objet apparaissent l'un en face de l'autre comme en miroir. Schopenhauer évoque ce point au moment de faire le bilan de ses analyses sur la connaissance intuitive, dans le livre I du *Monde* :

[1] *Id.*, p. 129.

> Dans cet examen, nous ne sommes partis ni du sujet ni de l'objet, mais de la représentation, qui les contient et les présuppose déjà, puisque la scission en sujet et objet est sa première forme, la plus générale, la plus essentielle. Nous avons donc commencé par examiner cette forme en tant que telle, puis, en renvoyant cependant au traité introductif[1] pour le fond du problème, nous avons examiné les autres formes qui lui sont subordonnées, l'espace, le temps et la causalité, lesquelles ne se rapportent qu'à l'objet. Parce qu'elles sont essentielles à l'objet en tant que tel, et que réciproquement l'objet est essentiel au sujet en tant que tel, ces formes peuvent cependant être trouvées aussi en partant du sujet, c'est-à-dire connues *a priori*, et, dans cette mesure, elles doivent être considérées comme la limite commune du sujet et de l'objet[2].

Les déterminations de l'objet, la manière qu'il a d'apparaître au sujet dans le champ spatial, temporel et causal, correspondent très exactement aux formes subjectives de l'intuition intellectuelle. Schopenhauer considère ces formes comme la « limite » commune du sujet et de l'objet, mais ce constat est également la confirmation de la parfaite réciprocité entre le sujet et l'objet. Cette adéquation n'a rien d'un miracle, elle caractérise avec précision le style commun, comme en négatif, du sujet et de l'objet. Si l'un et l'autre se rejoignent dans des déterminations corrélatives, c'est précisément parce qu'ils partagent le monde de la représentation. Cette limite commune est donc aussi le signe d'une appartenance à un même champ, sans lequel la représentation serait impossible[3] : sans distance, pas de représentation ; sans appartenance commune, pas de corrélation. D'un côté ou de l'autre, ces deux aspects conditionnent la représentation au sens schopenhauerien.

L'erreur serait donc de considérer qu'un objet ne peut exister sans sujet qui le porte et le produit, mais que le sujet, lui, peut exister sans objet. L'insistance de Schopenhauer sur ce point est solidaire d'une définition qu'il souhaite la plus précise de son idéalisme. L'idéalisme schopenhauerien est un idéalisme de la corrélation. La formule qu'il consacre à cette précision, « une conscience sans objet n'est pas une conscience[4] », n'est pas sans rappeler la formule husserlienne de l'intentionnalité : « toute conscience est conscience *de* quelque chose », sur le détail de laquelle nous reviendrons dans la partie suivante. Le monde comme représentation qui fait l'objet du premier livre du *Monde* ne doit donc pas être confondu avec un monde du sujet, mais véritablement comme un monde dans lequel la corrélation est le fait premier. Dans les Compléments, Schopenhauer tente de clarifier ce point, en isolant la forme fondamentale

---

[1] A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, *op. cit.*

[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 7, p. 114-115.

[3] Limitation et appartenance qui rejoignent certaines expressions de Sartre lorsqu'il cherche à expliciter l'intentionnalité husserlienne, s'opposant par-là aux « philosophies digestives », ou « alimentaires », qui considère l'appartenance du sujet et de l'objet à un même champ comme une raison suffisante pour oublier la « limitation » et l'altérité qui les tiennent à distance, voir par exemple J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'ego : esquisse d'une description phénoménologique*, S. Le Bon de Beauvoir (éd.), Paris, France, J. Vrin, 1978, p. 109.

[4] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 1, p. 1166.

(*Grundform*) de ses occurrences mondaines. Jusque-là, elle était toujours supposée sous les déterminations particulières d'objets, ou en amont de ces objets particuliers. Ici, elle apparaît comme la relation stable au sein de laquelle le mouvement et le changement est possible. C'est en partie pour cette raison que l'objectivité se voit ramenée à la matière, dans son acception la plus indéterminée :

> Le monde comme représentation, le monde objectif, possède donc comme deux pôles : à savoir le sujet connaissant *stricto sensu*, sans les formes de sa connaissance, et la matière brute sans forme ni qualité. Tous les deux sont totalement inconnaissables : le sujet, parce qu'il est l'être connaissant, la matière parce qu'il est impossible de l'intuitionner sans forme ni qualité. Cependant, ils sont tous les deux les conditions fondamentales de toute intuition empirique. Ainsi, la matière brute, sans forme, morte (c'est-à-dire sans volonté), qui n'est donnée dans aucune expérience mais est supposée dans toutes, s'oppose, comme à son reflet, au pur sujet connaissant, lequel est tout autant un présupposé de toute expérience[1].

On retrouve les différentes caractéristiques de la corrélation déjà abordées. La corrélation renvoie à une polarisation du monde en sujet et objet[2]. L'incognoscibilité de chacun de ces pôles découle de leur statut de condition de toute connaissance. C'est parce que cette scission fondamentale conditionne la connaissance qu'elle se situe aussi en amont de la connaissance. Schopenhauer formule explicitement la relation entre le sujet et l'objet en termes spéculaires, puisque l'objet apparaît bien comme le « reflet » du pur sujet connaissant. La subtilité de ce miroir, c'est qu'il est à deux faces, puisque le pur sujet est tout autant un reflet de la matière brute. Nous avons donc le sujet et l'objet, l'intellect et la matière, qui constituent, dans le champ de la représentation, les deux pôles conditionnant l'intuition empirique. Cette saisie épurée de la représentation apparaît dès le livre I du *Monde* où il est question de la représentation dans les formes du principe de raison. Autrement dit, il s'agit de partir du monde tel qu'il est donné dans un premier temps, dans l'ensemble de ces formes. Accéder à une vue claire de la forme fondamentale exige pour le philosophe un travail d'abstraction. Les formulations de Schopenhauer dans ces passages se présentent comme le résultat d'une réflexion philosophique, comme un exposé didactique des différentes strates de la représentation. Il nous faudra remarquer la différence avec ce qui se joue au début du livre III avec l'expérience esthétique qui permet justement d'accéder à cette forme fondamentale de la représentation. Seulement, dans l'expérience esthétique, il ne s'agit pas de comprendre la strate fondamentale de la représentation, mais véritablement de la vivre[3]. La *Grundform* n'y est pas un

---

[1] *Id.*, p. 1167.

[2] Nous chercherons plus loin à comprendre la dimension dynamique de cette polarisation, son émergence dans l'unité ontologique du monde.

[3] On peut bien entendu se demander s'il est possible de comprendre ce résultat philosophique sans avoir d'abord vécu l'expérience esthétique. Si cette question reste pour l'heure en suspens, il faut néanmoins relever la convergence entre le regard artiste et le regard philosophe sur le monde, l'un et l'autre cherchant les structures les plus fondamentales de la représentation.

contenu philosophique mais le résidu d'une altération de l'expérience quotidienne pour s'élever à une saisie véritablement intuitive du monde et de sa structure phénoménologique.

Schopenhauer a bien conscience de cet aspect, lié au contexte du livre I dans lequel il interroge la forme fondamentale. Aussi l'aborde-t-il ici comme le résultat d'une abstraction depuis le monde, pris dans un jeu d'oppositions conceptuelles. À la « constante génération et corruption » de « tout le reste » s'opposent le sujet et la matière comme « pôles stables du monde comme représentation[1] ». En un sens, le fait que la corrélation soit une condition du monde intuitif la place, du point de vue de la réflexion, à la marge de ce monde, au-dessus ou en dessous de lui.

> Tous les deux appartiennent au phénomène, non à la chose en soi, mais ils sont le fondement du phénomène. Ces deux pôles n'ont été dégagés que par abstraction ; ils ne sont pas immédiatement donnés à l'état pur et en eux-mêmes[2].

La réflexion philosophique s'apparente donc à la découverte progressive de la structure fondamentale du phénomène. C'est par ce premier travail d'abstraction qu'apparaît ce qui le caractérise le plus adéquatement. Pour le moment, la philosophie effectue donc une découverte d'ordre théorique, avant de rencontrer cette même structure au sein de la vie de la conscience, de manière pratique pourrait-on dire. Si la philosophie se nourrit dans d'autres passages d'expériences cruciales dont elle dégage les structures, ses conclusions sont avant tout le fruit de la réflexion. Si l'expérience esthétique ou plus loin les expériences éthiques et mystiques constituent des moments philosophiques majeurs, le premier moteur de la philosophie est la pensée réflexive et le travail de l'abstraction. En cela, Schopenhauer demeure assez classique dans le livre I de son œuvre majeure.

Il faut citer la formulation la plus claire de la corrélation comme structure fondamentale. Renvoyant une fois encore dos-à-dos les positions idéalistes – au sens de Fichte – et matérialiste, Schopenhauer écrit, dans les Compléments au livre I :

> Le défaut fondamental de tous les systèmes consiste à méconnaître cette vérité, que l'intellect et la matière sont des termes corrélatifs, ce qui veut dire que l'un n'existe que pour l'autre, qu'ils existent et disparaissent ensemble, que l'un est seulement le reflet de l'autre. À vrai dire, ils ne sont même qu'une seule chose, considérée sous deux aspects opposés, et cette unité (j'anticipe ici) est le phénomène de la volonté, ou de la chose en soi. Par suite, ils sont tous les deux secondaires, et il ne faut donc chercher l'origine du monde dans aucun de ces deux termes[3].

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 1, p. 1167.

[2] *Id.*

[3] *Id.*, p. 1168.

Si cette formulation nous semble la plus claire, c'est qu'elle rappelle à la fois la nécessaire réciprocité des deux pôles de la représentation et l'unité essentielle de ces deux pôles. La représentation est un fait, et elle est toujours représentation *de* quelque chose. Si c'est la dissociation qui la caractérise, elle n'a de sens qu'à être reconduite à un terme fondamental. Autrement dit, si Schopenhauer ouvre le *Monde* par une réflexion sur la représentation, c'est parce qu'elle se donne en premier à nous. Mais on découvre ici que c'est la secondarité qui la caractérise, qu'elle vient après la volonté. En ce sens, nous avons une première indication de lecture de l'œuvre dans son ensemble : la linéarité de l'écriture n'implique pas nécessairement l'ordre réel. C'est la volonté qui possède le plus de réalité, mais c'est depuis la représentation qu'on le découvre. Si Schopenhauer indique bien qu'il « anticipe », c'est que l'ordre d'écriture est finalement arbitraire dans la conception d'un monde aux perspectives multiples. Rien ne doit donc nous empêcher de lire le *Monde* dans différentes directions, et c'est presque une recommandation de Schopenhauer lui-même, dès la Préface de la première édition, en 1819, où il insiste sur la « pensée unique » qui traverse son œuvre, contrairement à des pensées linéaires où chaque élément fonde nécessairement le suivant :

> Une seule et unique pensée, en revanche, si vaste soit-elle, se doit de conserver sa plus parfaite unité. Si, toutefois, pour les nécessités de sa communication, elle souffre d'être divisée en parties, encore faut-il que l'agencement de ces parties soit organique, c'est-à-dire un agencement dans lequel chaque partie contienne l'ensemble comme l'ensemble, chaque partie ; dans lequel aucune d'entre elles ne soit ni la première ni la dernière ; dans lequel la pensée tout entière gagne en clarté à travers chaque partie et dans lequel la moindre des parties ne puisse être totalement comprise sans que l'ensemble soit préalablement compris[1].

C'est précisément en raison d'une telle pensée « organique » que Schopenhauer recommande deux lectures du *Monde*. La première pour découvrir chaque partie de l'ensemble, avec patience, la seconde pour découvrir cette dimension organique dans laquelle chaque partie est un aspect nouveau de l'intuition d'ensemble. Or nous croyons justement que la corrélation et l'unité fondamentale à laquelle elle renvoie est le cœur de l'œuvre, que l'on retrouve sous diverses formulations tout au long du *Monde*.

δ. L'appartenance du sujet et de l'objet à un même fonds : réversibilité et réciprocité du sujet et de l'objet

Il faut désormais indiquer un dernier élément permettant de caractériser la représentation en regard avec la corrélation, et contre tout subjectivisme partial. La réciprocité impliquée par la corrélation est complète, et, nous venons de le voir, sujet et objet ne sont que

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, Préface à la première édition, p. 46.

les deux pôles diffractés d'une même chose, la volonté – découverte dont nous devons encore accompagner la mise en œuvre. La conséquence philosophique de cette réversibilité du sujet et de l'objet, c'est que les facultés du sujet sont tout autant les déterminations de l'objet. La manière qu'a le sujet d'appréhender le monde est en parfaite adéquation avec les différents modes de donation de l'objet, puisqu'en définitive, donation et appréhension sont les deux aspects d'un même fait, d'une même manifestation. Ce qui produit cette complémentarité, c'est l'appartenance du sujet et de l'objet à un même fonds. Appartenance que l'on peut dire à la fois *ontologique* – Schopenhauer reconduit les deux pôles de la représentation à un même ancrage dans la volonté, essence du monde –, et *phénoménologique* – sujet et objet désignent analytiquement les deux moments d'une même événement, la manifestation. Dans la perspective schopenhauerienne, c'est d'ailleurs parce qu'il y a une coappartenance ontologique du sujet et de l'objet que l'unité phénoménologique est possible. Cependant, au livre I qui nous intéresse, l'analyse est restreinte à la représentation, donc à une compréhension de la réciprocité phénoménologique du sujet et de l'objet. L'écueil serait donc de ne saisir le monde que depuis le sujet, sans apercevoir qu'il est seulement un aspect d'une structure qui le dépasse et l'englobe. C'est précisément pour cette raison que Schopenhauer approfondit son héritage kantien, en considérant que les facultés du sujet peuvent aussi être appelées « déterminations de l'objet ». Le paragraphe 16 de la *Quadruple racine du principe de raison suffisante* est sur ce point essentiel. Schopenhauer y rappelle, avant d'entrer dans le détail des quatre formulations, ce qu'il entend par principe de raison en général. Or cette formulation fait justement écho aux passages importants du livre I du *Monde* que nous avons cités, la trame causale entre toute chose prolongeant cette relation entre le sujet et l'objet.

> Notre conscience connaissante, qui se présente comme sensibilité externe et interne (réceptivité), entendement et raison, se décompose en sujet et objet et ne contient rien d'autre. Être objet pour le sujet ou être notre représentation, c'est la même chose. Toutes nos représentations sont des objets du sujet, et tous les objets du sujet sont nos représentations. Mais il se trouve que toutes nos représentations sont entre elles dans une liaison soumise à une règle dont la forme est a priori déterminable, liaison telle que rien de subsistant pour soi, rien d'indépendant, rien qui soit isolé et détaché ne peut être objet pour nous[1].

Être objet, c'est donc appartenir à une même trame mondaine que notre propre subjectivité. C'est pouvoir se lier aux autres choses qui constituent la représentation. Cette insistance sur la réciprocité entre le sujet et l'objet permet aussi de rappeler la stricte phénoménalité du principe de raison. Tout ce qui implique liaison implique une déliaison préalable. Ou du moins, tout lien fondamental entre les choses suppose une présentation de ce

[1] A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, *op. cit.*, § 16 [2e éd.], p. 168.

monde sous la forme de l'indépendance et de l'isolement. Autrement dit, le principe de raison, comme liaison de toute chose, est le souvenir, dans la représentation et à même le sujet, de l'unité ontologique du monde. La sphère de la volonté est exempte de toute liaison car elle ne connaît pas de séparation, elle est une sphère d'unité absolue. La représentation est au contraire le lieu de la distinction de ses entités, malgré tout tenues entre elles par le principe de raison, et, ce qui revient au même, par la corrélation entre le sujet et l'objet. Dans les brefs mais précieux commentaires qu'il donne de certains paragraphes de la *Quadruple racine*, François-Xavier Chenet insiste sur l'importance de ce paragraphe 16 : « Partir de la représentation, c'est pour Schopenhauer, délibérément partir du concret, de ce qui n'est ni sujet, ni objet, de ce qui les contient et les fait se faire face[1]. » Il s'agit de rappeler les absurdités déjà évoquées auxquelles mènent les positions unilatérales qui ne retiennent que le sujet ou que l'objet. Comme nous l'avons dit, l'erreur repose sur le fait de séparer ce qui ne peut pas être véritablement séparé – ce que précisément le terme « corrélation » désigne. Et Chenet rappelle justement l'importance de l'image du miroir et de la réflexion : c'est à la fois par la réflexion que nous découvrons la *Grundform*, et en même temps elle fonctionne comme un miroir, le sujet constituant l'objet comme un miroir de son activité, l'objet se donnant comme reflet des facultés subjectives : « ils n'existent que l'un par l'autre, ils s'élèvent et tombent en même temps, l'un réfléchit l'autre ; ce ne sont qu'une seule et même chose aperçue sous deux points de vue (on apprendra dans le *Monde* qu'il s'agit de la volonté)[2]. » L'insistance schopenhauerienne trouve donc son origine dans la démarche même de sa philosophie, qui entend commencer directement dans le monde, dans ce qui fait la vie représentative du sujet et de l'objet – vie au sein de laquelle l'un et l'autre prennent leur sens. En un sens, peu importe que l'on considère le sujet ou l'objet, puisqu'ils ne sont que les deux aspects d'une même événement : la manifestation de la volonté, la sortie hors d'elle-même de l'essence du monde. C'est en ce sens que Schopenhauer semble indifférent, par moments, à tout questionnement sur le *quid prius*. S'interroger sur ce qui, du sujet ou de l'objet, est premier, c'est s'engager sur un problème mal formulé, puisque la représentation est le fait fondamental au sein duquel on peut dissocier, réflexivement et abstraitement, le sujet et l'objet. Autrement dit, la représentation est la réciprocité spéculaire d'un *cogitus* et d'un *cogitatum*. Quand Schopenhauer, au paragraphe 41 de la *Quadruple racine*, présente le sujet comme « corrélat nécessaire, condition des représentations », on est bien conduit à l'usage du terme de « corrélation » pour décrire la représentation et l'activité de la conscience chez lui. Il poursuit, dans le même paragraphe :

[1] A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, *op. cit.*, Commentaires, p. 300.
[2] *Id.*

> De même qu'avec le sujet, l'objet se trouve aussitôt posé (car sans cela le mot même n'a plus de signification) et réciproquement, l'objet avec le sujet ; et de même qu'être sujet signifie donc exactement la même chose qu'avoir un objet, et être objet, la même chose qu'être connu par un sujet ; exactement de même, dès qu'un objet est *déterminé de quelque façon que ce soit*, le sujet est posé comme *connaissant exactement de la même manière*. Il revient donc au même de dire que les objets ont telles ou telles propriétés inhérentes particulières, ou que le sujet connaît de telle ou telle manière ; il revient au même de dire que les objets doivent être rangés dans telles classes, ou que le sujet a telles facultés distinctes de connaissance[1].

On a pu insister sur la réciprocité, sur la relation spéculaire ou sur la corrélation entre le sujet et l'objet. Mais dans ce passage, Schopenhauer ne laisse aucun doute quant à la conception qu'il faut avoir de la distance phénoménologique ou de la séparation entre le sujet et l'objet : il affirme la stricte équivalence entre les déterminations de l'objet et les facultés du sujet. L'un ou l'autre, c'est égal, et ce n'est qu'une façon de parler ou un point de vue pris sur la représentation. Dans ce passage, il faut relever à la fois la récurrence des formules d'équivalence et des constructions de phrases en parallèle et la mention du « dire ». C'est bien dans le langage que l'on distingue les déterminations de l'objet ou les facultés représentatives du sujet. Dans le langage c'est-à-dire, encore une fois, dans le champ de l'abstraction et de la réflexion. On peut présenter les choses de diverses manières, mais dans les faits, dans les données concrètes, elles sont équivalentes. On voit bien que la distinction entre sujet et objet relève de l'abstraction, quand le *fait* de la représentation renvoie, lui, à l'élément concret, à ce qui s'impose et se donne d'emblée. Et nous croyons justement que Schopenhauer insiste sur ce fait fondamental pour indiquer son geste philosophique propre, qui refuse de partir de concepts et exige de considérer avant tout le monde tel qui se donne dans l'intuition. Contre des débats abstraits et détachés du monde, il faut avant tout revenir à l'expérience que nous faisons du monde. C'est seulement au sein de cette expérience que se dessinent des pôles complémentaires, des zones qui n'ont de sens qu'à se référer à leur double[2].

Nous parlons ici de « vie représentative », pour désigner un mouvement qui intègre le sujet et l'objet dans une communauté de destin. On pourrait également parler de « vie de la conscience », intégrant à la fois le sujet qui porte cette conscience et le monde auquel elle se rapporte, ce qui prendra son sens dans nos développements ultérieurs. Dans tous les cas, il faut relever que le monde tel qu'il se donne au sujet possède un style, corrélat des différents

---

[1] *Ibid.*, § 41 [2e éd.], p. 276-277.

[2] Il y a là un geste proprement schopenhauerien de construction en miroir. De même que le sujet correspond par ses facultés aux déterminations de l'objet, il faudra relever, dans les développements sur la nature, un face à face du même type entre les formes du principe de raison, par lesquelles le sujet se rapporte au monde, et le principe d'individuation, déterminations par lesquelles le sujet se situe dans le monde – comme un objet, donc. On pourrait parler de structure analogique de la pensée du monde : les facultés sont au sujet ce que les déterminations sont à l'objet ; les formes du principe de raison sont à la saisie du monde ce que le principe d'individuation est aux objets de ce monde.

comportements du sujet constituant à son égard. Sujet et monde vivent d'une même vie, et nous découvrirons la volonté comme fonds commun au sujet et au monde. L'un et l'autre sont pris ensemble dans une intrication stylistique. Or ce lien vivant nous amène progressivement à une réflexion de plus vaste envergure, sur la tâche philosophique que Schopenhauer entend mener. S'il faut comprendre ce style commun au sujet et au monde, c'est en identifiant la philosophie adéquate pour dire cette unité du monde et de ses pôles. Schopenhauer affirme à plusieurs reprises que la philosophie véritable ne peut être que l'idéalisme transcendantal, articulant ainsi sa conception de la corrélation représentative à une exigence philosophique plus large, détaillée ici dans les Compléments du *Monde* :

> Le vrai idéalisme n'est justement pas l'idéalisme empirique, mais l'idéalisme transcendantal. Ce dernier ne touche pas à la réalité EMPIRIQUE du monde, mais il maintient que tout OBJET, et donc en général tout le réel empirique, est doublement conditionné par le SUJET : d'abord MATÉRIELLEMENT, ou en tant qu'OBJET en général, parce qu'une existence objective n'est pensable que par rapport à un sujet et comme représentation de ce sujet ; ensuite FORMELLEMENT, puisque les MODALITÉS d'existence de l'objet, c'est-à-dire de son devenir-représenté (temps, espace, causalité), proviennent du sujet et sont prédéterminées dans le sujet[1].

Il ne s'agit donc pas d'affirmer l'absence de teneur du monde réel, ou le caractère fantomatique du monde. Mais il faut bien affirmer que cette réalité se donne selon certaines formes. C'est donc bien de l'expérience du monde qu'il est question ici, plus que d'une discussion sur son essence profonde. En somme, Schopenhauer entend étudier le phénomène du monde – ou un monde que l'on considère dans sa dimension phénoménale sans se prononcer sur sa réalité profonde – et montrer qu'il est constitué et qu'il ne prend son sens objectif que par un sujet qui en fait l'expérience. Or il convient ici de distinguer deux aspects de l'idéalisme véritable, dimension qui là encore relève de la sphère abstraite et réflexive, puisque la distinction entre la forme et la matière n'a aucun sens concret pour Schopenhauer. Toujours est-il que l'objet n'est objet que parce qu'il existe pour un sujet, et que ses déterminations n'existent qu'en regard d'un ensemble de facultés subjectives. Nous retrouvons les éléments précédemment indiqués, mais distingués avec une plus grande clarté. Notons simplement l'expression « devenir-représenté » (*Vorgestelltwerden*), qui implique bien une constitution progressive et dynamique de l'objet par le sujet, et qui permet de retenir l'expression de vie représentative. La représentation n'est pas un tableau donné tout d'un coup, mais la traversée d'un monde par le sujet qui le constitue toujours plus à chacun de ses pas. L'idéalisme transcendantal que nous allons désormais clarifier, dans les textes de Schopenhauer, doit être

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 1, p. 1155-1156.

entendu comme un idéalisme de la constitution dynamique du monde – cela, parce qu'il est adossé à une vie corporelle et charnelle dont nous n'avons pas encore pris la mesure.

b. La tâche philosophique : l'idéalisme transcendantal

Il s'agit désormais de considérer les exigences de Schopenhauer à l'égard de la philosophie en général, car c'est depuis la relation du sujet et de l'objet comme fait propre de la représentation que sont pensées ces exigences. Il nous fallait partir de la caractéristique fondamentale de la représentation, la corrélation, car elle permet d'éclairer ce qui va être dit désormais. La corrélation est le point de départ et la structure générale pour désigner la relation du sujet au monde. Mais il faut à présent l'intégrer dans un geste philosophique plus vaste pour comprendre les enjeux de l'entreprise schopenhauerienne et dire encore le potentiel phénoménologique à l'œuvre dans les voies et les gestes le *Monde comme volonté et représentation*.

Il nous faut procéder en deux temps, en suivant la manière fréquente de Schopenhauer. Tout d'abord, il faut identifier négativement ce que la philosophie ne doit pas être ainsi que les écueils qu'elle pourrait rencontrer. Dans un second temps, il faut considérer les indications véritablement positives de Schopenhauer sur les attendus et les exigences d'une philosophie rigoureuse.

Dans la seconde préface au *Monde* rédigée en 1844, Schopenhauer répond au manque d'intérêt de ses contemporains pour la première édition de son ouvrage en épurant les intentions du philosophe : la philosophie ne doit viser aucun intérêt matériel ou personnel, sa tâche doit être pure de toute intrication autre que la vérité, et elle doit donc, en quelque sorte, arracher à sa mondanéité l'objet de son étude. On sait combien Schopenhauer peut être dur à l'égard de ses contemporains et des « professeurs de philosophie » qui, selon lui, répètent des idées mal comprises plus qu'ils n'investissent le monde par la pensée. Schopenhauer est la plupart du temps conscient du privilège qu'implique son statut de rentier : n'ayant pas besoin de vivre *de* la philosophie, il peut vivre *pour* la philosophie[1]. Les attaques sont donc souvent dirigées sur la personne des philosophes. Or dans cette seconde préface, c'est à la philosophie elle-même qu'il faut assigner une tâche correspondante à la figure du philosophe authentique :

> Quiconque prend au sérieux et traite avec ce même sérieux une affaire qui ne conduit à aucun bénéfice matériel n'est pas autorisé à compter sur l'intérêt de ses contemporains. Mais sans doute constatera-t-il le plus souvent que, avec le temps, cette affaire aura d'elle-même prouvé sa valeur dans le monde et aura trouvé son

[1] A. SCHOPENHAUER, *Parerga & Paralipomena*, *op. cit.*, I, 3 « Sur la philosophie dans les universités », p. 151 : « les gens qui veulent vivre DE la philosophie sont très rarement ceux qui vivent POUR elle, et sont même parfois ceux qui complotent furtivement CONTRE elle. »

> heure : ceci est dans l'ordre des choses. En effet, la chose même, « *die Sache selbst* », doit être traitée pour elle-même, sans quoi elle ne pourra arriver à s'imposer, parce que toute intention intéressée menace et met en danger la vue juste[1].

Le sérieux philosophique n'est donc pas – encore – de *revenir* à la chose même, mais de la faire *advenir*. Le respect de la chose philosophique, c'est une manière de la laisser être dans le champ de l'analyse sans souci de la réception, du lectorat, de l'époque, sans intérêt personnel dissimulé[2]. La « chose même » s'impose donc dans sa nécessité : il s'agit d'aménager ses conditions de lecture, de préparer le lecteur sérieux à recevoir la vérité[3]. Cette exigence de la tâche philosophique implique donc une vision pure et intuitive du philosophe, dont nous trouverons le paradigme dans l'expérience esthétique, au livre III du *Monde*. S'il ne fallait pas manquer cette expression de « chose même », et l'inévitable écho anticipé de Husserl qu'elle implique, il faut désormais commencer par la partie négative de la tâche philosophique schopenhauerienne.

a. Écueils et impasses philosophiques : la nécessaire distinction entre science et philosophie

Rompre les liens entre la chose et les intérêts particuliers qui peuvent nous y rapporter donne une définition mondaine de la philosophie. Il faut considérer la nature de ces liens d'un point de vue plus précis. Chez Schopenhauer, la relation entre objets du monde se ramène toujours à une formulation du principe de raison. Si la philosophie doit donc considérer la chose hors de ses relations à d'autres choses, il faut qu'elle puisse, pendant un temps du moins, suspendre ces formes du principe de raison. L'objet de la philosophie dans son ensemble est le monde lui-même, le fait qu'« il y a monde », ce qui implique la corrélation et donc une subjectivité pour laquelle il y a monde. Seulement, il ne faut pas considérer les causes et les fins qui traversent ce monde, mais le monde lui-même. Autrement dit, c'est du face-à-face lui-même entre le sujet et le monde qu'il faut s'étonner en premier, non des formes particulières qu'il peut prendre. Le premier point à clarifier est donc le statut de la philosophie au sein des entreprises de connaissances, dans son rapport aux autres sciences. Le premier écueil à éviter, c'est de faire de la philosophie l'étude régionale d'une des occurrences du principe de raison. Pour qu'il y ait

---

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, 2ème préface, p. 56.

[2] « Inactualité » de Schopenhauer aussi paradoxale que celle de Nietzsche, revendiquée avec un mépris pour ses contemporains qu'ils ne peuvent cependant s'empêcher de leur adresser en permanence. Chez Nietzsche, la *Première considération inactuelle* consacrée à David Strauss, est symptomatique de cette ambiguïté de l'attitude inactuelle.

[3] En ce sens le philosophe adopte la figure du témoin biblique, qui prépare la foule à recevoir la vérité et la lumière, car celle-ci ne peut pas recevoir de front une lumière qui l'aveuglerait : « Dans lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes ; / Et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point comprises. / Il y eut un homme envoyé de Dieu, qui s'appelait Jean. / Il vint pour servir de témoin, pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui. » (*Jean*, I, 4-7). À travers la figure du témoin, se rejoignent donc la posture du philosophe et l'image du seuil, l'endroit du passage de l'ombre à la lumière, de l'ignorance à la connaissance.

philosophie, selon Schopenhauer, il faut se situer dans une interrogation fondamentale, dans un étonnement qui puisse s'adresser au monde dans son ensemble. Il s'agit donc de défaire les liens éventuels entre questionnement philosophique et étude scientifique régionale. S'inscrire dans une des formes du principe de raison, c'est connaître à l'avance les outils de l'étude, c'est avancer face à l'objet avec une grille de lecture. Le moteur philosophique par excellence dans l'entreprise schopenhauerienne, c'est au contraire le *problème*, le refus de tout cadre préalable qui s'assimilerait à une connaissance acquise avant le mouvement de la philosophie.

> Le propre de la philosophie est qu'elle ne présuppose absolument rien comme étant connu et que, en revanche, toute chose lui est également étrangère et constitue un problème à ses yeux, et cela vaut non seulement pour les rapports entre les phénomènes, mais aussi pour les phénomènes eux-mêmes, voire pour le principe de raison lui-même alors que toutes les autres sciences se satisfont de tout y renvoyer[1].

Alors que le principe de raison est une condition de possibilité pour toutes les sciences – qui se définissent d'ailleurs par la place qu'elles occupent en son sein – la philosophie étend son interrogation à toute chose, selon la progression proposée ici par Schopenhauer : la relation entre phénomènes, le phénomène lui-même, le principe de raison. La philosophie est donc une remontée au fondement de toute chose et de tout apparaître, puisque le principe de raison est ce qui doit assurer l'unité relationnelle de l'ensemble du monde phénoménal. Les sciences s'appuient sur le principe de raison, la philosophie s'en étonne. Son statut lui interdit donc de se placer simplement à côté des autres sciences et elle se situe bien plutôt en dessous de chacune d'elles.

La philosophie suit donc une fausse voie si elle cherche une cause efficiente ou une cause finale du monde dans son ensemble, cédant à une quête soumise au principe de raison plutôt qu'à une saisie des phénomènes eux-mêmes. « La philosophie contemporaine du moins ne cherche nullement D'OÙ et ce EN VUE DE QUOI le monde existe, elle recherche simplement CE QU'est le monde[2]. » Non seulement les questions de l'origine et de la destination du monde sont des questions d'un autre temps, que la « philosophie contemporaine » ne peut décemment continuer de considérer, mais elles ne parviennent pas à une dimension proprement philosophique. Autrement dit, la philosophie se critallise autour de la question « quoi ? » ou « qu'est-ce que ? » (*Was ?*). Là où la question « pourquoi ? » se trouve prise dans un questionnement infini le long des chaînes causales du principe de raison, la question du *quoi* du monde invite à une certaine contemplation de l'objet étudié ; c'est la vue et l'intuition qu'il faut ajuster au monde pour en donner une conception satisfaisante, c'est-à-dire respectueuse du

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 15, p. 215.
[2] *Id.*, p. 216.

monde lui-même. S'il s'agit d'indiquer ici les exigences de la philosophie en tant que telle, une forme de première méthodologie philosophique de Schopenhauer, c'est seulement dans l'analyse du livre II du *Monde* consacré à la nature que nous verrons Schopenhauer mettre en œuvre ces exigences dans le monde, et découvrir la volonté comme réponse à la question du *quoi* du monde.

Le problème nécessairement rencontré par la philosophie ainsi conçue, c'est qu'elle se donne l'intuition pour point de départ, une saisie la plus adéquate possible de la chose. Seulement, cette dimension intuitive de la philosophie, fondamentale pour Schopenhauer, doit se redoubler d'un moment expressif voire pédagogique. Autrement dit, le philosophe, comme l'artiste en ses médiums propres, ne peut se contenter de voir, mais il doit ensuite formuler ce qu'il voit, reproduire sa vision dans des mots. Il s'agit littéralement de *publier* ce qui relève dans un premier temps d'une expérience subjective et privée. Pour Schopenhauer, cette difficulté de la philosophie se montre dans l'articulation entre connaissance intuitive et connaissance abstraite, ou entre intuition et langage. La philosophie ne peut se passer de langage si elle veut rendre publique la vérité du monde qu'elle a découverte. Mais en même temps le langage est par nature rattaché à la connaissance conceptuelle et abstraite, et s'éloigne donc de ce qu'il donne à voir. En ce sens, la véritable philosophie est sans doute une invitation au lecteur, un ensemble d'indications à mettre en œuvre dans son rapport au monde. La philosophie véritable ne peut se substituer à une réappropriation individuelle de ses indications par le lecteur. Toujours est-il qu'elle contient, du point de vue du philosophe, une irréductible dimension de déception : elle doit en passer par les mots quand elle désigne ce que le mot ne peut atteindre. C'est en ce sens que le philosophe doit accepter de ne produire qu'une image du monde. Seul le sujet, lecteur de cette philosophie – ou initié par d'autres voies – peut aller voir le monde directement. Si la philosophie veut saisir la chose même, voire revenir aux choses mêmes, elle ne peut elle-même aller au bout de ce retour, et doit s'arrêter sur le *seuil* d'une vision directe et en première personne qu'elle ne peut pas faire à la place du lecteur.

> La philosophie sera, par conséquent, une somme de jugements très généraux dont la raison de la connaissance est immédiatement le monde lui-même dans son ensemble sans en rien exclure, c'est-à-dire tout ce qui se trouve dans la conscience de l'homme. Elle sera RÉPÉTITION PARFAITE, EN QUELQUE SORTE RÉFLEXION DU MONDE DANS DES CONCEPTS ABSTRAITS, laquelle n'est possible que si l'on réunit dans un concept ce qui est essentiellement identique et isole dans un autre ce qui est différent[1].

[1] *Id.*, p. 217.

Le contenu de la philosophie est donc bien le monde dans son ensemble, une intuition du monde en général, mais la forme de la philosophie est l'abstraction, le langage nécessaire à sa formulation. De même que le génie artistique répète dans son œuvre l'intuition des Idées, de même le philosophe répète dans ses ouvrages sa conception générale du monde. Or cette répétition prend le sens d'une invitation à la philosophie en ce que le monde dans son ensemble est le corrélat de la « conscience de l'homme ». Donner une image du monde, c'est exposer la conscience dans son ensemble, dans ses diverses structures et représentations. Ainsi, l'intuition des choses mêmes est tout autant un retour à la conscience humaine, capable d'articuler la dimension intuitive et la dimension abstraite, capable de revenir des concepts philosophiques à l'intuition empirique qu'ils répètent et généralisent.

Cependant, cet horizon philosophique d'une « image parfaite » mais abstraite du monde se double d'un écueil. Elle n'a de sens qu'à condition de se faire hors du principe de raison, auquel on a vite fait de se rattacher pour exposer causes et fins du monde ou d'un phénomène. En quelque sorte, Schopenhauer semble considérer que les formes du principe de raison, si elles permettent de relier les objets et événements du monde, constituent aussi un brouillage dans notre intuition et qu'elles recouvrent notre vue directe du monde. L'erreur serait donc de considérer que la philosophie doit *expliquer* le monde alors qu'il s'agit avant tout de le *voir*. Expliquer, c'est déplier l'ensemble des relations, mais c'est surtout adopter une vue de surface sur le monde. L'erreur du chercheur qui croit avoir accompli sa tâche une fois les causes d'un phénomène énoncées, c'est le naturalisme, au sens d'une considération limitée à la simple apparence des phénomènes de la nature. Schopenhauer considère les naturalistes – variante du matérialisme déjà critiqué au nom d'une mécompréhension de la corrélation – comme des « fouineurs de la nature », qui ne s'en tiennent qu'à l'« écorce » des choses. Critique paradoxale quand on sait que la philosophie doit produire une répétition abstraite du monde. Mais cette critique repose sur un problème d'ordre. Le philosophe doit produire cette image abstraite *après* avoir adopté une vue adéquate sur le monde ; le concept est maintenu dans sa secondarité. L'erreur du naturaliste, c'est de ne connaître ni avant ni après, mais de toujours se tenir dans les cadres du principe de raison et de considérer que les causes et fins qu'il expose sont le dernier mot de toute enquête sur le monde et la nature[1]. Le problème de la science, c'est donc de considérer le principe de raison comme une évidence, et de ne jamais en interroger la validité. Toute science selon le principe de raison ne peut progresser que par augmentation du degré de

[1] Il faudra y revenir en temps voulu, mais l'erreur du naturaliste repose sans doute sur la confusion entre monde et nature : il tient la nature pour le monde, alors que la nature est un ensemble de relations dont il faut interroger le fondement. Le monde n'a de sens que comme *problème*, impliquant à la fois la nature et la conscience humaine.

finesse, mais son objet ne change pas fondamentalement et son appréhension du monde reste toujours la même :

> Ainsi, nous voyons bien que L'ÉCORCE DE LA NATURE a été très minutieusement explorée, que les intestins des vers intestinaux et que la vermine de la vermine sont connus jusque dans leurs infimes détails ; mais si quelqu'un comme moi, par exemple, en venait à parler à ces savants du CŒUR DE LA NATURE, alors ils ne daigneront pas lui prêter l'oreille, ils penseront que ce n'est pas leur affaire, et ils continueront à ergoter sur leur écorce[1].

Il n'est pas anodin que cette remarque sur la science apparaisse dans le chapitre des *Compléments* du *Monde* consacré au « besoin de métaphysique de l'homme ». La science, limitée par le principe de raison comme son seul moyen de connaissance du monde, se tient à la surface des phénomènes. Elle interroge les phénomènes, mais jamais *ce* dont ils sont les phénomènes, ni la phénoménalisation en tant que telle. Aussi l'expression de « cœur de la nature » renvoie seulement, pour le scientifique, à un domaine occulte et inaccessible. Mais c'est en raison de ce seul accès à la surface, si détaillée soit-elle, que le besoin métaphysique de l'homme n'est pas comblé, et qu'il a besoin de la philosophie pour pousser son investigation dans les profondeurs du phénomène. Se demander « pourquoi ? » ou « comment ? » ne répond jamais à la question philosophique du *quoi* du monde. Certes la philosophie ne formule conceptuellement qu'une image du monde, mais elle tire sa pertinence d'un changement de focale sur le monde : elle ne se tient pas à la surface des choses, mais interroge les fondements du monde phénoménal. En ce sens, le scientifique naturaliste n'est pas dans l'erreur, mais son champ d'investigation est limité au principe de raison, sans qu'il ait nécessairement conscience de cette limitation – raison pour laquelle il ne « daigne pas prêter l'oreille » à celui qui lui parle de « cœur de la nature », le principe de raison n'étant jamais un moyen mais une fin en soi pour lui. La science n'est donc pas véritablement dans l'erreur du point de vue de Schopenhauer, mais la stricte perspective scientifique apparaît comme une déception si l'on veut comprendre le monde dans son ensemble.

Ce que Schopenhauer qualifie donc de « pur naturalisme », c'est-à-dire une physique sans métaphysique, révèle sa propre insuffisance dans son attachement au seul principe de raison. Dans ce même chapitre 17 sur le besoin métaphysique de l'homme, Schopenhauer rattache l'erreur du pur naturalisme à la vérité fondamentale de la corrélation : l'objet doit toujours être pensé dans sa relation à un sujet qui le constitue, dans sa phénoménalité et non son existence absolue et indépendante. Or ne s'en remettre qu'au principe de raison, c'est confondre phénomène et chose en soi, c'est prendre le constitué pour du donné. Dans une note manuscrite

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 17, p. 1426.

portée par Schopenhauer sur son ouvrage de la troisième édition du *Monde*, il indique ainsi que le pur naturalisme ignore la corrélation, et ne porte son regard que sur l'objet, or « rien n'est plus maladroit que de prendre inconsidérément l'objectif comme un donné, à la manière de tous les matérialistes, pour ensuite tout déduire de lui, et cela sans jamais tenir compte du subjectif[1]. » Non seulement le sujet est ce qui constitue l'objet, et il ne faut donc pas le tenir à l'écart, mais en plus, il est « même le seul lieu dans lequel [l'objet] puisse exister[2]. » L'extériorité apparente de l'objet est ramenée à une intériorité subjective. Se contenter d'un regard extérieur, c'est donc rater le lieu véritable de l'objet considéré. En somme, le naturalisme considère seulement « l'écorce de la nature » parce qu'il ignore son statut d'écorce en n'interrogeant jamais les fondements de la représentation.

Schopenhauer ne rejette pourtant jamais vraiment la science en tant que telle. C'est plutôt une forme de scientisme qui se voit condamnée en ce qu'elle est unilatérale et incomplète. Science et philosophie n'ont pas vocation à s'exclure et s'opposer, mais bien plutôt à se nourrir l'une de l'autre. Il ne s'agit pas ici d'entrer dans les nombreuses sources scientifiques de Schopenhauer, et dans le rôle de la physiologie dans la constitution de sa philosophie[3]. Ces questions nous égareraient de la nôtre. Cependant, on ne peut passer sous silence le rapport constant qu'entretient le geste philosophique schopenhauerien avec une connaissance scientifique précise et exigeante. En atteste un ouvrage aussi important dans sa place au sein de l'œuvre que discutable par endroits sur sa portée philosophique et scientifique : *De la volonté dans la nature*[4]. Publié en 1836, entre la première édition du *Monde comme volonté et représentation* et la maturation de ses différentes thématiques qui mènera à des compléments conséquents ou des éditions nouvelles d'œuvres de jeunesse, ce texte se veut une confirmation de la philosophie schopenhauerienne à partir des découvertes scientifiques récentes. Dans l'introduction de cet ouvrage, Schopenhauer décrit le scientifique et le métaphysicien comme deux mineurs creusant deux galeries distinctes, mais qui finissent par se retrouver au même point. D'un côté, Schopenhauer emprunte donc la voie de la métaphysique, et découvre la nécessité d'une reprise physiologique de ses découvertes. De l'autre, le scientifique s'arrête à l'élément métaphysique, dans lequel il n'entend pas s'avancer : instinct vital ou force naturelle, cela n'est pas de son fait.

---

[1] *Id.*, p. 1424.

[2] *Id.*

[3] La mise en évidence de ces sources et de leur importance a été menée à plusieurs reprises. On peut indiquer, parmi les plus pertinentes, l'article de Jean Lefranc, « Schopenhauer et les physiologistes français », dans J. LEFRANC (éd.), *Schopenhauer*, *op. cit.*, p. 49-58 ; les mises au point sur l'intégration philosophique de la science dans le premier chapitre de S. BARBERA, *Une philosophie du conflit*, *op. cit.* ; ou sur les éléments biographiques de Schopenhauer dans sa découverte des sciences, R. SAFRANSKI, *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, *op. cit.*.

[4] A. SCHOPENHAUER, *De la volonté dans la nature*, *op. cit.* ; avant la rédaction du *Monde*, déjà, Schopenhauer s'était penché sur des points très précis et avancés de la théorie optique, dans A. SCHOPENHAUER, *Textes sur la vue et sur les couleurs*, *op. cit.*

En ce sens, la philosophie a tout de même l'avantage, puisqu'elle reprend les données de la science, les *intègre* à sa métaphysique, là où la science s'arrête au moment de la métaphysique. Si les prétentions de la philosophie semblent englober celles de la science, Schopenhauer peut déclarer cependant : « ma métaphysique s'affirme donc comme étant la seule à posséder une frontière véritablement commune avec les sciences physiques[1]. » Une frontière commune qui suppose donc pour le philosophe d'avoir identifié le champ de la science, les limites propres de son investigation de la nature, mais aussi de posséder des connaissances précises des différents domaines abordés. Ce que Schopenhauer n'a de cesse de rappeler, pour se flatter à l'occasion, par exemple dans une lettre à son disciple Frauenstädt de 1852, où l'on relèvera le « etc. » final :

> J'ai assisté avec zèle aux cours d'anatomie de Hempel et de Langenbeck, ensuite j'ai suivi tout un séminaire de Rosenthal sur l'anatomie du cerveau, (…) je me suis inscrit trois fois en chimie, trois fois en physique, deux fois en zoologie, en anatomie comparée, en minéralogie, en botanique, en physiologie, en physiologie générale, en géographie, en astronomie, etc.[2]

Le philosophe qui entreprend une connaissance complète du monde et une explicitation de l'expérience que nous en avons doit donc à la fois se garder d'un naturalisme strict et unilatéral et éviter le rejet massif des sciences. Si la démarche n'est pas celle du scientifique, les avancées de la science sont à prendre en compte et à intégrer dans la démarche philosophique :

> La condition d'une EXPOSITION LA PLUS JUSTE POSSIBLE DU PROBLÈME de la métaphysique est une connaissance de la nature la plus complète qui soit ; aussi personne ne doit s'aventurer à aborder la métaphysique sans avoir au préalable acquis une connaissance de toutes les branches de la science de la nature, et celle-ci, même cantonnée à un niveau général, n'en doit pas moins être approfondie, claire et cohérente. Car le problème doit précéder sa solution[3].

La science permet de saisir un problème dont la métaphysique apportera la solution. C'est sur le terrain de la science, c'est-à-dire la stricte représentation dans les formes du principe de raison, qu'apparaît une insuffisance et une déception que la philosophie comme métaphysique viendra combler et interroger. On ne peut donc passer sous silence cette première étape scientifique, une forme de présentation du monde sous tous ses aspects phénoménaux, avant de pousser l'investigation plus avant, par un retour à soi et à la corporéité que nous aborderons plus loin. La découverte des résultats de la science est une acquisition de connaissances positives sur le monde que la démarche philosophique va chercher à fonder par la suite. Mais c'est bien en raison de l'étonnement nécessaire à la philosophie que les résultats scientifiques sont un passage obligé : on ne peut s'étonner abstraitement, il faut partir de

---

[1] A. SCHOPENHAUER, *De la volonté dans la nature*, *op. cit.*, p. 59

[2] A. SCHOPENHAUER, *Lettres II*, *op. cit.*, lettre 284 du 12 octobre 1852, à Frauenstädt, p. 859.

[3] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 17, p. 1426.

données concrètes, et il faut une connaissance de niveau scientifique pour que l'étonnement ne se fasse pas naïvement, face à toute chose. La mise au jour scientifique des relations intramondaines permet de laisser apparaître des failles ou des insuffisances qui vont pouvoir constituer justement le problème philosophique. Sans cet exposé, on risque de formuler des problèmes qui relèvent juste d'une ignorance du monde.

C'est cette action complémentaire de la science et de la philosophie qui explique les passages du chapitre 12 des *Compléments*, « Sur la doctrine de la science ». Schopenhauer y indique à la fois les outils et les limites de la science, qui sont en fait les limites de ses outils propres. Le chapitre s'achève sur une classification des différentes sciences selon l'aspect du principe de raison qui constitue son élément principal. Reste alors à clarifier la place de la philosophie par rapport à l'ensemble de ces sciences. Puisqu'elle ne se soumet pas au principe de raison à proprement parler, mais qu'elle en fait un problème, c'est-à-dire qu'elle ne prend pas la représentation comme un cadre d'interrogation des phénomènes mais interroge la représentation elle-même, il faut donner à la philosophie un statut à part :

> La philosophie, ou métaphysique, en tant qu'elle est théorie de la conscience et de son contenu en général, ainsi que de la totalité de l'expérience en tant que telle, n'entre pas dans cette série, parce qu'elle ne fait pas que suivre les considérations que réclame le principe de raison et qu'elle a bien plutôt, en tout premier lieu, ce dernier pour objet. Il convient de la considérer comme la basse fondamentale de toutes les sciences, encore qu'elle soit d'une nature supérieure à ces dernières et parente presque autant de l'art que de la science[1].

Il faut relever deux éléments que l'on rencontre pour la première fois, mais qui sont récurrents dans la philosophie schopenhauerienne. Tout d'abord, Schopenhauer identifie le geste philosophique authentique avec un geste métaphysique, identification qui découle des explications que nous venons de donner. Puisque la philosophie ne se situe pas dans le champ du principe de raison mais qu'elle l'interroge comme fondement de la représentation, qu'elle interroge la subjectivité qui constitue ce monde phénoménal, elle est par définition *méta-physique*. Reste cependant, et c'est le deuxième élément, à savoir comment entendre *méta-* dans ce projet métaphysique. Sur ce point, Schopenhauer hésite souvent entre la valeur qu'il entend accorder à la philosophie, au-dessus de toutes les sciences, ou sa situation effective à l'égard de ces investigations régionales du monde, ce qui la situerait en-dessous de toutes les sciences. L'ambiguïté repose pour lui sur le fait que fonder l'ensemble des sciences, c'est aussi les reprendre pour en fournir la vérité, donc les surpasser en un certain sens. L'allusion musicale dans la citation précédente est semble-t-il significative. Car la musique, dans la structure

[1] *Ibid.*, chap. 12, p. 1343.

schopenhauerienne des arts, est la seule à ne pas faire l'objet d'une « esthétique », mais véritablement d'une « métaphysique[1] ». Si la musique est l'objet d'une métaphysique, c'est qu'elle exprime le plus adéquatement la volonté elle-même, et dans son ensemble, sans passer par les degrés intermédiaires que sont les Idées. Elle propose donc une élévation esthétique la plus haute, et cependant c'est à la « basse fondamentale » qu'il est ici fait allusion, renvoyant plutôt aux degrés les plus bas de l'objectivation de la volonté, les Idées fondamentales qu'exprime le plus adéquatement l'architecture, qui reçoit elle aussi un traitement tout particulièrement favorable dans le *Monde*. Autrement dit, si la philosophie doit être rapprochée d'un art plutôt que d'une science, il semble que Schopenhauer hésite entre la dimension fondamentale et universelle de l'architecture, et la valeur la plus haute de la musique. Soit elle renvoie aux fondements de toute science en termes de *fondations*, soit elle y renvoie en tant qu'un accès le plus fondamental qui soit, à savoir l'expression de l'essence du monde sans intermédiaire par la musique[2].

β. La secondarisation de toute connaissance abstraite : critique de la philosophie kantienne

Avant d'aborder la partie proprement positive du projet philosophique de Schopenhauer, il faut relever un dernier point rejeté hors d'une philosophie authentique, et qui pourrait constituer un écueil ou une tentation. Cette dernière mise en garde tient à la distinction entre connaissance intuitive et connaissance abstraite, et se joue au moment de la critique kantienne. L'erreur de Kant, qui confine rapidement à un formalisme, serait de n'avoir pas suffisamment distingué entre connaissance intuitive et connaissance abstraite. Même si Schopenhauer reconnaît d'infinis mérites à Kant, notamment la distinction entre le phénomène et la chose en soi, il semble avoir commis une erreur de méthode. Selon Schopenhauer, Kant refuse à l'intuition toute objectivité avant l'intervention de la raison et des concepts abstraits. Tout l'enjeu pour Schopenhauer est de donner un rôle décisif à la connaissance intuitive et immédiate, de fonder notre expérience du monde avant tout sur un contact direct avec celui-ci. Toute abstraction n'advient qu'à partir d'un matériau qu'elle appauvrit pour Schopenhauer, et c'est bien le rôle de la raison que de produire des concepts généraux, là où l'entendement et les formes du principe de raison permettent l'émergence du monde comme représentation.

[1] Architecture, beaux-arts et art poétique donnent lieu à des chapitres qui portent sur leur esthétique, tandis que le chapitre consacré à la musique s'intitule « Sur la métaphysique de la musique » ; *Ibid.*, chap. 39.

[2] Nous avons montré plus haut comment la philosophie ne peut se passer d'intermédiaire, notamment celui du langage, et qu'elle s'appuie justement sur l'abstraction conceptuelle pour ne proposer qu'une « image abstraite du monde », une répétition en concepts de l'intuition qu'elle a du monde. Mais même l'art, si immatériel soit-il, s'appuie sur une reprise de l'intuition géniale du monde dans des moyens qui lui sont propres. Autrement dit l'expression parfaitement immédiate d'une intuition est nécessairement une illusion, ou un sentiment esthétique.

Autrement dit, le moment intellectuel de l'intuition, la mise en forme du matériau sensible et impressionnel, est le cœur du monde comme représentation. Avant ce moment, l'impression sensible est purement subjective et affective, elle n'a pas encore été projeté dans le monde par la phase de constitution objective :

> L'impression n'est rien de plus qu'une simple SENSATION dans l'organe sensoriel, et ce n'est que grâce à l'application de L'ENTENDEMENT (c'est-à-dire de la loi de causalité) et des formes de l'intuition (espace et temps) que notre INTELLECT change cette simple SENSATION en une REPRÉSENTATION, laquelle se trouve désormais en tant qu'OBJET dans l'espace et le temps[1].

Pour Schopenhauer, il y a donc une étape purement affective et réceptive, celle de la sensibilité immanente, que l'entendement vient constituer en monde extérieur, dans la forme fondamentale du sujet et de l'objet, et dans les formes plus particulières du principe de raison : temps, espace et causalité. Pour le dire autrement, c'est la remontée à une cause extérieure des impressions sensorielles qui permet de situer cette cause comme un objet, face au sujet, dans le temps et l'espace. Or il n'y a pour Kant que deux sources de la connaissance : la réceptivité des impressions et la spontanéité du concept ; la réception de l'objet et la connaissance de l'objet. Démarche qui contient en son sein une erreur pour la philosophie schopenhauerienne, puisqu'elle met de côté le moment constitutif de l'objet, préférant concevoir un objet simplement donné, déjà constitué. La représentation pour Schopenhauer est le résultat d'une prestation subjective et d'une projection dans le monde des impressions sensorielles. Or cette prestation se voit supprimée si l'on considère la représentation comme déjà donnée. Cette conception ne correspond en rien au processus de constitution de la représentation décrit par Schopenhauer en détail au paragraphe 21 de la *Quadruple racine du principe de raison suffisante*[2].

Le problème de ce passage, ou de cet enjambement de la phase constitutive, c'est qu'il révèle une divergence des méthodes philosophiques ainsi que de la valeur accordée aux concepts et à la pensée abstraite. Là où Schopenhauer ne leur accorde qu'un rôle secondaire, pragmatique, déréalisant, Kant y verrait la mise en ordre de la réalité. Pour Schopenhauer, l'intuition doit au contraire être garante de notre accès à la réalité, et en cela sa proposition philosophique insiste sur son point de départ concret, à même les choses. D'une part, l'intuition est séparée de l'entendement chez Kant, et elle se retrouve sans véritable valeur philosophique, en attente d'une saisie dans les catégories de l'entendement. D'autre part la pensée a la charge de saisir un objet singulier là où Schopenhauer lui accordait ce privilège d'être la faculté de l'abstraction et de l'universalité. Double erreur kantienne, donc, de mettre la pensée dans l'intuition, et

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, Appendice, p. 796.

[2] A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, *op. cit.*, § 21 [2ème éd.].

l'intuition dans la pensée[1]. Cette double erreur engendre une confusion entre intuitivité et abstraction que Schopenhauer ne saurait accepter, et dont il tire des conclusions de méthode dans des formules célèbres de l'Appendice, « Critique de la philosophie kantienne », qui clôt le premier volume du *Monde comme volonté et représentation*. Pour Schopenhauer, la démarche kantienne est abstraite et s'élabore retirée du monde avant de s'y confronter dans un second temps ; pour sa part, il n'a de cesse de rappeler la nécessité pour la philosophie de commencer depuis une confrontation avec le monde, de ne rien présupposer de nos découvertes, de s'y appliquer et de s'en étonner. On ne peut que faire fausse route si « au lieu d'aller aux choses mêmes, on reste à l'intérieur des concepts abstraits[2] ». Cherchant à donner une image de cette divergence fondamentale de méthode, Schopenhauer écrit : « On peut comparer [Kant] à celui qui mesure la hauteur d'une tour à son ombre, et moi à celui qui y applique directement la règle graduée[3]. » Connaissance indirecte et médiate pour Kant, donc, connaissance immédiate et intuitive pour Schopenhauer. Dans la deuxième édition du *Monde*, Schopenhauer ajoute ces formules marquantes :

> C'est pourquoi la philosophie est pour lui une science À PARTIR DE concepts <*aus Begriffen*>, tandis que j'en fais une science EN concepts <*in Begriffen*>, à partir de la connaissance intuitive, seule source de toute évidence, et que je la saisis et la fixe dans des concepts universels. Il passe par-dessus tout ce monde qui nous entoure, monde intuitif, protéiforme, riche de signification, et s'en tient aux formes de la pensée abstraite[4].

Si Schopenhauer garde toujours une admiration pour Kant, on sent ici la déception face à celui qui, méthodologiquement, est passé à côté de la richesse du monde et sa diversité. Le problème fondamental de cette méthode kantienne, aux yeux de Schopenhauer, c'est qu'elle préfère la maniabilité des concepts et la rigueur rationnelle à une forme d'étourdissement qui ne surgit que lorsqu'on accepte de commencer par le monde lui-même, par les choses mêmes.

En somme, c'est ne pas regarder les choses elles-mêmes que de vouloir leur donner une signification hétérogène. C'est un manque de considération pour le monde que de vouloir y importer une signification qu'il recèle par lui-même, et avant sa généralisation conceptuelle. La conception schopenhauerienne de la stricte distinction entre intuitivité et conceptualité prend cette idée à rebours : c'est de l'intuition que procède toute signification du monde, sa mise en forme conceptuelle n'ayant qu'un rôle pratique dans l'expression verbale ou la maniabilité d'un grand nombre d'occurrences. Les formules kantiennes selon lesquelles l'intuition seule ne peut

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, Appendice, p. 797.
[2] *Id.*, p. 869.
[3] *Id.*, p. 819.
[4] *Id.*

pas être une connaissance alors que le concept sans intuition est encore quelque chose sont des conséquences absurdes de cette confusion initiale que Schopenhauer dénonce à de nombreuses reprises :

> C'est exactement le contraire de la vérité : car les concepts ne tiennent toute leur signification, tout leur contenu que de leur rapport à des représentations intuitives, à partir desquelles ils sont abstraits, desquelles ils sont tirés, c'est-à-dire formés en laissant de côté tout ce qui est inessentiel. Par conséquent, si on leur retire l'assise de l'intuition, ils sont vides, ils ne sont plus rien. Au contraire, les intuitions possèdent en elles-mêmes une signification immédiate et très importante, car en elles la volonté, la chose en soi s'objective : elles se représentent elles-mêmes, elles s'expriment elles-mêmes, elles n'ont pas un contenu simplement emprunté, comme les concepts[1].

Ce qui apparaît à la fin de ce passage, c'est une forme d'authenticité de l'intuition par rapport au concept. C'est parce que notre intuition du monde possède une teneur particulière, que la raison ne saurait maintenir dans son pragmatisme, qu'elle doit nous servir à la fois de point de départ pour la philosophie et de fil conducteur au sein de notre entreprise. Les concepts ne tiennent leur existence qu'à un remaniement de l'intuition. Confrontés au concept, il nous faudra toujours remonter à sa source intuitive pour lui donner une quelconque signification. La philosophie est ce mouvement de retour incessant à l'intuition première du monde.

Dans son article « L'esthétique, l'intuitif et l'empirique. La refonte husserlienne de l'esthétique transcendantale[2] », Julien Farges fait l'hypothèse parfaitement légitime d'une médiation schopenhauerienne dans la relecture husserlienne de l'esthétique transcendantale kantienne. Si Husserl opère une « esthétisation de la causalité », en découvrant la causalité à même la trame de l'expérience, Schopenhauer, comme nous l'avons montré, fait de la causalité une condition nécessaire à l'émergence de la représentation. Même s'il faudrait plutôt parler d'une intellectualisation de l'intuition chez lui, le résultat semble le même : la causalité n'est plus de l'ordre de concepts abstraits, réservés à la seule discursivité, mais elle prend part à notre contact intuitif avec le monde. Ce qui apparaît ici, c'est le rôle de l'entendement dans la constitution des objets du monde sensible, une sorte de fonctionnement « caché » qui permettra ensuite, chez Husserl, l'idéalisation à partir de ces objets. Julien Farges fait ressortir avec une grande clarté un double fonctionnement de l'entendement chez Husserl, à la fois dans la constitution esthétique du monde intuitif et dans la constitution d'une nature objective à partir de ce monde. De là, se fait jour chez Husserl ce que l'on peut déjà observer chez Schopenhauer, à savoir que ce geste de redéfinition consiste « à résorber la tripartition sensibilité-entendement-raison dans la dualité de l'intuitif et du discursif, du donné et du construit, ou encore de

[1] *Id.*, p. 854.

[2] J. FARGES, « L'esthétique, l'intuitif et l'empirique. La refonte husserlienne de l'esthétique transcendantale », *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, VIII, nº 2, 2016, p. 546-570.

l'expérience et de la pensée[1]. » C'est bien de ces couples d'opposition qu'il est question à travers l'insistance de Schopenhauer à distinguer entre connaissance intuitive et connaissance abstraite, d'autant plus que le passage de l'une à l'autre correspond au processus d'idéalisation décrit ici chez Husserl. L'erreur de Kant serait donc d'avoir donné à l'abstraction un quelconque rôle dans la constitution du monde intuitif, là où, comme nous l'avons vu pour Schopenhauer, elle doit tout son contenu à cette sphère de l'intuitivité. Certes il n'est pas tout à fait pertinent de parler d'« esthétisation de la causalité » chez Schopenhauer, mais nous avons cependant montré que la causalité, comme opérateur de projection des impressions sensorielles dans l'espace et le temps, jouait son rôle dans l'intuitivité, et non comme concept abstrait. On ne clarifie véritablement ce point, chez Schopenhauer, que si l'on distingue avec précaution entre la dimension abstraite, qui relève de la raison et ne fait que disposer de l'intuition, et la dimension intellectuelle, qui est le processus constitutif de l'intuition, et donc du monde comme représentation. D'une part, donc, nous avons le monde de l'expérience dans toute sa richesse de signification – qui fait l'objet d'une intuition intellectuelle, au sens bien particulier de Schopenhauer, insistant sur son intuitivité –, d'autre part, la raison dispose de ce matériau initial et produit des concepts abstraits – processus se rapprochant de ce que Husserl appellera ensuite « idéalisation ». Autrement dit, et c'est la conclusion de Julien Farges sur Schopenhauer, la tripartition kantienne de la sensibilité, de l'entendement et de la raison se voit réduite à une « *dualité de l'intuitif et du discursif, l'intuition étant libérée chez l'un comme chez l'autre de son entente esthésique*, c'est-à-dire de son alignement sur la seule sensibilité, et étendue à la sphère catégoriale[2] », renvoyant à ce passage parfaitement clair de Schopenhauer : « l'intuition n'est d'aucune façon une simple sensation, mais en elle l'entendement se montre déjà à l'œuvre[3]. » L'entendement étant cependant clairement distinct d'une activité abstraite et discursive, son action est au service de la représentation intuitive.

Toujours est-il que cette intellectualisation de la représentation, permettant de rendre compte d'une constitution active du phénomène[4], produit une insatisfaction en retour, à partir de laquelle nous pourrons formuler les exigences positives de Schopenhauer. Le problème de la représentation, si intuitive soit-elle, est qu'elle nous met, en tant que sujet connaissant, *face* au monde, donc toujours aussi *à distance* de celui-ci. Bien entendu nous avons rappelé le fonds

[1] *Ibid.*, p. 554.

[2] *Ibid.*, p. 558.

[3] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, Appendice, p. 856.

[4] L'entendement est chez Schopenhauer la faculté véritablement active, qui porte la naissance du phénomène et l'origine de la manifestation, là où la sensibilité est associée à une sensorialité passive, à la sphère immanente et purement subjective des sensations.

commun depuis lequel sujet et objet se polarisent, insistant sur leur coappartenance plus que sur leur insurmontable opposition. Mais ce discours du commun est déjà métaphysique, il considère déjà un *en-deçà* de la représentation qui permet de la fonder. Autrement dit, le dernier écueil à éviter pour la philosophie est celui qui consiste à ne s'en tenir qu'à la seule représentation comme lieu dans lequel l'essence du monde puisse se donner telle quelle. Elle s'y manifeste, elle s'y phénoménalise, mais le philosophe doit opérer une remontée du phénomène à ce qui s'y phénoménalise, de la représentation à ce dont elle est la représentation. En somme, le geste philosophique implique aussi, *depuis* l'intuition intellectuelle et la représentation, d'effectuer une *désintellectualisation* de notre rapport au monde, de ne pas faire de l'entendement le dernier mot de la philosophie, mais seulement le premier. Il faut chercher ce qui permet la constitution du monde, ce qui en nous sert de matériau à cette élaboration, et se demander ce qui se joue en nous avant cette constitution objective. Le problème que pose le seul rapport représentatif, c'est qu'il met en jeu une extériorité fondamentale, alors que la philosophie de Schopenhauer invite à une investigation de l'intériorité et des profondeurs vivantes du monde :

> De toute cette présentation, il découle clairement et avec certitude que le projet de concevoir l'ÊTRE EN SOI des choses est strictement irréalisable au moyen DE LA CONNAISSANCE ET DE LA REPRÉSENTATION, parce qu'elles s'ajoutent toujours DE L'EXTÉRIEUR aux choses et doivent donc rester éternellement À L'EXTÉRIEUR. Ce projet ne pourrait être réalisé que si NOUS-MÊMES nous nous trouvions à l'intérieur des choses, grâce à quoi nous les connaîtrions immédiatement[1].

Même si la corrélation à laquelle nous avons consacré un long moment implique une réciprocité et une relation fondamentale, il n'en reste pas moins qu'elle s'appuie sur la distance de deux éléments réciproques. Le sujet et l'objet, pris dans la seule représentation mondaine et quotidienne, sont deux entités à distance, extérieures l'une à l'autre. La philosophie doit certes mettre en évidence la dimension qui les rassemble, mais cela par une sortie des formes du principes de raison et une interrogation sur ce qui fait l'unité du monde. En cela, et par la mise en évidence du rôle fondamental de la corrélation, la philosophie se défait des formes du principe de raison tout en maintenant la forme fondamentale comme la condition de tout apparaître. La représentation stricte, celle du livre I du *Monde*, est le domaine de l'éclatement, du *partes extra partes*. Le projet proprement métaphysique de Schopenhauer exige de surmonter cet éclatement pour retrouver l'unité d'un monde, unité charnelle, affective et vivante. La première étape du projet, que nous étudierons dès le paragraphe suivant, implique un retour à l'intériorité, contre l'extériorité fondamentale de la représentation. Si la solution schopenhauerienne

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 1, p. 1161-1162.

privilégiée est toujours le retour à soi, à sa propre intériorité corporelle[1], il faut relever l'originalité de l'hypothèse soulevée à la fin de cet extrait. Plutôt que de chercher l'essence du monde en nous – là où elle se trouve effectivement – Schopenhauer suggère que nous puissions avoir une connaissance immédiate des choses en nous trouvant d'une certaine manière à l'intérieur d'elles-mêmes. Le résultat du livre II est sensiblement le même, puisque la découverte de l'essence du monde en nous permet, *dans un second temps*, de nous retrouver dans les choses d'une certaine manière. Mais la démarche peut sembler surprenante ici qui annonce directement une forme de dissolution de nous-mêmes dans les choses, d'accord avec leur nature. L'intérêt de Schopenhauer est ici d'insister sur l'opposition entre extériorité de la représentation et intériorité de la connaissance ontologique. C'est en ce sens que nous avons là le dernier élément négatif, rappelant l'insuffisance de la voie extérieure dans une connaissance complète du monde et la nécessité de trouver des voies souterraines ou intérieures pour fonder la représentation.

β. Le problème de la métaphysique et le rôle de la connaissance intuitive

Après avoir indiqué les écueils dans lesquels pouvait tomber un projet philosophique mal défini, il nous faut désormais formuler positivement ce que Schopenhauer attend de la philosophie de manière générale. Le point de départ de cette exigence doit lever un doute sur le terme même de métaphysique. La représentation seule ne peut nous fournir de *solution*, mais elle est indéniablement le lieu du *problème*. C'est-à-dire que la métaphysique, en tant qu'elle fonde la représentation et la leste d'une teneur réelle, ne peut s'élaborer au loin de la représentation. C'est, là encore, un des reproches adressés à Kant, qui voudrait comprendre notre expérience du monde en commençant loin de celui-ci, dans « des formes vides dont nous n'avons conscience qu'*a priori*[2] ». La formule schopenhauerienne de la philosophie apparaît juste après cette mise en garde ; elle est « la science de l'expérience en général », et pour cette raison, il semble absurde qu'elle ne commence pas ses investigations au sein même de l'expérience. En ce sens, le parcours proposé par le *Monde comme volonté et représentation* rejoue, avec un aspect pédagogique nécessaire, le parcours du sujet s'interrogeant sur le monde. Son expérience quotidienne du monde (livre I) fait naître un étonnement et une insatisfaction qu'une expérience de lui-même, intime et charnelle, vient combler (livre II). Depuis cette expérience, il peut jeter sur la nature un second regard, dans lequel il décèle la teneur ontologique qui manquait dans un premier temps. Et cependant, ce second regard mérite d'être clarifié, purifié, saisi pour lui-même ce que seule

[1] Ce qui permet la découverte d'une double donation, corporelle et charnelle, qui pourra ensuite être projetée sur le monde dans son ensemble par analogie, voir A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 19.

[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 17, p. 1431.

permet l'expérience esthétique comme représentation détachée du principe de raison (livre III). Cette mise au jour de la structure d'un pur regard permet enfin de ne plus saisir seulement le monde tel qu'il se déploie dans la manifestation, mais d'ouvrir à des perspectives éthiques, ascétiques et mystiques, en se concentrant sur le fonds ontologique du monde et l'abandon progressif de toute individualité mondaine, effleurée dans l'expérience esthétique et ici radicalisée (livre IV). Quelle que soit, pour l'heure, la finalité de ce parcours, il apparaît décisif de l'initier dans l'expérience elle-même :

> Le problème de la métaphysique est donné empiriquement à cette même métaphysique, pourquoi sa résolution ne devrait-elle pas s'aider de l'expérience ? N'est-il pas absurde que celui qui parle de la nature des choses doive lui-même ne pas considérer ces choses et ne s'en tenir qu'à des concepts abstraits ? La tâche de la métaphysique ne réside certes pas dans l'observation des expériences singulières, mais, malgré tout, dans l'explication juste de l'expérience dans son ensemble. Son fondement doit, par conséquent, être de nature empirique[1].

Il en va ici de la définition schopenhauerienne de la métaphysique. Elle n'est en aucun cas une science à tout jamais séparée de l'expérience et du monde « physique ». La philosophie schopenhauerienne est une philosophie de la continuité, du *passage* ; une philosophie dynamique dans laquelle il faut comprendre comment l'expérience peut nous permettre de comprendre ce qui échappe à l'expérience. Il est donc inconcevable pour Schopenhauer de proposer une science qui isole les contenus de connaissance et les découvertes. C'est bien d'une science de l'expérience en général qu'il est question, et il faut pouvoir décrire tous les rapports de diverses natures que nous pouvons entretenir avec le monde et nous-mêmes.

À la critique de l'origine abstraite et conceptuelle de la philosophie kantienne répond donc un ensemble d'affirmations sur la *teneur réelle* de l'intuition par rapport au concept. Là encore, la philosophie schopenhauerienne s'affirme comme une progression possible d'une sphère à l'autre, et refuse toute solution de continuité entre l'intuition et le concept. Si le passage de l'intuition au concept est possible grâce à la raison qui généralise et universalise l'intuition, il doit être également possible de revenir du concept à l'intuition, sans quoi ils ne décrivent pas le monde, mais ne sont que des coquetteries de philosophes :

> Comme, par conséquent, tout l'édifice du monde de nos pensées repose sur le monde de l'intuition, nous devons pouvoir, en partant de tout concept et, si besoin est, en passant par des degrés intermédiaires, remonter jusqu'aux intuitions dont il a été immédiatement extrait lui-même […]. Ces intuitions donc livrent la *teneur réelle* de toute notre pensée et, partout où elles font défaut, ce ne sont pas des concepts, mais de simples mots que nous avons en tête[2].

---

[1] *Id.*

[2] *Ibid.*, chap. 7, p. 1249 ; nous soulignons.

Il est donc possible de forger des mots à notre guise, mais celui qui se plaît à la simple invention de concept sans ancrage intuitif ne peut jamais se dire philosophe. Schopenhauer formule ici un critère pour les concepts philosophiques : si l'on peut revenir au monde à partir du concept, c'est que nous avons bien affaire à un concept descriptif. Si ce n'est pas le cas, alors le concept est chimérique, flotte au vent sans contenu réel. C'est en ce sens que Schopenhauer est méfiant à l'égard de toute connaissance conceptuelle, et il va jusqu'à dire que l'abstraction n'apporte pas de connaissance réelle, qu'elle n'est qu'une généralisation pratique, et qu'une philosophie qui se passe de l'intuition est une philosophie vide de sens et de contenu : « Il n'est de connaissance effective, c'est-à-dire immédiate, que dans l'intuitionner, que dans le percevoir lui-même, nouveau et frais[1]. » On sent encore une fois l'admiration de Schopenhauer pour la richesse du monde, pour la diversité de ses formes et de ce qu'il offre à la perception, et donc cet intérêt pour la « nouveauté » que seule la perception directe peut rencontrer. De fait, l'abstraction conceptuelle cherche à écarter toute nouveauté, à sédimenter le changement pour réduire la diversité dans la fixité du même.

Schopenhauer ajoute un élément supplémentaire dans ses considérations sur l'intuition. Si on la considère depuis les concepts, elle apparaît effectivement comme leur source et ce qui leur donne leur contenu. Mais il est possible de la considérer pour elle-même, et de voir ce qui s'y joue à proprement parler :

> L'INTUITION n'est pas seulement la SOURCE de toute connaissance, elle est elle-même la connaissance κατ' εξογήν [par excellence], elle est la seule connaissance qui soit inconditionnellement vraie, authentique, parfaitement digne du nom de connaissance, car elle seule nous confère la COMPRÉHENSION <*Einsicht*> DES CHOSES à proprement parler, elle seule est réellement assimilée par l'homme, elle seule pénètre dans son être et peut à juste titre être dite SIENNE : les concepts, eux, ne sont que des pièces rapportées[2].

Schopenhauer rompt ici avec une idée déjà aperçue avec Kant, selon laquelle il n'y aurait de connaissance que par l'intermédiaire du concept. Or non seulement le concept se voit ramené à l'intuition comme sa condition d'existence et de teneur, mais surtout l'intuition est par elle-même une connaissance du monde, et la connaissance par excellence. Il faut ici remarque le sens particulier que Schopenhauer donne à la connaissance. Elle n'est pas une élaboration conceptuelle complexe, elle n'est pas le fait d'une théorie idéalisée au loin du réel. Connaître, c'est saisir un objet, l'appréhender. En ce sens, la perception est aussi bien une connaissance, en ce qu'elle est un contact organisé – par l'entendement et les formes du principe de raison – avec le monde. Connaître, c'est donc « accéder à », voire « être mis face à ». On comprend alors le

[1] *Id.*, p. 1254.
[2] *Id.*, p. 1260.

sens qu'il faudra donner à la « double connaissance du corps », qui est plutôt une double saisie possible de notre corporéité, voire une double donation du corps – puisqu'en raison de la corrélation, saisie et donation sont des événements réciproques et identiques. C'est en raison de ce sens « préhensif » de la connaissance que l'intuition reçoit une telle valeur : elle est notre premier accès au monde de la représentation. En cela, elle est dépositaire d'une vérité et d'une authenticité que le concept ne saurait conserver, puisque la raison le forge en le dépossédant d'une part de son contenu. Connaître, c'est donc « comprendre les choses », avec toute la dimension dynamique et haptique qu'il faut entendre derrière l'idée de compréhension. L'intuition permet une connaissance pleine et entière du monde en ce qu'il a de complexe et riche ; la connaissance conceptuelle, au contraire, est une connaissance appauvrie en ce qu'elle saisit certes plus d'éléments, mais au prix d'une déréalisation de ce qui est saisi. Le concept englobe sous sa généralité, l'intuition va au contact du monde telle qu'il se donne. On comprend enfin comment l'intuition permet à l'homme le passage à l'autre dimension du monde, comment cette connaissance n'interdit pas de « pénétrer dans son être ». C'est un paradoxe et il nous faudra y revenir : la connaissance s'appuie sur le face-à-face d'un sujet et d'un objet, d'un connaissant et d'un connu, et pourtant, nous avons bien de notre corps propre, de notre dimension charnelle, et donc en un sens de la volonté, une *connaissance*. Il faut bien saisir cette dimension charnelle, c'est-à-dire, paradoxalement, ne pas être dans l'immanence radicale qui condamnerait tout discours philosophique sur celle-ci, voire toute saisie de la vie en nous[1].

On voit ici se faire jour une différence entre la philosophie comme pratique conceptuelle et production d'image abstraite du monde, et la vie sur laquelle elle s'appuie, dont elle doit faire paraître les formes, les processus et les fondements. Si donc l'intuition est une connaissance en elle-même, elle est une connaissance au sein de la vie. La philosophie doit transformer ce premier contenu pour en disposer. Mais en vérité, Schopenhauer situe bien la philosophie comme une pratique conceptuelle et discursive : elle manipule les mots et leur dimension abstraite, mais pour que ces mots aient une signification, il faut pouvoir remonter à l'intuition qui les fonde. Un mot sans intuition dont il découle n'est qu'un mot ou une coquille vide. Il faut donc comprendre que l'intuition n'est la source de la philosophie qu'au second degré, à laquelle il faut revenir sans cesse comme à un sol réel. Mais c'est bien aux concepts que la philosophie a affaire :

[1] C'est cette position paradoxale d'une saisie de l'immanence qui ne peut se plonger jusqu'au bout dans l'immanence radicale, sous peine d'un silence mystique ou d'une nuit philosophique, que nous avons appelé *philosophie du seuil*, et qui, croyons-nous, caractérise le geste philosophique de Schopenhauer dans l'ensemble de son œuvre : il faut apercevoir l'immanence, la chair, la volonté, mais ne pas y sombrer sous peine de mettre fin à la philosophie.

> Bien sûr, les concepts sont le matériau de la philosophie, mais ils le sont seulement comme le marbre est le matériau du sculpteur : elle ne doit jamais travailler À PARTIR de concepts mais EN EUX, c'est-à-dire qu'elle doit déposer ses résultats en eux et ne pas partir d'eux comme d'un donné[1].

On voit toute la dimension de contrainte face à laquelle se trouve la philosophie. Si elle pouvait travailler directement au sein de l'intuition, elle y gagnerait sans doute. Mais puisqu'elle est une pratique expressive, elle doit manipuler les mots et les concepts, pour donner une image du monde dans son ensemble. Si elle n'était pas conceptuelle, elle devrait se contenter d'une énumération impossible et infinie du monde. Schopenhauer rappelle ici la divergence de méthode avec Kant : il ne faut pas initier la philosophie dans le concept, mais il faut bien s'en remettre au concept pour faire de la philosophie. L'image reste cependant ambiguë : le marbre semble pour le sculpteur un matériau brut. En vérité, c'est déjà un matériau noble, prélevé, essentiel, comme l'est le concept. Le concept serait à l'intuition ce que le marbre est à la montagne dont il est extrait. Ce qui importe ici, c'est de voir que le marbre n'est pas donné tel quel, sous forme de bloc, surgissant mystérieusement dans l'atelier du sculpteur. Il provient d'un processus, de même que le concept est le résultat d'une construction rationnelle. Un des problèmes que peut rencontrer la philosophie, c'est donc de se couper de cette première connaissance vraie et authentique qu'est l'intuition, n'apercevant plus la dimension construite du concept, et se plaisant simplement à une joute logique de maniement de mots. Les attaques virulentes de Schopenhauer contre ses contemporains portent souvent, en leur sein, cette déception fondamentale : ayant perdu de vue l'intuition, c'est-à-dire le monde, ils jouent avec des mots, ils manipulent des sédimentations dont ils ne connaissent plus la force et l'authenticité. S'étonnant des constructions philosophiques morales, subtiles et raffinées mais trop détachées du monde à son goût, celles de Schleiermacher notamment, il écrit : « Ils [les concepts abstraits] font, ensuite, l'objet ici et là de propos fort sophistiqués sans que jamais on aille à l'origine de ceux-ci, à la chose-même <*die Sache selbst*>, à la vie humaine réelle, à laquelle, cependant, se rapportent ces concepts, à laquelle ils doivent être puisés et dont la morale est censée s'occuper à proprement parler[2]. »

À cette exigence d'une intuition comme fondement de tout concept philosophique s'ajoute la nécessité d'identifier un « noyau » dans toute connaissance. Ce « noyau » constitue

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 7, p. 1270.

[2] *Id.*, p. 1273 ; on remarque encore une fois sous la plume de Schopenhauer cette expression, « *die Sache selbst* », dont la postérité husserlienne est célèbre : la philosophie doit prendre la forme, déjà chez Schopenhauer, d'un retour à la chose même, sans quoi elle se détache progressivement du monde pour évoluer dans un ciel de concepts qui n'ont plus aucun contenu, plus aucune signification, plus aucune teneur.

justement l'ancrage intuitif nécessaire pour qu'un discours, une philosophie, une théorie, puisse recevoir un sens :

> Le noyau le plus intime de toute connaissance authentique et réelle est une intuition, si bien que toute nouvelle vérité est, elle aussi, le fruit d'une intuition. C[Toute pensée primordiale <*Urdenken*> se produit en images, c'est pourquoi l'imagination est un instrument tellement nécessaire à la pensée, de sorte que les têtes sans imagination ne produiront jamais rien de grand – sauf peut-être en mathématiques.]C Au contraire, les pensées purement abstraites, dépourvues de tout noyau intuitif, sont semblables à des figures nébuleuses privées de réalité[1].

À moins de pratiquer une discipline purement conceptuelle, formelle, et sans recours à l'intuition – les mathématiques –, tout usage d'un concept doit donc renvoyer à un « noyau intuitif » qui constitue l'origine de la philosophie dans le monde et dans la vie. Puisque cette intuition n'est pas nécessairement donnée avec le concept, pour le lecteur par exemple, on voit que l'*imagination* apparaît comme une faculté indispensable à cette remontée du concept vers l'intuition, remarque ajoutée dans la troisième édition du *Monde* (1859). L'imagination est donc une faculté transitive, celle qui permet le passage du monde senti au monde pensé, de l'intuitif au discursif. Elle est ce lien entre l'intuition et le concept, en ce que le concept est une image qui s'est sédimentée, fixée dans le temps et les usages. Autrement dit, l'image que l'on fait ressortir du monde est la condition de possibilité du concept, elle est une proto-conceptualité, ou une sous-conceptualité, ce que le terme *Urdenken* désigne bien. Une « tête sans imagination », c'est un esprit dont la propension à conceptualiser est plus faible, car il lui manque les éléments premiers pour forger des concepts. Ou du moins, c'est un esprit qui peut jouer avec les concepts, mais sans les rattacher à l'intuition dont ils procèdent.

γ. Le monde comme problème : l'articulation de l'expérience intérieure et de l'expérience extérieure

Schopenhauer en vient donc à l'exigence centrale de sa philosophie, dont découleront les autres exigences méthodologiques, et qui là encore se comprend depuis la corrélation comme forme fondamentale de la représentation. La philosophie doit se méfier du bien connu, de l'habituel, des cadres conceptuels préétablis. Cette méfiance va de pair avec une formulation positive : la tâche philosophique est de décrire le monde, mais en partant d'une conception problématique du monde. Ce qui se présente à moi doit être interrogé comme n'allant pas de soi, et c'est à partir du moment où ce recul, cette distance explicite est consciente, que la philosophie peut commencer. Pour faire de la philosophie, il faut donc considérer le monde

[1] *Id.*, p. 1251.

comme problème[1]. Cette exigence est le pendant et la démarche inverse des sciences qui prennent le principe de raison suffisante comme allant de soi, se contentant de manipuler des objets reçus dans leur évidence. Considérer le monde comme problème, c'est aussi le faire ressortir dans sa relation à nous, dans sa relativité, et non dans une indépendance à toute constitution, dans une existence de toute éternité. Aussi la formulation du monde comme problème est corrélative d'une affirmation de son lien avec la conscience. C'est parce que le monde est toujours un monde *pour nous*, que le soleil et la terre ne sont toujours qu'un « œil voyant le soleil » et « une main touchant la terre[2] », que le monde peut apparaître comme problème. Car la relation entre une conscience et le monde consiste à refuser sa clôture sur lui-même, et à affirmer au contraire son ouverture, sa dépendance constitutive à une conscience.

> C'est seulement après qu'on a cherché pendant des millénaires avec une méthode philosophique purement objective qu'on a trouvé que, parmi toutes les choses qui rendent le monde si énigmatique et si douteux, la toute première est qu'en dépit de l'immensité et de la masse du monde, se existence ne tient pourtant qu'à un fil : et ce fil, c'est la conscience de tout un chacun, dans laquelle le monde existe[3].

Apparaît ici un thème qui traverse l'ensemble de l'œuvre de Schopenhauer : le monde doit être considéré comme un problème en raison de sa fragilité. L'existence du monde « ne tient qu'à un fil », c'est-à-dire que sa richesse est adossée à une conscience qui pourrait disparaître, à une faculté d'intuition qui *aurait pu* ne pas éclore. La volonté n'a pas de but, pas de plan pour nous ou pour le monde, elle pousse incessamment en tous sens, mais sans savoir pourquoi ni dans quelle direction : elle est *Grundlos*. Si l'intelligence animale, et à plus forte raison la conceptualité proprement humaine, aurait pu ne pas advenir, alors le monde comme représentation lui-même est marqué par cette intrinsèque fragilité et par cette contingence. Là où l'on pourrait faire naître l'étonnement de la petitesse humaine face à l'immense diversité du monde, le véritable point problématique, d'où naît l'étonnement, c'est de se rendre compte que cette immensité repose sur notre conscience, sur un fondement subjectif à la fois ténu, et contingent. D'une part, donc, la philosophie doit prendre pour objet le monde comme problème, mais d'autre part, si elle veut être cohérente, elle doit remonter de ce problème du monde à la conscience qui le soutient. Autrement dit, l'objet d'étude – et d'étonnement – de la philosophie doit être le monde autant que la conscience qui le constitue. Descartes a aperçu ce problème, mais ne l'a pas poussé jusqu'au bout en cherchant une assise et une véracité du monde

---

[1] Malgré les fréquentes revendications de rupture avec Schopenhauer, c'est une des exigences que Nietzsche reprend à son compte explicitement lorsqu'il dénonce l'*instinct de peur* à l'œuvre chez les philosophes qui préfèrent fuir le monde vers le calme des concepts, et ne jamais s'y confronter comme à un véritable problème, voir notamment F. NIETZSCHE, *Le gai savoir*, P. Wotling (éd.), Paris, Flammarion, 2007, § 355.

[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 1, p. 77.

[3] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 1, p. 1148.

hors de la seule conscience. C'est néanmoins avec la rupture cartésienne que la philosophie découvre sa seule possibilité de rigueur selon Schopenhauer, à savoir l'idéalisme : « En effet, cette assise [la véritable assise de toute philosophie, découverte par Descartes] c'est essentiellement et nécessairement le SUBJECTIF, la CONSCIENCE INDIVIDUELLE. Car seule cette dernière est et reste la donnée immédiate ; tout le reste, quel qu'il soit, est d'abord médiatisé et conditionné par elle, et par là en est dépendant[1]. »

Le problème du monde est donc le point de départ qui doit mener le philosophe à se faire idéaliste et à remonter jusqu'à la conscience constitutive du monde. C'est de cette conscience qu'il peut tirer le seul matériau immédiat pour sa philosophie, c'est en lui seul qu'il peut comprendre ce « fil » auquel l'existence du monde est suspendue. Le problème du monde implique donc, en raison de la corrélation à l'œuvre dans la représentation, que la philosophie soit un *retour à soi*. La formulation de ce lien et de ce double objet d'étude est justement, pour Schopenhauer, ce qu'il faut entendre par philosophie idéaliste. Après avoir attribué la paternité du véritable idéalisme à Berkeley, il écrit :

> Par suite, la vraie philosophie doit toujours être IDÉALISTE : elle doit l'être si elle veut être ne serait-ce que sincère. Car rien n'est plus sûr : personne n'est jamais sorti hors de soi pour s'identifier de manière immédiate avec les choses différentes de soi, mais tout ce dont nous avons une connaissance certaine, et donc immédiate, réside à l'intérieur de notre conscience. (…) Seule la CONSCIENCE est immédiatement donnée, et c'est pourquoi le fondement de la PHILOSOPHIE est limité aux faits de la conscience, c'est-à-dire qu'elle est essentiellement IDÉALISTE[2].

Nous avons là une double explication du nécessaire idéalisme : le monde ne peut être saisi que de manière médiate, et c'est dans cette médiation que naît l'étonnement et sa dimension problématique ; la conscience est saisie de manière immédiate, elle est donc le sol sur lequel la philosophie peut inaugurer son travail de description et d'analyse. Si l'on cherche une sphère de certitude, il faut s'appuyer sur des données immédiates et c'est seulement en nous, dans notre conscience, que nous pourrons les trouver. La philosophie du monde comme problème est avant tout une philosophie de la conscience du monde, donc une philosophie idéaliste[3].

---

[1] *Id.*, p. 1149.

[2] *Id.*, p. 1150.

[3] Lorsque Schopenhauer interroge les fondements théoriques de l'égoïsme dans *Le fondement de la morale*, il peut réaffirmer ces éléments dans un autre contexte : l'égoïsme a une origine théorique en ce que chacun est donné à lui-même immédiatement, tandis que les autres sont donnés médiatement. Poussé plus loin, cette idée entraine l'identification du sujet avec le monde dont il est le centre : « en vertu de la subjectivité essentielle de chaque conscience, chacun est à lui-même le monde entier : car tout ce qui est objectif n'existe que médiatement, comme simple représentation du sujet ; tout dépend ainsi de la conscience de soi. Le seul monde que chacun connaisse réellement et théoriquement, il le porte en lui-même, comme sa représentation, et il en est donc le centre. C'est pourquoi chacun est à lui-même en tout point : il estime être le possesseur de toute réalité et rien ne saurait lui importer davantage que lui-même », dans A. SCHOPENHAUER, *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, C. Sommer (éd.), Paris, Gallimard, 2009, § 14, p. 322-323.

La philosophie doit opérer un retour à soi, à l'intériorité, que la méfiance à l'égard du seul savoir scientifique laissait deviner. Ce retour à soi n'est pas une fuite mais la recherche d'une certitude immédiate pour fonder la philosophie ; il accompagne le projet métaphysique de Schopenhauer. C'est bien en revenant du phénomène vers ce qui le fonde, de la nature hors de moi vers la conscience qui la constitue, que je peux envisager, à proprement parler, une méta-physique, un en-deçà du monde physique. Il faut bien remarquer que la métaphysique n'est jamais, dans l'esprit de Schopenhauer, une anti-physique : il ne s'agit pas de rompre avec le monde hors de soi pour se renfermer sur l'intériorité, mais au contraire, d'effectuer un retour à l'intériorité pour mettre en évidence l'*articulation* entre intérieur et extérieur, entre conscience et monde. Encore une fois, la philosophie schopenhauerienne est bien plus une philosophie de la continuité et du passage entre les dimensions qu'une philosophie de la rupture et de la séparation, ce que nos analyses de la corrélation ont indiqué en premier lieu. Si « le regard du chercheur doit se tourner vers l'intérieur[1] », c'est pour mieux saisir le mouvement de ce regard, qui va ensuite de l'intérieur vers l'extérieur, fondant par là même l'extériorité du monde, déchiffrant la nature profonde de la physique à l'aide d'une métaphysique découverte à même le sujet qui s'interroge : « cette intériorité est ce qui lui est le plus immédiatement accessible. Aussi est-ce là qu'il peut espérer trouver la clé de l'énigme du monde et tirer le fil qui lui permettra de saisir l'essence des choses. Le domaine propre de la MÉTAPHYSIQUE se situe donc dans ce que l'on a appelé la philosophie de l'esprit[2]. » Si la métaphysique est la philosophie des fondements du monde, alors elle s'identifie avec une philosophie de la conscience qui constitue le monde. La corrélation découverte dans la représentation des objets extérieurs n'est pas abandonnée mais bien au contraire tournée vers l'intériorité du sujet, ce qui élargit son horizon de possibilité plus qu'il n'en indique une limite.

En ce sens, elle est bien une tentative d'*articuler* l'expérience intérieure avec l'expérience extérieure, une recherche du fondement ontologique du monde qui donnera la solution de l'énigme du monde. C'est à l'occasion d'une explication avec Kant sur le terme de métaphysique que Schopenhauer formule clairement cette exigence d'articulation. Celui-là s'appuie sur la seule étymologie de la métaphysique pour avancer que sa source ne peut jamais être empirique. Ce que Schopenhauer reproche à Kant, c'est ce paradoxe selon lequel l'énigme du monde et de notre existence devrait trouver sa solution hors du monde et de notre existence. De cette recherche d'une solution hors du lieu où elle peut se trouver, de l'identification entre connaissance *a priori* et métaphysique, Kant conclut donc à l'impossibilité de la métaphysique et

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 17, p. 1427.
[2] *Id.*

s'attache à démontrer la nécessité de son échec. Il y a là, selon Schopenhauer, un présupposé jamais interrogé, et qu'il entend justement mettre en cause. Sa métaphysique, parce qu'elle entend fonder le monde et la représentation que nous en avons, doit puiser dans « la plus abondante de toutes les sources de connaissance, l'expérience interne et externe[1] », autrement dit, dans la conscience et le monde qu'elle constitue, dans les données immédiates autant que dans les choses médiates. Schopenhauer annonce alors à la fois sa méthode et les exigences philosophiques qui doivent porter son projet :

> J'affirme que la solution de l'énigme du monde doit provenir de la compréhension du monde lui-même ; que la tâche de la métaphysique n'est donc pas de survoler l'expérience dans laquelle se trouve le monde, mais de le comprendre en son fondement, dans la mesure où l'expérience, tant externe qu'interne, est assurément la source principale de la connaissance ; que par conséquent la solution de l'énigme du monde n'est possible que par la mise en relation, accomplie convenablement et au point exacte, de l'expérience externe avec l'expérience interne et ainsi par la réalisation de la liaison de ces deux sources de connaissances si hétérogènes[2].

La philosophie s'identifie donc avec une métaphysique : jamais un au-delà ou un en-deçà isolé du monde, mais toujours un fondement ramené à ce qu'il fonde, un être pensé à la lumière de sa manifestation, une chose en soi relative à son phénomène[3]. La philosophie doit *articuler* deux expériences, c'est-à-dire rapporter la manière dont les choses extérieures se donnent à la manière dont je les saisis de manière immanente, elle doit accompagner le processus de manifestation du monde à une conscience, la manière dont le monde prend forme pour cette conscience. En ce sens, l'exigence de Schopenhauer pour sa métaphysique le tourne vers une description phénoménologique du monde et de la conscience, au sens où il s'agit de rendre compte de la manière dont la manifestation advient, ce qu'elle suppose et met en jeu.

Nous avons vu Schopenhauer abandonner les outils scientifiques, étiologiques, de connaissance du monde, car ils se restreignent à une saisie physique du monde, dans les seules formes du principe de raison. Nous l'avons vu limiter les prétentions de la science car elles ne s'attardent qu'à une seule dimension du monde, sa dimension ontique, indépendante, inconsciente de toute corrélation avec une conscience et constitution par cette conscience. En renonçant ainsi à la limitation inhérente à la science, il se pourrait que Schopenhauer se détourne en même temps de sa rigueur et de la certitude apodictique qu'elle permet. Puisqu'elle elle se

---

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, Appendice, p. 778.

[2] *Id.*, p. 778-779.

[3] On peut également mentionner la célèbre lettre de Schopenhauer à son disciple Frauenstädt où Schopenhauer rappelle cette exigence d'une métaphysique qui s'inaugure au sein du monde lui-même, ne proposant jamais d'arrière-monde radicalement séparé de ce monde-ci, ce qui lui donne l'occasion de caractériser sa philosophie d'« immanente » : « Ma philosophie ne parle jamais de Coucouville-les-Nuées, mais de CE monde, c'est-à-dire qu'elle est IMMANENTE et non transcendante. Elle enseigne ce qu'est le phénomène et ce qu'est la chose en soi. Mais cette dernière n'est chose en soi que RELATIVEMENT, c'est-à-dire par rapport au phénomène », lettre 280 à Julius Frauenstädt du 21 août 1852, dans A. SCHOPENHAUER, *Lettres II*, *op. cit.*, p. 848.

définit dans un premier temps contre un ensemble de démarches scientifiques et philosophiques, cette métaphysique pourrait perdre du même coup sa légitimité dans le champ de la connaissance. Schopenhauer est bien conscient de ce problème, qui limite la définition de la certitude apodictique aux raisonnements de type mathématique, donc à la faculté rationnelle, donc à une réflexion soumise aux formes du principe de raison. On voit alors se dessiner, au cours du chapitre 17 des *Compléments*, la possibilité d'une connaissance d'un genre nouveau, qui ne se fonde pas sur la certitude apodictique, réservée à la logique et aux mathématiques, exigeant une connaissance *a priori* là où la métaphysique doit commencer au sein du monde lui-même. La « vieille ambition[1] » de la métaphysique qui consisterait à proposer des connaissances *a priori* se voit démentie par la grande variabilité des systèmes métaphysiques. La métaphysique témoigne contre elle-même dans le procès qui entend l'intégrer aux sciences positives ou la rejeter dans un champ marqué par l'incertitude. De plus, Schopenhauer ajoute que la variabilité – on dirait aujourd'hui les « changements de paradigme » – touche aussi les sciences de la nature, et qu'elle n'est donc pas un argument pour conclure à l'impossibilité de la métaphysique. Si c'est bien d'une démarche métaphysique qu'il faut attendre un développement de la philosophie, il faut donc trouver un critère qui ne s'appuie pas sur les formes du principe de raison. Schopenhauer s'en remet donc à un critère herméneutique de validation de la métaphysique, qui a l'avantage de ne pas dissocier le critère formel de la matière à laquelle il s'applique :

> D'une manière analogue [au déchiffrement d'un alphabet inconnu], le déchiffrement du monde doit trouver sa confirmation entièrement en lui-même. Il doit répandre une lumière égale sur tous les phénomènes du monde et instaurer une concordance même entre les plus hétérogènes, de sorte que la contradiction entre ceux qui s'opposent radicalement se résout. Cette confirmation à partir de lui-même est le signe de son authenticité[2].

Si l'*articulation* entre expérience intérieure et expérience extérieure est menée de manière satisfaisante, elle devrait donc aboutir à une description cohérente du monde, permettant d'en rendre compte dans son intégralité. L'intégralité du monde, c'est ici la compréhension que la corrélation à l'œuvre dans l'expérience extérieure coïncide et s'agence avec la corrélation dans l'expérience extérieure. C'est à partir de là que nous pourrons comprendre comment je peux projeter sur le monde, analogiquement, ce que je vise en moi-même, à partir de la conscience de soi et de l'expérience de mon corps propre. Ici, l'articulation engendre la cohérence, le système de déchiffrement produit une signification d'ensemble au sein du texte du monde. En un sens, la cohérence est la réponse la plus adéquate à l'étonnement initial face au monde : c'est de la diversité, de la richesse, et de la multiplicité des phénomènes que nous nous étonnons dans

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 17, p. 1433.
[2] *Id.*, p. 1437.

un premier temps. La cohérence est la marque d'une unité, de la possibilité d'un agencement au sein de cette diversité. En somme, le monde n'est jamais abandonné, mais si l'on parvient à en produire la cohérence, c'est qu'il aura été fondé, ramené à un dénominateur commun ou une essence commune. C'est pour cette raison que Schopenhauer insiste autant sur l'image du déchiffrement, de la clé de l'énigme : si l'on trouve une telle clé – de voûte, de serrure ou de sécurité – l'ensemble du monde recevra une signification, un fonds d'où il pourra puiser son sens : « Ainsi ma doctrine permet-elle de percevoir une concordance et une cohérence dans l'enchevêtrement contrasté des phénomènes, et elle résout les innombrables contradictions que présente celui-ci, dès lors qu'on le considère d'un autre point de vue[1]. » Il ne s'agit pas ici de dépasser les contradictions ou de les surmonter dans un geste de synthèse dialectique. Il s'agit bien plutôt de trouver le fonds *commun* aux oppositions, de reconduire l'éclatement phénoménal du monde à son unité ontologique, de montrer que la séparation est le fait d'une manifestation multiple et potentiellement conflictuelle, mais que *ce qu'*elle manifeste est une même essence vivante et dynamique[2]. La condition pour cette vue *sous* les individualités distinctes et les objectités fragmentées, c'est une considération du monde sous « un autre point de vue ». Il s'agit alors d'indiquer cette nouvelle navigation, de faire ressortir un point de vue nouveau, l'altération d'une subjectivité et la sortie hors des formes du principe de raison, ce que la philosophie du corps puis de l'expérience esthétique proposent par la suite. À la certitude apodictique enchâssée dans les formes du principe de raison, Schopenhauer substitue la cohérence herméneutique de sa description du monde, c'est-à-dire la possibilité de donner une signification, grâce à sa philosophie, à l'ensemble des phénomènes du monde. La seule exigence qu'il se donne est alors modestement la vérité : « En ce qui concerne les OBLIGATIONS de la métaphysique, elle n'en a qu'une, car c'en est une qui n'en admet pas d'autre à ses côtés : l'obligation d'être VRAIE[3]. » Si l'on peut s'amuser de ce simple mot schopenhauerien, rejetant par la même occasion le reste des tentatives philosophiques dans l'erreur, cette exigence de vérité s'accompagne en fait d'une probité intellectuelle et d'un arrachement de la philosophie à tout autre intérêt que la vérité elle-même. Elle n'a pas à être spiritualiste, optimiste, morale ; elle se contente d'être vraie. À la question de l'utilité de la philosophie, Schopenhauer répond qu'elle ne doit surtout pas en avoir, sans quoi elle risquerait de perdre de vue la vérité. Entre la philosophie et le monde qu'elle

[1] *Id.*, p. 1438.

[2] Cette possibilité pour la métaphysique de reconduire au *commun* sous l'éclatement des individus sans pour autant supprimer complètement la différence des formes de vie a des prolongements éthiques importants que nous aborderons séparément et qui permettront d'envisager, en conclusion, les linéaments d'une réflexion sur la question animale et écologique chez Schopenhauer.

[3] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 17, p. 1442.

entend décrire, aucun préjugé ou intérêt d'un autre ordre ne doit venir s'interposer – et surtout pas de biais de type religieux, plus fréquents qu'ils n'y paraissent, comme l'indique ce passage :

> Une philosophie donnée ne peut donc avoir d'autre critère d'appréciation que la vérité. – La philosophie est d'ailleurs essentiellement sagesse universelle <*Weltweisheit*> : son problème est le monde. Elle n'a affaire qu'au monde et entend ne pas déranger les dieux, mais attend d'eux en retour qu'ils ne la dérangent pas non plus[1].

δ. Décrire l'expérience en général et retrouver la continuité ontologique du monde sans le quitter : vers une pensée de la phénoménalisation

Avant d'en venir aux expériences limites permettant un changement de perspective sur le monde, une mise en variation de la forme corrélative de la représentation, il faut d'abord relever les formules conclusives de Schopenhauer sur les exigences de sa tâche philosophique. Si sa métaphysique permet donc de reconduire la diversité du monde comme représentation à une unité ontologique, si la philosophie doit pour ce faire décrire l'articulation de l'expérience intérieure et de l'expérience extérieure sur un modèle herméneutique, alors la tâche principale de la philosophie est la description de l'expérience en général. D'une part, la philosophie doit permettre d'accéder à ce qu'il y a de commun sous les oppositions phénoménales – donc apparentes –, d'autre part, elle doit se garder de la particularité des expériences pour une description qui englobe l'ensemble de l'expérience du monde[2]. C'est même par cette description de l'expérience en général que la métaphysique peut attendre une légitimité égale à celle des connaissances *a priori* et des « sciences rigoureuses » :

> Le jour où l'on atteindra à un système métaphysique juste, si tant est que les limites de l'intellect humain le permettent jamais, alors lui sera accordée l'immuabilité d'une science connue *a priori* : parce que son fondement ne peut être que L'EXPÉRIENCE EN GÉNÉRAL et non les expériences singulières et particulières qui font que, en revanche, les sciences de la nature n'ont de cesse d'être modifiées, et l'histoire d'acquérir toujours une matière nouvelle. Car l'expérience prise comme un tout et en général n'échangera jamais son caractère contre un autre[3].

C'est donc nécessairement par un abandon des formes du principe de raison, qui contraignent à une considération des objets particuliers et entrainent une fragmentation des expériences, que l'on pourra atteindre à cette science de l'expérience en général, à savoir une métaphysique accomplie – que Schopenhauer entend bien accomplir. La cohérence des propositions philosophiques et de sa pensée fondamentale s'adosse donc à la cohérence du

[1] *Id.*, p. 1443.

[2] Cette double exigence est en vérité liée à la réciprocité de la corrélation : la particularité phénoménale est le fait d'actes de conscience particuliers. Une philosophie qui entend retrouver ce qu'il y a de commun sous la diversité extérieure cherche aussi, corrélativement, ce qu'il y a de commun parmi toutes les expériences subjectives.

[3] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 17, p. 1433.

monde ainsi décrit. Encore une fois, Schopenhauer décrit le « tout de l'expérience » comme une « écriture cryptée », et la philosophie comme la manière de décoder cette écriture. Cette science de l'expérience en général permet donc d'expliquer et d'interpréter ce tout « à partir de lui-même[1] ».

La solution métaphysique consiste donc à identifier le noyau du phénomène à partir du phénomène, déchiffrer le monde à partir du monde, et ne jamais présupposer d'« *ens extramundanum* » ; autrement dit, la métaphysique schopenhauerienne a cette particularité de ne jamais quitter le monde, de toujours penser le fondement du monde depuis le monde. Il faut citer encore ce chapitre 17, tant la définition de la métaphysique que Schopenhauer propose peut à la fois sembler surprenante, et montrer dans un même temps toute sa rigueur philosophique. Jamais la tâche du philosophe ne confine à des tentatives impossibles ou à des constructions fantasmatiques. Le critère absolu de rigueur, c'est le fait de toujours s'en tenir au monde et à l'expérience que nous en faisons :

> C'est en ce sens que la métaphysique va au-delà du phénomène, c'est-à-dire au-delà de la nature pour atteindre ce qui est caché dans la nature ou derrière la nature (τὸ μετὰ τὸ φυσικόν), mais qu'elle ne considère toutefois jamais que comme ce qui apparaît dans la nature, tout en n'étant jamais indépendant de toute phénomène : elle demeure, par conséquent, immanente et ne devient nullement transcendante[2].

À strictement parler, la métaphysique ne va donc jamais vraiment « au-delà du phénomène » puisqu'elle y reste attachée en permanence, puisque c'est la relation entre phénomène et chose en soi qui fait l'objet de la métaphysique, et jamais la chose en soi elle-même, prise indépendamment, flottant mystérieusement au-dessus d'un monde avec lequel elle ne partage rien. La chose en soi schopenhauerienne est toujours envisagée comme *ce qui* se manifeste et comme une puissance de manifestation qui peut rendre compte du monde comme résultat de ce processus dynamique. Il indique lui-même cette impossibilité de dépassement de l'expérience quelques lignes plus loin, comme s'il se répondait à lui-même : « La métaphysique ne va jamais à proprement parler au-delà de l'expérience, elle ne fait que rendre possible une compréhension vraie du monde existant en elle[3]. »

Pour finir sur ces exigences méthodologiques adressées à lui-même, Schopenhauer ouvre la voie que nous suivrons au paragraphe suivant : si l'on veut fonder la métaphysique, et par là même, fonder le monde qui s'offre à nous, c'est en opérant un retour à la conscience de soi. En raison de tout ce que nous avons avancé sur la corrélation et sur l'articulation de

[1] *Id.*, p. 1434.
[2] *Id.*, p. 1435
[3] *Id.*

l'expérience intérieure et extérieure, ainsi que des insuffisances de la seule objectivité, c'est la description de la conscience qui va permettre de découvrir le noyau intuitif du phénomène. Il faudra bien entendu caractériser avec précision les étapes et les enjeux de ce « retour à soi », qui est en fait un retour au corps, mais nous pouvons dès à présent relever l'importance décisive de la conscience de soi pour la compréhension et le déchiffrement du monde :

> [La métaphysique] est un savoir puisé dans l'intuition du monde extérieur, réel, et dans les éclaircissements que livre sur ce monde le plus intime fait de la conscience de soi, et c'est ce savoir qu'elle dépose dans des concepts clairs. (…) Je maintiens tout à fait la doctrine de Kant selon laquelle le monde de l'expérience est un pur phénomène, tandis que les connaissances *a priori* ne valent qu'en rapport avec ce monde de l'expérience ; mais j'ajoute *qu'en tant que phénomène précisément, ce monde de l'expérience est la manifestation de ce qui se phénoménalise et que j'appelle, avec Kant, chose en soi*. Celle-ci doit, par conséquent, exprimer son essence et son caractère dans le monde de l'expérience ; par suite, ce caractère et cette essence doivent ressortir de l'interprétation <*Deutung*> faite à partir de la matière et non de la seule forme de l'expérience. Par conséquent, la philosophie n'est rien d'autre que la compréhension <*Verständnis*> exacte et universelle de l'expérience elle-même, elle est l'explicitation <*Auslegung*> vraie du sens et de la teneur de l'expérience. Cette teneur est l'élément métaphysique, c'est-à-dire ce qui est voilé dans le phénomène et se dissimule dans ses formes, et qui est au phénomène ce que la pensée est aux mots[1].

Le vocabulaire change quelque peu : l'expérience intérieure devient désormais le fait « le plus intime ». D'une conception polarisée de la corrélation, on passe à une dimension nouvelle d'intimité, qui seule pourra nous donner la clé du monde. Nous citons ce texte décisif ici car il nous semble réunir l'ensemble des caractéristiques de la métaphysique et de la tâche philosophique soulevées au cours de ce paragraphe. De l'intuition du monde extérieur, la philosophie doit effectuer une remontée dans l'intimité de la conscience de ce monde. On relève aussi les modifications opérées dans le vocabulaire kantien par Schopenhauer : la chose en soi n'est plus une sphère inaccessible aux formes de notre connaissance, mais la *ratio essendi* de toute manifestation, le *quoi* de toute manifestation, qui prend, dans la représentation, les formes du *pourquoi*, du *comment* et du *vers où*, autrement dit les formes du principe de raison. Ce que Schopenhauer fait ressortir ici, à partir de la distinction entre le phénomène et la chose en soi, c'est son intérêt décisif pour la *phénoménalisation*. Nous l'avons indiqué, Schopenhauer n'est pas un philosophe de la séparation ou de l'opposition, mais un philosophe de la continuité et de la transitivité. C'est l'inscription de ces concepts dans la vie qui nous permettra de comprendre le dynamisme de sa philosophie et l'attention permanente aux processus plus qu'aux résultats. Ici, la philosophie se donne pour tâche de comprendre cette phénoménalisation, cette « dynamique

[1] *Id.*, p. 1435-1436 ; nous soulignons.

de la manifestation[1] », puisque c'est ce processus qui nous permettra de sortir des oppositions stériles. Si l'on comprend comment la chose en soi peut se manifester, comment l'essence du monde peut se phénoménaliser, on comprendra également ce que Schopenhauer qualifie sans cesse de miracle par excellence : l'identité de la volonté et de la représentation.

Ainsi la philosophie doit se concentrer sur une description du processus de manifestation, qui permet de comprendre comment le monde comme représentation est à la fois un processus et le résultat d'un processus fondé par l'activité incessante d'une volonté dynamique. À cette recherche d'une continuité ontologique, d'une conception dynamique de l'essence du monde, répond une conception corrélative de la conscience d'après les images de flux, de mouvement continu et incessant, et de manière générale, des images liées à l'eau. C'est le cas lorsqu'il s'agit de comprendre notre conscience comme effet de surface par rapport aux profondeurs de nos instincts et pulsions profondes : « Or toute la masse de notre conscience est plus ou moins, c'est-à-dire en proportion avec notre vitalité intellectuelle, perpétuellement en mouvement, et ce qui, mû par ce mouvement, se hisse à la surface, ce sont les images claires de l'imagination ou les pensées distinctes et conscientes[2]. » Nous laissons ici les éventuelles anticipations schopenhaueriennes de la psychanalyse freudienne pour relever simplement l'association entre conscience, vitalité et mouvement. La vie de la conscience est un mouvement perpétuel, plus ou moins conscient, mais qui indique en tout cas une continuité de la conscience – même si cette continuité n'est pas toujours aperçue. Si les objets qui apparaissent à la conscience peuvent paraître fragmentaires ou discontinus, c'est en raison de la faiblesse de l'intellect ou de la mémoire consciente :

> Notre intellect est semblable à un télescope qui aurait un champ de vision très restreint, précisément parce que notre conscience n'est pas un état d'immobilité mais un flux constant. L'intellect n'appréhende, en effet, que successivement et, pour saisir une chose, il lui faut en laisse s'échapper une autre, dont elle ne retient que les traces laissées derrière elle, lesquelles vont s'amenuisant[3].

La continuité ontologique du monde s'indique dans la continuité vivante de la conscience, qui est un « flux constant ». Les interruptions ne sont que les faiblesses de l'intellect, et l'on sait déjà que la multiplicité et la séparation, de même que la succession temporelle, sont le fait des formes du principes de raison. S'il y a cependant une rétention possible des images

---

[1] Le contexte diffère ici des analyses de Renaud Barbaras dans R. BARBARAS, *Dynamique de la manifestation*, Paris, J. Vrin, 2013, et cependant, il en va d'un même mouvement de l'apparaître du monde à lui-même, d'une dynamique de la volonté qui à la fois est le monde et fait être le monde au sens où elle le fait advenir dans la manifestation. La dualité de l'être et de l'apparaître, de la volonté et de la représentation, n'est qu'une dualité apparente chez Schopenhauer, et c'est bien la conception d'une phénoménalisation de la volonté comme processus dynamique qui permet de le comprendre.

[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 14, p. 1354.

[3] *Ibid.*, chap. 15, p. 1357.

de l'intuition, c'est en raison de cette vie continue de la conscience. Là encore, et même avant d'avoir identifié clairement cet « autre point de vue » sur le monde et la conscience, nous voyons apparaître des soubassements continus, des retours au *commun* sous le divers et le fragmentaire. Schopenhauer illustre cette illusion de discontinuité que nous devons reconduire à l'unité d'un flux de conscience par l'image de la lanterne magique :

> Ainsi, notre conscience pensante ressemble à une *lanterna magica* [lanterne magique], dont le foyer ne laisserait apparaître qu'une seule image à la fois et cette image, serait-elle la plus noble, n'en sera pas moins vouée à disparaître bientôt pour céder la place aux choses les plus hétérogènes, voire les plus communes[1].

L'image de la lanterne magique[2] ici invoquée permet de penser la conscience comme un faisceau d'attention, qui isole des images particulières et temporaires, mais qui exige de remonter à la source lumineuse pour comprendre l'unité du flux de conscience. Encore une fois, c'est sous les représentations apparemment isolées les unes des autres que l'on trouve une unité, et cette découverte ne se fait qu'à la condition d'un retour à la conscience de soi, une conversion du regard qui se tourne vers l'intériorité du chercheur. C'est dans cette sphère qu'une continuité est possible, qui porte l'ensemble de notre vie, consciente et inconsciente. Ce qui définit la conscience n'est pas seulement la surface de la « conscience pensante », mais aussi l'ensemble de cette vie de conscience qui parvient parfois à la surface, qui entre par moments dans le faisceau de la lanterne magique ou dans le champ du télescope. Cette totalité unitaire qu'est la vie de conscience pourrait se dire dans l'aphorisme de Char : « Nous n'appartenons à personne sinon au point d'or de cette lampe inconnue de nous, inaccessible à nous, qui tient éveillés le courage et le silence[3]. » Le courage comme cet élan vivant qui nous porte vers l'extérieur, le silence comme ce qui demeure enfoui dans les profondeurs de notre conscience, tout cela se rapporte au « point d'or » de notre vie intime, unique source de nos actions et de nos représentations.

Si le poète renvoie cette source lumineuse dans l'inaccessibilité, Schopenhauer entend cependant interroger la possibilité d'une métaphysique qui accède à cette source du flux de conscience. Aussi faut-il interroger la nature de la conscience de soi dans son œuvre, et poser la question de son intentionnalité. Car si la conscience de soi est une conscience comme les autres,

---

[1] *Id.*, p. 1359.

[2] La conception de l'intellect et de la pensée à l'aide d'images de mécanismes lumineux a une postérité célèbre chez Bergson, qui recourt à la fois à l'image du kaléidoscope, à la fois à celle du mécanisme cinématographique que Schopenhauer ne pouvait pas connaître, mais qui reprend en le systématisant la lanterne magique : la fixité des images ou coupes prises sur le mouvement aurait tendance à faire abstraction du mouvement réel sur lequel elles ont été prélevé. De même ici l'aspect fragmentaire des objets de la conscience pourrait nous faire perdre de vue l'unité du flux de conscience, assurée par la vie sous-jacente à tout acte de conscience. Voir notamment H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 304-307 ; sur les parallèles à établir entre les gestes schopenhauerien et bergsonien, voir A. FRANÇOIS, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche*, *op. cit.*.

[3] R. CHAR, *Fureur et mystère*, Paris, Gallimard, 1974, « Feuillets d'Hypnos », §5, p. 87.

elle peut se saisir du « soi » comme d'un objet de la représentation. Mais si c'est le cas, notre « point d'or » se trouve repoussé à l'infini, toujours inaccessible à l'insatisfaisante représentation. La possibilité d'une métaphysique tient dont à l'ouverture d'une dimension nouvelle du monde dans la conscience de soi. Ce problème se trouvera prolongé par la question du corps et de l'appréhension de notre corps propre, mais il faut avant tout poser les jalons plus généraux de cette réflexion à partir d'une analyse centrée exclusivement sur la conscience de soi, notamment dans ce qui se joue à la fin de la *Quadruple racine du principe de raison suffisante* : l'apparition d'une exception aux formes de principe de raison que Schopenhauer considère cependant comme la quatrième forme du principe de raison et qui n'a qu'un objet : le sujet voulant.

c. La conscience de soi est-elle intentionnelle ?

a. Les positions kantienne et sartrienne

Il convient de poser la question de la conscience de soi et de son intentionnalité car elle est, dans le contexte de la connaissance en général, une première interrogation sur une limite de la corrélation. Si la conscience se déploie toujours dans la relation réciproque du sujet et de l'objet, qu'advient-il lorsque le sujet se prend lui-même pour objet ? L'ouverture de la conscience à cet objet particulier qu'est le moi entraîne-t-elle une remise en cause de la corrélation, ou permet-elle au contraire de réaffirmer son rôle décisif et insurmontable ? La question de la conscience de soi apparaît dans le contexte d'une interrogation sur l'unité du moi et du monde, et de ce constat formulé au chapitre 15 des *Compléments* : « Manifestement, il doit bien exister un fil élémentaire, le long duquel tout s'ordonne : mais quel est-il[1] ? » La mémoire, le « moi logique » ou « l'unité synthétique transcendantale de l'aperception » sont écartés, car ils ne clarifient pas le problème selon Schopenhauer. Certes, la formule kantienne « le Je pense doit accompagner toutes nos représentations » a une certaine validité, mais insuffisante, car le « Je » reste une grandeur inconnue, un mystère. Comme toujours, le reproche adressé à Kant est de s'en tenir à un cadre conceptuel, donc à une représentation d'un certain type, là où il faut chercher le fondement de la représentation :

> Ce qui confère à la conscience unité et cohérence, ce qui lui sert de support permanent, de fondement, traversant l'ensemble de ses représentations, ne saurait être soi-même déterminé par la conscience ; par conséquent ce ne peut être une représentation mais bien plutôt son *prius*, la racine de l'arbre dont elle est le fruit. Ce fondement, dis-je, est la VOLONTÉ[2].

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 15, p. 1360.
[2] *Id.*, p. 1362.

C'est en ce sens sans doute que l'on peut reconnaître une certaine inaccessibilité du « point d'or » de notre conscience, car il exige que l'on effectue ce saut du regard, une saisie qui échappe aux formes habituelles du principe de raison. Si cette source était déterminée par la conscience, nous serions confrontés à une réduction à l'infini, cherchant désespérément l'unité à l'aide d'outils qui produisent la multiplicité[1]. Sans cette basse fondamentale de la volonté sous tous les actes de conscience qui en assure la cohérence, « l'intellect n'aurait pas plus d'unité qu'un miroir dans lequel paraît tour à tour tantôt ceci, tantôt cela ou, au mieux, autant qu'un miroir convexe dont les rayons convergeraient vers un point imaginaire situé derrière sa surface[2]. » Sans une volonté qui le supporte, la conscience s'éclaterait dans la multiplicité de ses objets, sans y imprimer sa marque, sans pouvoir les tenir en une expérience de conscience. Ou alors son unité serait justement un point théorique, inaccessible car toujours derrière sa surface ; or nous ne cherchons pas un point mathématique issu d'une théorie de l'optique, mais bien ce « point d'or » qui illumine véritablement l'ensemble de notre représentation et permet de la tenir ensemble, dans l'unité d'un monde. Pour le dire autrement, la volonté, en ce qu'elle assure l'unité d'une conscience, et ce qui permet corrélativement à la notion de monde de recevoir un sens, et de ne pas être une simple construction accumulative et fantasmée. Si le monde est un horizon unifié, il faut qu'il le soit face à une conscience elle aussi unifiée. La volonté assure dans un premier temps l'unité de la conscience, et on la verra par la suite assurer également la continuité de la conscience et du monde, expliquant ainsi l'appartenance de cette conscience au monde en les ramenant à un même fonds.

En un sens, en proposant cette unification de la conscience avant la conscience, ou une unité qui ne soit ni réfléchie ni irréfléchie mais plutôt pré-réflexive, Schopenhauer anticipe et répond aux éventuelles objections de Sartre dans *La transcendance de l'ego*[3]. Celui-ci, en affirmant l'autonomie de la conscience irréfléchie, veut montrer qu'elle n'a pas besoin d'être complétée ultérieurement par un acte de réflexion. À quoi Schopenhauer pourrait acquiescer en effet, puisque l'unité de la conscience est assurée avant la conscience, celle-ci procédant d'une effectuation de la volonté, et n'étant pas unifiée *a posteriori* par la réflexion. La réflexion révèle, elle ne constitue pas l'unité. Autrement dit, pour Sartre, la vie irréfléchie s'unifie avant la réflexion, et la réflexion apporte la personnalisation, mais pas l'unification qui a déjà eu lieu.

[1] Le risque de la réduction à l'infini d'une conscience qui se prendrait elle-même pour objet apparaît dans des formulations très proches sous la plume de Raymond Ruyer, accompagné de l'image d'un peintre qui voudrait peindre un paysage en se rendant compte qu'il a oublié de s'y représenter en train de peindre un paysage. Ruyer prépare ainsi la solution propre à sa démarche que seront la surface absolue et les domaines absolus de survol. « La "description" ou l'"observation" de l'esprit – ou du domaine subjectif – est tout autre chose que la subjectivité même de "l'esprit" décrit ou observé », dans oR. RUYER, *Néo-finalisme*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, 1 vol., p. 110.

[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 15, p. 1361.

[3] J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'ego*, *op. cit.*

L'unité du flux de conscience vient de ce que la conscience, si multiples soient ses actes, procède de cette unité, qu'elle y est reconduite dans la conscience de soi. Là où Sartre cherche en permanence des figures de surplomb, des unifications par la transcendance, Schopenhauer cherche une unité fondamentale, une unification de l'en-deçà. D'où son insistance, relevée plus haut, sur la polarisation : le moi et le monde sont des pôles renvoyant à un processus de polarisation depuis un fonds commun. Chez Sartre au contraire l'Ego est une forme de totalité synthétique de tous nos états psychiques, de même que le Monde est la totalité synthétique infinie de toute chose[1]. Affirmer, comme le fait Sartre, la transcendance de l'Ego, c'est en faire toujours un objet de la conscience, et reconduire dans l'intériorité de la conscience l'extériorité et la distance de la saisie intuitive. Ce point mérite l'intérêt car il incarne la position la plus radicale d'une conscience de soi intentionnelle : « Je est un autre[2] » car il est un objet pour ma conscience, il est à distance de moi-même. Dans cette attitude, je m'échappe en permanence à moi-même, je suis aussi inaccessible à moi-même qu'autrui ne l'est pour moi. Et chez Sartre, cette impersonnalité de la conscience, son activité en moi sans moi, est source d'angoisse : « C'est cette angoisse absolue et sans remèdes, cette peur de soi, qui nous paraît constitutive de la conscience pure[3]. » Finalement, Sartre en vient à considérer le Moi et le Monde comme deux objets pour la conscience absolue et impersonnelle, qui permet donc de relier ces deux objets, d'assurer leur unité. Là où Schopenhauer pense l'appartenance des transcendances à un plan d'immanence qu'est la volonté, chaque transcendance n'étant qu'une polarisation sur fond d'immanence, Sartre donne à la conscience ce rôle fondamental de liaison du monde. Cela, au prix d'une impersonnalisation de la conscience, d'une activité de la conscience hors de nous, sans nous, qui devient même une source d'angoisse. Soit on ne comprend plus tellement ce qu'est la conscience si elle flotte sous chacune des transcendances – Ego inclus –, soit on ne comprend plus ce qui fait l'unité du monde. La solution schopenhauerienne, si elle peut apparaître proche de celle de Sartre, renvoie en fait à une sphère affective sous les constitutions de conscience, là où Sartre étend le champ de la conscience à toute chose. Tout est conscience, et c'est ainsi que le monde possède une unité. Chez Schopenhauer, tout est volonté, donc avant tout affectivité et immanence, volonté depuis laquelle cependant le monde émerge, se manifeste, se présente à une conscience qui peut se le re-présenter[4]. Tout l'enjeu sera alors de comprendre

[1] *Ibid.*, p. 57

[2] Sartre renvoie au mot de Rimbaud comme la formulation la plus adéquate de l'attitude réflexive.

[3] J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'ego*, *op. cit.*, p. 83.

[4] C'est ce processus d'émergence, de *passage* de la volonté à la représentation – ou plutôt de la volonté *dans* la représentation –, qui donne éloigne Schopenhauer et Michel Henry, pour qui la différence entre la vie comme auto-affection et l'*ekstasis* représentationnelle est radicale, là où Schopenhauer comprend l'ekstase comme une sortie hors de soi de la volonté, donc comme une manifestation dynamique de la volonté elle-même. Henry voit dans la manifestation un adversaire pour la vie, la mise à mort de l'immanence, là où Schopenhauer la considère comme un déploiement, une nouvelle donation.

ce phénomène d'émergence, ce processus de manifestation du monde depuis la volonté[1]. Mais on voit que les solutions divergent finalement sur une affirmation très simple : la conscience sartrienne, rendue impersonnelle et anonyme, est la condition première d'existence, là où la conscience chez Schopenhauer est toujours seconde, qu'elle est le résultat d'un surgissement de la représentation comme *fait fondamental*, au sens où surgissent alors le monde et la conscience comme les deux pôles de la représentation.

β. La conscience de soi dans la Dissertation de 1813

Ces positions théoriques rappelées, il faut revenir au problème schopenhauerien de l'intentionnalité de la conscience de soi : suis-je un objet pour moi-même, au risque d'une réduction infinie de la conscience, voire d'un échappement de la conscience à moi-même, ou la conscience de soi ouvre-t-elle à une sphère nouvelle du sujet qui permette d'envisager une nouvelle navigation dans le monde ? Quelle est la nature du *soi* dans la conscience de soi ? Et surtout, la nouveauté de la dimension ouverte remet-elle vraiment en cause la corrélation posée comme le cadre de tout apparaître ?

Schopenhauer rencontre ce problème dans sa Dissertation de 1813, lorsqu'il passe en revue l'ensemble des objets possibles de la représentation. Il ne peut donc pas échapper à ce retournement de la connaissance sur elle-même qui se formule apparemment comme une représentation particulière. Schopenhauer restreint d'emblée la portée de cette représentation : « elle ne comporte, pour chacun, qu'*un seul* objet[2] ». À cela s'ajoute que cet « objet » n'est donné que dans le sens interne, qu'il n'apparaît donc que dans le temps, et encore « nous le verrons, avec une restriction d'importance[3]. » D'une certaine manière, Schopenhauer prend ces précautions introductives pour justifier la place de ce sujet voulant au sein de l'ouvrage de 1813. Mais les analyses qui suivent tendent plutôt à montrer que cet « objet » de la conscience de soi constitue plutôt une rupture au sein des formes du principe de raison, en même temps qu'un

---

[1] En somme, Schopenhauer assume jusqu'à son terme l'idéalisation de la représentation, celle-ci incluant, sans primat subjectif, le sujet et l'objet. La réalité revient tout entière à la volonté qui est en même temps la puissance de phénoménalisation. Michel Piclin, dans son article « Généalogie de Schopenhauer », cherche à clarifier les interprétations schopenhauerienne et sartrienne de la formule kantienne : « Le *je pense* doit pouvoir accompagner toutes les représentations », la question que l'un et l'autre adresseraient à Kant étant « mais, oui ou non, les accompagne-t-il *en fait* ? », M. PICLIN, « Généalogie de Schopenhauer », *Les Études philosophiques*, nº 4, Presses Universitaires de France, 1977, p. 421-439. Pour Piclin, Sartre affirme la réalité de l'objet et l'idéalité du sujet car « le Pour Soi est néant, et l'Ego n'est qu'un point focal, une ombre portée » (*Id.*), tandis que Schopenhauer affirme un idéalisme sans primat du sujet ni de l'objet, puisque sujet et objet « apparaissent simultanément et s'éteignent de concert » (*Id.*).

[2] A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, *op. cit.*, § 40 [2e éd.], p. 275 ; Schopenhauer ajoute dans cette deuxième édition l'expression « pour chacun », indication d'une analyse des *volitions* à l'échelle individuelle, mais consciente depuis les avancées du *Monde* qu'elle n'est qu'une étape dans la mise au jour de la *volonté* en un sens transindividuel. Le propos de la *Quadruple racine* contraint à cette vue individuelle dont le *Monde* fera justement un problème.

[3] *Id.*

soubassement. Ou plutôt, apparaît la possibilité d'une saisie de soi qui rende compte dans un même mouvement de l'émergence du sujet connaissant : la représentation se voit alors fondée, ou motivée, par une dimension pré-corrélationnelle, ou par une corrélation d'une autre sorte. Toujours est-il que l'insertion de ce nouvel objet comme quatrième classe de la représentation a un enjeu de taille : inscrire la subjectivité constituée dans le champ relationnel des causes et des effets. À la fois le sujet est une part de la nécessité mondaine, et en même temps, ce chapitre permet d'identifier une rupture au sein de la trame des causes et des effets. Avec la question de la conscience de soi et la découverte du sujet voulant, apparaît une ambiguïté du sujet qui met fin à son unilatéralité autant qu'à sa position toute-puissante et primordiale.

Il nous faut donc comprendre comment la conscience de soi, en 1813, est à la fois un échec, au sens d'une conscience intentionnelle, et une découverte, au sens de la quête philosophique d'un fondement pour le monde. Pour la première fois dans l'œuvre de 1813, le système de la connaissance semble connaître un dysfonctionnement : le sujet, condition de toute connaissance, échappe lui-même à la connaissance. La lumière faite sur le monde trouve son origine dans une obscurité irrémissible. Les formes du principe de raison sont en effet les formes de la représentation *pour* un sujet, donc ces formes supposent toujours une subjectivité de laquelle elles dépendent :

> Le sujet, ce qui connaît, mais n'est jamais connu, ne réside pas même dans ces formes, qui, au contraire, le présupposent toujours déjà. Ni la multiplicité ni l'unité, son contraire, ne s'appliquent à lui. Nous ne le connaissons jamais, mais il est justement ce qui connaît, là où il n'en va que de la connaissance[1].

La précision finale de cet extrait laisse ouverte une possibilité : il n'en va pas partout de la connaissance, le monde ne s'épuise pas dans la représentation. Aussi l'impossible retour sur soi de la connaissance ouvre une faille, à même la subjectivité, que la question du corps viendra développer.

La première faille dans la représentation : le présent

Dans la première édition de la *Quadruple racine*, Schopenhauer avait envisagé une première faille dans les formes de la connaissance, faille que la seconde édition résorbe en supprimant totalement le passage. Le présent apparaissait au paragraphe 26 de la première édition comme un échappement hors de la représentation et donc comme un point de contact entre le sujet et l'objet. Si les formes de la représentation supposent la distance entre le sujet et l'objet, se rapportent à un sujet *pour qui* il y a de l'objectivité, alors le dysfonctionnement de ces formes ouvre à une autre dimension sous la corrélation. Le paradoxe du présent, c'est d'être

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 2, p. 81.

dans le temps tout en n'étant *aucun* temps. Le présent ne dure pas, il n'est qu'une limite entre passé et avenir. Et pourtant, il est bien là, indication d'un échec des formes de la représentation à dire la totalité de ce qui se présente en elles. Du point de vue du contenu, il semble « ridicule » d'accorder autant d'importance au présent, puisqu'il n'est précisément rien. Cependant, Schopenhauer constate ce statut à part entière du présent :

> Il ne remplit par conséquent *aucun temps* et n'est donc *jamais*. Ce dernier fait explique que nous traitions toujours si sérieusement le présent, si insignifiant que soit aussi dans la plupart des cas son contenu et que la foule des choses insignifiantes qui remplissent la majeure partie de notre existence acquière toujours, par cela qu'elles sont *présentes*, une dignité tout à fait extraordinaire[1].

Autrement dit, le présent acquiert ce statut si particulier car il indique une *présence*. Quelque chose est là, que la représentation ne parvient pas à dire dans la grammaire de la représentation, mais qui pourtant fait accorder au présent une grande valeur. Ces « choses » présentes sont précisément « insignifiantes », puisque la signification tient aux formes du principe de raison, à la trame du monde élaborée par nos formes intellectuelles. Quelque chose est là, qui ne peut recevoir de *signification*, et qui est pourtant dépositaire d'une valeur par cela seul qu'elle est présente, ou *présence*. Schopenhauer opère un renversement : alors que le temps était jusque-là présenté comme la forme dans laquelle on pense le présent, comme limite entre passé et avenir, le présent devient aussi une condition du temps : « nous devons, en effet, penser tout temps comme passé ou à venir, donc toujours en rapport avec le présent[2]. » Autrement dit, le présent n'est rien du point de vue de la représentation et de l'objectivité, mais il semble apporter le *sens d'une présence* à tout ce qui doit advenir dans le temps, en amont ou en aval de son cours. Si la signification vient donc des formes du principe de raison, il semble que l'on puisse trouver du *sens* en adoptant un autre point de vue. C'est cet autre point de vue qu'il s'agit de comprendre depuis la faille identifiée au sein de la représentation. Schopenhauer avance une hypothèse pour rendre compte de cette importance du présent : le temps est la forme du sens interne, ce dans quoi tout objet doit apparaître. « Mais le sujet qui ne peut jamais devenir objet ne contracte pas cette forme et le présent est le point de contact entre le sujet et l'objet[3]. » Le sujet résiste à sa propre objectivation, la connaissance échoue à se connaître comme objet de connaissance, et le présent est le lieu d'une autre relation avec le monde. Dans le présent, l'objet ne me fait pas face, hors de moi et à distance, mais je suis en contact avec lui, un contact qu'il faut justement appeler « présence ». Le présent est donc la première indication d'une autre dimension que la seule représentation extérieure et objective, d'un lieu à investir pour la

[1] A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, *op. cit.*, § 26 [1ère éd.], p. 91.
[2] *Id.*
[3] *Id.*

philosophie. Cependant cette brève analyse schopenhauerienne du présent est abandonnée dans la seconde édition, présentant une lecture trop fractionnée du temps pour un chapitre qui cherche avant tout à comprendre la conception du temps du changement[1].

La formulation définitive : le sujet voulant

La véritable faille au sein de la représentation apparaît dans la conscience de soi telle que l'analyse la *Quadruple racine* au chapitre VII : la quatrième classe d'objets pour la connaissance, quand le sujet tourne sur lui-même la lumière de la connaissance. C'est là tout le problème : comment la connaissance pourrait s'éclairer elle-même sans contradiction ? Comment pourrait-elle tenir à distance ce qu'elle est intimement ? La difficulté tient à ce que la *Quadruple racine* a pour projet d'exposer les objets qui peuvent se présenter à un sujet. Schopenhauer est bien conscient de ce problème, quand il indique la nature du nouvel objet pour la conscience :

> Toute connaissance suppose forcément un sujet et un objet. C'est pourquoi même la conscience de soi n'est pas absolument simple ; elle se divise, comme celle du monde extérieur (c'est-à-dire la faculté d'intuition), en quelque chose qui connaît et quelque chose qui est connu. Ici, ce qui est connu se présente entièrement et exclusivement comme volonté[2].

Quand il est question de connaissance et de représentation, la corrélation est donc la seule forme valable, à laquelle on doit soumette chacune de nos analyses. Si l'on veut donner à la conscience de soi une quelconque valeur, il faut donc la soumettre à cette distinction entre le sujet et l'objet. Mais puisque le sujet ne peut se connaître connaissant sous peine de réduction à l'infini, il faut que se révèle une autre dimension de son être : la volonté. Ou du moins, avant que l'élaboration définitive du concept de volonté n'apparaisse dans le *Monde comme volonté et représentation*, le sujet voulant, ou le vouloir rapporté à une subjectivité. C'est donc bien une nouvelle dimension du sujet qui apparaît puisque celui-ci ne s'épuise pas dans la connaissance tournée vers l'extérieur, mais est nourri par le bas d'une volonté qui va permettre de rendre compte de ses actions. La difficulté consiste donc à faire apparaître cette strate qui échappe à la connaissance au sein d'une réflexion sur les diverses formes de la connaissance. Le dernier temps de la Dissertation de 1813 semble donc consacré à montrer que cette réflexion ne peut épuiser entièrement son objet, qu'elle rencontre une résistance dans la tentative de réduction du monde aux formes de la connaissance. Découvrant le sujet pour lui-même dans le cadre d'une analyse du principe de raison, Schopenhauer « ne peut alors en toute rigueur conclure autrement qu'en révoquant comme aporétique la tentative de connaître et d'expliquer ou de fonder la

[1] Arnaud François montre bien, au chapitre IV « La conscience et le temps » de son ouvrage, comme évolue la conception schopenhauerienne du temps entre la première et la seconde édition de la *Quadruple racine du principe de raison suffisante*, tout en montrant les divergences profondes avec Bergson ; voir A. FRANÇOIS, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche*, *op. cit.*, p. 241-261.

[2] A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, *op. cit.*, § 41 [2ème éd.], p. 275.

conscience[1]. » C'est moins la tentative de fonder la conscience qui échoue que de la fonder dans le cadre annoncé par la *Quadruple racine*. La conclusion s'impose : la connaissance n'épuise pas toute la complexité du monde, et c'est dans une autre direction que nous trouverons la solution ici seulement entr'aperçue. On peut d'ailleurs relever l'acuité de Schopenhauer à l'égard de son entreprise quand il écrit, dès 1813, soit cinq ans avant la rédaction du *Monde*, qu'il aura « un jour matière à un écrit plus ample dont le contenu aurait avec le présent écrit le même rapport que la veille au rêve[2]. » Schopenhauer est conscient de n'adopter qu'une seule vue sur le monde, celle de la représentation et du principe de raison suffisante. Mais on devine alors que d'autres analyses comme l'esthétique ou l'éthique, ici exclues volontairement, pourraient nous faire reconsidérer nos conclusions :

> Mon intention est, d'une façon générale, d'exclure de cette monographie philosophique tout ce qui lui est étranger, précisément tout ce qui concerne l'éthique et l'esthétique (…) ; leur considération occuperait un écrit qui dépasserait en étendue et en contenu la présente dissertation et qui en serait aussi très différent, quoiqu'il devrait être en plein accord avec elle[3].

S'il est une faille qui s'ouvre dans la représentation à l'occasion de la conscience de soi, voici des lieux philosophiques, éthiques et esthétiques, qui nous permettront probablement d'apporter des réponses nouvelles à l'aporie rencontrée par Schopenhauer. Autant de lieux en lesquels nous pourront interroger la corrélation, ses métamorphoses et l'étendue de ses potentialités.

Nous comprenons donc à la fois que la connaissance ne parvient pas à atteindre le sujet connaissant comme tel – donc qu'une saisie d'une autre espèce est aménagée par cet échec de la connaissance à s'étendre à toute chose – et que d'autres champs de la philosophie apporteront au problème de la connaissance des solutions ou un fondement qu'elle n'est pas en mesure de fournir seule :

> Le sujet ne *se connaît*, par conséquent, que comme *sujet voulant*, mais pas comme *sujet connaissant*. Car le moi qui se représente, le sujet de la connaissance ne peut jamais devenir lui-même représentation ou objet, parce que, comme corrélat nécessaire de toutes les représentations, il est leur condition même[4].

Lorsque la connaissance se retourne sur le sujet qui la produit, elle rencontre ce qui fonde la subjectivité et dont Schopenhauer ne fait pas encore l'essence du monde dans son ensemble. Puisqu'il s'agit de faire ressortir la trame liant le monde dans son ensemble, il faut comprendre comment le sujet se dirige dans le monde. On ne peut expliquer la conscience en

---

[1] F. FÉLIX, *Schopenhauer ou les passions du sujet*, *op. cit.*, p. 57.

[2] A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, *op. cit.*, § 58 [1ère éd.], p. 132.

[3] *Ibid.*, § 46 [1ère éd.], p. 118.

[4] *Ibid.*, § 41 [2ème éd.], p. 275.

ce sens qu'on ne peut la ramener à un ensemble de lois causales, mais on peut comprendre que le sujet est fondamentalement un sujet voulant. Cette dimension nouvelle de nous-mêmes ne se donne jamais dans l'intuition du monde extérieur, mais seulement dans une « connaissance intime de nous-mêmes[1] ». Si Schopenhauer fait effort dans la *Quadruple racine* pour classer toute connaissance sous des occurrences des formes du principe de raison, il lui faut constater ici qu'il existe un à-côté de la connaissance, ou du moins que ce que l'on appelle connaissance doit être révisé au profit d'autres modes de saisie[2].

La reconfiguration des modalités de la connaissance

Nous avons insisté sur la corrélation comme forme fondamentale de la représentation, et sur la réciprocité entre le pôle du sujet et celui de l'objet. Là où l'on pourrait retenir seulement le résultat de la polarisation, une structure figée de face-à-face, la connaissance de soi permet au contraire de reconduire à l'unité du sujet et au dynamisme qui l'habite. Si la connaissance de soi exige une reconfiguration des modalités de la connaissance, c'est justement car elle ne peut pas introduire de distance au sein même du sujet :

> (…) il n'existe pas de *connaissance de la connaissance*, car il faudrait pour cela que le sujet se distingue de la connaissance et puisse quand même connaître la connaissance, ce qui est impossible[3].

Derrière ce refus d'un redoublement au sein du sujet, c'est donc son unité qui se trouve affirmée. Le sujet possède plusieurs dimensions, accessibles au sein de plusieurs donations, mais son unité n'est jamais remise en cause. Le sujet est tout autant la connaissance que la volonté, de même que le miracle par excellence apparaîtra, dans le *Monde*, dans la paradoxale identité de la volonté et de la représentation malgré leurs modes d'accès radicalement distincts. François Félix, qui a étudié attentivement la constitution affective de la subjectivité chez Schopenhauer, commente ce passage : « le sujet peut bel et bien faire l'expérience de lui-même, mais une expérience alors tout intime, impossible à exhiber entière à la lumière de la connaissance, réfractaire à l'objectivation, pré-représentative, pré-réflexive à plus forte raison, effectuée dans le seul sens interne[4]. » Se fait donc jour la possibilité d'une expérience qui ne soit pas une intuition sensible du monde extérieur, même si elle se fait depuis une présence dans ce monde.

---

[1] *Ibid.*, § 42 [2ème éd.], p. 277.

[2] On peut considérer que le *Monde* propose justement un parcours à travers ces modalités nouvelles de l'accès au monde, après la connaissance dans les formes de principe de raison au livre I, l'accès à la volonté dans la saisie affective de soi au livre II – qui permet une compréhension essentielle de la nature –, la saisie intuitive des Idées dans l'expérience esthétique au livre III – qui permet l'émergence d'une pure subjectivité et la révélation des structures phénoménologiques du monde –, l'accès à autrui grâce à la compassion dans la démarche éthique du livre IV.

[3] A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, *op. cit.*, § 41 [2ème éd.], p. 276.

[4] F. FÉLIX, *Schopenhauer ou les passions du sujet*, *op. cit.*, p. 59.

La représentation n'est donc pas le tout de l'expérience, et nous nous souvenons que la philosophie doit justement, pour Schopenhauer, décrire l'ensemble de l'expérience.

Plutôt qu'un objet appartenant au champ de la connaissance, nous découvrons dans ce retour sur soi de la conscience le moteur de la connaissance, la tendance profonde qui pousse le sujet vers le monde – et qui pousse aussi, en raison de la corrélation, le monde vers le sujet. À la place d'un « je connais », c'est un « je veux » que Schopenhauer fait ressortir du fond de la conscience de soi. Dans un passage de la première édition du *Monde comme volonté et représentation*, supprimé à partir de la deuxième édition, il écrit :

> La conscience de soi la plus intime est le point où la chose en soi, la volonté, se transforme en phénomène, où elle devient connaissable, le point donc où toutes deux se rencontrent. (…) Là où la philosophie n'a pas encore appris à les distinguer, elles se trouvent mêlées dans la pensée[1].

Les formules de la *Quadruple racine* qui pourraient passer pour ambiguës relèvent en un sens de ce moment où la « philosophie n'a pas encore appris à distinguer ». Du moins, la perspective de la Dissertation étant unilatérale, portant seulement sur le principe de raison, elle ne considère la volonté qu'une fois entrée dans le phénomène, saisie dans le sens interne. Plutôt que de voir les deux faces de ce point de contact, Schopenhauer n'y considère la volonté que comme vouloir individuel qui détermine les actions du sujet dans le temps. Cela tient donc à la méthode adoptée pour l'ouvrage de 1813. Mais on comprend dès la première édition du *Monde* que le vouloir individuel, objet du sujet qui se réfléchit, est déjà le produit d'une première phénoménalisation. Le vouloir individuel est l'entrée de la volonté, non encore découverte dans sa pleine ampleur, dans le phénomène individuel. Le « je veux » est donc la manifestation d'une tendance plus profonde encore, qui oriente certes les actions individuelles lorsque l'on considère le caractère d'une personne, mais qui porte le processus de phénoménalisation dans son ensemble. La volonté se porte dans la lumière de la connaissance sous la forme du vouloir individuel, de même qu'elle porte la lumière de la connaissance vers le monde des objets extérieurs. Dans le cadre de la connaissance et en partant d'elle, Schopenhauer précise que la proposition « je connais » est une proposition analytique, et que la proposition « je veux », donnée *a posteriori* dans l'expérience interne, est une proposition synthétique. Cela ne veut pas dire que la volonté est secondaire, mais dans le cadre d'une réflexion sur les formes de la connaissance, elle est découverte par la suite, comme un fondement à toute connaissance possible et qui se dévoile dans le champ de la connaissance elle-même. Cela ne veut pas non

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, n. 43 au §55, p. 1056-1057. On peut supposer que ce passage a été supprimé car son contenu est développé dans le mémoire sur *La liberté de la volonté*, publié entre les deux éditions et rassemblé en un seul volume avec *Le fondement de la morale*, en français : A. SCHOPENHAUER, *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, *op. cit.*

plus dire que la volonté en elle-même est un objet pour le sujet, mais qu'elle peut l'être, prise dans ce cadre et cette méthodologie de la *Quadruple racine* : « C'est en ce sens que le sujet de la volonté pourrait être pour nous un objet. Quand nous regardons en nous, nous nous trouvons toujours *voulant*[1]. » On sent que Schopenhauer marche ici sur des terres de concessions et de nuances et non de franche affirmation.

Toujours est-il que lorsqu'on se tient dans la connaissance à strictement parler, la connaissance directe du sujet par lui-même est contradictoire. Toute connaissance implique en effet une médiation et une distance phénoménologique, ce qu'il faut identifier entre le sujet et lui-même si on veut le connaître. Développant la formule générale « je connais », Schopenhauer montre qu'elle est identique à la conscience de cette connaissance, « je sais que je connais », formules qui, l'une et l'autre, ne disent rien d'autre que « moi ». Le sujet, dans la *Quadruple racine*, c'est seulement ce qui connaît avec la conscience de le faire, c'est ce pour quoi il y a des objets :

> On peut bien faire abstraction de toute connaissance *particulière* et arriver ainsi à la proposition « je connais » qui est la dernière abstraction dont nous soyons capables ; mais cette proposition est identique à celle-ci : « il existe des objets pour moi » et cette dernière est identique avec cette autre : « je suis sujet » qui ne renferme autre chose que le simple « moi »[2].

Si l'on retire donc tout contenu particulier à la connaissance, reste la subjectivité comme possibilité de se rapporter à des objets. La formule qui demeure en revanche problématique, ce serait « je suis un objet que je connais », donc « je suis à la fois connu et connaissant ». Car il faut que je sois un sujet pour être d'une certaine manière un objet. À propos des l'impossibilité pour le sujet de se connaître connaissant, Chenet écrit dans les commentaires à la *Quadruple racine* : « cela signifie qu'il ne peut se connaître *directement, immédiatement, intuitivement* comme tel et qu'il ne peut se connaître *séparément*, le sujet étant *inséparable de l'objet*, nullement l'impossibilité de *toute* connaissance. Le sujet peut se connaître par induction, il peut s'atteindre indirectement, de façon réfractée, dans ses différents objets[3]. » Soit nous parlons de connaissance au sens strict, et alors la connaissance de soi est nécessairement synthétique, *a posteriori*, inductive et produite à partir des objets qui tombent sous la lumière de la connaissance – et alors la connaissance de soi n'est qu'une remontée kantienne à la source des conditions de possibilité de l'intuition sensible. Soit nous atteignons autre chose qu'une structure transcendantale et formelle, et touchons à une autre modalité de la connaissance, et une autre dimension du monde – que nous sommes fondamentalement. Cette inaccessibilité immédiate du sujet à lui-même dans la

[1] A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, *op. cit.*, § 42 [2ème éd.], p. 278.
[2] *Ibid.*, § 41 [2ème éd.], p. 276.
[3] A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, *op. cit.*, Commentaires, p. 307.

connaissance ordinaire indique alors deux choses : il ne peut connaître ses modes de connaissance que de manière indirecte, par induction, à partir des prestations effectuées dans la constitution des objets, donc il ne se connaît connaissant qu'à partir des objets de la connaissance, du résultat de ce processus de connaissance. En ce sens, le sujet ne se connaît pas connaissant, il découvre, à l'occasion de sa connaissance du monde, que le monde est sa prestation. L'enjeu du livre I du *Monde* est justement d'expliciter les modalités de cette prestation. Mais s'il y a bien une saisie du sujet par lui-même, qu'elle échappe à la connaissance en tant que telle, alors cette saisie ouvre à la fois à une autre dimension du monde – la volonté, qui prendra toute son ampleur dans l'expérience de notre corps propre –, et à un autre mode de saisie du monde, qui reste largement à analyser. En vérité, d'après ce que l'on a dit de la corrélation, ces deux conséquences vont ensemble, puisque le mode de saisie est intimement lié à ce qu'il cherche à saisir, ou, réciproquement, un certain type d'objets ne se donnent qu'à un certain mode de saisie[1].

L'affirmation de la corrélation se trouve ici renforcée et s'ouvre en même temps la possibilité de ne pas s'en remettre seulement à la connaissance et au principe de raison pour accéder au monde, en l'occurrence, à l'essence du monde. C'est donc un double acquis essentiel que nous découvrons ici, et qui doit nous amener à considérer la place du corps – lieu où se révèle cette dimension nouvelle du monde, et en même temps lieu où s'exerce cette saisie d'un genre nouveau et particulier. Le sujet s'arrache à la connaissance quotidienne des objets mondains en découvrant à même son activité subjective un objet d'un genre nouveau. En cela, soit il est mis à l'écart du monde par cette exception qu'il est pour lui-même, soit son activité subjective devient le fondement du monde phénoménal. Or Schopenhauer est un penseur de la continuité, du *passage*, bien plus que de l'exception[2] et de l'isolement individuel ; c'est donc vers la seconde solution que sa philosophie se dirige. La découverte du sujet voulant sous le sujet connaissant est une première levée du voile sur ce qui se joue en coulisses du monde, et qui pourtant n'en est pas radicalement séparé. Ce qui se joue dans la connaissance de soi, ce sont

[1] Ce point deviendra plus clair lorsque nous étudierons l'expérience esthétique dans le *Monde* qui voit apparaître à la fois un objet nouveau, les Idées, qui requiert l'altération de la subjectivité pour les saisir. En ce sens l'expérience esthétique n'est ni la modification de la subjectivité, ni la découverte d'un nouvel objet, mais les deux à la fois, c'est-à-dire l'émergence d'une représentation nouvelle, hors des formes du principe de raison.

[2] On trouve chez Schopenhauer plusieurs lieux philosophiques dans lesquels la notion d'exception est rejetée : la condamnation de l'égoïsme théorique comme pratique, l'appartenance du corps vivant à un courant plus vaste de la vie, les critiques de l'exception humaine et la dévalorisation de ce qui fait sa particularité par rapport aux animaux – la raison a peu de valeur et encore moins de contenu et le cerveau très développé de l'être humain est plus souvent apparenté à un parasite qu'à un organe de fierté. Voir par exemple A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 19, p. 1489 : « L'INTELLECT en revanche est une simple fonction du CERVEAU, il n'est nourri et porté par l'organisme qu'au titre de parasite ». Nous retrouverons ces éléments à l'occasion d'esquisses du potentiel écologique de la philosophie schopenhauerienne dans notre conclusion.

les tendances vers le monde et vers la phénoménalisation[1]. Schopenhauer décrit la découverte du sujet voulant sous le sujet connaissant comme « la plus immédiate de toutes nos connaissances, et même celle dont l'immédiateté doit finalement jeter du jour sur toutes les autres, très médiates[2]. » Nous rencontrons cette idée très schopenhauerienne que le phénomène est une surface dont l'épaisseur vient d'ailleurs. C'est grâce à cette expérience interne que le monde prend son sens, que les mouvements animaux et les comportements humains ne sont pas seulement le fait de corps soumis à une causalité mécanique. Il faut regarder en soi pour comprendre hors de soi. L'image des coulisses que nous avons mobilisée est celle de Schopenhauer, lorsqu'il ajoute la loi de motivation comme cause profonde et vivante des mouvements animaux :

> Ici, nous nous trouvons être, pour ainsi dire, dans les coulisses et nous pénétrons le mystère comment, selon son essence intime, la cause amène l'effet : car ici nous connaissons par une tout autre voie, et, par suite, d'une toute autre façon. Il en découle ce principe capital que *la motivation est la causalité vue de l'intérieur*[3].

À la fois Schopenhauer maintient son cadre méthodologique, visant à tenir le monde phénoménal dans l'unité du principe de raison, et il ajoute une voie nouvelle, qui exige un regard intérieur sur soi pour saisir ce qui se passe hors de soi. Ce qui pourrait passer pour de la causalité dans la seule perspective extérieure s'avère être, pour le vivant animal, une causalité *mue*, c'est-à-dire déterminée par la *loi de motivation*. Nous sommes bien dans les coulisses du vivant, où chaque acteur se prépare à agir sur la scène phénoménale pour une pièce dont la préparation se fait en amont, en retrait de la lumière du phénomène.

L'identité du sujet voulant et du sujet connaissant

Une difficulté demeure, qui n'est que la première occurrence du problème général du *Monde*. Les coulisses et la scène ne sont pas, dans la philosophie schopenhauerienne, deux lieux séparés. On ne prépare pas son texte pour ensuite aller le déclamer. La générale a lieu en même temps que la première. Il faudra donc comprendre comment la représentation n'est qu'une manière pour la volonté de se donner sans se séparer de la volonté. Pour ce qui nous intéresse ici, la difficulté consiste à comprendre l'identité du sujet connaissant et du sujet voulant dans l'unité du « moi ». Dans la première édition de la *Quadruple racine*, Schopenhauer déclare :

---

[1] François Félix caractérise « l'appréhension dans le sens interne » comme une « proto-phénoménalisation », F. FÉLIX, *Schopenhauer ou les passions du sujet*, *op. cit.*, p. 65.

[2] A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, *op. cit.*, § 43 [2ème éd.], p. 279.

[3] *Id.*, p. 280. Cette formule est relevée par Husserl dans une note déjà mentionnée, E. HUSSERL, *De la synthèse passive*, *op. cit.*, p. 370.

> Mais l'identité du sujet du vouloir avec le sujet connaissant qui fait (nécessairement même) que le mot « moi » les renferme et les désigne tous les deux, est absolument incompréhensible[1].

Dans la seconde édition, on peut relever une légère modification :

> Mais l'identité du sujet de la volition avec le sujet connaissant qui fait (nécessairement même) que le mot « moi » les renferme et les désigne tous les deux (nécessairement), constitue le nœud de l'univers <*Weltknoten*> et elle est, en conséquence, inintelligible[2].

Là où la première édition rejette cette identité dans une inaccessibilité radicale, la seconde y ajoute une détermination positive et repense la caractéristique négative. La duplicité phénoménologique du moi par-delà son unité réelle n'est pas rejetée hors de la philosophie, mais elle exige de cette dernière de repenser ses outils méthodologiques. S'ouvre également le lieu où le problème pourra trouver une solution concrète : le monde. La connaissance ou la représentation ne peut atteindre à cette double dimension, car une des dimensions échappe par définition à la représentation. L'intellect à l'œuvre dans la représentation échoue à saisir la volonté. L'identité du vouloir et du connaître est donc littéralement « inintelligible ». En revanche, la voie n'est pas fermée à une saisie affective ou immanente, dont nous interrogerons les enjeux plus loin. Et surtout, la saisie de cet entrelacement à même le moi reçoit une portée métaphysique d'ampleur : elle permet le passage d'une connaissance de soi à la découverte de la structure métaphysique du monde dans son ensemble. L'expression « nœud de l'univers » apparaît dans la *Quadruple racine* à propos de la connaissance de l'identité entre sujet voulant et sujet connaissant, mais elle revient dans le *Monde* à plusieurs reprises, quand il est question de la volonté comme profondeur ontologique de toute représentation, donc de l'identité entre volonté et représentation. Schopenhauer ne délimite plus une zone d'ombre infranchissable, mais identifie l'endroit d'un problème à analyser : le monde comme lieu que nous habitons, c'est-à-dire où nous sommes et apparaissons en même temps.

On peut noter d'emblée deux évolutions de vocabulaire entre la *Quadruple racine* et le *Monde* concernant le problème de l'identité entre sujet du vouloir et sujet de la connaissance. Ce que Schopenhauer appelle ici « identité » (*Identität*) va devenir une « coïncidence » (*Zusammenfall*) dans le *Monde*, notamment dans le décisif paragraphe 18. Schopenhauer y fait allusion aux paragraphes de la *Quadruple racine* que nous analysons :

> (…) à cet endroit-là déjà, nous voyions cet objet *coïncider* avec le sujet, c'est-à-dire, en l'occurrence, cesser d'être un objet : à ce moment-là, à cette *coïncidence* <*Zusammenfall*> nous avons donné pour nom miracle κατ' ἐξογήν [par excellence] et

[1] A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, *op. cit.*, § 43, §43 [1ère éd.], p. 114.
[2] *Ibid.*, § 42 [2ème éd.], p. 278.

> d'une certaine manière, le présent ouvrage est dans son intégralité l'explication de ce miracle[1].

Il s'agit donc d'éviter l'écueil qui consisterait à ramener entièrement le sujet connaissant à la volonté qui le fonde. Certes les deux convergent ou coïncident, mais ils ne se dissolvent pas en une seule chose. Ne serait-ce que parce que la connaissance manifeste quelque chose de la volonté, une tendance vers la connaissance du monde, qui n'est plus seulement de la volonté une fois manifestée. Le terme de « coïncidence » rend donc mieux cette duplicité hébergée au sein d'une unité réelle. Comme souvent quand Schopenhauer cherche à penser deux dimensions au sein d'une seule réalité, ou l'unité profonde de deux éléments en apparence séparés, il a recours à la notion de polarité. Nous avons déjà rencontré cette notion pour penser la polarisation du sujet et de l'objet sur fond du même fait fondamental de la représentation. De manière plus concrète, Schopenhauer renvoie à la polarisation du corps qui, s'il reste une unique entité vivante, se déploie d'une part vers le pôle de la tête, d'autre part vers le pôle du cœur, ou des organes génitaux. En somme, le corps héberge un foyer privilégié de la connaissance, et un foyer de la volonté :

> (…) que nous soyons voulant en même temps que connaissant et en tant que connaissant en même temps voulant c'est là précisément LE GRAND MYSTÈRE DE L'IDENTITÉ DU SUJET VOULANT AVEC LE SUJET CONNAISSANT. Cette identité est justement la réunion du ciel et de l'enfer en nous (…). Cette merveilleuse réunion s'exprime dans notre corps par ses deux pôles, la tête et les organes génitaux[2].

Dans cette remarque de 1814, deux tendances de la vie, si conflictuelles soient-elles, sont pensées au sein d'un même corps. C'est tout l'enjeu de la notion de pôles que d'identifier le lieu de conflit, et l'on sait combien cette notion est centrale dans la construction de la philosophie schopenhauerienne. Un même élan se scinde tout en restant au contact de ce à quoi il s'oppose. Voici le corps déchiré entre les pulsions intérieures et l'ouverture connaissante à l'extérieur, sans pour autant que les unes soient autre chose que l'autre. L'idée est une reformulation de celle de « nœud de l'univers », puisque le nœud a besoin de plusieurs liens pour exister comme tel.

La deuxième évolution de vocabulaire est tout aussi significative et nous presse vers la considération du *Monde* dans son ensemble. Ce que la *Quadruple racine* appelle « miracle κατ' ἐξογήν », laissant l'étonnement philosophique au seuil de l'analyse, le *Monde* l'appelle « vérité philosophique κατ' ἐξογήν[3] ». Il ne s'agit plus de s'étonner d'une unité incompréhensible, du

---

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 18, p. 247 ; nous soulignons.

[2] A. SCHOPENHAUER, *Der handschriftliche Nachlaß. Band 1. Frühe Manuskripte (1804-1818)*, A. Hübscher (éd.), Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985, § 274, p. 168 ; traduit par Marie-Michèle Blondin dans les annexes de sa thèse publiée : M.-M. BLONDIN, *Vivre et vivre encore*, *op. cit.*, p. 250. On trouve la polarisation en tête et cœur dans les longs développements que Schopenhauer consacre aux relations (conflictuelles) entre volonté et connaissance dans les *Compléments* du *Monde* : A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 19, p. 1487-1494.

[3] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 18, p. 249.

miracle d'une réunion de deux sujets en un seul, mais d'entrer véritablement dans ce qui constitue la structure métaphysique du monde, de montrer qu'il se donne comme volonté et comme représentation et que ces deux donations ne sont jamais un risque pour l'unité réelle du monde. Le miracle philosophique, c'est que l'on puisse se rapporter au monde autrement que par la médiation des formes du principe de raison et que s'ouvre, avec la découverte du sujet voulant, un autre rapport de connaissance :

> (…) ici, où il s'agit du sujet, les règles de la connaissance des objets ne sont plus valables et une identité réelle de ce qui connaît avec ce qui est connu comme voulant, c'est-à-dire du sujet avec l'objet, est *directement donnée*[1].

Schopenhauer souligne, au moment de découvrir cette identité, à quel point elle échappe à la structure de connaissance qu'il met au jour depuis le début de sa Dissertation. Cette découverte finale est à la fois l'aboutissement et l'effondrement du principe de raison, effondrement que le *Monde* cherchera à développer et à expliciter. Ou du moins, il s'agira de montrer que la connaissance dans les formes du principe de raison n'est pas la seule, et qu'elle ne se tient pas seule, puisqu'elle s'adosse toujours à une volonté qui la pousse à connaître : il sera alors possible de comprendre que la corrélation donne lieu à des reconfigurations et des actualisations nouvelles, dans d'autres champs que la seule connaissance des objets extérieurs. La nouveauté ici ouverte tient dans cette *donation directe* du sujet à lui-même, qui échappe donc à la connaissance toujours médiate et indirecte des objets extérieurs. Daniel Schubbe cherche à identifier, dans l'œuvre de Schopenhauer, la manière dont nous pourrions nous rapporter à ce qui n'est pas objet extérieur. Apparaît ainsi, sous le nom de « chose en soi », une détermination d'abord négative, « ce pôle d'une forme spécifique de connaissance, qui n'est pas une connaissance "qui place devant" et qui n'existe donc pas non plus dans le cadre d'une connaissance de l'entendement ou de la raison[2]. » Plutôt qu'une connaissance qui fait défiler sous nos yeux des objets séparés les uns des autres, nous découvrons en nous-mêmes la possibilité d'un mouvement plus profond, d'une tendance à l'œuvre qui court sous l'ensemble des objets. Une connaissance plus fondamentale est donc possible, et c'est la connaissance de soi qui permet de l'envisager, à défaut de la réaliser pleinement. La *Quadruple racine* semble dresser le portrait d'une conception traditionnelle de la connaissance qui montre ses limites, et exige justement un approfondissement ou un élargissement de ses potentialités. La dissertation sur le principe de raison est déjà cette tentative de lier ce qui était séparé dans la représentation des objets extérieurs. Plutôt que de suturer ce qui est d'abord déchiré, cette autre voie semble

[1] A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, *op. cit.*, § 42 [2ème éd.].
[2] D. SCHUBBE, *La philosophie de l'entre-deux*, *op. cit.*, p. 122.

aller vers une unité fondamentale, donnée d'emblée. Comme l'écrit Schubbe, « le programme théorique de la connaissance a légué des rapports sans relations », et c'est justement là que « s'élève la philosophie de Schopenhauer en tentant d'éveiller la conscience que monde et hommes nous requièrent et que nous sommes toujours déjà en mouvement, avant toute connaissance abstraite[1]. »

Le sujet voulant, découvert par le sujet connaissant quand il cherche à se saisir sans pouvoir se poser devant lui de manière objective, ouvre donc à la possibilité d'un mode de connaissance nouveau et à une strate plus fondamentale et dynamique de notre rapport au monde. Il s'agit donc, depuis le monde des objets, de remonter à ce qui les fonde. Il en va ici d'une étape supplémentaire de notre parcours, après avoir interrogé l'intentionnalité de la conscience de soi. Si nous poursuivons l'étude de notre hypothèse de départ, forgée dans notre lecture de Michel Henry, il nous faut interroger la manière dont une forme unique de l'apparaître, la corrélation, peut être sollicitée dans tous les modes de donation, au-delà de la seule représentation extérieure. Il en va de la possibilité pour la vie d'apparaître dans cette forme fondamentale sans pour autant juxtaposer un nouveau régime de l'apparaître au premier identifié. Il convient donc de cherche une continuité entre les modalités de l'apparaître plutôt qu'une rupture radicale. Or c'est dans l'expérience charnelle de mon propre corps, approfondissement de la connaissance de soi esquissée dans la *Quadruple racine*, que se joue le tournant métaphysique de la philosophie de Schopenhauer.

[1] *Ibid.*, p. 122-123.

CHAPITRE 7 – LE RETOUR AU CORPS

Le corps est un des premiers seuils dont nous pouvons faire l'expérience. Appartenant au monde des objets extérieurs, il nous rappelle en même temps notre appartenance à une sphère plus profonde de ce même monde. Le corps constitue le point de bascule de la philosophie schopenhauerienne, car il dévoile sous la représentation l'incessante vie qui l'anime. Les caractéristiques de la représentation évoquée pourraient nous laisser penser que le monde défile sous nos yeux comme un ensemble d'images. Or le monde n'est pas là-bas et nous ici. Nous sommes ici, nous *en* sommes toujours, c'est-à-dire que nous apparaissons dans ce monde et y vivons. La distinction entre l'extériorité des objets et l'intériorité d'une conscience est contredite concrètement par le corps et l'expérience que nous en avons, par ce que Hans Jonas appelle, dans l'Essai I « La vie, la mort et le corps dans la théorie de l'être » du *Phénomène de la vie*, le « fait de la vie[1] ». Déployant la conception schopenhauerienne du corps, Jonas rappelle qu'il n'est jamais la superposition de deux champs, la conscience et l'étendue, mais toujours l'interpénétration de ces deux champs. C'est précisément parce que ces deux champs se rencontrent et qu'ils sont le lieu d'une expérience croisée et privilégiée mettant en jeu la question de la corrélation. Mon corps n'est pas seulement un morceau de matière existant indépendamment que la saisie que j'en fais, de même que ma conscience n'est jamais un souffle immatériel traversant le monde sans ancrage. Je suis toujours une conscience habitant le monde grâce à mon corps, et mon corps est toujours le mien car je m'y rapporte d'une certaine manière.

> Notre corps vivant constitue cette autotranscendance même dans chacune des directions et fait échouer l'*époché* méthodologique. Il faut le décrire comme étendu et inerte, mais également comme sensible et volontaire – et aucun des deux descriptions ne peut être menée à terme sans pénétrer dans la sphère de l'autre ni sans en préjuger[2].

L'exposition schopenhauerienne de la volonté puis de la représentation ne doit jamais faire oublier que ces deux sphères ne se comprennent que dans leur intrication et leur identité réelle. Le retour au corps joue un rôle décisif car il vient rappeler ce point pour la première fois. Ce que l'on tenait pour acquis dans notre compréhension se trouve mis en tension par le bas. Ce que l'on pouvait anticiper de l'ontologie schopenhauerienne se trouve interrogé par le passage de l'être dans l'apparaître. Nous comprenons avec Jonas, et pour notre lecture de Schopenhauer, que le corps est donc le lieu d'une crise permettant la rencontre de l'ontologie et de la phénoménologie. Cette crise est l'objet de ce qui suit.

---

[1] H. JONAS, *Le phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 29.
[2] *Id.*

a. Le corps est-il l'« objet immédiat » de notre subjectivité ?

L'attention portée à la question du corps dans la philosophie de Schopenhauer signifie une remontée à la source de la connaissance. Nous sommes d'abord face au monde comme ensemble d'objets extérieurs à nous, puis nous tournons cette connaissance sur nous pour découvrir que nous sommes sujets voulants pour finalement découvrir l'envers de cette connaissance. Comme Daniel Schubbe le remarque, la philosophie du corps vécu proposée par Schopenhauer à partir du livre II du *Monde* n'est pas un complément à celle de la connaissance « qui place devant », mais elle met en œuvre le mouvement opposé à cette connaissance[1]. Contre le risque d'un formalisme associé au face-à-face entre une subjectivité transcendantale et le monde, Schopenhauer entend retrouver ce qui les unit fondamentalement. Il s'agit donc, en revenant au corps et à l'expérience que nous en avons, d'enraciner le sujet dans le monde, de montrer que le sujet appartient au monde, qu'il est *du* monde. Sujet et monde ne sont pas deux entités distinctes séparés par une distance infranchissable. Ils participent d'un même mouvement et composent les pôles d'une même trame. Or c'est en comprenant la dimension charnelle de notre être que nous pouvons ensuite saisir l'essence du monde. C'est en cela que la philosophie du corps vécu est le tournant métaphysique du *Monde*, qui permet une seconde navigation dans la compréhension du monde : nous ne nous arrêtons plus à la surface des choses, mais nous découvrons leur profondeur, d'abord en nous puis en elles, par analogie. Il nous faut donc accompagner ce mouvement par lequel nous allons du monde donné hors de nous à l'essence donnée en nous. Il faut aussi remarquer que la question du corps est l'une des rares sur laquelle Schopenhauer revienne, dans un repentir célèbre de la deuxième édition de la *Quadruple racine* sur la notion d'« objet immédiat », qu'il commente également au livre I du *Monde*.

L'hésitation sur l'« objet immédiat » montre combien Schopenhauer est aux prises, dès 1813, avec la possibilité de transposer la corrélation découverte dans l'expérience externe à une expérience interne. Dans la *Quadruple racine*, le corps apparaît dans le cadre d'une analyse sur la représentation. Juste après avoir rappelé, au paragraphe 20 de la première édition, que la différence et la réversibilité entre le sujet et l'objet étaient l'idée la plus importante qui soit, Schopenhauer remarque qu'il existe une représentation appelée « immédiate », par opposition à « celles qui sont *médiatisées* » : « Cette représentation est le *corps propre*. C'est *l'objet immédiat*[2]. » Au

[1] D. SCHUBBE, *La philosophie de l'entre-deux*, *op. cit.*, p. 123.

[2] A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, *op. cit.*, § 21 [1ère éd.], p. 70. On remarquera la proximité de ces formules avec celle de Bergson, dans les premières pages de *Matière et mémoire*. Bergson part de la présence des images qui m'entourent pour prendre conscience de la radicale particularité d'une de celles-ci : « Pourtant, il (…) est une [image] qui tranche sur toutes les autres en ce que je ne la connais pas seulement du dehors par des perceptions, mais aussi du dedans par des affections : c'est mon corps », H. BERGSON, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, F. Worms et C. Riquier (éd.) Paris, Presses universitaires de France, 2012 [1896], p. 11.

sein de la représentation et dans la forme fondamentale de celle-ci, le corps est donc un objet qui a la particularité de l'immédiateté. « Immédiat » ne signifie pas ici un rejet de la corrélation, ni même une reconfiguration de celle-ci. Il faut même, dans le cas de l'être humain, prendre les choses à rebours : nous devons remarquer que chaque partie de l'objet immédiat, avec lesquelles j'entretiens un rapport affectif et non seulement extérieur, sont « à leur tour des objets médiés », si bien que je peux toucher mon œil qui devient alors un objet médiat de mon toucher[1]. Schopenhauer remarque également que certaines formes de vie n'ont probablement pas d'objets médiats, au sens où elles n'ont pas de représentation extérieure, mais ont bien sont bien des objets immédiats. La conclusion de cette hypothèse nous intéresse tout particulièrement, puisque la présence d'un objet immédiat serait la marque du vivant, même dans le cas où ce vivant ne possède pas les formes du principe de raison lui permettant de constituer une représentation extérieure : « Les plantes donnent à supposer qu'elles sont certes des objets immédiats d'un sujet, mais pas des objets médiats, c'est-à-dire qu'elles sont la vie, mais pas de sensibilité[2]. » Les plantes seraient donc des formes de vie subjective, dotées d'un objet immédiat. Autrement dit, la relation entre le sujet et l'objet, à partir de l'exemple de la plante peut exister même sans relation extérieure. Ce n'est ici qu'un indice minime et pas exploré par Schopenhauer dans ce texte, mais la possibilité d'une corrélation vivante, non projetée dans la représentation extérieure, se trouve envisagée.

Au paragraphe 22 de la deuxième édition, Schopenhauer reprend le titre du paragraphe 21 de la première édition, « L'objet immédiat », mais pour indiquer une modification conceptuelle. La signification de l'expression « objet immédiat » n'a finalement « qu'une valeur très impropre[3] ». Schopenhauer rappelle que la connaissance objective suppose la mise en forme par un intellect des sensations, et que celui-ci n'intervient pas encore dans la dimension du corps propre. Connaître son corps de manière objective, c'est donc en avoir une connaissance *médiate*. La dimension immédiate ne renvoie qu'à la « présence immédiate des représentations », une présence plutôt qu'une réelle objectivité. Schopenhauer rejette donc ici le terme d'objet pour désigner le corps propre, et pourtant, il maintient une autre expression, celle de « connaissances de ces sensations », qui elle est bien immédiate. En somme, il se peut que nous ayons une

[1] Certaines remarques faites par Schopenhauer à la fin de ce paragraphe, bien que dans un cadre conceptuel qu'il modifiera dans la seconde édition, anticipent sur certaines remarques de Merleau-Ponty sur le « touchant-touché » et les sensations doubles. Par exemple : « Ma main est mon objet immédiat lorsque, par son toucher, je connais l'effet d'un autre objet sur elle et que j'en connais donc la présence dans l'espace : mais la main est un objet médiat lorsque je la vois », *ibid.*, p. 71. Schopenhauer ne va pas jusqu'à dire que la main touchée touche aussi la main touchant, mais le corps, fonction de connaissance, peut se « surprendre lui-même de l'extérieur en train d'exercer des fonctions de connaissance » : « quand je touche ma main droite avec ma main gauche, l'objet main droite a cette singulière propriété de sentir, lui aussi », M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 122.

[2] A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, *op. cit.*, § 21 [1ère éd.], p. 71.

[3] *Ibid.*, §22 [2ème éd.], p. 221.

connaissance, c'est-à-dire une représentation de choses qui ne sont pas encore objective. Nous pouvons nous rapporter *à* quelque chose, notre corps par exemple, sans que ce rapport soit nécessairement pensé depuis les caractéristiques de l'objet, donc les formes du principe de raison. Ce que laisse ouvert Schopenhauer ici et qui intéresse notre propos, c'est la possibilité d'une connaissance non objective, ou plutôt d'une représentation dans la forme fondamentale de la corrélation qui ne se fasse pas nécessairement dans les formes du principe de raison (temps, espace, causalité). Il ne s'agit que d'esquisses interprétées ici et il faut aller chercher plus avant dans les textes du *Monde* pour comprendre comment la corrélation mise en place dans la représentation des choses extérieures peut justement, à l'occasion de l'expérience du corps propre, connaître une reconfiguration de ses modalités. Il ne s'agit pas de plaquer une modalité ontique sur notre rapport au corps propre, ni de le penser nécessairement comme un objet, mais il convient en revanche de penser que s'il se donne à nous comme objet et comme corps propre, c'est qu'il nous apparaît de deux manières, selon deux modalités d'une même forme fondamentale de la représentation : la corrélation.

La double donation du corps se fait de manière progressive dans le *Monde*, selon un parcours qui part de l'objectivité de notre corps. Le corps est d'abord un objet parmi les objets du monde extérieur, sous le regard distancié d'une subjectivité transcendantale. D'une certaine manière mon corps me fait face, je le vois, il est soumis aux mêmes lois physiques que n'importe quel autre objet :

> Objet, mon corps l'est déjà, que nous nommons donc, de ce point de vue, représentation. Car le corps est un objet parmi les objets, soumis aux lois des objets, bien qu'il soit un objet immédiat. Comme tous les objets de l'intuition, il réside dans les formes de toute connaissance, dans le temps et l'espace, conditions d'existence de la multiplicité[1].

Le corps est un objet comme les autres, mais au statut particulier, puisque c'est par cet objet que les autres objets me sont donnés. C'est en ce sens seulement que Schopenhauer continue à parler, dans le cadre du livre I du *Monde* et de l'analyse de l'intellectualité de l'intuition, du corps comme « objet immédiat ». Dans ce cadre-là, le corps apparaît comme cet objet appartenant à la représentation, donc soumis aux mêmes lois que les autres objets, mais qui pourtant délivre un ensemble de matériaux nécessaires à l'élaboration de l'intuition. Le corps est donc cet objet qui contient plus que les autres objets, en raison de son immédiateté. C'est seulement dans le cadre d'une analyse stricte de la représentation et de l'intuition intellectuelle que le corps peut être appelé objet immédiat, car très rapidement cette formulation va s'avérer indue.

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 2, p. 80-81.

> Voilà pourquoi toute intuition est intellectuelle. Cependant l'entendement ne parviendrait jamais à la former, si un certain effet n'était pas connu immédiatement et ne faisait ainsi fonction de point de départ. Or ce dernier est l'effet sur le corps animal. Dans la mesure où ce dernier est l'OBJET IMMÉDIAT du sujet, l'intuition de tous les autres objets n'est possible que par son intermédiaire. Les changements dont tout le corps animal fait l'expérience sont connus immédiatement, c'est-à-dire ressentis, et la mise en rapport immédiate de cet effet avec sa cause fait naître l'intuition de celle-ci comme celle d'un OBJET[1].

Ce que l'on comprend dans ce passage, c'est que la formule « objet immédiat » mérite d'être un peu glosée. Le corps est un objet, appartenant au monde des objets. Mais cet objet ouvre une dimension, celle de changements internes saisis de manière immédiate, « ressentis ». Plutôt qu'un objet immédiat lui-même, dont la *Quadruple racine* a montré que l'expression même était dénuée de fondement, il faut comprendre le corps comme un objet par lequel nous recevons des données immédiates nécessaires à l'élaboration de l'intuition, par application à ces données des formes du principe de raison. Ou, pour le dire plus simplement, le corps est une source affective nécessaire au fonctionnement de l'entendement, permettant la constitution de la représentation. « Immédiat » ne veut pas dire immanent ici – c'est la sphère que nous identifierons au livre II avec l'apparition de la volonté. « Immédiat » veut plutôt dire « point de départ » selon l'expression du début de notre extrait, signifiant alors que, de tous les objets, le corps est l'objet avec lequel j'entretiens une distance nulle. Si Schopenhauer utilise encore l'expression d'objet immédiat, c'est qu'il installe sa réflexion dans la représentation, déjà donnée. C'est donc en remontant des objets extérieurs jusqu'à leur source « ressentie » que l'on arrive au corps comme objet immédiat. Nous avons donc là un premier retour au corps, comme lieu de données sensorielles, qui permet ensuite une projection dans les formes du principe de raison.

On peut certes comprendre ces justifications fournies par Schopenhauer, toujours est-il que le ton semble changé par rapport à la *Quadruple racine*. Le cadre de l'analyse sur la représentation fait signe sans cesse vers l'ouverture à la volonté, anticipant déjà sur les passages du livre II. Schopenhauer identifie bien dans le corps une sphère nouvelle, de simplicité et d'affectivité. L'entendement peut fonctionner et faire advenir la représentation grâce à « la conscience immédiate des changements du corps, grâce à quoi ce dernier est un objet immédiat[2]. » Dans ce paragraphe 6, Schopenhauer récapitule les conditions de possibilité de la « cognoscibilité du monde intuitif[3] ». La première condition a deux formulations : objective et subjective. Objectivement, il faut que les corps puissent agir les uns sur les autres et produire du changement sur les autres. Cette même condition a une formulation subjective : l'existence

[1] *Ibid.*, § 4, p. 91-92.
[2] *Ibid.*, § 6, p. 105.
[3] *Id.*

de l'entendement. C'est en effet en raison de l'entendement que la causalité existe, puisqu'elle est une de ses formes, une des manières pour l'entendement de mettre de l'ordre dans tout ce qui advient. C'est justement la seconde condition qui nous intéresse : la « sensibilité des corps animaux, cette propriété de certains corps d'être les objets immédiats du sujet[1] ». Schopenhauer nuance immédiatement cet usage de la notion d'objet immédiat, après avoir montré que les changements dans les organes des sens venant de l'extérieur étaient déjà des représentations et n'existaient que pour la connaissance :

> Et dans cette mesure j'affirme donc que le corps est immédiatement CONNU, qu'il est OBJET IMMÉDIAT. Cependant le concept d'objet n'est pas à prendre ici dans son sens le plus propre, car par cette connaissance immédiate du corps, qui précède l'application de l'entendement et ne constitue qu'une impression sensible, ce n'est pas le corps lui-même qui apparaît comme un objet au sens propre du mot, mais d'abord les corps qui influent sur lui. En effet, toute connaissance d'un objet véritable, c'est-à-dire d'une représentation intuitive dans l'espace, n'est possible que par et pour l'entendement, et donc non pas avant, mais seulement après son application[2].

Les impressions sensibles ne font donc pas du corps un objet. Elles font plutôt de lui un lieu de passage des informations extérieures et de mise à disposition de ces informations pour l'activité de l'entendement. Le corps est un objet parmi les objets, il recèle une dimension immédiate, mais il n'est pas un objet immédiat à proprement parler. Il est plutôt le révélateur d'une relation avec le monde, révélateur d'une proto-objectivité en attente de mise en forme par l'entendement. Nous touchons ici à un des gestes propres de Schopenhauer, qui consiste à mettre en place des doubles conditionnements. Il faut que l'entendement intervienne pour que le monde apparaisse, mais en même temps, il faut que le monde ait agi sur le corps pour que l'entendement dispose de données immédiates lui permettant de constituer le monde. Le monde est déjà là, mais dans l'obscurité. Les objets possèdent déjà une certaine effectivité même s'ils sont sans contours. D'une certaine manière, le monde est en attente de constitution ; proto-monde, il requiert l'entendement en un sens – à tâtons, sans savoir qu'il formule cette requête. Le corps est à la fois le lieu de cet appel, par lequel nous ressentons la présence d'un monde non encore formé, et le point de départ de ce monde. L'idée d'une « réunion » ou d'une « coïncidence » de l'obscurité et de la lumière, du ciel et de l'enfer, se retrouve encore une fois pour penser le corps. Sans cette œuvre de l'entendement, nous n'aurions qu'une vague impression sensible confuse, qu'une myriade de couleurs sans forme et de sons sans continuité : « on n'en resterait qu'à une conscience confuse, quasi végétale, des changements de l'objet

[1] *Id.*

[2] *Id.*, p. 105-106.

immédiat, qui se succéderaient dans une absence totale de signification[1] ». Même si l'on se situe dans le livre I, où seule la représentation est considérée, on voit que quelque chose se joue en-deçà de la représentation, dans la sphère affective des impressions. Quelque chose se joue dans cette « conscience confuse », qui exige une mise en forme, mais reçoit déjà des impressions, un matériau effectivement vécu. L'entendement apporte donc la forme d'un monde à ce qui n'était que monde en attente, déposé à même la sensibilité du corps :

> Mais, comme le lever du soleil fait apparaître le monde visible, de même l'entendement, grâce à sa seule et unique fonction, transforme D'UN SEUL coup la sensation confuse et muette en intuition. Les sensations visuelles, auditives, tactiles ne sont pas l'intuition : ce sont de simples *data*[2].

Ces *données immédiates* délivrées par le corps attendent d'être situées dans l'espace, dans le temps, agencées selon la causalité. Le corps est donc appelé immédiat au sens où il est le dépositaire de ce monde en attente, et non comme un objet, nécessairement à distance, qui échapperait cette fois à sa propre objectivité. Le monde n'est pas objectivé, mais il est déjà présent, et cette présence me fait quelque chose. Il y a là une forme pré-objective de la corrélation ou de la relation à ce qui n'est pas moi. Schopenhauer le précise bien : la forme de notre propre corps ne relève pas uniquement de ce « simple sentiment général ». Notre corps advient dans le monde des corps « quand l'œil voit le corps, ou lorsque la main le touche[3]. » Le corps, qu'il soit ou non le nôtre, devient un objet en entrant dans notre représentation, dans l'étendue, comme corps doté de membres et d'organes. C'est bien depuis un ensemble d'effets produit par notre corps pré-objectif sur notre corps propre que notre corps objectif peut advenir :

> Un aveugle sans mains ne pourrait jamais apprendre à connaître la forme de son corps, ou alors, au mieux, il la déduirait et la construirait progressivement à partir de l'effet des autres corps sur lui. C'est donc avec cette restriction qu'il faut comprendre ce que nous disons quand nous nommons le corps objet immédiat[4].

À partir de là, Schopenhauer peut reformuler son expression « objet immédiat » en « point de départ de l'intuition du monde pour le sujet, qui connaît tout, et n'est, pour cette raison, jamais connu[5]. » Tout ce que l'on considère comme un sujet peut alors être dit doté d'un corps comme objet immédiat, comme c'est le cas de tous les « corps animaux » qui nous

[1] *Ibid.*, § 4, p. 92.
[2] *Id.*
[3] *Ibid.*, § 6, p. 106.
[4] *Id.*
[5] *Id.*

entourent. Cela ne signifie rien d'autre, pour le moment, qu'être le centre d'un monde[1], être sujet pour un monde intuitif. Pour le dire encore autrement, l'objet immédiat, c'est la subjectivité en tant qu'elle ne peut pas se saisir comme sujet connaissant, mais comme source de la connaissance – donc, nous le savons désormais, comme sujet voulant.

Si Schopenhauer maintient ici l'expression « objet immédiat », avec la restriction qu'il impose, c'est-à-dire un assouplissement de ce que l'on entend par « objet », la seconde édition de la *Quadruple racine* rejette l'ensemble de la formule et nous éclaire sur le sens à donner à chacun des termes, comme nous l'avons vu. C'est l'immédiateté qui importe à Schopenhauer, et le terme « objet » n'avait été utilisé qu'au sens de ce que vise la subjectivité quand elle se regarde. Mais, encore une fois, « la signification de cette expression n'a qu'une valeur très impropre[2]. » Certes les sensations sont immédiates, mais à ce moment-là, c'est-à-dire avant l'intervention de l'entendement, le corps n'est en rien un objet. La connaissance objective du corps n'a donc pas lieu au même moment que la saisie subjective des impressions sensorielles. Cette connaissance comme objet en tant que telle est seconde, et elle est toujours une connaissance médiate. Donc le corps est connu, mais quand cette connaissance advient, elle ne diffère pas de la connaissance de tous les autres objets : elle passe par les organes des sens, dont l'entendement interprète les *data* sensoriels.

> La présence immédiate des représentations de cette classe dans la conscience dépend donc de la position qui leur est assignée, pour chaque cas particulier, dans la concaténation de causes et d'effets qui lie toutes choses, et par rapport au corps du sujet qui connaît tout[3].

Certes il y a de l'immédiateté dans le corps, à l'échelle des impressions sensorielles et encore purement subjectives. Cette immédiateté est d'ailleurs la preuve que le corps est doté d'une sensibilité animale, mais aussi qu'il appartient à la trame d'un monde en mouvement. Il ne s'agit pas ici de changements agencés par l'entendement en une représentation, mais bien de mouvements effectifs, qui produisent des impressions sur les corps capables de les recevoir.

L'immédiateté du corps propre et de ses sensations est donc la preuve que le sujet appartient au monde, qu'il est pris dans la trame des effets que se font les corps les uns sur les autres. Elle ne fait pas de lui un objet, mais seulement un être traversé d'une même effectivité

---

[1] Schopenhauer considère en effet tout animal comme la source d'une intuition, donc se rapportant au monde comme représentation. L'animal possédant l'entendement mais pas la raison, il est nécessairement centré dans son monde, la raison étant la faculté d'abstraction donc de décentrement éventuel. En cela, Schopenhauer anticipe les analyses d'Uexküll sur l'*Umwelt* animal, mais aussi les conceptions anthropologiques de Plessner sur la positionalité excentrique de l'homme. Voir J. von UEXKÜLL, *Mondes animaux et monde humain*, P. Muller (éd.), Paris, Pocket, 2004 et H. PLESSNER, *Les degrés de l'organique et l'homme. Introduction à l'anthropologie philosophique*, D. Guimbail (éd.), P. Osmo (trad.), Paris, Gallimard, 2017.

[2] A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, *op. cit.*, § 22 [2ème éd.], p. 221.

[3] *Id.*

ou d'une même vie que les autres êtres qui peuvent interagir avec lui. Si le corps propre n'est pas objet à strictement parler, il donne lieu à une certaine saisie, il m'apparaît en un sens, je le vise comme ce que je suis immédiatement : saisir immédiatement ne signifie pas pour autant que la distance de l'apparaître soit radicalement abolie, elle est adopte seulement une autre modalité que celle de la connaissance objective. Il nous faut désormais approfondir cette double donation du corps pour considérer la manière dont le sujet s'*enracine* dans le monde, pas seulement par des impressions servant de matériau à l'entendement, mais par une *appartenance* profonde à ce qui fait l'essence du monde et qui lui permet la découverte métaphysique décisive : je suis fondamentalement, de même que le monde, volonté.

b. Du corps à la chair : la dualité phénoménologique du corps

a. La découverte de la dimension charnelle : la volonté sous la représentation

Si penser le corps comme « objet immédiat » peut sembler novateur, voire anticiper sur la conception phénoménologique du corps propre, l'abandon de la notion pourrait donc passer pour un recul de Schopenhauer. Il apparaît pourtant que ce repentir conceptuel va plus loin qu'une conception seulement objective et ontique du corps, en ouvrant la possibilité pour l'apparaître de recevoir une nouvelle modalité. À l'immédiateté d'un objet qui n'en est pas un, Schopenhauer substitue l'ouverture au champ d'immanence de ce qui n'est justement plus de l'ordre de l'objet, mais d'une profondeur vivante du sujet. Si la corrélation est toujours la forme de l'apparaître, elle n'est plus une corrélation tournée vers l'extérieure, objective, mais une corrélation vivante et profonde. Si l'objet immédiat est abandonné, c'est en raison de son imprécision conceptuelle, à laquelle la notion de *Leib*, corps propre ou chair, vient apporter une solution. Il ne s'agit plus de penser le corps propre sur le modèle d'un objet un peu différent des objets, mais de faire apparaître en lui la dimension radicalement différente qu'il permet de saisir, celle de la volonté. Différence de nature, donc, plutôt que dégradation de l'objet quotidien. Différence de donation, surtout, qui se joue dans la conscience et étend ses potentialités : la conscience n'est pas cantonnée à la représentation des objets extérieurs, mais elle peut se rapporter à l'immanence d'une chair sans la faire nécessairement entrer dans les formes du principe de raison (temps, espace et causalité) mais sans délaisser pour autant la forme fondamentale de la représentation (corrélation). La critique de la notion d'objet immédiat n'a donc rien d'un abandon ou d'un recul, mais constitue au contraire un approfondissement radical du geste schopenhauerien et l'entrée dans une métaphysique conçue depuis les objets que la

conscience peut viser. L'intérêt de ce remaniement conceptuel est donc de faire apparaître la spécificité du corps propre plutôt que sa présence dans un champ objectal.

Michel Piclin, dans les commentaires ajoutés à l'édition complète de la *Quadruple racine*, remarque également que cet abandon de la notion de d'objet immédiat permet de lever une ambiguïté, renforçant la pertinence des analyses du *Monde* sur le corps[1]. Si l'on maintenait l'expression « corps, objet immédiat », on pourrait penser que le corps est un objet non pas de la représentation, mais de la volonté, qu'elle entretient avec lui une relation causale reposant avant tout sur leur séparation. Que la volonté, en somme, contrôle le corps et qu'elle est souveraine sur lui. Conception qui rejoindrait alors celle de Maine de Biran[2], critiquée par ailleurs dans le *Monde* par Schopenhauer[3]. La volonté n'agit pas sur le corps dont elle dispose comme d'un outil, elle *est* le corps propre. Réciproquement, la saisie du corps propre n'est pas la connaissance des effets de la volonté sur un élément du monde objectif que l'on se contenterait d'observer, elle est un accès à la volonté elle-même. Le corps ne doit donc plus être considéré comme « objet immédiat », mais comme « objectité de la volonté[4] ». Il est la volonté dans son ensemble en tant qu'elle se manifeste : « le corps tout entier n'est rien d'autre que la volonté objectivée, c'est-à-dire devenue représentation[5]. »

Il faut alors comprendre comment se met en place cette découverte philosophique d'une autre dimension du monde qui se donne à même mon corps et qui pourtant ne diffère pas de mon corps objectif. Le célèbre paragraphe 18 du *Monde* est le lieu d'un geste philosophique décisif, aux répercussions nombreuses pour la philosophie du vingtième siècle, notamment pour la phénoménologie.

> En réalité, la signification recherchée du monde, en tant qu'il se présente à moi simplement comme ma représentation, ou la transition allant de ce monde, en tant qu'il est seulement une représentation du sujet connaissant, à ce qu'il peut encore être en outre, serait à jamais impossible à découvrir si le chercheur n'était lui-même rien de plus que le sujet purement connaissant (une tête d'ange ailée privée de corps[6]).

---

1 A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, *op. cit.*, Commentaires, p. 337-339.

2 MAINE DE BIRAN, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, F. Azouvi (éd.), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988, notamment la première partie du *Mémoire* dans laquelle Biran donne une analyse générale de l'effort et de ce qu'il produit dans la conscience qu'on en a.

3 A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 4, p. 1199, à propos de l'origine de la loi de causalité dont Anglais et Français chercheraient une origine empirique : « Pour Maine de Biran, cette origine est dans l'expérience de la succession de l'acte de la volonté comme cause et du mouvement du corps comme effet. Mais ce fait lui-même est faux. En aucune façon nous ne connaissons l'authentique acte de volonté immédiat comme quelque chose qui diffère de l'action du corps, pas plus que nous ne les connaissons comme liés par un lien de causalité : tous deux forment une chose unique et indivisible. » Cette analyse de l'identité de l'acte de la volonté et de l'action du corps deviendra plus claire dans les analyses qui suivent immédiatement.

4 A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 18, p. 245.

5 *Id.*

6 *Id.*, p. 243.

Les deux expressions essentielles de ce passage sont « en outre » et « rien de plus ». Ces expressions désignent à la fois la dimension déceptive de la représentation si elle est prise isolément et le besoin d'un approfondissement qui en découle. Schopenhauer décrit justement le « besoin métaphysique de l'homme[1] » depuis l'insatisfaction en termes de sens et de teneur qui découle de la seule représentation extérieure du monde. Si le sujet n'était qu'un entendement, s'il ne saisissait du monde que sa surface, alors ce dernier manquerait de signification. L'expérience qui se met en place au début du livre II du *Monde* est celle d'un excès par le bas, d'une épaisseur du monde expérimentée depuis l'épaisseur charnelle de mon propre corps. Ce qui n'était qu'un objet distinct, lié aux autres objets par les seules formes du principe de raison, s'avère doté d'une profondeur vivante par laquelle je m'enracine dans le monde. La teneur véritable du monde n'est pas accessible à une série de raisons explicatives, mais doit se trouver dans le fondement de cette trame causale. Sous la multiplicité des objets et de leurs liens, *le* monde se dévoile d'abord à même ma chair. Selon Schopenhauer, tous ces objets du monde lui demeureraient fantomatiques, « étrangers et inintelligibles si leur signification ne lui était pas révélée d'une manière totalement différente[2]. » Ce n'est donc pas en raison d'un élément nouveau que le monde acquiert une signification pour le sujet, mais de la possibilité d'une *autre donation* de ce même monde :

> À ce sujet de la connaissance, lequel, parce qu'il est identique à son corps, apparaît en tant qu'individu, ce corps est donné de deux manières radicalement différentes : non seulement en tant que représentation dans une intuition intelligible, en tant qu'objet parmi les objets, et soumis aux mêmes lois que ces derniers, mais aussi, dans le même temps, d'une tout autre manière, à savoir en tant que cette chose connue immédiatement de chacun et que désigne le mot VOLONTÉ[3].

L'individu, c'est donc le sujet connaissant en tant qu'il a un corps. Toute distinction ou dissociation est une abstraction opérée par la raison et dans un second temps. Dans l'effectivité du monde, il n'est pas d'esprit connaissant qui flottent au-dessus de leur corps, de « tête d'ange ailée sans corps ». Il est des corps, dont certains sont vivants, et dans ces vies multiples et minuscules, certaines présentent une configuration telle qu'elles peuvent se rapporter à ce qui les entoure sur le mode de la représentation. Seulement, depuis cette représentation, il est possible pour ces êtres vivants que le corps lui-même constitue le lieu d'un échappement à la représentation. Ce corps objectif, *Körper*, se donne également dans l'affectivité d'un vivre, comme chair (*Leib*). L'apparaître objectif du corps se redouble d'une apparaître affectif de soi à soi, dans une distance phénoménologique reconfigurée. Dans la citation précédente, ce qui

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 17.
[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 18, p. 243.
[3] *Id.*, p. 244.

importe est la possibilité de cette donation immédiate, peu importe le nom qu'elle reçoit. Schopenhauer choisit de la nommer volonté, en référence à la manière dont nous découvrons cette sphère d'immanence, depuis l'action volontaire du corps. Mais aucun mot, issu de l'abstraction propre à la raison et d'une distanciation à son objet, ne peut désigner l'intimité de cette expérience. Chaque mot est une mise à distance et une sédimentation de ce qui, ici, apparaît essentiellement comme immanence et dynamisme.

La découverte entrevue ici par Schopenhauer tient au fait que tout acte du corps, manifeste dans la représentation, est simultanément un acte de la volonté. La volonté n'est pas une faculté de décision aux commandes du corps. Elle est l'envers de toute action du corps. L'acte de la volonté, c'est le mouvement extérieur en tant qu'il est *vécu* par celui qui l'effectue. Vivre, c'est donc agir objectivement et faire l'expérience intime de ce mouvement extérieur. Cette identité de l'acte de la volonté (*Willensakt*) et de l'action du corps est décisive. Elle est la première étape de l'identification de la volonté et de la représentation. Mais elle nous indique également d'où vient le terme au cœur de la métaphysique schopenhauerienne. C'est par cette simple expérience du vécu immanent à toute action du corps que la métaphysique schopenhauerienne est baptisée en métaphysique de la volonté. Et dès son apparition, Schopenhauer tient à l'arracher à une tradition volontariste, qui conçoit la volonté comme faculté de décision, entretenant avec l'entendement une discussion sur ce qu'il est ou non raisonnable de faire. La volonté schopenhauerienne est seulement le mot retenu pour désigner une réalité qui excède infiniment tout ce qu'un mot pourrait désigner. Schopenhauer s'en explique au paragraphe 22, une fois la découverte un peu mieux analysée. Le terme de « volonté » est retenu parce qu'il renvoie « au plus parfait de tous ses phénomènes, c'est-à-dire le plus net, le mieux déployé, le plus directement éclairé par le connaître[1] », à savoir cette expérience intime de vouloir ce que l'on fait, de se rapporter affectivement aux actions de notre corps. Seulement Schopenhauer nuance immédiatement l'usage de ce mot :

> Il convient cependant de remarquer que nous n'usons ici que d'une *denominatio a potiori* [dénomination par préférence] par laquelle, pour cette raison précisément, le concept de volonté acquiert une extension bien plus large que celle qu'il avait jusqu'ici[2].

Le concept est limité car il cherche à ramener la différence et le dynamisme sous un seul terme. L'entreprise conceptuelle – et donc la philosophie, si elle doit décrire le monde grâce au langage – est vouée à la déception même si elle est la seule envisageable. C'est aussi pour cette raison que l'expression « chose en soi » est reprise de Kant, car elle est une « formule

[1] *Ibid.*, § 22, p. 262.
[2] *Id.*

consacrée[1] ». Le terme de « volonté » doit donc être étendu jusqu'à désigner « l'essence de toute forme latente ou agissante dans la nature[2] ». Schopenhauer exige de nous un effort, celui d'avoir recours à un terme très ancré dans l'histoire de la philosophie, et de ne pas le rapporter sans cesse à cet usage reçu. Il faut pouvoir revenir du concept à l'intuition qui l'a forgé. Il faut pouvoir faire soi-même l'expérience intime de notre chair et accepter de désigner ce *vécu* comme volonté : « resterait la proie d'un malentendu persistant toute personne qui ne serait pas capable d'accomplir l'extension du concept requise ici[3] », et qui maintiendrait cet usage d'une faculté conduite par la raison.

β. Le corps comme objectité (Objektität) de la volonté

C'est à l'occasion d'une analyse du mouvement volontaire que se révèle cette autre dimension de mon corps : tout acte de la volonté est identiquement un mouvement du corps, et réciproquement. Autrement dit, le mouvement du corps objectif est la manifestation de ma vie charnelle que Schopenhauer appelle volonté[4]. Il n'est jamais question de poser deux états objectifs distincts, qu'un obscur lien de causalité unirait. Schopenhauer ne considère pas la volonté comme ce qui précède l'action, mais au contraire comme l'action elle-même considérée d'une autre manière. Ce qui se joue ici n'est pas un redoublement du monde, ou la mise en lumière d'un autre monde dissimulé jusque-là, mais une nouvelle possibilité pour la conscience de considérer le monde. C'est un même monde que nous cherchons à saisir ; seulement, celui de la représentation connu jusque-là se trouve approfondi d'une dimension dynamique et vécue à laquelle la représentation ne pouvait pas atteindre. En cela, Schopenhauer opère une distinction *phénoménologique* tandis qu'il affirme une unité *ontologique*. L'unité du monde est assurée par le courant unitaire de la volonté, découverte à l'occasion d'une nouvelle modalité de la corrélation, dans la saisie affective du corps propre. Postuler que le *Monde* expose un système dualiste serait une grave erreur de lecture. C'est toujours la conscience qui se voit dotée de possibilités nouvelles, jamais le monde qui se voit redoublé d'une autre strate ontologique. Le monde peut nous apparaître selon plusieurs modalités, comme nous l'apprend la double donation de notre corps, mais c'est fondamentalement son unité qui importe. Pour écarter toute

[1] *Id.*

[2] *Id.*, p. 263.

[3] *Id.*

[4] Moyennant un infléchissement de cette volonté non intentionnelle ni individuelle en « volonté de puissance », on retrouve cette « méthode » à l'œuvre chez Nietzsche, pour qui la saisie de nos affects doit nous faire accéder à la « puissante unité » du monde, l'ensemble des pulsions et des fonctions vitales étant « synthétiquement liées les unes aux autres, – comme étant une *préforme* de vie », dans F. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, P. Wotling (éd.), Paris, Flammarion, 2000, § 36, p. 87.

méprise sur la volonté, Schopenhauer étend immédiatement la découverte à tout mouvement corporel, anticipant sur toute sa philosophie de la nature :

> Par la suite, il nous apparaîtra que ceci vaut aussi pour tous les mouvements du corps, non seulement pour ceux motivés par des motifs mais aussi pour ceux produits par une simple stimulation, involontairement, plus : il nous apparaîtra que le corps tout entier n'est rien d'autre que la volonté objectivée, c'est-à-dire devenue représentation[1].

Même ce qui est « involontaire » relève en sa profondeur de la volonté, car la volonté individuelle n'est qu'une occurrence superficielle de la volonté entendue comme force cosmique, à l'œuvre dans tout l'univers. Le corps marque ici l'entrée de la volonté dans la représentation, en même temps que l'occasion pour la conscience de dépasser les limites de la représentation. Le corps en tant qu'il est objectivation de la volonté lui permet de prendre une forme accessible à la saisie extérieure. Mais en tant qu'il est corps vécu, *Leib*, il est le lieu par lequel la conscience se découvre capable d'une « autre perspective ». Elle qui ne s'actualisait jusque-là que grâce à l'entendement, dans les formes du principe de raison, la voici à l'œuvre dans une saisie immédiate du vécu à même le corps. Une fois la volonté saisie à même le corps, le débat sur l'« objet immédiat » est clos, les formes du principe de raison suffisante ont atteint la limite au-delà de laquelle elles n'ont plus de validité. Plutôt que de chercher une exception à l'activité de l'entendement, on peut désormais, plus simplement, considérer que le monde comme représentation, le monde des corps, est le résultat d'un processus d'objectivation :

> Le corps, qui, dans le précédent livre et dans la dissertation sur le principe de raison, considéré intentionnellement de manière unilatérale d'après un seul point de vue (celui de la représentation), avait pris pour nom objet immédiat, je le nommerai ici, adoptant une autre perspective, l'objectité de la volonté. Par suite, on peut aussi dire dans un certain sens que la volonté est la connaissance *a priori* du corps et que le corps est la connaissance *a posteriori* de la volonté[2].

Pour le dire encore autrement et dans une perspective plus métaphysique, le corps est la *ratio cognoscendi* de la volonté[3] tandis que la volonté est la *ratio essendi* du corps. Ce qui importe ici à Schopenhauer, c'est de montrer qu'il n'y a pas d'un côté la volonté, de l'autre le corps, mais que l'un et l'autre sont une seule et même chose. Le corps est la volonté en tant qu'elle prend part à la représentation. Il est la manière qu'à la volonté d'entrer dans la représentation. Si l'on peut effectuer une quelconque distinction, ce n'est que dans un second temps : « Le vouloir et le faire sont distincts dans la réflexion seulement, dans la réalité ils ne font qu'UN[4]. » En somme, le mouvement du corps est fondamentalement un acte de la volonté. Si le paragraphe 18 est à

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 18, p. 244-245.

[2] *Id.*, p. 245.

[3] « Mon corps est une condition de connaissance de ma volonté », *Id.*, p. 247.

[4] *Id.*, p. 245.

ce point décisif, c'est qu'il fait apparaître le point de contact entre volonté et représentation et les relie par un dynamisme qui n'avait jusque-là pas donné lieu à analyse, permet de comprendre le *passage* de l'une dans l'autre. Le corps est la volonté en tant qu'elle se manifeste, il est l'indication au sein de la représentation d'une dimension qui n'est pas la représentation. Ce que la suite du paragraphe montre clairement en insistant sur la dimension affective des diverses « influences » sur le corps : « toute influence sur le corps est aussitôt et immédiatement aussi une influence sur la volonté[1]. »

Ainsi, la douleur est une influence qui fait obstacle à la volonté – ou au corps, selon que l'on se situe dans la perspective de la représentation ou de ce qui la fonde – et le plaisir une influence conforme au dynamisme de la volonté. Mais en ce sens, les affections corporelles que sont la douleur et le plaisir ne sont jamais des représentations : elles sont *vécues* dans une sphère d'immanence dont aucune chaîne causale ne pourrait rendre compte : « Ce ne sont en aucun cas des représentations, ce sont des affections immédiates de la volonté dans son phénomène, le corps[2]. » La formule mérite l'attention : « la volonté dans son phénomène », c'est-à-dire que la volonté, si elle se donne comme excès par rapport au phénomène, dans une dimension radicalement différente de la représentation, recèle une puissance de phénoménalisation, un mouvement *vers* la représentation.

Il n'est pas anodin que cette découverte de la volonté et de sa capacité à la phénoménalisation advienne à l'occasion d'une analyse du mouvement. C'est même la clé d'une juste compréhension de ce qu'est la volonté elle-même. La volonté est ce mouvement qui ne se réduit pas à des mouvements corporels dont on pourrait rendre compte par des explications mécaniques et causales. En revanche, elle est ce mouvement fondamental par lequel il y a du mouvement phénoménal. La volonté, c'est donc ce dynamisme fondamental et proto-phénoménal qui permet de comprendre le mouvement des corps au sein du phénomène. D'un point de vue *synchronique*, la volonté est la raison d'être de tout mouvement au sein de la représentation : ce qui apparaît dans la représentation comme mouvement du corps est, en même temps, un acte de la volonté. Mais l'on peut aussi la considérer d'un point de vue *diachronique* : la volonté est ce mouvement d'abord aveugle qui tend vers la manifestation, qui entre dans un processus historique de déploiement phénoménal. Si la volonté est une puissance de phénoménalisation, nous pouvons donc retracer les étapes de son émergence et de sa polarisation, à condition d'adopter une perspective cosmologique dont nous montrerons la

[1] *Id.*
[2] *Id.*

nécessité plus loin. À la fois elle est le mouvement par lequel il y a des mouvements et une tendance vers la phénoménalisation. En ce sens, il faudra considérer attentivement les passages dans lesquels Schopenhauer mène une analyse croisée de la vie et de la volonté. Il se pourrait que la vie désigne cette tendance de la volonté quand elle parvient à se manifester, quand elle émerge dans le monde de la représentation, c'est-à-dire dans le monde de la multiplicité, des affrontements, de la reproduction. Nous touchons ici aux formulations les plus générales de la volonté, comme mouvement qui va de l'obscurité à la lumière, de l'affectivité immanente à la représentation. Le mouvement de la vie qui se manifeste dans la multiplicité des vivants est une occurrence de cette caractéristique générale de la volonté, mais sans doute la plus éclairante. C'est d'ailleurs au sein de la vie du corps que se révèle l'incessante activité de la volonté, l'une et l'autre s'identifiant réellement, même si la réflexion parvient à les distinguer à partir des modalités de la corrélation mises en œuvre.

À partir du paragraphe 18, corps et volonté se voient donc liés par un destin philosophique commun. À chaque fois que l'on se représentera la volonté – et l'on a tendance à toujours vouloir *se représenter* ce que l'on pense – on aura recours au corps. Or, grâce à l'analyse qui vient d'être menée, cette représentation n'est plus une complète trahison. Le corps seulement matériel et mécanique est certes opaque à la volonté, mais le corps animé, vécu, celui qui se vit en même temps qu'il se voit, ce corps-là est bien la volonté *entrée dans la représentation*, ce que le terme *objectité* résume avec simplicité. De même qu'à la fin de la *Quadruple racine du principe de raison suffisante* le sujet du vouloir surgissait comme une faille au sein de la trame du principe de raison, de même l'identité de la volonté et du corps est ici présentée comme un échec de la rationalité qui voudrait la saisir. La connaissance médiate ou abstraite ne peut se saisir de cette identité que par une transposition de l'immédiateté dans l'abstraction[1]. Il n'y a pas là un appel à l'irrationnel, mais une restriction du champ de la connaissance rationnelle. Or ceci est la formulation négative de la saisie de la volonté : la raison échoue à la saisir, car elle repose sur la médiation et l'abstraction qui sont étrangères à la volonté. Si la connaissance rationnelle échoue ici, elle n'entraîne pas toute connaissance dans sa chute, et l'on peut trouver une formulation positive à cette saisie : on peut accéder à la volonté de manière immédiate, il s'agit de faire l'expérience immédiate de son propre corps, de *vivre* pleinement, c'est-à-dire de se situer dans la vie de son corps propre (*Leib*) et d'abandonner pour un temps la médiation de la connaissance rationnelle, la distance propre à toute conceptualisation – quitte à transposer dans un second temps cette saisie immédiate dans les concepts philosophiques.

[1] *Id.*, p. 248.

La philosophie de Schopenhauer se fait ici *philosophie de l'épreuve* : le lecteur ne peut se contenter de suivre des raisonnements logiques et d'y apporter son approbation. Il est sommé de reprendre lui-même à son compte le point de départ d'une investigation du monde, à savoir l'expérience de son propre corps :

> En revanche, d'après sa nature [l'identité de la volonté et du corps] ne peut jamais être prouvée, c'est-à-dire déduite en tant que connaissance médiate d'une autre immédiate, précisément parce qu'elle est la plus immédiate, et si nous ne l'appréhendions et ne la fixions pas comme telle, nous attendrions en vain de l'obtenir en retour d'une quelconque manière médiate en tant que connaissance déduite[1].

Ce qui importe donc, c'est de ne pas réduire ou dénaturer cette connaissance. Il ne s'agit pas d'aller contre la connaissance rationnelle mais simplement de montrer que son champ d'influence est limité. Le criticisme schopenhauerien s'appuie sur la possibilité d'une autre connaissance, intuitive et avant tout charnelle. Voici donc pour Schopenhauer le « miracle κατ' ἐξογήν » de la *Quadruple racine* devenu « VÉRITÉ PHILOSOPHIQUE κατ' ἐξογήν[2] ». Quelques pages plus haut[3], Schopenhauer prenait d'ailleurs conscience du pas franchi entre la *Quadruple racine* et le *Monde*, puisque le *Monde* était présenté comme l'explication de ce que la *Quadruple racine* appelait « miracle ». La vérité philosophique sur laquelle repose l'ouvrage – et en vérité toute la philosophie schopenhauerienne – est donc identifiée, même si aucune formulation ne pourra la décrire dans une parfaite adéquation, étant entendu que toute formulation relève du langage, donc d'une abstraction. Schopenhauer en donne néanmoins quelques tournures :

> On peut tourner de manière différente l'expression de celle-ci [la vérité philosophique par excellence] et dire : mon corps et ma volonté ne font qu'UN, ou ce que je nomme, en tant que représentation intuitive, mon corps, je le nomme ma volonté, dans la mesure où j'en ai conscience d'une manière absolument différente, incomparable avec aucune autre représentation intuitive, ou encore mon corps est l'OBJECTITÉ de ma volonté ou bien, abstraction faite que mon corps est ma représentation, il n'est jamais que ma volonté, etc.[4].

Le corps est donc la volonté en tant qu'elle s'est manifestée dans le champ de la représentation, il est l'aboutissement (l'objectité) d'un processus de manifestation dans le champ du visible. Mais il est également un lieu privilégié pour la connaissance marqué là encore par un certain dynamisme. Pour le dire simplement, le corps est le lieu d'un franchissement pour la connaissance qui peut, par une connaissance intime de celui-ci comme chair (*Leib*), accéder à une dimension nouvelle des objets qui s'offraient à elle jusque-là. Franchissement que

[1] *Id.*
[2] *Id.*, p. 249.
[3] *Id.*, p. 247.
[4] *Id.*, p. 249.

Schopenhauer décrit avec l'image du passage souterrain, reprise à plusieurs endroits dont ce passage du chapitre 18 du *Monde*, « Sur la cognoscibilité de la chose en soi », où il entend se démarquer de Kant après l'avoir suivi sur la connaissance des objets de la représentation :

> J'ai fait valoir comme contrepoint à cette vérité une autre vérité, à savoir que nous ne sommes pas seulement SUJET CONNAISSANT, mais que nous appartenons par ailleurs aussi aux êtres connaissants, que nous sommes NOUS-MÊMES LA CHOSE EN SOI et que, par conséquent, un chemin s'ouvre à nous qui mène à l'essence intime et propre des choses que nous ne pouvions pénétrer DE L'EXTÉRIEUR, un chemin PAR L'INTÉRIEUR, un passage souterrain pour ainsi dire, une communication secrète qui, comme par quelque trahison, nous transportera d'un seul coup à l'intérieur de la forteresse qu'aucun assaut extérieur n'aurait jamais pu prendre[1].

On comprend ici que la volonté comme chose en soi est accessible à même le corps saisi affectivement à la fois car elle est ce qui échappe à une donation objectale dans le champ de la représentation et parce qu'elle est un élan vers la manifestation. Ce qui est saisi de la volonté dans cette expérience charnelle, c'est donc sa capacité à se connaître, sa tension vers la lumière – qui cependant une fois qu'elle y est entrée, n'est plus la volonté en tant que telle, mais l'objectité de la volonté. C'est là toute l'ambiguïté du corps, à la fois visibilité par excellence et mouvement vers la visibilité qui y échappe donc en partie. Ce qui se dirige *vers* le visible n'est pas lui-même visible, mais ce qui rend visible. Une condition, donc. Si Schopenhauer cherche à ce point à penser la volonté depuis le corps, c'est que les ambiguïtés du corps en tant qu'il est mien (*Körper* et *Leib*) permettent de caractériser les ambiguïtés de la volonté elle-même : elle est ce qui rend visible tout en échappant elle-même au visible. Elle est la raison d'être de la représentation tout en se distinguant radicalement de la représentation.

N'est-ce pas alors ce qu'il faut entendre par « conscience » dans son acception phénoménologique, que nous anticipons ici, pour rendre compte de ce dynamisme de la volonté ? Si la volonté n'est pas elle-même conscience, elle semble correspondre à ce mouvement de la conscience, cette visée du monde une fois celui-ci constitué. La volonté devient représentation quand elle est conscience d'objet, conscience d'autre chose qu'elle-même ; elle se découvre à elle-même comme condition de la représentation quand elle se retourne sur elle-même. Ce que l'expérience du corps propre rend possible :

> La chose en soi peut justement entrer immédiatement dans la conscience et cela parce qu'elle est ELLE-MÊME CONSCIENTE D'ELLE-MÊME. Vouloir la connaître objectivement revient à exiger une chose contradictoire[2].

C'est donc de cette direction que nous pouvons attendre une vérité philosophique qui ne soit plus un miracle, source d'étonnement dont faisait part la *Quadruple racine*. L'accès à la volonté

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 18, p. 1455.
[2] *Id.*

par le prisme de notre corps offre une « occasion » privilégiée dans le champ de notre connaissance qui consiste à l'ouvrir par le bas, à découvrir les fondements sur lesquels les objets de notre représentation s'adossent.

γ. Le corps comme seuil de la volonté et de la représentation : la corporisation de la volonté

Il faut cependant prendre garde de ne pas trop radicaliser le propos schopenhauerien, au risque de lui faire promettre ce que pourtant il condamne. Si l'expérience intime du corps permet bien d'entrevoir ce qu'il en est de la volonté, à partir d'une compréhension de notre « vouloir », si cette connaissance immédiate du vouloir est bien « l'unique donnée susceptible de devenir la clé de toutes les autres connaissances ou, comme je l'ai dit, l'unique porte étroite de la vérité[1] », il ne faut cependant pas conclure à un dévoilement complet et absolu de la volonté. Quelque chose de la volonté se montre en moi, qui ne suis qu'une manifestation de celle-ci dans le champ phénoménal parmi d'autres, qui n'est pas *la* volonté :

> Il convient, et je m'y suis toujours tenu, de prendre en compte le fait que la perception intérieure <*innere Wahrnehmung*> que nous avons de notre volonté, elle non plus, ne délivre en aucun cas une connaissance exhaustive et adéquate de la chose en soi. Ce serait le cas, si elle était une connaissance totalement immédiate[2].

Avec une telle remarque, Schopenhauer se contente de faire preuve de la rigueur que certains tendraient parfois à lui retirer[3]. Si la volonté se manifeste, c'est qu'elle se manifeste *à une conscience*. S'il y a une expérience, c'est une expérience *de quelque chose*. Or cette structure de l'expérience ou même de la « perception intérieure » n'implique pas une absolue immédiateté ou une absence radicale de distance avec l'objet. Si elle apparaît comme un décrochage depuis l'expérience quotidienne des objets de la représentation, elle n'est pas pour autant le rejet radical de toute représentation. Demeure nécessairement, pour qu'il y ait expérience, la *Grundform*, forme fondamentale de la représentation, sans laquelle rien n'apparaît. Pour le dire autrement, ce qui demeure, c'est la distance phénoménologique entre ce qui apparaît et celui à qui cela apparaît. Une saisie immanente de la volonté n'est possible que pour la volonté elle-même, et à la condition qu'elle ne se soit pas séparée elle-même. Or le processus décrit par Schopenhauer dans ces paragraphes et chapitres, c'est un processus de retournement sur soi d'une conscience constituée. Certes, la conscience est le produit tardif de la volonté en tant qu'elle se tourne vers le monde – ou encore qu'elle nous pousse vers le monde, c'est-à-dire aussi qu'elle se pousse elle-

[1] *Id.*, p. 1456.

[2] *Id.*, p. 1457.

[3] C'est le cas par exemple des analyses de Michel Henry, si brillantes soient-elles, qui attendent de Schopenhauer ce qu'il n'énonce jamais avant de lui reprocher d'avoir changé d'avis, comme nous l'avons montré dans notre première partie. En cela, les passages schopenhaueriens de Henry sont moins des analyses strictes de son système que des éléments de discussion servant à élaborer son propre geste philosophique.

même, en nous, vers elle-même, dans le monde. Mais cette conscience n'apparaît qu'à l'issue d'un processus de dissociation de la volonté avec elle-même, de rupture de la sphère d'immanence inaugurale. On voit apparaître ici un geste philosophique propre au *Monde* dans son ensemble : le retour à soi ou le regard rétrospectif[1]. La volonté ne peut être saisie que par une conscience qui a dû se constituer avec de saisir ses propres fondements. Or cette constitution implique l'introduction de la distance propre à la conscience, de la polarisation en sujet et objet caractéristique de toute représentation. C'est donc depuis ces formes de la multiplicité que l'on peut retrouver la volonté, marquée, de ce fait, par le processus de constitution de la conscience :

> Parce qu'elle est elle-même médiatisée, c'est-à-dire parce que la volonté passe par une corporisation <*Korporisation*> pour se créer aussi un intellect (pour aider à ses relations au monde extérieur), et parce que c'est par cet intellect qu'elle se connaît alors comme volonté dans la conscience de soi (reflet nécessaire du monde extérieur), c'est pour ces raisons, dis-je, que cette connaissance de la chose en soi ne peut être parfaitement adéquate. D'abord, elle est liée à la forme de la représentation, elle est perception et, en tant que telle, se scinde en sujet et objet[2].

Le terme de « corporisation » importe ici, tant il décrit le destin conjoint de la volonté et du corps, et ce dynamisme de la volonté entrant dans le champ de la représentation. La corporisation, c'est la manière dont la volonté *se fait* corps pour devenir visible, en même temps que le monde lui-même devient visible. Mais « se faire un corps », cela revient à dire « entrer dans le champ de la multiplicité et de la séparation propre aux objets ». C'est depuis le corps qu'émerge la conscience du monde et que devient possible la conscience de soi-même prenant la forme d'une expérience de soi à travers son corps. L'expérience de la volonté n'est donc pas un abus de langage, même si elle se distingue en bonne partie de l'expérience quotidienne des objets mondains. Elle est une expérience en ce qu'elle garde la marque de cet arrachement à elle-même, la corporisation. Le *devenir-manifestation* procure à la volonté une histoire, dont aucune expérience, si intérieure et intime soit-elle, ne peut la défaire :

> C'est aussi précisément la raison pour laquelle le moi n'est pas entièrement intime, pour ainsi dire transparent : il est opaque et demeure par conséquent une énigme à lui-même. Donc, même dans la connaissance intérieure, se produit encore la différence entre l'être en soi de son objet et la perception de celui-ci dans le sujet connaissant[3].

---

[1] C'est dans les deux chapitres suivants, avec l'hypothèse que nous proposons d'une lecture rétrospective de la nature depuis l'expérience esthétique que ce geste prendra son sens plein. Le déploiement cosmologique de la volonté n'a de sens que sous le regard d'une conscience capable de saisir ce déploiement, et la structure ontologique en strates décrite au livre II du *Monde* correspond bien plutôt à une structure phénoménologique de la nature, accessible à un regard capable de la saisir, autrement dit à une conscience altérée, une subjectivité modifiée, comme celle décrite au livre III.

[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 18, p. 1457.

[3] *Id.*

Quelle que soit la nouveauté de l'expérience intime de la volonté à même notre corps, elle conserve les caractéristiques propres à l'expérience, à savoir la forme fondamentale de la représentation. Pour être tout à fait rigoureux, il faudrait donc éviter de dire que le corps *est* la volonté. On doit plutôt dire que le corps est la volonté *en tant qu*'elle s'est corporisée et qu'elle s'offre à la possibilité d'une expérience. Avant cette corporisation, la faculté de représentation n'existe pas – la conscience ne s'est pas constituée – et la possibilité d'une expérience de la volonté n'existe pas non plus. La raison de cette double impossibilité tient à la corrélation, c'est-à-dire à la détermination réciproque du sujet et de l'objet : il ne peut y avoir d'expérience de la volonté que pour une conscience constituée à même un corps. Autrement dit, il ne faudrait pas croire que la secondarité de l'expérience corporelle par rapport à l'expérience extérieure fait de la deuxième le fondement de la première. Depuis la représentation extérieure, l'expérience corporelle est plutôt une remontée au principe, un retour à la source de toute représentation, voire une tentative de saisir sur le fait la naissance de la représentation. D'un point de vue plus général, l'expérience du corps nous délivre cette leçon schopenhauerienne de la triplicité des modes de donation : la représentation, la volonté et le passage. La représentation donne accès au corps objectif, la volonté à la chair, et le passage de l'un à l'autre, l'entrée de la volonté dans la représentation, correspond justement à la corporisation.

Le chapitre 19 des Compléments du *Monde*, intitulé « Du primat de la volonté dans la conscience de soi », entend ainsi montrer combien l'expérience du corps propre permet d'accéder à la volonté comme source de la phénoménalisation. Même si le point de départ de l'étonnement philosophique – c'est-à-dire le moment où s'opère, depuis une existence sans surprise, un décrochage philosophique – a lieu au sein de la représentation constituée, c'est en fait toujours à la volonté que l'on remonte. Autrement dit : cette expérience de la volonté permet de faire ressortir la dimension dynamique de la représentation plutôt que de s'y tenir comme face à un ensemble d'images fixes. L'opérateur de cette remontée, c'est toujours le corps : par sa dualité phénoménologique, le corps constitue le *seuil* de l'expérience de la volonté depuis l'expérience représentative quotidienne. Et comme toujours avec l'apparition d'un seuil dans la philosophie schopenhauerienne, il ne s'agit pas nécessairement de le franchir pour se perdre au-delà, mais bien plutôt de décrire ce statut ambigu et la relation qui unit les deux côtés de ce seuil, intérieur et extérieur. Au début du chapitre 19, Schopenhauer décrit donc les étapes de conditionnement qui vont jusqu'à la représentation : la conscience est conditionnée par l'intellect, qui n'est qu'un accident, une fonction de notre cerveau, « un parasite de notre

organisme[1] ». À cette suite de conditions imbriquées répond la simplicité de ce qu'est l'organisme dans son ensemble : « la visibilité, l'objectité de la volonté individuelle, il est son image telle qu'elle se présente précisément dans ce cerveau[2]. » On connaît l'insistance croissante de Schopenhauer, dans les Compléments, pour assimiler l'intellect au cerveau. Nous y reviendrons, mais il ne faut certainement pas crier au réductionnisme physique de Schopenhauer dans ces pages. Le monde matériel est un mode de présentation. Le cerveau est donc l'intellect en tant que cette fonction se donne dans le monde de la représentation. D'un point de vue subjectif l'intellect est l'ensemble de ces cadres transcendantaux et l'activité qui les accompagne, permettant la représentation depuis les sensations. L'intellect se réduit au cerveau uniquement si l'on décide de réduire le monde dans son ensemble à la matérialité. Ce que Schopenhauer ne fait jamais et que l'on peut comprendre à partir de la seule lecture du titre de son ouvrage.

La mise en garde contre la réduction au seul monde matériel apparaît sous la plume de Schopenhauer explicitement. Au chapitre 20 du *Monde*, « Objectivation de la volonté dans l'organisme animal[3] », on trouve des formules sur ce point d'une grande précision. L'objectivation est définie comme « acte de se présenter <*Sichdarstellen*> dans le monde réel des corps. » Le monde des corps est donc un monde constitué par une conscience comme phénomène de la volonté. C'est toujours la volonté qui apparaît, en toute chose, puisqu'elle et l'essence dynamique du monde. Mais lorsqu'elle apparaît, c'est comme corps donné dans les formes de la représentation. Le privilège de notre propre corps, c'est qu'on peut en connaître le processus de manifestation. En somme, un accès nous est réservé au processus même de corporisation par le fait même que nous sommes ce corps qui, en même temps, se montre comme objet pour d'autres consciences. Aussi la solution de cet apparent problème de redoublement se trouve-t-elle dans la distinction, faite au chapitre 20 des Compléments, entre conscience de soi et conscience des autres choses. En ce qui concerne notre propre corps, nous pouvons adopter les deux vues, ce qui est impossible pour les corps hors de nous. Mais notre corps est aussi, pour la conscience d'autrui, un corps extérieur, dont la fonction intellectuelle ne se donne que sous l'aspect du cerveau :

> Ce qu'est l'intellect dans la conscience de soi, c'est-à-dire subjectivement, se présente, dans la conscience des autres choses, c'est-à-dire objectivement, comme étant le cerveau ; et ce qu'est la volonté dans la conscience de soi, c'est-à-dire

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II op. cit.*, chap. 19, p. 1463 ; voir aussi p. 1489, « L'ORGANISME est la VOLONTÉ elle-même, il est la volonté incarnée, c'est-à-dire intuitionnée objectivement dans le cerveau. » L'incarnation n'est pas conçue ici comme un processus concret et dynamique de « prise de corps », mais la constitution corporelle d'une vie par un intellect qui la saisit dans les formes qui lui sont propres.

[2] *Id.*

[3] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 20.

> subjectivement, se présente dans la conscience des autres choses, c'est-à-dire objectivement, comme étant l'organisme tout entier[1].

Les corps se caractérisent donc, dans le système schopenhauerien, par la possibilité d'une double donation, objective ou subjective, conscience des autres choses ou conscience de soi. Et cela, c'est par mon propre corps que je le découvre. C'est depuis mon corps que se joue aussi le transfert analogique : depuis l'expérience de la double donation de mon propre corps, je prête aux corps qui m'entoure cette dimension charnelle, inaccessible de moi, envers de la représentation auquel seul autrui peut accéder pour lui-même. Si bien que le cerveau lui-même, s'il pouvait m'apparaître, apparaîtrait toujours en même temps comme une certaine tendance de la volonté, un vouloir-connaître. En ce sens, prêter à Schopenhauer une philosophie matérialiste voire réductionniste serait une erreur d'interprétation qu'il écarte régulièrement :

> En soi et en dehors de la représentation, le cerveau, au même titre que toute autre chose, est lui aussi une VOLONTÉ. CAR EXISTER-POUR-UN-AUTRE <*Für-ein-Anderes-dasein*>, C'EST ÊTRE-REPRÉSENTÉ <*Vorgestelltwerden*>, ET ÊTRE-POUR-SOI <*Ansichsein*>, C'EST VOULOIR ; c'est précisément ce qui explique que la voie qu'emprunte le mode de considération purement objectif ne pourra jamais pénétrer à l'intérieur des choses, et que si nous tentons de trouver leur intérieur du dehors et de manière empirique alors, entre nos mains, cette intériorité se retourne sans cesse en une extériorité – la moelle de l'arbre aussi bien que son écorce, le cœur de l'animal aussi bien que sa fourrure, le blastoderme et le jaune aussi bien que la coque de l'œuf[2].

Les deux images choisies ici importent grandement : celle du retournement, et l'énumération de organes animaux intérieurs. C'est de la perspective qu'il est question, du mode de connaissance, pas d'une intériorité réelle. La dissection n'est pas une pratique donnant accès à l'intériorité, car elle extériorise ce qui se trouve à l'intérieur. Le cerveau, si enfermé dans une boîte crânienne soit-il, reste un organe extérieur, c'est-à-dire donné dans une « conscience des

[1] *Id.*, p. 1538-1539. La proximité est ici troublante avec certains passages de l'œuvre de Raymond Ruyer, quand il cherche à saisir les relations unissant la conscience et le corps : voir par exemple R. RUYER, *La conscience et le corps*, Paris, Presses universitaires de France, 1950, p. 48. Sur ce problème, qui reçoit ici une formulation proprement ruyérienne, on se reportera avec profit aux analyses qui ont enfin donné la visibilité méritée à cet auteur de Renaud Barbaras tout en leur donnant une ampleur philosophique d'importance : R. BARBARAS, « Vie et extériorité. Le problème de la perception chez Ruyer », *Les Études philosophiques*, vol. 1, nº 1, 2007, p. 15-37 ; et surtout la deuxième partie de R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, *op. cit.*, p. 141-251.

[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 22, p. 1584.

autres choses », objectivé dans les formes de la représentation[1]. L'intellect, comme tendance de la volonté dirigée vers la connaissance, est en revanche la fonction en tant qu'on la considère depuis un point de vue subjectif, voire intime. La véritable intériorité n'est pas celle que l'on révèle à un regard nécessairement extériorisant, mais celle que l'on vit affectivement, en altérant les modes ordinaires de la subjectivité. La moelle de l'arbre, le cœur de l'animal ou le blastoderme de l'œuf ne nous donnent pas accès à la volonté qui les anime, mais la fait entrer de force dans les formes de la représentation. Seul l'arbre ou l'œuf ont, en un sens, accès à la vibration qui fait leur vie propre, et à laquelle, selon la forme de vie en question, ils n'ont pas nécessairement accès comme représentation, mais éventuellement comme vie pure et aveugle. La vie de l'arbre, inaccessible à notre représentation comme l'est la vie de mon proche humain, est cet envers du monde des objets auquel je n'accède directement qu'à partir de cet objet privilégié qu'est mon corps.

Toujours est-il que la fonction intellectuelle est ce qui semble diffracter la volonté dans les formes de la représentation sous l'apparence d'un organisme. L'organisme n'a d'occurrence mondaine que parce qu'il y a monde, c'est-à-dire ici monde de la représentation. La volonté s'individualise donc au point de se faire un corps, mais elle n'apparaît comme corps qu'une fois son déploiement poussé encore plus loin, quand l'intellect surgit comme fonction de ce corps sous la forme visible du cerveau. Ainsi, l'organisme ne devient visibilité de la volonté qu'à la fin, quand l'intellect donne un sens au terme même de visibilité. Et Schopenhauer de synthétiser ce point : « l'intellect est un phénomène secondaire, alors que l'organisme est le phénomène

[1] L'histoire de l'art nous livre cette dualité des donations du corps à travers le regard attentif de Rembrandt. En 1632, il reçoit une commande de la guilde des chirurgiens qui devient la *Leçon d'anatomie du docteur Tulp* (1632, 170x217 cm, La Haye, Mauristhuis). Un condamné à mort est sur la table de dissection, entouré de médecins, l'avant-bras ouvert pour que l'on puisse observer la complexité du réseau de nerfs et de muscles. Le docteur Tulp explique le fonctionnement du pouce opposable, tandis que certains médecins vérifient dans le livre ouvert au premier plan la concordance entre la théorie scientifique et la disposition objective du corps. Le corps n'y est plus que *Körper*, mécanisme ouvert à l'universalisation scientifique, pure extériorité de ce qui, quelques heures plus tôt, pouvait encore passer pour l'intériorité du condamné. Ici le corps s'est spatialisé sous l'objectivation nécessaire au regard de la science. Mais en 1656, la même guilde des chirurgiens passe à nouveau commande à Rembrandt (*La Leçon d'anatomie du docteur Jan Deijman*, 1656, fragment, 100x134 cm, Amsterdam, Historisch Museum). Il ne demeure qu'un fragment de la toile, grandement détruite par un incendie en 1723, sur lequel un assistant, sur la gauche, tient le sommet d'une boîte crânienne, le regard perdu dans la direction du cadavre vidé de ses viscères, présenté perpendiculairement au plan du tableau. Pour les personnages du tableau, l'objet de la scène est la mystérieuse masse cérébrale. Pour nous, l'élement troublant qui devait constituer le point de convergence des regards dans l'œuvre entière est l'obscurité des entrailles. Ici le corps est inintelligible, irréductible à l'objectivation scientifique. Le corps n'est pas un mécanisme, mais le lieu d'un problème, d'une obscurité qui échappe à notre représentation habituelle. *Leib*, donc, si tant est que la peinture puisse représenter la vibration charnelle et la véritable affectivité, ce que Rembrandt ne tranche pas, puisqu'il ne représente qu'un trou béant. L'étude d'un éventuel lieu de l'âme par les chirurgiens doublée du spectacle de l'obscurité intérieure, voilà qui laisse à la science le rôle de s'avancer sur des terres métaphysiques où rien n'assure à l'avance sa compétence. Rembrandt ne choisit pas, indiquant simplement que le mystère de la chair se redouble du mystère de l'incarnation en reprenant le dispositif du *Christ mort* de Mantegna (1480, 68x81 cm, Milan, Pinacothèque de Brera). Ce qui deviendra un problème proprement philosophique sous la plume de Schopenhauer, la double donation du corps et la distinction du corps objectif et de la chair, est chez Rembrandt un problème avant tout pictural qui peut ici éclairer nos analyses.

primaire, immédiat de la volonté ; la volonté est métaphysique, l'intellect physique[1]. » La partition tient, à la condition que l'on précise : la volonté a la puissance de se corporiser sous le regard d'un intellect capable de faire advenir cette corporisation dans le champ de la visibilité, capable de recevoir l'entrée de cette tendance, *a minima* dans la forme fondamentale de la représentation.

Par endroits, cette corporisation prend un tour symbolique et imagé, quand Schopenhauer veut expliquer la distinction de la volonté et de l'intellect en opposant le cœur et la tête[2]. Si ces analyses sont en parties triviales, reposant sur les usages langagiers de certaines expressions – « avoir bon cœur » « cela vous soulève le cœur » – elles témoignent bien du souci schopenhauerien de rendre accessible sa philosophie de bien des manières. La technicité de certaines analyses côtoie des passages plus légers et imagés. La tête et le cœur, donc, pour dire comment la tête est éloignée du cœur, comment aussi elle n'est qu'une partie infime, superficielle de notre organisme. Si la volonté se manifeste par l'organisme dans son ensemble, la tête n'est donc qu'une des tendance, minime, de la volonté :

> La tête et le cœur désignent l'homme tout entier. Mais la tête est toujours l'élément second, l'élément dérivé : car elle n'est pas le centre mais seulement l'efflorescence suprême <*höchste Effloreszenz*> du corps[3].

L'image de l'efflorescence est récurrente pour penser l'apparition de l'intellect depuis le corps, comme un prolongement de la tendance corporelle qui se dirigerait vers la représentation. Le cerveau est donc l'efflorescence de l'organisme, tout comme la représentation et la pensée dans leur ensemble sont « l'efflorescence de la volonté dans la mesure où elles procèdent de l'achèvement et de l'accroissement extrême de l'organisme, et que l'organisme est, en soi et en dehors de la représentation, la VOLONTÉ.[4] » La conscience de soi effectuée depuis l'expérience charnelle est donc une conscience du processus de développement de la représentation. En tant qu'expérience, elle se donne dans la forme minimale qu'est celle du temps, entendu comme

---

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 19, p. 1464 ; Schopenhauer affirme même, par endroit, que l'intellect est tertiaire, car il procède de l'organisme, qui lui-même procède de la volonté : voir notamment, A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 22, p. 1591. Il faut bien sûr replacer ce processus d'effectuation dans l'idéalisme transcendantal affirmé par ailleurs, dans le cadre duquel l'organisme est conditionné par le monde comme représentation ; c'est le fameux cercle de Zeller, problème commun à Schopenhauer et à la phénoménologie.

[2] M.-M. BLONDIN, *Vivre et vivre encore*, *op. cit.*, p. 139-141 : l'auteure semble dans ces passages regretter le peu de commentaires accordés à la question du cœur comme symbole de la volonté chez Schopenhauer. Si l'on se tient aux références données par Schopenhauer lui-même dans le passage chapitre 19 du *Monde* – Byron, des allusions triviales aux crânes de Raphaël ou Descartes conservés comme des reliques – on peut deviner que Schopenhauer n'accordait pas un grand rôle philosophique à ce qui n'apparaît que comme une image, ou son attention à l'illustration philosophique. De toute évidence, les commentateurs ne semblent pas s'être trompés, car la rigueur de l'analyse philosophique se trouve ailleurs. Voir cependant pour cette opposition A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, chap. 19, p. 1525-1527. Il nous semble que ce n'est pas l'image mais la relation effective de la volonté et de l'intellect qui importe. En atteste les variations : la tête s'oppose ici au corps, mais dans le manuscrit déjà cité, la tête s'oppose aux organes génitaux.

[3] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 19, p. 1526.

[4] *Ibid.*, chap. 22, p. 1588.

forme du surgissement de la manifestation au sein du sujet. Dans une note manuscrite de 1827, Schopenhauer indique précisément le statut de cette « perception intérieure », forme d'expérience échappant à la représentation dans les formes du principe de raison :

> Elle se trouve donc à mi-chemin entre volonté et représentation mais sur une frontière qui n'a pas d'extension, parce qu'elle est le simple *passage du mouvement de volonté à la représentation* : c'est le fait de se rendre compte de ce mouvement de la volonté[1].

Dans cet extrait, c'est bien du troisième mode de donation que nous mentionnions plus haut qu'il est question : le mode du *passage* de la volonté à la représentation, la saisie dynamique de la phénoménalisation. À même mon corps, je peux retrouver les étapes de la manifestation de la volonté jusqu'à l'émergence de la représentation. Et le terme « conscience de soi » n'est pas un abus de langage dans le texte schopenhauerien, car il est bien question de la conscience de la formation du moi, ce moi complexe allant d'une volonté obscure à une pleine manifestation de cette volonté à travers l'organisme. Le moi est le point de convergence des deux vues prises sur le corps, un « point focal[2] » dans lequel la connaissance parvient à saisir la volonté : « l'élément connaissant s'appréhende lui-même comme étant identique à la base propre de la volonté, dont elle procède, et qui est l'élément voulant : ainsi naît le moi[3]. » Quand ce pôle de la connaissance est tourné vers l'extérieur, il a tendance à faire abstraction de la volonté qui l'anime ; « mais, dès qu'il se dirige vers l'intérieur, il reconnaît que la volonté est la base de son propre phénomène et s'assemble avec elle dans la conscience d'un moi[4]. »

L'image du « point focal » pour donner à comprendre la conscience de soi et reformuler l'unité synthétique de l'aperception de Kant n'est pas anodine, elle permet justement d'installer la discussion dans le domaine des points de vue et des perspectives. Il n'est jamais question de dire que le moi est une substance quelconque, mais plutôt un état par lequel je prends conscience de ce que je suis pleinement, des diverses manières que j'ai de me manifester à moi-même. Or le corps est justement ce en quoi et depuis quoi les perspectives peuvent se réunir.

Avec l'expérience privilégiée du corps propre, Schopenhauer nous donne à voir le premier jalon de l'approfondissement de l'idéalisme inaugural : la corrélation posée comme cadre de la représentation reçoit une première possibilité de variation dans l'apparaître de mon

---

[1] A. SCHOPENHAUER, *Der handschriftliche Nachlaß. Band 3. Berliner Manuskripte (1818-1830)*, A. Hübscher (éd.), Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985, p. 359.

[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 22, p. 1590.

[3] *Id.*, p. 1591.

[4] *Id.*

corps propre. La perspective prise par le sujet sur le monde, comme seule représentation, se trouve altérée, doublée d'une possibilité nouvelle qu'est la saisie affective de soi par soi. En faisant l'expérience de mon corps propre, je découvre non pas un objet, mais un processus d'objectivation : la volonté que je suis en train de se tourner vers la lumière de la représentation. Le corps donne accès à ce qu'est le monde dans son ensemble, et c'est depuis cette première expérience d'un *autre* de la représentation – d'un *en outre* de la représentation – que je peux effectuer une reprise de mon expérience du monde. Ce que je prenais pour le monde devient soudain la surface du monde, toujours ouvert à une possibilité de s'y rapporter autrement. Ce que je prenais pour donné et toujours déjà constitué m'apparaît soudain comme *en train de se donner*. Le monde comme représentation n'est pas un spectacle figé que je pourrais me contenter de décrire, il est la volonté qui sans cesse émerge à la représentation.

Nous avons prêté attention à la double dimension phénoménologique du corps, dans la perspective de notre propos. Il faut néanmoins relever le rôle décisif de cette double expérience du corps pour la métaphysique schopenhauerienne. Même si le monde extérieur ne m'apparaît que comme représentation, du moins dans mon expérience quotidienne, je découvre depuis ma chair que la représentation a une profondeur. Autrement dit, c'est depuis ma propre expérience que le monde dans son ensemble reçoit une signification. La « vérité philosophique par excellence », qui consistait à saisir l'identité ontologique de la volonté et de la représentation, serait de faible valeur si elle ne concernait que mon seul corps. Au contraire, elle concerne la « signification recherchée du monde[1] » dans son ensemble. Or c'est par un transfert analogique de la double donation de mon corps au monde dans son ensemble que je peux lui donner une signification nouvelle[2]. C'est donc depuis le sujet et sa complexité corporelle propre que le monde se voit doté d'une épaisseur significative. C'est aussi depuis ma propre expérience charnelle que je peux me diriger dans le monde et chercher à déchiffrer l'énigme du monde. Et cela, car l'expérience du corps propose pour la première fois dans le développement du monde une altération de la subjectivité. À la seule représentation donnée dans un premier temps vient s'adjoindre une possibilité nouvelle de mon expérience du monde, une expérience affective de la volonté comme puissance de manifestation.

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 18, p. 243.

[2] La question de l'analogie chez Schopenhauer ouvre des discussions d'une grande richesse et qui mériteraient un traitement spécifique. On en trouve quelques aspects analysés chez certains commentateurs, notamment dans S. BARBERA, *Une philosophie du conflit*, *op. cit.*, p. 68-76. Ugo Batini y a consacré une thèse, soutenue à la fin de l'année 2023, qui montre l'ampleur de ce problème dans tous les pans du système schopenhauerien et dont on trouve des éléments préparatoires dans l'article suivant : U. BATINI, « Analogy: the universal switch of Schopenhauerian thought », *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, vol. 12, 2021, p. 1-19.

En mettant au jour la double donation du corps, nous progressons à l'égard de notre hypothèse d'un vitalisme phénoménologique non-henryen formulée fin de la première partie. L'expérience du corps nous indique donc un programme d'analyse pour la suite. Il faut identifier les moments où la subjectivité s'altère, où elle s'approfondit et se leste, afin de comprendre au mieux quel est le fonctionnement de la représentation et de la conscience. Ce n'est pas à partir du fonctionnement habituel de l'intellect que l'on peut espérer comprendre la pleine ampleur de la conscience. C'est au contraire dans la variation de ses possibilités que le sujet se révèle dans toute sa complexité. L'expérience du corps est ce premier temps de découverte d'une voie souterraine du sujet. Même si Schopenhauer ouvre le monde à une dimension nouvelle, il ne semble jamais envisager, comme le fait Henry, un autre régime de l'apparaître hétérogène au premier. Au contraire, ses analyses se font toujours à la lumière de l'apparaître, de notre capacité à saisir la volonté à même notre corps, donc de faire entrer la volonté dans la corrélation. La vie en moi n'est pas une obscurité insaisissable et qui s'évanouirait à la moindre distance phénoménologique. S'il est un vitalisme phénoménologique qui prend forme ici, il prend la forme d'une pensée de la *gradation* des modalités de l'apparaître, d'une *mise en variation* de la corrélation, jamais de son bannissement hors du champ de l'apparaître de la vie. En maintenant, même dans la saisie de notre corps propre, l'*a priori* corrélationnel, Schopenhauer affirme sans le savoir sa place au sein de la phénoménologie à venir. L'*a priori* corrélationnel affirmé dans la représentation d'objets extérieurs n'est pas remis en question, mais il s'approfondit d'une dimension nouvelle, d'une puissance nouvelle de l'apparaître : celui de mon corps propre, vivant. Cela ne signifie pas que le corps propre soit ramené au statut d'un objet comme les autres, mais que la corrélation peut connaître des altérations et des modifications, que si la forme fondamentale reste la même, elle peut accueillir en elle une dimension nouvelle : la vie vécue en moi, comprise par Schopenhauer comme ma volonté.

CHAPITRE 8 – LE TOURNANT DE L'EXPÉRIENCE ESTHÉTIQUE : LA PURE CORRÉLATION

De la chair à l'Idée : mise en variation de la corrélation

Après avoir considéré que l'*a priori* corrélationnel n'était pas remis en cause par l'expérience du corps propre, mais qu'il se dotait bien plutôt d'une dimension nouvelle, devenant corrélation charnelle en un sens, il faut prendre la direction de l'expérience esthétique. En effet, si le corps propre pouvait induire un brouillage par le bas au sein de cette forme fondamentale de l'apparaître, l'expérience esthétique est en revanche l'occasion d'une purification de cette forme. En quelque sorte, l'expérience esthétique vient, chez Schopenhauer, confirmer ce qui n'est avec le corps qu'une intuition : la représentation n'a pas lieu seulement dans notre expérience ordinaire, extérieure, c'est-à-dire dans les formes du principe de raison. Il existe de rares situations où nous prenons conscience subitement que les choses se manifestent même sans ces cadres habituels de la représentation. Il est donc possible pour un sujet de ne pas être constamment aux prises avec l'ensemble fractionné des étants, mais d'accéder, pour un bref instant, à l'apparaître pur, à la forme pure de la manifestation. Il est donc essentiel de comprendre les caractéristiques de l'expérience esthétique car elle ouvre une possibilité nouvelle pour la corrélation, la possibilité de ne plus être attachée à des formes mondaines mais d'être la seule à subsister dans une pure représentation. Nous attendons donc de ce chapitre qu'il éclaire pour nous une mise en variation nouvelle de la corrélation, une nouvelle puissance d'apparaître, à l'aide de laquelle nous pourrons mieux comprendre, au chapitre suivant, la manière dont la vie à travers le monde et dont le monde, en un sens, est la vie qui apparaît.

L'expérience esthétique joue, au sein de la structure du *Monde*, un véritable rôle de tournant. Tout d'abord car elle est présentée au livre III, comme véritable point de bascule entre la première présentation du monde comme représentation (livre I) et du monde comme volonté (livre II). Les livres III et IV présentent une reprise de ces intitulés – monde comme représentation, monde comme volonté – mais en prolongeant les analyses dans une direction bien plus avancée. Ainsi, après avoir étudié les formes générales de la représentation au livre I, Schopenhauer entreprend au livre III une étude de la représentation pure, indépendante du principe de raison. Dès le titre de ce nouveau livre, le sujet se voit doté d'une nouvelle possibilité de représentation, et la connaissance est ainsi ouverte hors des limites que le livre I lui avait assignées – temps, espace, causalité. Schopenhauer annonce que cette représentation nouvelle, épurée, est celle à laquelle l'art nous donne accès. Il s'avère en vérité que Schopenhauer n'aborde l'art à proprement parler qu'au paragraphe 39, consacrant les paragraphes 30 à 38 à l'expérience

esthétique en général. C'est donc la représentation à ses limites qui est interrogée. Or, comme nous l'avons vu précédemment, la représentation se caractérise avant tout par la corrélation entre le sujet et l'objet. Si donc le livre III entend nous présenter un objet nouveau[1] de la représentation, les Idées, il présente tout autant une configuration nouvelle du sujet : le pur sujet de la connaissance.

L'expérience esthétique est une occasion, comme l'était l'expérience charnelle du corps propre, pour comprendre à nouveaux frais ce qu'apparaître signifie. Là où le livre II faisait apparaître l'ancrage de la subjectivité dans le mouvement vital qu'est la volonté, et au sein d'un processus de manifestation mis en évidence plus haut, le livre III donne à la subjectivité la possibilité de se défaire, au moins pour un instant, du souci pour les objets naturels auquel la volonté de vivre l'invite sans cesse. Expérience charnelle et expérience esthétique se répondent donc comme deux accès privilégiés à un aspect de la volonté. Un accès par le bas, avec le corps propre, un accès par le haut, avec les Idées. Ces deux expériences nous dévoilent chacun une dimension essentielle de la volonté : soit sa puissance de phénoménalisation, dans la corporisation, soit la forme fondamentale qu'elle adopte dans sa sortie hors d'elle-même, la polarisation. En apparence, le sujet a la possibilité de se dissocier momentanément de sa volonté individuelle et de contempler le monde de manière désintéressée. En apparence seulement, car nous l'avons dit, ce qui se manifeste, c'est toujours la volonté, et ce qui produit la faculté de représentation, c'est encore la volonté. Seulement, le rôle utilitaire de la connaissance est suspendu provisoirement, ce qui permet au sujet de regarder le monde non pas sous le prisme des objets multiples et infiniment diffractés dans le temps et l'espace, mais d'après leur structure phénoménologique la plus pure. L'ouverture du livre III est donc bien plus qu'une introduction à la seule expérience esthétique, elle est une véritable méthode philosophique pour accéder aux formes les plus pures de l'apparaître du monde.

Pour bien comprendre comment se met en place cette dimension nouvelle de la représentation et cette altération décisive de la subjectivité, il faut retracer la genèse de ces textes à travers une des premières notions originales de Schopenhauer, envisagée très tôt et abandonnée dans le *Monde* : la conscience meilleure. C'est en effet à partir des textes de jeunesse portant sur ces moments précieux de l'existence, d'abord envisagés comme suspension de la

[1] La nouveauté de cet objet est toute relative : les Idées apparaissent, sans explication particulière, au paragraphe 25 du livre II, comme structure fondamentale et dynamique de la nature. C'est donc seulement à partir du livre III que l'on comprend le sens à donner à ces Idées au sein de la nature. On rappelle ici, s'il était besoin, que Schopenhauer recommande régulièrement de lire au moins deux fois *Le Monde*. Il faudra donner à cette apparition du pur objet au sein de la philosophie de la nature un rôle décisif pour une lecture phénoménologique du système schopenhauerien dans le prochain chapitre.

souffrance, que l'on comprend comment Schopenhauer a pu se diriger peu à peu vers une conception de l'expérience esthétique comme geste philosophique par excellence.

a. La conscience meilleure : origine de l'expérience esthétique

La notion de « conscience meilleure » apparaît dans une note manuscrite de 1812[1] alors que Schopenhauer prépare la Dissertation de l'année suivante, par opposition à la « conscience empirique ». Si la notion est contemporaine de la *Quadruple racine*, elle n'y apparaît cependant pas, puisqu'elle dépasse le projet de la Dissertation de 1813[2]. Pour la première fois, Schopenhauer envisage un autre rapport au monde, qui ne soit ni relationnel ni intéressé. Atteindre la conscience meilleure, c'est se défaire de notre attachement au monde, attachement que le *Monde* appellera justement « volonté de vivre ». « La conscience meilleure n'appartient justement pas au monde, elle s'y oppose, elle NE le veut PAS[3]. » Dans le manuscrit de jeunesse, Schopenhauer ne lie pas encore la possibilité de cet autre accès au monde à une expérience esthétique, mais plutôt à une dimension éthique : la conscience morale serait ce rapport au monde qui nous délivre momentanément de la souffrance liée à la volonté incessante de nouveaux objets. Volonté de vivre entendue ici comme volonté individuelle, qui nous accable parce que le monde est trop grand et notre individualité trop limitée. C'est toujours du décalage entre deux échelles que provient la souffrance chez Schopenhauer : l'individu et le cosmos étant incommensurables, la volonté de vivre individuelle est la souffrance de quelque chose qui nous dépasse toujours. Toujours est-il que cette conscience meilleure est un repos qui nous permet de contempler le monde d'après un autre point de vue. La rigueur conceptuelle du *Monde* et de ses éditions successives n'est pas encore en place, car Schopenhauer mêle éthique et théologie à des questions plus fondamentales sur notre rapport au monde. En un sens, ces considérations ne prennent pas la mesure du rôle qu'elles pourraient jouer dans un système complet du monde. Et cependant, une faille est mise en place au sein de la représentation. Ou du moins, la possibilité que la représentation mondaine ordinaire soit suspendue est envisagée, même si l'analyse n'est pas menée jusqu'à l'élaboration précise de l'objet de cette représentation purifiée du monde[4].

---

[1] A. SCHOPENHAUER, *HN I*, *op. cit.*, nº 35, p. 22-24.

[2] S. BARBERA, *Une philosophie du conflit*, *op. cit.*, p. 24.

[3] A. SCHOPENHAUER, *HN I*, *op. cit.*, nº 213, p. 120.

[4] Même si les textes ne sont pas encore intégrés à la réflexion architectonique du *Monde*, et la représentation comprise depuis la forme fondamentale de la représentation, la corrélation du sujet et de l'objet, l'objet de l'art disponible pour cette conscience meilleure est déjà mentionné, dans une note de 1813, comme étant « l'idée platonicienne », à l'occasion d'une réflexion sur la nature morte et la manière particulière que l'artiste a de faire sortir l'objet du flux temporel. Les « objets communs » y semblent « transfigurés » et « placées dans une éternité silencieuse et morte », « il reste seulement l'Idée platonicienne » ; *Ibid.*, nº 80, p. 91. S'il y a là des formulations qui anticipent celles du *Monde*, il faut tout de même les distinguer : l'Idée ne peut pas être, en 1813, une objectité de la volonté ni une structure phénoménologique du monde, car la théorie de la volonté n'a pas encore été envisagée autrement que comme un poids individuel, jamais comme une force cosmique de manifestation.

En somme, la conscience meilleure se retrouve incarnée au plus haut point dans la figure du génie, moral ou esthétique, la distinction n'est pas encore utile.

On peut considérer, comme le fait Sandro Barbera[1], que la conscience meilleure est un thème matriciel dont Schopenhauer tirera ensuite plusieurs figures, plusieurs altérations de la représentation constitutives de la deuxième moitié du *Monde* où l'on voit apparaître les premières métamorphoses de la corrélation. On retrouve donc des aspects de la conscience meilleure chez le génie artistique, capable d'une pure représentation du monde détachée des exigences de la volonté de vivre, mais aussi chez le saint, capable d'une compassion sans limite et donc de la vue métaphysique la plus poussée qui soit. Il faut remarquer que ces personnages philosophiques, le génie et le saint, ne sont pas des modèles à atteindre, mais plutôt des incarnations d'une expérience possible poussée à l'extrême : l'expérience esthétique pour le génie, l'expérience éthique de la compassion pour le saint. L'un et l'autre ne sont que des figures d'abord caractérisées par une certaine modalité de l'expérience. Et c'est cette modalité qui nous intéresse, plus que le choix illustratif des personnages qui l'incarnent. Dans ces années 1812-1814, la distinction précise n'est pas faite, mais Schopenhauer a bien l'intuition que le monde des phénomènes peut être dépassé ou repris par une expérience nouvelle, qu'il peut exister un « trou dans le voile de la nature, un petit morceau de surhumain <*übermenschlich*> dans l'homme[2]. » Ou du moins, qu'existe la possibilité d'une saisie ou d'une intuition du monde qui ne se réduise pas à l'activité de l'entendement et aux formes du principe de raison. Si l'intuition est bien intellectuelle, comme l'affirme Schopenhauer systématiquement en un sens qui lui est propre, c'est au sens ordinaire de l'intuition. Or il existe pour cette intuition des possibilités nouvelles dont il cherche les modalités, une saisie non intellectuelle, une représentation pure, c'est-à-dire la corrélation entre un pur sujet et un pur objet.

Comme l'indique déjà la note 256 des cahiers manuscrits de Schopenhauer de 1814 :

> Il y a DEUX FAÇONS DE VOIR LA VIE ; l'une suivant le PRINCIPE DE RAISON, selon la *ratio*, le λογοσ, la raison. L'autre selon L'IDÉE. La première va de la conséquence au principe et inversement, à l'infini ; en fonction de celle-ci, les hommes vivent, espèrent, attendent, apprennent et créent les sciences dont la connaissance est toute relative […] et sur ce chemin les hommes espèrent même acquérir la philosophie ! […] En suivant le principe de raison […], ils espèrent trouver la satisfaction dans la connaissance et le bonheur dans la vie et ils poursuivent leur petit bonhomme de chemin ; ils ressemblent en cela à quelqu'un qui, sur une plaine, court vers l'horizon dans l'espoir de finir par toucher les nuages ; ils n'arrivent pas plus à l'essentiel que quelqu'un qui, tâtant et tournant une sphère dans tous les sens, croirait ainsi parvenir à son centre ; ils ressemblent même tout à fait à l'écureuil courant dans sa cage. On acquiert par contre sur ce chemin la science et même de l'intelligence et de

[1] S. BARBERA, *Une philosophie du conflit*, *op. cit.*, p. 38-46.

[2] A. SCHOPENHAUER, *HN I*, *op. cit.*, n° 176, p. 99.

> l'expérience, en matière théorique. En matière pratique, on atteint, si le hasard s'y prête, le bonheur, c'est-à-dire qu'au désir succède la satisfaction et après elle à nouveau le désir et ainsi de suite à l'infini[1].

Dans ces lignes, apparaissent deux aspects importants. Tout d'abord, l'idée que le principe de raison nous entraîne dans une recherche infinie, se nourrissant d'elle-même, à la fois dans le domaine théorique et dans le domaine pratique. Le propre du principe de raison, et d'une considération du monde depuis un point de vue individuel, c'est d'être à tout jamais incapable de saisir ce qu'il cherche ultimement. D'où un besoin métaphysique de l'humanité, d'où une insatisfaction face à la seule représentation, au sentiment de n'atteindre que la surface, si ce n'est une illusion complète.

> Si cette façon de voir la vie nous paraît partout semblable à une ligne tracée horizontalement, nous comparerons la seconde façon de voir la vie à une ligne verticale qui peut couper et quitter la première en un point. Car cette seconde façon de voir ne se préoccupe pas du principe de raison : elle ne consiste donc pas en une recherche et, sur le plan pratique, elle n'est pas une ambition. Contrairement à la première, elle n'a pas de séries infinies et elle ne propose aucun but lointain, mais partout et en tout point, elle EST au but. Elle regarde L'IDÉE des choses, leur quoi et leur comment, mais pas leur pourquoi : chaque point de cette ligne horizontale vaut autant que toute sa longueur infinie ; elle la coupe et cette section donne en matière théorique l'art et en matière pratique la vertu[2].

Il faut citer longuement ces passages, car ils contiennent de nombreuses remarques précieuses. L'image de la ligne horizontale évoque bien sûr le cours du temps, qui nous entraîne sans cesse d'un objet voulu à un autre. La vue proprement philosophique est donc la ligne verticale, celle qui prend sur le cours du temps un point de vue perpendiculaire : elle ne se laisse pas entraîner, elle n'est pas prise dans le flux temporel, tout au plus peut-elle assister au *passage*. La position privilégiée du philosophe, qui aurait tort de vouloir se satisfaire du principe de raison, est donc une position non pas de surplomb, au sens d'un détachement des choses elles-mêmes, mais de suspension : le regard philosophique sur le monde permet alors de saisir non pas le *pourquoi* des choses, mais leur *quoi*, ce qu'elles sont elles-mêmes, et les décrire d'une vue qui ne soit ni théorique – au sens d'une science des causes – ni pratique – au sens d'une pragmatique. Comme le remarque Daniel Schubbe[3], l'image de la ligne perpendiculaire n'est pas celle d'un mouvement transcendant ou transcendantal, mais plutôt celle d'un repos. Autrement dit, le philosophe est celui qui accède à une intuition qui le laisse auprès de la chose et se rend capable de la saisir sans ses incessantes déterminations causales, ce qu'exige ordinairement la volonté de la connaissance. Le philosophe n'est donc pas celui qui retrace les chaînes causales

[1] *Ibid.*, n° 256, p. 153-154.

[2] *Id.*, p. 154.

[3] D. SCHUBBE, *La philosophie de l'entre-deux*, *op. cit.*, p. 178

produisant un événement, mais celui qui donne à la conscience, ainsi rendue « meilleure », une perspective sur le monde libérée. Autrement dit, Schopenhauer envisage dès ses premières réflexions philosophiques que la tâche philosophique est un travail de purification de la conscience afin qu'elle puisse saisir le monde dans sa plus pure manifestation, sans pour autant renoncer au modèle de rigueur scientifique : « le philosophe, CELUI QUI DÉMÊLE <*der Entwirrer*> TOUS LES PHÉNOMÈNES DE LA VIE, ressemble au chimiste qui analyse : il libère la conscience meilleure de Tout ce à quoi elle peut être liée, et la reçoit libre et pure[1]. » Le scientifique servant de modèle n'est pas le physicien, situant l'événement dans une chaîne causale, mais bien le chimiste, c'est-à-dire un modèle de science analytique et descriptive. Il faut donc rendre la conscience libre, travailler à modifier son regard habituellement intéressé sur le monde pour que le monde puisse apparaître tel qu'il est, non tel qu'il peut servir mon action.

Avant même d'avoir formulé pour lui-même la conscience meilleure, Schopenhauer trouve dans les cours de Fichte auxquels il assiste l'émergence d'une conscience proprement philosophique, une intuition supérieure qui se distingue de l'intuition factuelle ordinaire. C'est cette conscience qui sert de véritable commencement philosophique, puisque c'est d'elle que naît

> l'ÉTONNEMENT PHILOSOPHIQUE sur le monde, c'est-à-dire une deuxième conscience sur lui dans la perception (la seule qui existe pour le sens commun). C'est cet étonnement qui constitue le philosophe ; et le philosophe est l'homme qui cherche à unir ces deux consciences entièrement distinctes. L'échec en a conduit un certain nombre à nier la conscience qui n'est pas donnée par la perception, ce sont les réalistes et les matérialistes ; d'autres ont été conduits à nier la conscience donnée dans la perception, ce sont les idéalistes[2].

Non seulement cette nouvelle possibilité d'intuition de la conscience permet d'initier le mouvement philosophique, mais de plus, elle lui permet d'éviter la double erreur déjà indiquée du matérialisme et de l'idéalisme. Double erreur qui consisterait soit à se perdre dans la seule perception ordinaire, soit d'en faire totalement abstraction et de philosopher depuis un ailleurs du monde. Bien plutôt, cette conscience supérieure doit permettre de comprendre la perception du monde depuis son arrière-plan constitutif. On retrouve cette attitude qui peut sembler par moments ambiguë, mais qui est en vérité propre au geste schopenhauerien : il faut à la fois distinguer et penser l'intrication et l'union de ces deux consciences. La distinction a des vertus pédagogiques, l'intrication vise une description de notre rapport concret au monde. Toujours dans ce cours de Fichte décrivant une « intuition supérieure », Fichte mentionne que l'allemand

[1] A. SCHOPENHAUER, *HN I*, *op. cit.*, nº 119, p. 76.

[2] A. SCHOPENHAUER, *Der handschriftliche Nachlaß. Band 2. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818)*, A. Hübscher (éd.), Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985, p. 30-31.

possède le terme *Gesicht* pour la décrire adéquatement. Une *vision*, donc, à laquelle répondra le terme corrélatif de *visibilité* pour décrire les Idées, au livre III du *Monde*. Et Schopenhauer de commenter : « Bien parlé ! C'est la seule VISION véritable, la seule VISION exprimant toute réalité[1]. »

Seulement cette vision ne donne pas encore lieu à une reprise méthodique. La difficulté avec l'expérience du monde vu par la conscience meilleure, c'est qu'elle est brève et imprévue, comme le sera l'expérience esthétique. Rien n'empêche que l'on en retire rétrospectivement les leçons nécessaires, mais le déclenchement de cette expérience est difficile à provoquer. À peine est-elle une expérience tant elle manque de forme – ce que l'expérience esthétique viendra justement ajuster – : « L'éclair de l'évidence <*der Blitz der Evidenz*> existe, mais seulement là où s'ouvre le domaine du savoir véritable, au-delà de toute expérience[2]. »

Nous l'avons vu mentionner par Schopenhauer, mais il faut le redire car c'est là encore un point de divergence avec ce que deviendra l'expérience esthétique : la conscience meilleure ne délivre aucune connaissance. Au moment où il rédige ces notes, Schopenhauer identifie la connaissance à une des formes du principe de raison. À la lecture du *Monde*, on découvrira que l'expérience esthétique nous permet de saisir la dynamique même de la manifestation, la manière dont le monde se structure phénoménologiquement. La conscience meilleure, elle, est trop liée à ses prolongements éthiques pour s'interroger sur les formes de l'apparaître qu'elle découvre. Comme l'écrit François-Xavier Chenet dans l'article décisif qu'il consacre à la conscience meilleure dans les Cahiers de l'Herne consacrés à Schopenhauer :

> L'« intuition intellectuelle » [entendue ici comme conscience meilleure, par opposition avec celle de Fichte et Schelling] ne peut être érigée en *méthode* pour la connaissance, en *procédé* pour connaître. Elle est une *élévation* au-dessus de la conscience empirique qui nous fait apparaître ce monde empirique comme néant, elle est une *élévation* à un *point de vue où le temps, l'espace, la causalité, la scission sujet-objet, l'individualité se trouvent abolis*. C'est une *libération* temporaire de la conscience temporelle [*Befreiung vom zeitlichen Bewußtsein*], qui, en nous faisant sortir du nôtre, nous livre bien assurément l'assurance de *l'existence d'un autre monde*, mais qui ne nous en fournit, pour autant, aucune connaissance[3].

Est-ce la jeunesse de Schopenhauer qui le fait ici céder à un enthousiasme sur lequel il reviendra en décrivant l'expérience esthétique, ou est-ce le concept qui joue un rôle autre que celui du *Monde* ? Toujours est-il que la connaissance est nécessairement rendue impossible par

[1] *Ibid.*, p. 74-75.

[2] *Ibid.*, p. 23.

[3] F.-X. CHENET, « Conscience *empirique* et conscience *meilleure* chez le jeune Schopenhauer », in J. LEFRANC (éd.), *Schopenhauer*, *op. cit.*, p. 108.

le fait même de la suppression de *toutes* les formes de la représentation[1]. Tout l'enjeu de l'expérience esthétique sera précisément de maintenir sa dimension d'expérience, de penser une autre représentation depuis la représentation ordinaire, de ne donner à voir que la forme fondamentale de la représentation et non ses formes subordonnées. Là où l'expérience esthétique est une *altération* de la représentation, donc du sujet et de l'objet, qui nous permet de mieux comprendre ce que représentation veut dire, la conscience meilleure est une rupture au sein de la représentation, qui nous met face à l'existence d'un *autre* monde. Ce que Schopenhauer n'affirmera jamais par la suite : aucune expérience ne nous fait accéder à un autre monde, mais toujours à ce monde, vu de manière plus claire, plus immédiate. Le problème, c'est que même l'expression « face à un *autre* monde » supposerait encore la corrélation du sujet et de l'objet. Ce que Schopenhauer a justement écarté. Le jeune philosophe semble ici partagé entre la radicalité de sa découverte d'une intuition nouvelle et la rigueur d'une pensée systématique dont il ne possède, en 1811-12 que les linéaments. C'est sans doute à cet endroit que se fait sentir une pensée encore en formation : les avancées ne sont que des analyses locales, là où le penseur du *Monde* aura toujours une vue globale et organique du système du monde dans son ensemble, une perspective véritablement cosmologique, en somme.

Schopenhauer se montre par endroits plus mesuré, quand il pressent que le projet métaphysique n'est pas une rupture radicale avec la nature qui se tournerait vers des sphères transcendantes, mais véritablement un approfondissement de la nature pour en saisir le surgissement. Pour cela, il ne faut pas chercher de nouveaux objets car la transposition des formes de l'objectivité entraîne avec elle un mode de connaissance propre à l'entendement. Il faut au contraire modifier notre rapport à la nature, et ne plus la considérer depuis les formes de l'entendement. Dans cette note de 1811 en réaction à ses lectures de Jacobi, Schopenhauer lie le projet métaphysique et l'abandon de l'entendement :

> Ne pouvons-nous pas dépasser la nature ? Assurément, mais il faut pour cela abandonner l'entendement, car il n'est que pour la nature comme la nature n'existe que pour lui ; il existe une CONSCIENCE MEILLEURE : elle ne se montre à l'entendement que par ses effets, cependant l'entendement ne peut en voir que le côté extérieur, par exemple : quand quelqu'un agit vertueusement, ce n'est que l'enveloppe externe ; le pourquoi est le noyau auquel l'entendement ne parvient pas, quoi qu'il n'y ait à proprement parler en ce domaine ni pourquoi ni raison[2].

[1] Schopenhauer est même parfois encore plus explicite sur la disparition difficilement tenable de la forme fondamentale de la représentation : « la *conscience meilleure* en moi m'élève à un monde qui ne connaît ni personnalité et causalité, ni sujet et objet », A. SCHOPENHAUER, *HN I*, *op. cit.*, n° 81, p. 42 ; ou encore « La conscience meilleure ne connaît ni objet ni sujet », *Ibid.*, n° 250, p. 151. Où l'on voit la disparition de la *Grundform* et dans le monde auquel accède la conscience, et dans la conscience meilleure elle-même. Ce point est largement remanié, à grand profit, dans l'analyse de l'expérience esthétique qui ne laisse demeurer *que* la *Grundform*.

[2] A. SCHOPENHAUER, *HN II*, *op. cit.*, p. 370-371.

La question soulevée ici fait écho à la citation de Goethe que Schopenhauer met en exergue du *Monde comme volonté et représentation* : « Et si la nature finissait par livrer ses mystères[1] ? » Le projet de dépasser la nature, c'est-à-dire dépasser ce que nous présente l'entendement, n'est pas seulement une préoccupation métaphysique, mais le projet philosophique dans son ensemble. Il faut trouver le mode de la conscience qui nous permettra de saisir la nature non comme un voile inconsistant, mais d'après la teneur effective et sa manifestation la plus claire. Et pour cela, on ne peut chercher à l'aide de l'entendement lui-même, il faut chercher son noyau, ce qui le pousse vers l'objet, la manière dont il constitue l'objet ordinaire et le pur objet qu'est l'Idée.

Même si la notion de conscience meilleure – que nous caractériserons comme notion provisoire en considérant l'ensemble de l'œuvre schopenhauerien – insiste sur la rupture entre les deux consciences, empirique et meilleure, et jamais véritablement sur le *passage de l'une à l'autre*, ce qui deviendra le geste philosophique propre à Schopenhauer, il envisage par endroits la question de la *conversion*. Les deux consciences sont en effet deux possibilités de rapport au monde, il est possible de s'affranchir de l'une pour se livrer à l'autre. Là encore, cela se formule dans des termes éthiques, comme l'alternative entre l'hédonisme et l'ascétisme. Mais toujours est-il que c'est bien sur la différence entre deux modes de *considération* de soi et du monde que Schopenhauer insiste : « La vérité (et en même temps la liberté) est QUE L'HOMME PEUT SE CONSIDÉRER À TOUT INSTANT COMME UN ÊTRE SENSIBLE, TEMPOREL ET AUSSI COMME UN ÊTRE ÉTERNEL[2]. » Le flottement conceptuel l'amène, comme nous l'avons vu, à affirmer l'existence d'un autre monde, mais plus souvent, c'est un autre *point de vue* sur le monde qui caractérise la conscience meilleure. Ne pensant pas encore le passage mais déjà la possibilité d'une dualité des modes de donation, même s'ils s'excluent, Schopenhauer énonce dès 1814 les esquisses d'une *philosophie du seuil* :

> La CONSCIENCE MEILLEURE est séparée de la CONSCIENCE EMPIRIQUE par une frontière étroite, une LIGNE MATHÉMATIQUE. La plupart du temps, nous ne voulons pas l'admettre et croyons au contraire qu'il s'agit d'une frontière physique sur laquelle on pourrait cheminer, entre les deux territoires et d'où l'on pourrait regarder de chaque côté. C'est-à-dire que nous voulons mériter le ciel et en même temps cueillir les fleurs de la terre. Mais c'est impossible : fouler un territoire, c'est quitter l'autre et le nier : impossible à concilier et à réunir, mais, à chaque instant, il faut choisir[3].

Schopenhauer indique ici l'impossibilité de se tenir sur le passage entre les deux, d'unir les deux modes de la conscience. Aussi est-ce une ligne mathématique, sans épaisseur, exigeant

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, p. 43.
[2] A. SCHOPENHAUER, *HN I*, *op. cit.*, nº 72, p. 38.
[3] *Ibid.*, nº 204, p. 111.

de nous un choix, qui sépare les deux consciences. Avec l'expérience esthétique, c'est justement cette épaisseur du seuil qui va apparaître, puisque la représentation permet, par un changement de modalité, de passer de l'une à l'autre. Il n'y a pas deux territoires distincts, mais un seul, celui de la représentation, où deux régions se donnent à voir différemment : l'une de manière plus confuse et illusoire, celle de la représentation ordinaire ; l'autre de la manière la plus claire possible, ouverte par une représentation hors des formes du principe de raison. Parvenir à une philosophie du seuil grâce à l'expérience esthétique, c'est précisément se rendre disponible à la clarté du ciel depuis un sol sur lequel seront cueillies les fleurs de la terre. Ce que le philosophe de 1814, par souci de distinction, n'envisage pas encore. Dans les notes de jeunesse, Schopenhauer écrit : « la jouissance esthétique n'appartient pas à la vie, c'est-à-dire à la conscience prisonnière de l'entendement et de la sensibilité[1]. » Celui du *Monde*, quelques années après, précisera que la jouissance esthétique n'appartient pas à une vie *individuelle*, qu'elle se défait des formes de l'entendement, mais conserve une sensibilité au plus haut degré, dans la plus grande clarté, celle du regard artiste sur le monde. Regard que les notes manuscrites envisagent par endroits, tout en ne le thématisant pas dans sa perspective proprement philosophique :

> La même chose [la transfiguration de l'apparaître des objets ordinaires] nous est accordée en partie sitôt que nous voyons un objet quelconque de façon vraiment objective, avec des yeux d'artistes. Car ce que le peintre apprend et n'apporte pas, c'est simplement la faculté et l'habileté à prêter ses yeux innés d'artistes à d'autres qui ne les ont pas eux-mêmes, mais seulement une disposition imparfaite à les avoir[2].

Autrement dit, le peintre est cet indicateur de seuil, celui qui nous montre comment le monde pourrait apparaître si nous adoptions le regard adéquat, si nous franchissions la ligne mathématique qui sépare la conscience meilleure de la conscience empirique. Les artistes portent avant tout un regard – pas une technique particulière – et sont en mesure de nous le prêter, nous qui n'avons qu'une disposition limitée pour la saisie parfaitement objective et claire du monde. Si le texte cité est plus ambigu que les précédents, reste que Schopenhauer pense en 1814 la conscience meilleure comme une rupture avec la conscience empirique. Il nous fait désormais considérer l'évolution de la notion dans le livre III du *Monde comme volonté et représentation*, et voir alors les possibilités qui nous sont offertes d'un passage d'une attitude naturelle, dans les formes

---

[1] *Ibid.*, n° 109, p. 73.

[2] *Ibid.*, n° 80, p. 41 ; la thématique du regard prêté par l'artiste à l'homme ordinaire se trouve développée dans le livre III du *Monde*, et reprise amplement dans les développements de Bergson consacrés à la perception. L'artiste est celui qui nous montre ce que nous percevions sans véritablement l'apercevoir, et accroît par là même nos facultés de perception. On peut citer par exemple : « Il y a, en effet, depuis des siècles, des hommes dont la fonction est justement de voir et de nous faire voir ce que nous n'apercevons pas naturellement. Ce sont les artistes. » dans H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 149. Sur la confrontation thématique entre Bergson et Schopenhauer, on se reportera toujours avec profit à A. FRANÇOIS, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche*, *op. cit.*

du principe de raison, à une conversion de notre regard pour accéder à une représentation qui soit plus qu'un face-à-face avec des purs objets, les Idées.

b. L'expérience esthétique : pure représentation et saisie de l'Idée

La véritable nouveauté de l'expérience esthétique vient de sa place au sein de l'œuvre : elle n'est pas une simple expérience de rupture par rapport à la conscience empirique, mais un point de bascule au sein de la structure systématique du *Monde*. Les premiers paragraphes du livre III consacrés à l'expérience esthétique montrent combien celle-ci est un approfondissement de la représentation, et comment elle joue le rôle du geste philosophique par excellence. Il faut donc envisager le statut de la saisie des Idées dans l'expérience esthétique en regard de la connaissance possible. Si la conscience meilleure interdisait toute connaissance, théorique ou pratique, donc sortait du champ de la représentation, l'expérience esthétique semble une notion plus subtile à cet égard, et plus riche également. La véritable nouveauté est la formulation d'une expérience qui se détache des contingences individuelles. L'Idée ne tombe pas sous le coup du principe d'individuation, elle le dépasse. Les formes du principe de raison identifiées dans la *Quadruple racine du principe de raison suffisante* s'effacent. Mais pour autant, Schopenhauer parle de l'expérience esthétique comme d'une « connaissance des Idées » : « Si donc les Idées doivent devenir objet de connaissance, cela ne saurait se faire que sous la condition d'une suppression de l'individualité dans le sujet connaissant[1]. » La possibilité de la connaissance n'est donc pas fermée, elle est même l'enjeu de ce livre. Mais pour ce faire, il faut envisager un autre mode de connaissance qui ne soit pas individuelle : une connaissance d'un objet transindividuel par un sujet lui-même transindividuel.

Tout ce qui apparaît se définit dans son rapport de manifestation à la volonté. Les Idées sont présentées au livre III comme « objectité » de la volonté, « degrés déterminés de l'objectivation de cette volonté constituant l'en-soi du monde[2] » ou encore, lorsqu'il résume la doctrine platonicienne au paragraphe 31, « archétypes <*Urbilder*> réels de ces ombres[3] » et « formes primitives <*Urformen*> de toute chose[4] ». Les Idées sont donc au plus proche de la volonté, elles sont la tendance la plus claire et la plus visible prise par la volonté lorsque celle-ci sort d'elle-même. Il faut bien remarquer ici que Schopenhauer utilise la même expression pour désigner le corps dans son ensemble et les Idées : « objectité immédiate ». D'autant plus si l'on

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 30, p. 360.
[2] *Ibid.*, § 31, p. 361.
[3] *Id.*, p. 363.
[4] *Id.*

prête attention au fait que le terme *Urbild* peut également désigner l'incarnation – jeu sur le sens des termes qui n'a certes de sens que pour le français. Et pourtant, on aurait tendance au premier abord à les situer à l'opposé de l'échiquier conceptuel. L'expérience affective de mon corps propre me fait sentir la volonté comme tendance profonde et souterraine, vibration charnelle que je prête ensuite au monde grâce à l'analogie. L'expérience esthétique suppose au contraire de se défaire de cette incessante activité de la volonté pour accéder à une pure représentation, détachée de ses implications mondaines et particulières. Cependant, le corps et les Idées, en apparence opposés, peuvent être rapprochés sur un plan phénoménologique : l'un et l'autre sont les manières les plus adéquates dont dispose le sujet pour accéder à la volonté. Par le corps comme par les Idées, la volonté se manifeste sans la diffraction individualisante propre au principe de raison. En un sens, l'un et l'autre sont des *accès privilégiés* à la volonté : l'un par le bas, le corps, l'autre par le haut, l'Idée. Certes ces deux accès sont différents dans la forme prise par l'expérience, mais ils présentent à chaque fois un décrochage depuis la représentation ordinaire. Depuis la particularité de mon corps, je me découvre traversé par une force vivante qui transcende mon individualité, qui m'ancre dans un sol commun à tous les vivants, voire à tous les objets qui m'entourent. Depuis la particularité d'un objet du monde, je découvre l'Idée primitive dont il est l'individuation particulière. Dans un cas comme dans l'autre, le principe d'individuation – la détermination des objets dans le temps, l'espace et la trame causale – est abandonné, soit au profit de la manifestation de l'élan vital propre à l'ensemble du monde, soit au profit de la structure fondamentale de la manifestation, la pure structure phénoménologique du monde[1]. Nous verrons dans la partie suivante comment l'un et l'autre se rejoignent dans le regard rétrospectif que je porte sur la nature, de laquelle un regard artiste – ou philosophique – peut faire apparaître les structures phénoménologiques pures.

Si le paragraphe 31 est consacré à un hommage aux doctrines de Kant et de Platon ainsi qu'à des critiques adressées aux « comédies philosophiques jouées sur la tombe même de Kant » en Allemagne au début du 19ème siècle, le paragraphe 32 commence par une distinction précieuse entre la chose en soi de Kant et les Idées[2]. Et en même temps cette caractérisation de l'Idée introduit un certain flou, qui se dissipe seulement par la suite :

---

[1] C'est ce geste d'approfondissement ou d'élévation toujours d'abord ancré dans l'expérience quotidienne qui permet à Schopenhauer de qualifier sa philosophie d'immanente et de refuser le qualificatif « transcendante ». Aucun concept ne peut être forgé abstraitement, et il faut au contraire toujours le reconduire à l'intuition initiale qui lui donne son sens. Sur cette opposition, on peut rappeler le texte déjà cité de la lettre 280 à Julius Frauenstädt du 21 août 1852, dans A. SCHOPENHAUER, *Lettres II*, *op. cit.*, p. 848.

[2] Qui ne sont plus vraiment les Idées de Platon, même si Schopenhauer continue à les appeler ainsi. On ne peut maintenir l'héritage platonicien qu'à la condition d'une précision conceptuelle et étymologique : Schopenhauer retient des Idées la manière dont on s'y rapporte, à savoir une saisie littéralement *éidétique* : les Idées sont la forme la plus pure de la manifestation de la volonté, et l'on ne s'y rapporte que par une altération de notre subjectivité, donc une variation de la corrélation, ce que nous préciserons dans le prochain chapitre.

> pour nous, l'Idée n'est bien plutôt que l'objectité, immédiate et donc adéquate, de la chose en soi, laquelle est elle-même la volonté, la volonté pour autant qu'elle n'est pas encore objectivée, qu'elle n'est pas encore devenue représentation. Car d'après Kant, justement, la chose en soi doit être libre de toutes les formes nécessairement attachées à la connaissance : c'est une erreur de Kant (comme il est montré dans l'*Appendice*) s'il n'a pas mis l'être-sujet-pour-un-objet avant ces formes, car c'est précisément la forme première et la plus universelle de tout phénomène, c'est-à-dire de toute représentation[1].

En somme, Kant aurait négligé de distinguer, dans l'ensemble des formes de la connaissance, une forme plus fondamentale, la corrélation du sujet et de l'objet, ou l'aurait présupposée sans jamais l'interroger pour elle-même. La remarque de Schopenhauer porte sur la rigueur des affirmations kantiennes : si l'on veut affirmer que la chose en soi échappe radicalement à la connaissance, il faut lui refuser tout « être-objet ». Sans quoi elle est prise dans la forme la plus générale de la représentation et peut donner lieu à une certaine connaissance, la plus générale qui soit. Ce que manque Kant selon Schopenhauer, c'est le fait que toute objectivité est déjà pour un sujet, qu'elle est donc une connaissance. Mais cette critique rapide, développée dans l'*Appendice*, permet surtout à Schopenhauer d'affirmer une chose : l'Idée est bien prise dans une relation avec le sujet, donc elle bien l'objet d'une connaissance, et en cela, elle ne se confond pas avec la chose en soi.

> Elle s'est simplement débarrassé des formes subordonnées du phénomène, que nous comprenons toutes sous le principe de raison ; ou disons plutôt qu'elle n'est pas encore entrée sous ces formes ; mais elle a gardé la forme première et la plus universelle, celle de la représentation en général, de l'être-objet pour un sujet[2].

Nous retrouvons une idée déjà aperçue : les formes subordonnées du phénomène rendent compte de la multiplicité des individus. Or ces formes sont les formes de la connaissance individuelle du monde, celle de la science, de la relationalité, de la surface des choses, du pourquoi. Ces formes intellectuelles sont un vecteur de diffraction de l'être en individus. La connaissance des objets particuliers est donc la connaissance la plus médiate qui soit de la volonté, la plus lointaine et la plus obscure. L'Idée tient au contraire lieu de figure intermédiaire entre la volonté, inconnaissable, et le monde des corps, connus dans leurs seules relations, non leur profondeur ontologique. Ici comme dans les textes sur le corps propre, Schopenhauer utilise des termes dynamiques pour désigner la phénoménalisation, le passage de la volonté dans la lumière de la manifestation. Le corps et l'Idée sont des occasions privilégiées pour assister à la naissance de la manifestation, de deux manières différentes, mais se retrouvant dans le constat : la volonté est une puissance de phénoménalisation, et si nous prêtons attention à notre chair ou adoptons un regard esthétique sur le monde, nous pouvons saisir les structures

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 32, p. 368.
[2] *Id.*, p. 369.

les plus pures de ce processus. La chose singulière est donc le résultat de la phénoménalisation de la volonté la plus avancée, la plus diffractée.

> Entre cette chose et la chose en soi se trouve encore l'Idée en tant qu'unique et immédiate objectité de la volonté, car elle n'a endossé aucune autre forme propre à la connaissance comme telle que celle de la représentation en général, c'est-à-dire l'être-objet pour un sujet. C'est pourquoi elle est seule à être L'OBJECTITÉ LA PLUS ADÉQUATE possible de la volonté, ou de la chose en soi, elle est même toute la chose en soi, mais sous la forme de la représentation[1].

Ce passage est significatif et de la rigueur schopenhauerienne, et de sa manière habituelle de procéder. Il commence en annonçant que l'Idée est l'objectité immédiate de la volonté, mais écrit quelques lignes plus loin qu'elle est « la plus adéquate *possible* ». En toute rigueur, la volonté n'a pas d'objectité parfaitement adéquate, puisque sa manifestation est une manière de ne plus être ce qu'elle est. La volonté, c'est ce qui ne se manifeste pas, elle est différente en tout point de la représentation. Et pourtant, elle est ce qui entre entièrement dans la représentation, ou ce qu'est la représentation dans son ensemble. Les choses singulières ne sont donc pas une objectité adéquate du tout de la volonté, qui peine à se montrer à travers cette infinité de formes diverses et d'objets éloignés les uns des autres. Les Idées, elles, sont l'objectité la plus adéquate possible, car en elle la volonté se montre à travers les strates fondamentales de sa visibilité, moins dispersées. Mais Schopenhauer a bien conscience de cette impossible adéquation d'une objectité de la volonté, quelle qu'elle soit. En un sens, nous pourrions faire une remarque similaire à propos de la « conscience meilleure » : elle n'est pas une conscience parfaite du monde dans son essence profonde. Il faudrait presque développer l'expression : elle est la *meilleure* conscience *possible*. Car toute conscience est conscience *de* quelque chose, entrée dans le phénomène de ce qui est saisi. Et en cela, la volonté, quand elle entre dans la conscience ou dans le phénomène de la conscience, est déjà une inadéquation avec ce qu'elle est fondamentalement. Elle se tient dans la distance phénoménale de la corrélation, qui n'est pas une séparation, mais qui n'est pas non plus une radicale immanence.

Les Idées donnent donc lieu à une saisie qui n'est pas une connaissance au sens relationnel et scientifique du terme, mais à la connaissance pure d'un pur objet. Cette connaissance pure ne se fait donc pas dans les formes ordinaires de la représentation, mais dans le cadre d'une pure corrélation. Si nous pouvions nous tenir dans cette pure connaissance en permanence, ce qui est impossible en raison de la volonté de vivre individuelle qui nous ramène toujours à la particularité des objets,

[1] *Id.*

> Nous n'appréhenderions que des Idées, que l'échelle d'objectivation de cette unique volonté, de la vraie chose en soi, et notre monde serait par conséquent un *nunc stans* – si, en tant que sujet du connaître, nous n'étions pas en même temps des individus, c'est-à-dire si notre intuition n'était pas médiatisée par un corps, de l'affection duquel elle procède, et qui n'est lui-même que vouloir concret, objectité de la volonté, c'est-à-dire objet parmi les objets[1].

Ce qui fait obstacle à la saisie des Idées, c'est une vue individuelle sur le monde, qui en fait éclater la manifestation en autant d'objets qu'en rencontre notre corps. Notre corps, ici, est entendu comme *Körper*, corps objectif et matériellement déterminé, point de départ de la représentation et marqueur individuel. Paradoxalement, le corps depuis lequel la saisie affective de la volonté peut s'ouvrir tient ici lieu d'obstacle à la saisie des Idées. Dans ce contexte, qui est celui de la genèse de la représentation pour l'individu, le corps n'est que le lieu de données sensorielles servant ensuite au travail de l'entendement. En cela, il nous donne la vue la plus particulière du monde. Nous voilà revenu au point de départ de l'intuition ordinaire du livre I, qui tient le milieu entre l'approfondissement de la saisie du corps propre et l'élévation de la saisie intuitive des Idées. Tant que je vois le monde depuis ce corps particulier – et non le corps vivant qui m'ouvre à une autre dimension du monde – les objets qui m'apparaissent sont de même nature, dispersés et fragmentés.

En raison de la forme fondamentale de la représentation, on ne peut arrêter la réflexion sur l'expérience esthétique à la seule analyse des Idées. Car elles sont le corrélat objectif d'une certaine disposition du sujet. Aussi faut-il considérer l'état dans lequel le sujet doit se trouver, l'altération propre à la conscience afin qu'elle se rende disponible à cette expérience esthétique. Le travail mené par Schopenhauer sur l'altération du sujet en ce début de livre III s'apparente véritablement à une *réduction esthétique* permettant de saisir les formes pures du phénomène par un processus de désindividualisation, un abandon de l'ancrage mondain lié à la volonté de vivre individuelle. Ce que nous avons appris jusqu'ici, c'est que l'apparition de l'Idée dans le système schopenhauerien ouvrait une possibilité nouvelle pour la représentation. Celle-ci ne se réduit pas à la seule vision de surface du monde proposée par la représentation ordinaire ou par la science. Elle n'est pas seulement cette trame causale reliant tous les objets. La représentation peut parvenir à une disposition où ce qui est connu, c'est la seule présence de l'Idée. Autrement dit, la représentation peut être *réduite* à la seule corrélation du sujet et de l'objet, sans les formes intermédiaires qui la recouvrent et nous empêchent de comprendre ce qu'elle est en son fonds.

[1] *Id.*, p. 370.

c. La modification du sujet et le devenir de la corrélation. Dynamique de l'expérience esthétique

Il faut donc envisager ce qui apparaît ici non en termes d'objet nouveau de l'intuition, l'objet de l'art, mais en termes d'expérience complexe. Il ne s'agit pas seulement d'interroger l'objet de la saisie esthétique, mais véritablement la structure de l'apparaître propre à l'expérience esthétique. Le livre III s'ouvre d'ailleurs sur une reprise de l'analyse de la représentation telle qu'elle est présentée au livre I. Pour bien comprendre ce qui se joue avec l'expérience esthétique, il faut comprendre de quel socle elle est l'altération. Le paragraphe 33 rappelle donc que la connaissance habituelle, la perception ainsi que la science qui n'en est qu'une systématisation, donnent accès à l'ensemble des relations entre les objets du monde :

> La connaissance au service de la volonté ne connaît finalement rien d'autres des objets que leurs relations, elle ne connaît les objets que dans la mesure où ils existent à ce moment-ci, en ce lieu-là, dans telles circonstances, à partir de telles causes, selon tels effets, en UN SEUL mot : en tant qu'ils sont des choses singulières […]. Nous ne saurions passer sous silence que ce que les sciences considèrent dans les choses n'est essentiellement rien d'autre non plus que tout ceci : les relations entre les objets, les rapports temporels et spatiaux, les causes des changements naturels, la comparaison des figures, les motifs des faits et événements, bref des relations et encore des relations[1].

La perception comme la science ne constituent le monde que comme un réseau de relations qui permettent d'identifier ce qui peut être « INTÉRESSANT pour l'individu[2] ». C'est en cela que la connaissance est au service de la volonté : elle présente une image du monde à la volonté permettant une meilleure affirmation de celle-ci. L'ensemble des déterminations des objets singuliers renvoient donc à une représentation individuelle du monde. Ces relations sont aussi celles dans lesquelles l'individu, par son corps objectif, est impliqué. Or c'est justement cette question de l'individualité que soulève l'expérience esthétique. Voir le monde depuis une perspective individuelle, c'est en voir une représentation de surface, une trame de relations entre les objets.

Voir le monde avec ce regard nouveau à conquérir, en artiste pourrait-on dire, c'est voir le *quoi* des choses, c'est accéder à la chose même. Or on ne saisit la chose en tant que telle qu'à la condition de se défaire soi-même de la trame relationnelle et de l'ancrage pragmatique au monde des objets. La conscience doit se défaire de cet intérêt constant qui l'anime ordinairement dans la représentation pour devenir pure conscience. Puisque la saisie des Idées est bien présentée comme une connaissance, mais que la connaissance n'est ni celle de la perception

[1] *Ibid.*, § 33, p. 372.
[2] *Id.*

ordinaire ni celle de la science, Schopenhauer est en train d'affirmer la possibilité pour la représentation de connaître une altération et de ne pas être constamment l'instrument de la volonté de vivre individuelle. Mais si cette saisie est bien une connaissance, c'est qu'elle implique la forme fondamentale de la représentation, donc l'attitude du sujet à l'égard de la chose. C'est justement pour cette raison que la saisie des Idées ne peut se faire qu'à la condition d'une modification profonde du sujet, un détachement momentané à l'égard des formes qui font de lui un individu ou un objet parmi les objets :

> Si nous nous élevons de la connaissance des choses singulières aux Idées, cela ne saurait s'accomplir qu'à condition que se produise une altération dans le sujet ; c'est en vertu de cette altération, correspondant, analogiquement, à ce grand changement du mode de l'objet dans son intégralité, que le sujet, dans la mesure où il connaît une Idée, n'est plus un individu[1].

L'expérience esthétique est donc une altération du sujet. En raison de la corrélation et de la réciprocité du pôle sujet et du pôle objet dans la représentation, il faut bien dire que l'apparition de l'Idée et celle du sujet désindividualisé sont contemporaines. Il y a, écrit Schopenhauer dans ce passage, une correspondance entre la modification de l'objet, qui devient Idée, et la modification du sujet. C'est la représentation dans son ensemble qui est modifiée, et avec elle, les deux pôles qui en constituent la forme fondamentale.

Le sujet devient alors « pur sujet de la connaissance[2] » ou, pourrait-on reformuler, pure conscience qui se dévoile dans la seule corrélation avec son objet. Pur au sens de ce dont la représentation n'est plus troublée. Car la volonté ajoute toujours à la représentation individuelle un trouble lié à l'intérêt qui recouvre la chose de ce qu'elle n'est pas. L'Idée est au contraire la pure manifestation de la chose auprès de la conscience du sujet, puisque ce face à face n'est pas diffracté dans les formes subordonnées de la représentation, l'espace, le temps et la causalité. Schopenhauer précise que cette contemplation nouvellement offerte au sujet lui permet une forme de repos : la volonté ne le sollicite plus sans cesse, elle ne l'invite plus à rechercher toutes les relations d'intérêt entre les objets. Au contraire, le sujet est mis face à la pure présence de la chose, sans autre intermédiaire :

> Ce sujet ne s'enquiert plus des relations conformes au principe de raison, mais il repose, pour s'y fondre, dans la contemplation constante de l'objet qui s'offre à lui hors de tout lien à autre chose[3].

---

[1] *Id.*, p. 371.

[2] La notion de pur sujet de la connaissance, si elle prend une ampleur décisive dans cette analyse de la représentation hors du principe de raison, apparaît très tôt dans les manuscrits de Schopenhauer. En effet, on en trouve la première occurrence en 1814. Dans une note manuscrite, Schopenhauer indique la possibilité d'un regard véritablement objectif, d'un « regard d'artiste » – ou des yeux d'artiste (*Künstleraugen*) – jeté sur l'objet, l'arrachant à tout ancrage temporel : « il est le pur sujet de la connaissance, libéré de l'INDIVIDUALITÉ et de son principe. » in A. SCHOPENHAUER, *HN I*, *op. cit.*, nº 217, p. 124.

[3] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 34, p. 374

La pure représentation produit bien un repos chez le sujet, car elle le libère momentanément des sollicitations incessantes de la volonté, de son souci pour son affirmation toujours plus grande. Le paragraphe 34 joue, dans la structure du *Monde*, un rôle aussi décisif que celui du paragraphe 18 pour l'ouverture à l'expérience du corps propre. S'y trouvent décrits tous les aspects, pour le sujet comme pour l'objet, de cette nouvelle possibilité pour la représentation. Il faut le citer tout aussi longuement. Schopenhauer y a recours à des expressions qui pourraient induire une ambiguïté, cette allusion à une fusion dans l'objet, ou le fait de se perdre dans l'Idée. Et cependant, il n'est jamais question d'abandonner la forme fondamentale de la représentation, sans laquelle l'Idée ne serait justement plus un objet de la représentation. Il s'agit plutôt de montrer que la représentation n'est pas, par elle-même, individuelle. Si c'est depuis un point de vue individuel que l'analyse a tout d'abord été menée, il s'avère que la puissance de représentation est le fait d'une conscience, et que celle-ci ne doit pas d'abord être conçue depuis les contingences individuelles mais depuis une analyse de sa forme fondamentale, la présence l'une face à l'autre de la pure subjectivité et de la pure objectivité. S'il faut citer également ce passage en détails, c'est qu'il présente de la manière la plus claire possible ce mouvement de réduction de la représentation individuelle à la pure phénoménalité dévoilée dans l'expérience esthétique :

> Lorsque, élevé par la puissance de l'esprit, on délaisse la manière ordinaire de considérer les choses, qu'on cesse de s'enquérir, en suivant les figures du principe de raison, de leurs relations réciproques dont le but ultime n'est toujours que la relation avec sa propre volonté, autrement dit, lorsqu'on ne considère plus le « où », le « quand », le « pourquoi » et le but des choses, mais uniquement leur « quoi » <*Was*> ; lorsqu'on ne se laisse pas non plus accaparer par la pensée abstraite, par les concepts de la raison, par la conscience, mais qu'au lieu de tout donner à ces derniers, on s'adonne avec toute la puissance de son esprit à l'intuition, qu'on s'immerge entièrement en elle et qu'on laisse toute la conscience se remplir par la calme contemplation de l'objet naturel présent sur le moment, que ce soit un paysage, un arbre, un rocher, un édifice ou n'importe quoi d'autre ; lorsque, selon une profonde expression allemande, on SE PERD <*sich verliert*> totalement dans cet objet, c'est-à-dire qu'on oublie son individualité et sa volonté, et qu'on ne subsiste plus que comme un pur sujet, clair miroir de l'objet, en sorte qu'il semble que l'objet soit là tout seul, sans personne pour le percevoir, et qu'on ne peut donc plus séparer celui qui intuitionne de ce qui est intuitionné, les deux étant devenus un, toute la conscience étant complètement remplie et fascinée par une seule image intuitive ; bref, lorsque, de cette manière, l'objet se soustrait à toute relation avec une chose qui lui est extérieure, le sujet à toute relation avec la volonté, alors ce qui est ainsi connu n'est plus la chose singulière comme telle, mais c'est L'IDÉE, la forme éternelle, l'objectité immédiate de la volonté à ce degré déterminé ; c'est pour cette raison même que celui-là qui se trouve pris dans cette intuition n'est plus individu, l'individu s'étant précisément perdu dans cette intuition : celui-là est le PUR SUJET DE LA CONNAISSANCE, sans volonté, sans douleur, intemporel[1].

[1] *Id.*, p. 374-375.

Longue citation, qui ne s'appuie cependant que sur une phrase du texte et permet de sentir toute l'attention de Schopenhauer pour ces passages, rédigés dès la première édition du *Monde*. On relève alors que c'est bien par une intensification de l'activité de l'esprit que se produit cette intuition objective du monde, au point que la volonté ne parvient pas à diriger son regard et que celui-ci peut devenir pur regard. Apparaît alors le « quoi » de l'objet, c'est-à-dire la chose même, sans ses déterminations externes, mondaines ou contingentes. On comprend aussi dans ce texte que l'expérience esthétique, si elle est favorisée par la présence de l'œuvre d'art, n'est pas provoquée seulement par elle. L'expérience esthétique est un mode de considération, une certaine manière de s'y rapporter. On peut regarder toute chose avec ces yeux d'artiste dont Schopenhauer faisait déjà mention en 1814 : un arbre, un rocher ou un édifice. Comme avec l'allusion au fait de « se fondre » dans l'objet, on aurait vite tendance à lire cette description de la pure représentation comme la disparition totale du sujet. Or c'est tout l'inverse que Schopenhauer décrit : ce qui disparaît, c'est l'individualité. Ce qui apparaît, libérée de ce fardeau de la relationalité proprement individuelle, c'est justement une pure subjectivité. « Se perdre », cela ne signifie donc en rien disparaître, mais effacer ou diminuer la part d'individualité en soi, ce qui m'empêche d'accéder aux choses mêmes. Cette perte est donc un gain, puisque la disparition de l'individualité marque l'entrée de la représentation dans la plus grande clarté qui soit. Schopenhauer précise également, à nouveau, que l'Idée est l'objectité immédiate de la volonté. Nous reviendrons sur ce point, et notamment sur l'ajout « à ce degré déterminé », lorsque nous reprendrons une lecture du livre II du *Monde* depuis les acquis de cette lecture de l'expérience esthétique, car les Idées indiquent bien des degrés de manifestation de la volonté dans le monde, des strates phénoménologiques auquel le sujet se rapporte rétrospectivement à sa propre apparition. Les Idées, ce sont donc toujours des structures fondamentales de l'apparaître – donc toujours auprès d'une subjectivité qui s'y est rendue disponible.

Voilà donc le sujet libéré de ce qui l'empêchait de voir les choses comme telles, l'objet libéré de toutes ses relations avec les autres objets qui l'empêchaient d'apparaître clairement et la représentation libérée de ce qui avait semblé la définir : les formes du principe de raison. Tant que la connaissance est individuelle, elle est toujours une connaissance recouverte, soumise aux exigences de la volonté. En revanche, « le pur sujet de la connaissance et son corrélat, l'Idée, sont soustraits à toutes ces formes du principe de raison : le temps, le lieu, l'individu qui connaît et l'individu qui est connu, n'ont aucune importance pour eux[1]. » Ne reste donc que le pur sujet

[1] *Id.*, p. 376.

et son corrélat[1] (*Korrelat*), en somme : la corrélation elle-même, c'est-à-dire la représentation entendue dans son acception fondamentale.

> C'est seulement quand un individu connaissant, selon la manière décrite, s'élève lui-même jusqu'au pur sujet du connaître et élève par là même l'objet jusqu'à l'Idée, que se révèle LE MONDE COMME REPRÉSENTATION en sa totalité et en sa pureté et se produit la parfaite objectivation de la volonté, puisque l'Idée seule est son OBJECTITÉ ADÉQUATE. Celle-ci inclut de la même manière sujet et objet, puisque ces derniers sont sa forme unique, sous laquelle tous deux se tiennent en parfait équilibre, et de même que l'objet, ici aussi, n'est rien d'autre que la représentation du sujet, de même le sujet, en se dissolvant entièrement dans l'objet perçu, est devenu cet objet lui-même, la conscience n'étant rien de plus que son image la plus nette. Lorsqu'on imagine toutes les Idées ou degrés de l'objectité de la volonté qui traversent successivement la conscience, on voit que c'est justement celle-ci qui constitue à proprement parler tout le MONDE COMME REPRÉSENTATION[2].

L'analyse schopenhauerienne atteint elle aussi, dans ces passages, son plus grand degré de clarté. La représentation est atteinte dans sa pureté quand le sujet se rend disponible pour la seule corrélation qui l'unit à l'objet. La difficulté pourrait résider dans l'affirmation selon laquelle la volonté s'objective adéquatement dans cette pure représentation, puisque nous avons d'abord dit que le sujet abandonnait sa volonté. C'est ici qu'il faut rappeler, encore une fois, la nécessité de distinguer la volonté individuelle et la volonté en général, comme force qui régit toute chose du monde, comme le *quoi* de toute manifestation. *Ce qui* se manifeste, c'est toujours la volonté. Si donc nous parvenons à une pure représentation, clair miroir du monde dans son ensemble, c'est donc que nous saisissons avec le moins d'obstacle possible la volonté elle-même. Ou du moins, nous sommes au plus proche de ce qu'*apparaître* veut dire, pour la volonté qui en elle-même n'apparaît jamais. La volonté individuelle, c'est ce qui nous ramène constamment à notre vie limitée d'individu relationnel. La volonté en général, c'est ce que nous avons prêté au monde depuis l'expérience de notre propre corps, c'est aussi ce qui s'aperçoit de la manière la plus claire derrière l'Idée : « La volonté est l'en-soi de l'Idée, laquelle l'objective parfaitement ; elle est aussi l'en-soi de la chose singulière et de l'individu qui la connaît, lesquels l'objectivent imparfaitement[3]. » L'apparaître le plus fondamental de la volonté, c'est l'Idée – ou les Idées, comme nous le verrons en revenant au livre II. Et cet apparaître se donne au sujet qui se défait de tous les ancrages de l'individualité, en devenant pure conscience. Dans cette situation, le sujet est pure conscience, et l'objet qui se manifeste appartient alors à sa conscience comme ce qui compose avec elle la représentation dans son ensemble. La notion de dissolution qui apparaît

[1] La notion de corrélat revient très régulièrement dans ces passages sur l'expérience esthétique, justement car la corrélation n'est pas recouverte par d'autres formes et peut être saisie dans sa pureté. Voir notamment *Ibid.*, p. 376, 408.

[2] *Ibid.*, § 34, p. 376-377.

[3] *Id.*, p. 377. Encore faudrait-il préciser que l'Idée objective la volonté « le plus parfaitement possible », puisque l'objectivation est une perte de ce qu'est en soi la volonté.

sous la plume de Schopenhauer n'est pas une négation de la *Grundform*, puisqu'il rappelle sa présence dans la même phrase. Elle est plutôt liée à la disparition de la forme de l'espace : sans espace, l'Idée ne peut, à strictement parler, pas être extérieure au sujet. D'ailleurs, l'objet n'est jamais véritablement extérieur au sujet, il est simplement projeté dans la forme spatiale de l'extériorité par la constitution intellectuelle de la représentation. Mais le sujet s'étant débarrassé de la forme de l'espace en abandonnant son ancrage individuel dans le monde, l'Idée, comme pôle objectif de la pure représentation, ne peut pas être placé *au-dehors* du sujet. D'où cette idée de dissolution. D'où, également, la notion de pénétration réciproque qui apparaît un peu plus loin :

> Lorsque l'Idée apparaît, il n'est plus possible de distinguer en elle le sujet de l'objet, car ce n'est que parce qu'ils se remplissent et se pénètrent réciproquement et complètement que peut émerger l'Idée, l'objectité adéquate de la volonté, le monde comme représentation proprement dit ; de même l'individu connaissant et l'individu connu impliqués dans ce processus ne sont-ils pas distincts en tant que choses en soi[1].

L'Idée, c'est l'objet pour un pur sujet en tant que ce *pour* ne prend pas la forme d'une séparation spatiale[2] mais phénoménologique. L'Idée, c'est l'apparaître pur à un sujet. La projection hors de soi, qui était le propre de l'intuition intellectuelle telle que Schopenhauer la présente au livre I, n'a plus lieu d'être ici. Mais nous comprenons donc que la relation qui unit le sujet et l'objet n'est pas une relation individuelle, de même que la représentation n'est pas le fait d'un individu. Fondamentalement, elle est le fait d'une conscience. Et cette conscience peut advenir dans un individu, humain ou animal, moyennant quoi elle adoptera les formes du principe de raison. Ce n'est cependant pas l'individualité qui la caractérise : la conscience est fondamentalement corrélation entre un sujet et un objet, et c'est à l'occasion de l'expérience esthétique désindividualisante que nous pouvons le découvrir. Si l'on veut comprendre la représentation, si l'on veut saisir la structure première de l'apparaître chez Schopenhauer, il faut s'affranchir de nos déterminations individuelles pour retrouver le seul mouvement de la conscience qui se donne un objet.

Schopenhauer donne des exemples de ces manifestations pures de la volonté pour un sujet capable de ne pas s'y rapporter par intérêt, et à chaque fois, ce sont des exemples empruntés à la perception de la nature : les nuages, le ruisseau, le givre. Les formes particulières qu'ils prennent ne sont que des projections de notre volonté individuelle sur le monde. Ce qui leur est

---

[1] *Id.*

[2] Là encore, il faut rappeler combien c'est faire fausse route dans la lecture de Schopenhauer que de voir dans la relation du sujet et de l'objet une séparation. Cela n'a de sens que pour une représentation individuelle, qui met tout à distance, y compris elle-même, dans un premier temps.

essentiel, c'est la force qui les pousse en un sens ou en un autre, le surgissement d'une certaine énergie que seul un pur sujet de la connaissance peut saisir comme Idée de la chose, manifestation fondamentale. L'essentiel, c'est donc la dynamique à l'œuvre dans la manifestation de la volonté, à laquelle la philosophie se rend disponible à l'aide de l'expérience esthétique. L'expérience du corps nous a montré que le fonds de toute manifestation était la volonté. L'expérience esthétique nous donne accès à la structure la plus claire de cet apparaître. À lire ces lignes, on pourrait presque se demander pourquoi Schopenhauer insiste sur une expérience ouverte par l'art, alors qu'il semble délivrer les axes d'une véritable méthode philosophique de description de l'apparaître. À la différence de l'expérience charnelle, privilégiée et seule possible pour s'approcher au plus près de la volonté, au fonds métaphysique du monde, on peut avoir une expérience esthétique d'un objet naturel qui ne soit pas artistique. Ici, l'expérience de l'œuvre d'art n'est pas la seule possible pour saisir cette pure manifestation, mais en favorise la découverte[1]. La raison en est que l'art est déjà pour Schopenhauer un travail de clarification du monde, qui ne retient que l'essentiel, car le génie artistique possède une disposition toute particulière pour la saisie des Idées.

> L'art répète les Idées éternelles appréhendées par la contemplation pure, l'essentiel qui demeure dans tous les phénomènes du monde ; et selon la matière de sa répétition, l'art devient art plastique, poésie ou musique. Sa seule origine est la connaissance des Idées ; son seul but, la communication de cette connaissance[2].

L'intuition objective du monde, des Idées comme pures structures de la manifestation, est donc une condition requise à la production artistique. L'artiste n'imite pas le monde mais la manière dont le monde se manifeste à son esprit génial, c'est-à-dire essentiellement. En somme, la qualité ne dépend pas d'abord d'une activité technique plus ou moins maîtrisée, mais de la *vision* qui la fonde. On comprend ici, dans ces passages, que le rapprochement possible entre l'artiste et le philosophe : l'un et l'autre sont capable d'une certaine intuition du monde ; l'un et l'autre ont ensuite le rôle de pédagogue. Car la définition donnée de l'art dans ce paragraphe 36, c'est bien la communication d'une connaissance. L'artiste, comme le philosophe, voit puis transmet. Simplement, là où le philosophe a recours aux mots et aux concepts abstraits pour communiquer son intuition, l'artiste a recours à des moyens proprement artistiques, plus ou moins matériels, de l'architecture jusqu'à la musique. La condition de l'art comme de la philosophie est une intuition qui s'arrache à la représentation ordinaire et fractionnée du monde.

---

[1] « L'œuvre d'art n'est qu'un moyen pour faciliter la connaissance en laquelle consiste ce plaisir. Si l'Idée se donne plus facilement à nous par l'œuvre d'art que, directement, par la nature et par la réalité, c'est parce que l'artiste n'a déjà plus connaissance de la réalité mais seulement de l'Idée, il n'a purement répété dans son œuvre que l'Idée, il l'a retirée de la réalité, en laissant de côté toutes les contingences susceptibles de la perturber. » in A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 37, p. 401.

[2] *Ibid.*, § 36, p. 385.

Seuls varient les moyens de leur communication au reste du monde. En somme le scientifique, l'individu ordinaire, le philosophe et l'artiste se distinguent par la manière de se rapporter au monde et de le considérer[1]. Le scientifique systématise abstraitement les relations entre objets ; l'individu ordinaire perçoit ces relations pour agir ; le philosophe comprend que ces relations ne sont que la surface du monde et découvre l'envers du monde à partir de la double expérience corporelle et esthétique ; l'artiste se tient durablement dans une contemplation désintéressée du monde, et donc parfaitement objective des Idées. Le propre de l'art, c'est qu'il

> arrache l'objet de sa contemplation au flux mondain et l'isole sous ses yeux : pour l'art, cette chose singulière, qui n'était dans ce flux qu'une partie minuscule et évanescente, devient le représentant du tout, un équivalent de ce qui est infiniment multiple dans le temps et dans l'espace ; l'art s'attache à cette chose singulière ; il arrête la roue du temps ; les relations disparaissent pour lui : l'essentiel, l'Idée, est son seul objet[2].

L'artiste se caractérise donc par sa capacité à suspendre le cours mondain des choses, à détacher l'ensemble des objets particuliers des relations ordinaires qui les unissent et les recouvrent, à saisir, enfin, la chose telle qu'elle m'apparaît et en tant qu'elle m'apparaît, ne maintenant comme seule relation que celle du pur sujet et de l'Idée. Aussi ce qui oppose, en définitive, l'art d'un côté, la science et l'expérience de l'autre, c'est un « mode de considération des choses, indépendant du principe de raison[3] ». Schopenhauer reprend ici les idées déjà développées dans ses notes manuscrites à propos de la conscience meilleure, mais en les intégrant à une analyse systématique liée à la structure même du monde. La figure de l'artiste devient celle du génie – aménageant à l'occasion une place éventuelle pour le génie philosophique. Le propre du génie ne réside donc pas dans sa production artistique, qui n'est finalement qu'une certaine disposition technique à reproduire convenablement sa vision, mais bien dans la vision elle-même :

> La génialité est donc la faculté de se conduire de manière purement intuitive, de se perdre dans l'intuition et de soustraire la connaissance à la servitude à l'égard de la volonté, servitude qui, initialement, est sa seule destination ; autrement dit, elle est la faculté de ne plus prêter aucune attention à son intérêt, à son vouloir, à ses buts, par conséquent d'aliéner totalement sa personnalité pendant un certain temps afin de n'être plus que PUR SUJET CONNAISSANT, œil lucide du monde[4].

---

[1] Dans son manuscrit de Berlin de 1820, Schopenhauer propose même une analogie : l'expérience est à la science ce que la poésie est à la philosophie : « Le rapport de l'expérience à la science est le même que celui de la poésie à la philosophie.
L'expérience apprend à connaître le phénomène par le détail et par l'exemple ; la science par le tout et l'universel.
La poésie apprend à connaître l'Idée, et par là l'essence intérieure de la chose, par le détail et par l'exemple ; la philosophie par le tout, l'universel et l'abstraction. » in A. SCHOPENHAUER, *HN III*, *op. cit.*, n° 55, p. 17-18.

[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 36

[3] *Id.*

[4] *Id.*, p. 386.

Jamais dans ces lignes Schopenhauer n'abandonne l'idée d'une connaissance véritable du monde, connaissance libérée des formes subordonnées et fragmentaires du principe de raison. L'enjeu de ce livre III, c'est donc toujours de montrer que la connaissance peut devenir pure, ce dont l'art nous montre la voie[1], offrant ainsi à la philosophie la possibilité de saisir le monde dans son apparaître propre, de ne pas être elle-même seulement une connaissance utilitaire et asservie à des intérêts individuels. Schopenhauer caractérise d'ailleurs le génie comme celui qui dispose d'une plus grande capacité de connaître, comme si cette faculté pouvait être en excès par rapport à la quantité dédiée au seul service de la volonté[2]. Le surplus de faculté de connaissance est donc disponible, il n'est pas ramené vers l'ancrage individuel et superficiel de la connaissance et s'ouvre alors à une pure saisie intuitive de l'objet par ce sujet qui échappe à l'individualité. C'est ce qui explique cette expression récurrente d'« œil du monde », ou de « clair miroir de l'essence du monde » : ne demeure dans cette intuition que la vision la plus pure, celle qui ne laisse persister face à face que ce qui voit et ce qui est vu. Peu importe à qui appartient cet œil, peu importent les contingences individuelles, les dispositions corporelles nous dirigeant vers un objet plutôt qu'un autre. Seul subsiste le pur sujet de la connaissance, c'est-à-dire une pure conscience marquée par la seule polarisation en sujet et objet. L'image de l'œil de monde permet aussi de penser cette vision comme communicable, potentiellement partagée par tous les individus, puisqu'elle n'est propre à aucun :

> Nous n'existons plus que comme cet UNIQUE œil du monde, qui regarde à travers tous les êtres connaissants, mais qui dans l'homme seul peut totalement s'affranchir du service de la volonté, par où toute différence de l'individualité disparaît si complètement qu'il importe peu alors que l'œil qui regarde appartienne à un roi puissant ou à un mendiant tourmenté[3].

« Tous les êtres connaissants », c'est-à-dire aussi les animaux. Tout ce qui voit possède, sous la vision orientée par la volonté individuelle, une vision fondamentale du monde, un œil unique en partage. La représentation est, la plupart du temps, accaparée par la volonté. Elle l'est même en permanence chez l'animal. Mais elle se fonde sur une structure représentative, celle de la corrélation entre le sujet et l'objet, propre à toute représentation. Seulement, cette structure fondamentale n'apparaît qu'à celui qui s'y rend disponible par désindividualisation de son regard

---

[1] Daniel Schubbe précise cette double activité artistique liée à l'apparaître : « L'art n'est donc pas non plus seulement la description ou le reflet de quelque chose de visible ou d'audible en général, mais aussi l'acte de rendre visible ou audible et il est soumis à une question semblable de présentation plus appropriée, tout comme la philosophie. » in D. SCHUBBE, *La philosophie de l'entre-deux*, *op. cit.*, p. 182.

[2] « L'appréhension des Idées dans la RÉALITÉ suppose pour ainsi dire de faire abstraction de notre propre volonté, de nous élever au-dessus de son intérêt, ce qui exige une énergie particulière de l'intellect. Celle-ci, à un degré supérieur et pour quelques instants, n'est propre qu'au génie, lequel consiste précisément dans la disponibilité d'une quantité de force cognitive plus grande que ne l'exige le service d'une volonté individuelle : cet excédent qui se libère permet alors d'appréhender le monde sans rapport avec la volonté. », in A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 30, p. 1737.

[3] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 38, p. 406.

ou que l'art met sur cette voie. L'apparaître pur est donc *aussi* une strate de la représentation animale. Voir le monde « en artiste », avec un regard artiste, c'est voir le monde d'après la seule vision, transindividuelle, une vision partagée par tous les vivants capables de représentation. L'art et la philosophie nous permettent donc d'accéder à la signification pure du *voir* et corrélativement à celle de l'*apparaître*.

> Nous parvenons ainsi à la pure connaissance dénuée de volonté lorsque la conscience d'autre chose devient tellement plus puissante que la conscience de notre propre soi disparaît. Car nous n'appréhendons le monde de manière purement objective que lorsque nous ne savons plus que nous en faisons partie, et que toute chose se présente avec d'autant plus de beauté que nous sommes moins conscients de nous-mêmes[1].

Cette idée de strate fondamentale de la représentation propre à toute vision du monde, humaine ou animale, devient, dans les Compléments, l'idée que l'œil du monde est un support pour le monde dans son ensemble :

> C'est pourquoi j'ai décrit le pur sujet de la connaissance subsistant alors comme l'éternel œil du monde qui regarde, quoique à des degrés fort divers, à travers tous les êtres vivants, indifférent à leur génération comme à leur corruption. Cet œil du monde, identique à lui-même, toujours un, toujours le même, est ainsi le support du monde des Idées permanentes, c'est-à-dire de l'objectité de la volonté, alors que le sujet individuel, altéré dans son connaître par l'individualité issue de la volonté, n'a pour objet que des choses singulières, éphémères comme elles[2].

Schopenhauer rappelle une nouvelle fois combien la pure subjectivité se tient dans un équilibre face à la pure objectivité, qu'elles se conditionnent mutuellement et composent ensemble la forme la plus fondamentale qui soit de la représentation. L'expression de « support » ou de « médium » revient à plusieurs reprises dans les formulations du chapitre 30 des Compléments, « Du pur sujet de la connaissance », soit pour désigner l'œil du monde, soit pour désigner cette conscience nouvellement atteinte. Dans l'objectivité pure de l'intuition, par exemple, « notre propre conscience ne subsiste donc plus que comme support de l'existence objective de ces objets[3]. »

En plus d'une faculté de connaître excédentaire, le génie se caractérise par une capacité d'élargissement de l'horizon perceptif depuis la perception présente. Autrement dit, le génie a besoin de l'imagination pour remonter de l'objet singulier à son Idée. L'imagination est une capacité de variation à partir de l'objet donné qui permet de le faire défiler en quelque sorte :

---

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 30, p. 1734.

[2] *Id.*, p. 1740.

[3] *Id.*, p. 1736. Quelques pages plus haut : « cet état de pure objectivité de l'intuition, un état où la volonté est spontanément éliminée de la conscience, où toutes les choses se tiennent devant nous avec une clarté et une évidence accrues, si bien que notre savoir semble porter quasi exclusivement sur elles et à peine sur nous, et que notre conscience tout entière n'est donc presque plus rien d'autre que le médium à travers lequel l'objet intuitionné apparaît dans le monde comme représentation. » in *Id.*, p. 1734.

> Le génie a besoin de l'imagination pour ne pas voir dans les choses ce que la nature a réellement formé, mais ce qu'elle s'est efforcée de former sans y parvenir en raison de la lutte des formes entre elles […]. L'imagination élargit donc, en qualité aussi bien qu'en quantité, le champ de vision du génie au-delà des objets qui s'offrent à sa personne dans la réalité[1].

L'imagination apparaît ici comme une faculté de prolongement, qui fait accéder non pas seulement à ce qui est donné, mais également à une forme d'intention de la nature. Ou pour le dire en des termes déjà relevés, l'imagination donne accès à la dynamique propre à l'apparaître, à la tension à l'œuvre dans le surgissement de la volonté dans la forme pure de la manifestation.

Faculté de connaître en excès et imagination sont donc les attributs du génie, c'est-à-dire du paradigme de l'intuition objective de la nature. Cependant, comme nous l'avons déjà relevé, l'artiste génial, tout comme le philosophe[2], est celui qui communique sa vision à l'ensemble des êtres humains, qui montre une voie d'accès à la représentation pure. Or si cette communication est possible, c'est que chacun possède la capacité à l'intuition objective : rares sont ceux que la nature dispose à la génialité, mais tous possèdent la possibilité de voir la nature selon les indications du génie. C'est là la condition de la pédagogie propre à l'art. Nous pouvons apprendre à voir, nous pouvons apprendre à faire de la philosophie au sens schopenhauerien, car il n'y a entre l'individu ordinaire et le génie qu'une différence de degré.

> S'il n'y en a pas qui soient tout à fait incapables de plaisir esthétique, il nous faut donc admettre qu'existe chez tous les hommes cette faculté de connaître les Idées dans les choses, et par là d'aliéner instantanément se personnalité. Le génie ne les surpasse que par le degré beaucoup plus élevé et la durée plus constante de ce mode de connaissance[3].

Il n'y a pas de solution de continuité entre l'homme ordinaire et l'artiste ; l'un et l'autre peuvent entrer dans une communication et jouir d'un plaisir commun, celui d'une vision claire des manifestations fondamentales de la volonté. Le rôle de l'artiste, c'est de nous montrer la possibilité de l'intuition objective. Et c'est pour cette raison que « l'artiste nous donne ses yeux pour regarder le monde[4]. » Il est donc possible à chacun de *convertir* son regard sur le monde, à l'invitation de l'artiste ou par une prédisposition privilégiée pour la connaissance pure – qui n'est jamais d'abord une connaissance abstraite, puisque l'abstraction n'est que la systématisation de

---

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 36, p. 388.

[2] En 1816, dans ses notes manuscrites, Schopenhauer indiquait le lien entre art et philosophie, un lien non pas de redoublement mais de complémentarité, chacun s'exprimant dans son medium propre, les formes artistiques ou les concepts abstraits, rationnels : « Même si un jour la PHILOSOPHIE prospérait en s'accomplissant jusqu'à son plus haut degré, elle ne rendrait pas pour autant les autres ARTS superflus pour la connaissance de l'être du monde ; elle aurait plutôt constamment besoin d'eux comme d'un commentaire nécessaire. Inversement, elle est aussi le commentaire des autres arts, mais seulement pour la raison, comme expression abstraite du contenu de tous les autres arts et ainsi donc de l'être du monde. » in A. SCHOPENHAUER, *HN I*, *op. cit.*, n° 545, p. 363-364.

[3] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 37, p. 401.

[4] *Id.*

l'intuition relationnelle ordinaire. Ce passage d'un regard à l'autre, de son individualité contingente à sa conscience pure indique alors une structure de chaque être humain :

> C'est en ce sens qu'on peut attribuer à chacun une existence double. En tant que volonté, et donc en tant qu'individu, il n'est qu'une seule chose et rien d'autre, ce qui lui donne largement de quoi faire et de quoi souffrir. En tant qu'il est apte à la représentation purement objective, il est le pur sujet de la connaissance dans la seule conscience duquel existe le monde objectif : comme tel, il est TOUTES LES CHOSES tant qu'il les intuitionne, et leur existence en lui est sans poids et sans difficulté. Car il s'agit de SON existence, dans la mesure où elle existe dans SA représentation : or, dans ce cas, son existence se trouve sans volonté. En revanche, pour autant qu'elle est volonté, elle n'est pas en lui. Chacun est heureux lorsqu'il est toutes les choses ; malheureux s'il n'en est qu'une seule[1].

Comme avec l'expérience charnelle, s'ouvre pour le sujet, à même son existence individuelle, la possibilité d'un dépassement de cette individualité. Nous apprenions par notre corps que le mouvement vivant et obscur que nous sentions en nous était en vérité transindividuel et cosmique, qu'il traversait tous les êtres. Nous découvrons désormais que l'apparaître fondamental n'est pas le fait d'une conscience individuelle, mais de la conscience en général, de toute conscience qui parvient à se défaire du voile d'individualité qui la recouvre. Ce qui signifie également que la conscience a la capacité de passer de sa modalité individuelle à une détermination plus fondamentale. Le début du livre III signe alors un élargissement de la doctrine de la connaissance schopenhauerienne corrélatif à un élargissement des possibilités de la conscience de se rapporter au monde. La science n'est pas le seul mode de considération des objets, mais s'y ajoute l'expérience esthétique comme ouverture à la manifestation.

Avant d'en venir à une lecture de la nature (livre II) depuis cette expérience esthétique (livre III), il faut mentionner un paradoxe qui va nous y conduire et qui permet de rappeler la distinction entre la volonté individuelle et la volonté en général. Nous avons déjà précisé que toute représentation était une représentation de la volonté et qu'elle procédait d'une sortie hors d'elle-même de la volonté pour entrer dans les formes du principe de raison. Autrement dit toutes les formes prises par la représentation doivent être reconduites à la volonté comme à ce qui les fonde. Le paradoxe, c'est que Schopenhauer affirme de l'expérience esthétique qu'elle n'est accessible qu'à celui qui se détache de sa volonté. Comment peut-on alors comprendre cette représentation, émanation d'une certaine tendance de la volonté qui passerait en même temps par la suppression de la volonté ? Comment la volonté en vient-elle à produire ce qui s'affranchit d'elle ensuite ? C'est là que réside le paradoxe et en même temps la richesse problématique de la philosophie schopenhauerienne de la nature et de la représentation. Il est fait mention, au chapitre 30 concernant le pur sujet de la connaissance, de l'intellect se détachant

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 30, p. 1740.

« de sa racine, de la volonté[1] ». Si le passage indique la possibilité pour l'artiste de se détacher de sa racine, l'expression renvoie cependant à un ancrage de toute forme de représentation dans le mouvement vivant de la volonté. Toute manifestation est le fait d'un vivant doté d'un intellect. Même la forme la plus pure de celle-ci, si elle s'éloigne de la détermination individuelle du vivant, est tout de même le fait d'une vie entendue comme mouvement vital. Même si l'expérience esthétique nous montre la possibilité pour la connaissance de s'affranchir de la volonté individuelle, il n'en reste pas moins que *ce qui* se montre est la volonté, et que le *se montrer* est un dynamisme propre à la volonté. Pour comprendre cette représentation, si pure soit-elle, il faut donc la reconduire à ce qu'elle est fondamentalement, un surgissement de forme depuis la volonté elle-même. Ce qui change avec l'expérience esthétique, c'est la dimension strictement utilitaire de la connaissance individuelle[2]. En somme, cette représentation purifiée a son origine dans le service de la volonté, mais elle n'est plus actuellement à son service. Elle porte cependant la marque de la volonté : la représentation pure n'est plus un *outil* de la volonté, mais toujours un de ses *produits*, et c'est en cela que la représentation est toujours représentation de la volonté. Le *voir*, en tant qu'il est une certaine activité, même désintéressée quand elle est épurée, est un mouvement de la volonté. L'œil, premier œil ou œil du monde, est toujours un œil qu'anime la volonté. L'individu et sa survie ne sont plus ni les critères ni la motivation de cette manifestation, mais la volonté est encore l'être fondamental de toute manifestation.

Nous avons découvert dans cette partie que l'expérience esthétique ne laissait subsister de la représentation que ce qui ne la ramenait pas à l'individualité. Demeure alors la forme fondamentale de cette représentation donnant accès à une pure intuition objective du monde à partir de ses Idées :

> Celle-ci inclut de la même manière sujet et objet, puisque ces derniers sont sa forme unique, sous laquelle tous deux se tiennent en parfait équilibre, et de même que l'objet, ici aussi, n'est rien d'autre que la représentation du sujet, de même le sujet, en se dissolvant entièrement dans l'objet perçu, est devenu cet objet lui-même, la conscience n'était rien de plus que son image la plus nette[3].

Pure corrélation du sujet et de l'objet, pure représentation, pur *se manifester* de la volonté sans les intérêts individuels qui la fractionnent et la fragmentent en objets distincts : cette manifestation découverte à travers l'art et fondamentale comme intuition philosophique nous montre la seule *présence* du monde en tant que tel, et non son recouvrement par une trame de relations qui finalement le soustraient à notre regard. Mais Schopenhauer précise sur la même

[1] *Id.*, p. 1744.
[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 33, p. 371.
[3] *Ibid.*, § 34, p. 377.

page, afin que nous ne croyions pas à une représentation qui s'éloigne progressivement du monde au point de tomber sous la condamnation de la pure abstraction :

> En tant qu'extérieure à la représentation et à toutes ses formes, la volonté est une et identique dans l'objet contemplé et dans l'individu, lequel, en s'élevant par cette contemplation même, devient conscient de lui-même comme pur sujet : en soi, ils ne sont donc pas distincts, puisqu'en soi, ils sont la volonté qui, dans ce cas, se connaît elle-même […]. De même que je ne suis pas un sujet connaissant sans l'objet, sans la représentation, mais simple volonté aveugle, de même la chose connue n'est-elle pas objet sans moi qui suis sujet de la connaissance, mais simple volonté, élan aveugle[1].

L'objet est comme le négatif photographique du sujet, et inversement, car tous les deux sont les deux côtés d'une même chose, la volonté. Plus encore, ils sont la manifestation en deux pôles d'une même tendance de la volonté, d'un même événement au sein de ce mouvement de la vie : la représentation.

C'est à partir de là qu'il faut se diriger à nouveaux frais au sein de la philosophie de la nature proposée par Schopenhauer au livre II du *Monde*, entendue comme reprise rétrospective du monde dans son ensemble depuis la découverte de l'expérience esthétique. Ce qui se manifeste, c'est toujours la volonté ; les structures les plus claires et les plus pures de cet apparaître, ce sont les Idées. On peut l'affirmer en ce sens, à savoir que le contenu de la représentation et son mouvement est toujours la volonté. Mais on peut aussi affirmer, corrélativement, que tout apparaître prend la forme minimale et fondamentale de la corrélation entre le sujet et l'objet. Depuis l'expérience esthétique, il nous est désormais possible de comprendre de quelle manière la représentation *appartient* à la volonté, comment l'apparaître est toujours compris comme surgissement lumineux *sur fond* de volonté.

Nous commençons à comprendre comment la piste d'un vitalisme phénoménologique non-henryen se solidifie. L'expérience du corps propre nous a montré, par le bas, de quoi était faite la représentation. Ce qui apparaît dans notre représentation ordinaire est toujours le résultat d'une polarisation, d'une entrée au sein de la représentation, ce que nous avons saisi sous le terme de *corporisation*. Il y a sous chaque étant une poussée d'être, sous chaque apparaissant un mouvement de l'apparaître. La saisie de ce mouvement impliquait une reconfiguration de la corrélation initiale, sans pour autant qu'elle se retrouve invalidée ou abandonnée. L'expérience du corps propre nous oriente donc vers la compréhension de la vie au sein de ce vitalisme. L'expérience esthétique quant à elle nous permet de clarifier ce que ce vitalisme a de phénoménologique, faisant ressortir dans sa plus grande pureté, à l'occasion d'une nouvelle

[1] *Id.*, p. 377-378.

modification, la corrélation en elle-même. Le pur sujet de la connaissance fait face à la seule Idée, pur objet de la connaissance. L'un et l'autre sont les pôles épurés du mouvement de phénoménalisation précédemment décrit. Il convient désormais de franchir le dernier pas du geste schopenhauerien, en ne dissociant plus la vie de la phénoménalisation, mais en comprenant comment la corrélation, quelles que soient ses modifications, semble irréductible et demeure la seule forme de l'apparaître chez Schopenhauer. La piste henryenne d'une hétérogénéité des régimes de l'apparaître s'éloigne donc au profit d'une compréhension toujours plus claire de la corrélation, qui n'est jamais à comprendre comme distance mais plutôt comme polarisation. Il s'agit de montrer comment corrélation et polarisation décrivent précisément le *passage* de la vie dans la représentation et la possibilité d'un vitalisme phénoménologique élaboré à même la corrélation, par un élargissement de ses potentialités et une affirmation des puissances de l'apparaître dans la pensée schopenhauerienne.

CHAPITRE 9 – L'IRRÉDUCTIBLE *A PRIORI* CORRÉLATIONNEL : LE VOIE DU VITALISME PHÉNOMÉNOLOGIQUE SCHOPENHAUERIEN

Les réflexions finales du chapitre précédent nous ont amené à cette double idée selon laquelle d'un côté toute représentation prend la forme de la corrélation entre le sujet et l'objet, nom de la *distance* phénoménologique à proprement parler, d'un autre côté ces deux pôles de la représentation sont ontologiquement une seule et même chose, la volonté. Autrement dit, c'est toujours, à travers la représentation, la volonté qui se connaît elle-même dans une distance qu'elle a elle-même produite à l'apparition du monde comme représentation. La corrélation est la forme de l'apparaître, quelles que soient les métamorphoses qu'elle subisse. L'expérience du corps propre comme l'expérience esthétique nous ont montré des figures et des voies intermédiaires entre vie et représentation, indiquant différentes formes du *passage* de l'une à l'autre, mais sans jamais remettre en cause la corrélation. Autrement dit, le vitalisme phénoménologique qui se fait jour prend en compte la diversité des formes de vie et des expériences que nous pouvons en avoir tout en affirmant l'univocité de l'apparaître du monde. Aussi cette partie est-elle à la fois celle qui permet de reprendre et de synthétiser en un seul geste tous les éléments développés à partir du système schopenhauerien et de répondre aux déceptions henryennes quant à la perte d'immanence affective opérée par Schopenhauer au sein de la volonté.

Nous rappellerons donc qu'il n'y a pour Schopenhauer d'apparaître, y compris de la volonté, que dans une distance phénoménologique, distance de l'apparaître et non séparation effective entre les étants. Or c'est cette distance, que Henry tient pour une séparation de la vie d'avec elle-même, donc une déréalisation du monde autant qu'une impuissance de l'apparaître, qui cristallise les déceptions henryennes. La réponse schopenhauerienne par anticipation, c'est d'affirmer l'univocité de la forme de l'apparaître, l'irréductibilité de la corrélation, et de faire advenir dans cette distance phénoménologique le mouvement de l'apparaître, la puissance qui lui est propre. Il ne s'agit pas, pour préserver la puissance phénoménologique de la vie, de la dissocier de ce qui apparaît dans le monde. Il s'agit au contraire de montrer comment la vie peut *entrer* dans la représentation, y *passer* sans s'y perdre, et cela, pour la conscience qui se rend disponible à une juste saisie de la vie à même le monde. Or c'est la mise au jour de la forme fondamentale de la représentation et son analyse dans les deux expériences privilégiées, celle du corps et celle de l'Idée, qui rappelle ce point : si c'est toujours la volonté qui se manifeste, si tout est volonté, la manifestation en elle-même suppose toujours au moins cette relation dynamique et vivante entre le sujet et l'objet. D'un point de vue plus spéculatif, celui de la direction prise par la philosophie de Schopenhauer dans son ensemble, il apparaît donc que toute manifestation

est une manifestation de la volonté à elle-même, ou, comme il l'annonce régulièrement, que le monde est l'autoconnaissance de la volonté dont nous ne sommes que les intermédiaires et les supports subjectifs : révélateurs en un sens photographique ou *seuils* en un sens architectural. Nous pouvons être témoins et acteurs de cette auto-donation de la volonté à elle-même, nous en sommes même un des moments décisifs, mais ce mouvement nous dépasse sans cesse et cet excès est justement le nom de la vie en tant qu'elle ne se réduit pas à ses occurrences individuelles.

a. L'autoconnaissance de la volonté

La piste ouverte par la notion d'autoconnaissance de la volonté se prolonge jusqu'aux extrémités du système schopenhauerien, notamment avec la négation de la volonté de vivre. Notre réflexion ne s'aventurera pas en détails sur ces questions[1], mais il nous faut relever l'expression en ce qu'elle permet de comprendre la philosophie de la manifestation proposée en d'autres endroits par Schopenhauer. Ce qui nous importe, c'est de comprendre comment la volonté entre dans une dynamique vivante de manifestation, qu'elle se polarise dans la forme de la corrélation, et comment l'on peut, depuis cette manifestation, revenir à l'unité ontologique de la vie qui la fonde.

La particularité de Schopenhauer par rapport aux théophanies d'Érigène et de Boehme, c'est de toujours affirmer que la volonté n'a pas d'intention primordiale. La volonté est l'essence de toute chose, elle témoigne de son propre caractère dynamique, vivant et cosmique. Mais en elle-même, elle est toujours *grundlos*, dépourvue de raison et d'intention. Car l'intention comme la raison sont des constructions intellectuelles et abstraites qui supposent un entendement humain pour les constituer ultérieurement. Prêter à la volonté une intention serait renverser la cause et l'effet. Si la volonté *produit* des formes diverses dans le monde, elle n'a aucune intention préétablie pour elles. Ni le règne minéral, ni le végétal, l'animal ou l'humain – si tant est que ces deux derniers soient véritablement distincts – ne sont des *projets* de la volonté qui est toujours, par elle-même, élan aveugle. Plus fondamentalement encore, rien ne semble justifier que la volonté entre dans le champ de l'affirmation en sortant d'elle-même. C'est dans le dernier chapitre des Compléments que Schopenhauer, comme par une mise en question de l'ensemble du système qu'il vient de rédiger, soulève la question originelle de l'affirmation de la volonté :

[1] On trouvera des analyses d'une grande précision dans V. STANEK, *La métaphysique de Schopenhauer*, *op. cit.*, p. 211-241 ; ce chapitre permet notamment d'envisager la généalogie schopenhauerienne de la notion d'autoconnaissance de la volonté à partir de ses lectures de Scot Érigène et de Jakob Boehme.

> Quelle est l'origine de cette volonté, qui est libre de s'affirmer, affirmation dont le phénomène est le monde, ou de se nier, négation dont le phénomène nous est inconnu ? quelle est la fatalité, située au-delà de toute expérience, qui a acculé cette volonté à l'alternative hautement contrariante où elle doit soit se phénoménaliser comme monde dominé par la souffrance et par la mort, soit nier sa propre essence ? Ou encore : qu'est-ce qui a poussé la volonté à quitter le repos éternellement préférable du néant bienheureux ? On pourrait faire remarquer qu'une volonté individuelle peut précipiter sa propre perte par une simple erreur lors du choix, c'est-à-dire par une connaissance fautive ; mais comment la volonté en soi, avant toute phénoménalisation, donc avant d'être dotée de connaissance, a-t-elle pu s'égarer et se retrouver dans cette situation de perdition qui est actuellement la sienne ? et d'où vient, plus généralement, cette grande dissonance qui traverse le monde[1] ?

Ce texte est à la fois important pour notre réflexion et au-delà de ce qu'elle peut entreprendre. Car nous atteignons ici aux limites de la pensée, aux limites de l'expérience, et surtout aux limites de la philosophie. Schopenhauer ne s'y trompe pas en intitulant cet ultime chapitre « Épiphilosophie ». Les questionnements qui s'y rapportent remontent à la source même du monde, autant du monde comment volonté que du monde comme représentation, le second étant un surgissement depuis le premier. La question est donc de savoir ce qui pousse la volonté à l'affirmation initiale, qui la fait entrer dans une quête incessante de toujours plus d'affirmation. Ce texte interroge l'origine de ce que nous nommons polarisation, l'origine donc de la corrélation et de l'apparaître du monde. En un sens, il faut apporter à cette question une réponse décevante. La question importe seule, la réponse étant inaccessible. Ce que montre ce texte, c'est tout de même qu'il y a un commencement, un point de rupture où la volonté quitte le néant pour devenir quelque chose. Mais cette rupture échappe à toute expérience possible, effective ou imaginée, et il faut prendre acte que la volonté, à partir de cet inaccessible, est entrée dans un incessant processus d'affirmation. Processus d'affirmation qui prend la forme, à un moment de son déploiement, de la représentation.

La philosophie de Schopenhauer envisage donc deux points de rupture : la sortie d'elle-même de la volonté, entrant dans cet élan aveugle et primordial de l'effectuation ; l'entrée dans la représentation au moment où s'ouvre le premier œil. La première étape consiste en la formation d'un monde de tendances distinctes, un proto-monde, qui n'apparaîtra dans la lumière qu'une fois ce premier œil formé, capable de constituer véritablement le monde comme représentation. Chacune de ces étapes donne lieu à des retours sur soi ultérieurs. La représentation, ouverte avec le premier œil, s'altère fondamentalement quand le sujet individuel devient pur sujet de la connaissance : c'est le passage du premier œil à l'œil du monde, de la corrélation ordinaire à la corrélation pure. Ultime étape qui reste hautement spéculative et à laquelle la philosophie ne peut atteindre tant elle entraîne sa disparition. : la négation de la

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 50, p. 2149.

volonté de vivre, ou le retour au néant de la volonté, perspective qui vient clore le trajet du *Monde comme volonté et représentation*. On le voit, la philosophie schopenhauerienne est une philosophie de cycles, ou de cercles concentriques : l'affirmation inaugurale de la volonté se referme dans la négation ultime de la volonté de vivre ; l'émergence de la représentation individuelle se referme dans la suspension de ses formes et l'accès à une pure manifestation du monde.

Or c'est ce second cercle qui nous intéresse principalement, puisque nous avons compris que la représentation, quand elle est purifiée par l'expérience esthétique, permet le point d'équilibre entre les seuls sujet et objet. Puisqu'il ne reste que cette seule corrélation, elle peut être reconduite à ce qu'elle est en sont fond : la volonté en tant qu'elle possède une puissance de phénoménalisation. Le paradoxe ici présent, c'est que la puissance de manifestation de la volonté produit un spectacle de la volonté à elle-même, elle est à la fois sujet et objet. C'est donc au sein de la connaissance, quand elle se purifie, que la volonté accède à elle-même par l'intermédiaire du pur sujet de la connaissance. Pour le dire autrement, la connaissance, quand elle abandonne son ancrage individuel pour devenir pure représentation devient conscience de soi pure du sujet et donc, connaissance de la volonté par elle-même. Il faut que la volonté individuelle s'efface, qu'elle se tienne silencieuse comme c'est le cas dans l'expérience esthétique, pour que la volonté en général puisse se saisir elle-même. Nous avons déjà vu apparaître ce point : l'individualité est toujours ce qui empêche la manifestation la plus claire. La connaissance la plus pure permet donc à la volonté en général de se voir elle-même sans entrave :

> Avec l'apparition de cet intellect prépondérant, ce ne sont pas seulement l'appréhension des motifs, la diversité de ceux-ci et, de manière générale, l'horizon des fins qui se sont infiniment accrus, mais c'est aussi la distinction avec laquelle la volonté prend conscience D'ELLE-MÊME et qui est portée à son degré ultime à la suite de l'apparition d'une conscience entièrement claire, qui, soutenue par la faculté de connaître abstraitement, atteint alors à une parfaite réflexion[1].

L'apparition de l'intellect prépondérant dans la nature, c'est le surgissement de l'être humain dans le processus de déploiement de la volonté, et tout particulièrement d'un sujet capable de libérer sa connaissance du service individuel de la volonté de vivre. Autrement dit, il est ici question de la possibilité de l'expérience esthétique, dans laquelle la conscience est si claire que la volonté peut prendre conscience d'elle-même le plus clairement qui soit. Plus précisément encore, la faculté de connaître abstraitement est celle du philosophe : à l'intuition purement objective propre au génie, le philosophe ajoute la capacité de fixer cette intuition dans des

[1] *Ibid.*, chap. 22, p. 1595.

concepts. Schopenhauer décrit donc ici le processus naturel de production du philosophe, qui devient, avec l'artiste, le médium privilégié pour ce retournement de la volonté sur elle-même.

Ce qui apparaît ici n'est pas un projet cosmique surprenant voire halluciné, c'est bien plutôt la concrétisation du projet philosophique annoncé par Schopenhauer dès la découverte en soi d'une dimension affective : il s'agissait, dans son programme philosophique, de réunir et de comprendre ensemble expérience intérieure et expérience extérieure, de saisir leur articulation et le *passage* d'une dimension dans l'autre. Schopenhauer synthétise, au moment de retracer la formation naturelle de l'intellect dans le chapitre 22 des Compléments, « Vue objective de l'intellect » :

> En dépit de cette limitation essentielle de l'intellect, il est cependant possible d'atteindre à une certaine compréhension du monde et de l'essence des choses, en empruntant un détour, c'est-à-dire en recourant à une réflexion poussée très loin et grâce à une liaison <*Verknüpfung*> artificielle de la connaissance dirigée vers l'extérieur avec les données de la conscience de soi[1].

La liaison dont il est ici question est une autre formulation de ce retour de la volonté sur elle-même. Nous avions découvert que chaque être était doté de deux dimensions, que la volonté, en tout animal, se dirigeait en deux sens : la conscience des autres choses, l'intellect constituant la représentation, et la conscience de soi, la saisie affective de son corps vivant. Ces deux dimensions, même si elles semblent se distinguer au point d'être radicalement différentes, procèdent toujours d'un même mouvement fondamental de la volonté. Mener à terme le projet philosophique de Schopenhauer, c'est donc revenir à ce mouvement fondamental, retrouver la vie et ses directions prises sous la diffraction induite par la représentation. C'est donc en partie de cela qu'il est question lorsque Schopenhauer décrit l'autoconnaissance de la volonté, retrouver l'unité profonde et vivante sous le fractionnement de l'individualité, comprendre comment les formes de la manifestation, d'autant plus complexes qu'elles sont saisies par un individu, ne font qu'un avec le mouvement de surgissement de la manifestation. L'autoconnaissance de la volonté est donc la connaissance de son auto-manifestation : en raison de la l'irrémissible forme fondamentale de la représentation, l'une et l'autre sont corrélatives. C'est parce que la représentation est un mouvement de polarisation depuis un élan vital unique que la connaissance, lorsqu'elle devient pure, est autoconnaissance.

> La volonté en soi est sans conscience, et elle le reste dans la majeure partie de ses phénomènes. Il faut qu'apparaisse en outre le monde secondaire de la représentation pour qu'elle devienne consciente de soi, à l'instar de la lumière qui ne devient visible

[1] *Id.*, p. 1609.

> qu'en présence d'un corps qui la renvoie, faute de quoi elle se perd dans les ténèbres, privée de son effet[1].

Ici apparaît une notion chère à Schopenhauer qui pourrait peut-être éclairer nos réflexions, celle de lumière comme troisième terme entre les pôles du sujet et de l'objet. La volonté en elle-même est sans conscience. La représentation en elle-même est sans teneur. C'est la représentation qui permet d'éclairer la volonté dans ses possibilités de manifestation, mais en quelque sorte, c'est la volonté qui est l'énergie propre à cette lumière. La relation entre les deux recoupe selon Vincent Stanek la distinction entre chaleur et lumière[2], à l'appui de laquelle il cite ce passage du manuscrit de Schopenhauer : « la *chaleur* est pour la *volonté* ce qu'est la *lumière* pour la *connaissance*. La racine des plantes a besoin d'obscurité et de chaleur. La cime a besoin de lumière[3]. » La distinction est pertinente car elle développe l'idée d'une énergie lumineuse, l'énergie propre à la lumière. Mais ce passage de 1815 aurait tendance à laisser penser que la lumière provient de la seule représentation. Or nous l'avons dit, la représentation est un produit de la volonté. Tout ce qui s'y manifeste, tout ce qu'elle fait surgir depuis la chaude obscurité de la volonté, ne prend son sens que reconduit à cette source. La cime, si visible et lumineuse soit-elle, n'existe que grâce aux racines[4]. À propos de la lumière, nous rejoignons la remarque de François Félix :

> Jamais aperçue qu'à partir de ses modifications que sont les couleurs, la lumière, qui en dirige et règle l'étude, ne saurait tomber à son tour sous le coup de cette investigation et devenir objet de science. Inexpérimentable en elle-même, invisible bien qu'assurant toute la visibilité du monde, elle est en ce sens la limite de la connaissance en même temps que ce qui lui désigne son champ propre[5].

La lumière semble jouer ici le rôle de troisième terme entre sujet et objet : si toute la représentation repose sur cette corrélation, elle suppose un élan de manifestation qui la précède immédiatement, qui la rend possible. La lumière est ce qui donne à la distance phénoménologique du sujet et de l'objet une possibilité d'existence : cette distance maintenue dans l'obscurité ne serait que l'immanence propre à la volonté avant toute représentation. En se polarisant, la volonté devient aussi lumière, elle apporte au monde la possibilité de la représentation, même si elle n'est pas elle-même représentation. Au paragraphe 39 du *Monde*, reprenant l'opposition entre lumière et chaleur, toutes deux délivrées par le soleil, Schopenhauer indique très explicitement que la pure manifestation est conditionnée par la lumière :

---

[1] *Id.*, p. 1590.

[2] V. STANEK, *La métaphysique de Schopenhauer*, *op. cit.*, p. 226

[3] A. SCHOPENHAUER, *HN I*, *op. cit.*, n° 432, p. 282.

[4] Dont elle reprend d'ailleurs, ce point n'aurait pas déplu à Schopenhauer, la structure profonde : l'architecture souterraine des racines de l'arbre est comme un miroir de sa structure visible si elle est conduite de manière naturelle. On s'en assurera à la lecture de F. HALLÉ, *Plaidoyer pour l'arbre*, Arles, Actes Sud, 2005.

[5] F. FÉLIX, *Schopenhauer ou les passions du sujet*, *op. cit.*, p. 78

> De même que l'homme est à la fois élan obscur et fougueux du vouloir (désigné par le pôle des organes génitaux, son foyer) et sujet éternel, libre, serein de la pure connaissance (désigné par le pôle du cerveau), de même, par une opposition analogue, le soleil est à la fois source de LUMIÈRE, condition du mode le plus parfait de la connaissance, et donc, par là, de la chose la plus réjouissante qui soit, et source de CHALEUR, condition première de toute vie, c'est-à-dire de toutes les manifestations de la volonté à ses degrés supérieurs. Ce qu'est la chaleur pour la volonté, la lumière l'est pour la connaissance[1].

On voit ce texte faire écho à ce qui a déjà été mentionné : l'expérience du corps propre et l'expérience esthétique sont deux expériences complémentaires. La première est l'expérience de la chaleur tandis que la seconde nous donne accès à la lumière, entendue comme saisie du pur apparaître. La pure manifestation permet d'élever l'une et l'autre à leur plus haut degré, degré où justement l'une et l'autre convergent, la connaissance la plus pure prenant la forme d'une connaissance de la volonté par elle-même. La lumière est condition d'une intuition pure et objective de l'Idée, comme manifestation la plus claire de la volonté et affranchissement du vouloir individuel. Dans l'expérience esthétique, il ne reste que la corrélation du sujet et de l'objet apparaissant dans la lumière qui les conditionne[2]. Et en même temps, si la lumière est condition de cette pure manifestation, elle-même est conditionnée par l'obscurité de la volonté manifestée : « L'idéalité transcendantale du visible a comme condition (et contrepartie) l'effectivité d'une réalité présente réfractaire à cette visibilité[3]. » Et pourtant, nous l'avons dit, c'est toujours la volonté qui se manifeste dans toute manifestation, même si elle-même échappe en son fond à la représentation. C'est à partir de là qu'il nous faut poser la question de l'apparition de la représentation et de la lumière qui l'accompagne depuis l'obscurité qui la précède. Autrement dit chercher toujours plus précisément à penser le *passage* de la vie à la représentation à l'œuvre dans la philosophie schopenhauerienne pour comprendre le sens donné au vitalisme phénoménologique dont nous dessinons les contours. À la fois la représentation procède de cet élan aveugle, et elle se fonde constamment dessus et ne le fait jamais disparaître pleinement. Seulement, comment peut-on penser un processus historique ou évolutif de production de l'intellect si la forme du temps, dans laquelle a lieu cette évolution, est une forme intellectuelle de la représentation ? Comment penser des êtres qui évoluent et s'agencent de telle manière qu'un œil apparaisse au sein de la nature, condition de la représentation, si la multiplicité, la diversité des êtres et les relations causales sont le propre

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 39, p. 414-415.

[2] C'est d'ailleurs dans l'architecture, forme d'art qui exprime les Idées les plus fondamentales, pesanteur et rigidité, que la lumière joue un rôle de révélation de l'intuition objective : « Je suis d'ailleurs d'avis que l'architecture est destinée à révéler la pesanteur et la rigidité en même temps que l'essence de la lumière qui s'y oppose totalement. La lumière, captée, entravée, réfléchie par ces grandes masses opaques aux limites franches et aux formes diverses, développe ainsi sa nature et ses propriétés avec d'autant plus de pureté et d'évidence, pour le plus grand plaisir du spectateur, puisque la lumière est la chose la plus réjouissante qui soit, en tant que condition et corrélat objectif du mode le plus parfait de la connaissance intuitive. », *Ibid.*, § 43, p. 436.

[3] F. FÉLIX, *Schopenhauer ou les passions du sujet*, *op. cit.*, p. 75.

d'une représentation ? Comment se fait-il que Schopenhauer propose, au livre II, un récit cosmogonique de l'objectivation de la volonté qui précède l'apparition de la représentation ? Pour le dire encore plus simplement, quel est ce monde d'avant la représentation, ce proto-monde en attente d'un sujet qui puisse le faire advenir dans la corrélation, c'est-à-dire dans la forme de l'apparaître du monde à proprement parler ?

b. Le paradoxe de l'objectivation du monde sans représentation : croisement méthodologique et thématique du « premier œil »

C'est à partir de ces questions qu'il faut mener la lecture rétrospective du *Monde*, depuis le livre III vers le livre II, pour préparer et comprendre l'affirmation d'une univocité de la forme de l'apparaître, donc l'irréductibilité de la corrélation. C'est à partir de cette lecture rétrospective que nous pouvons comprendre comment la vie peut apparaître et comment un vitalisme phénoménologique propre à Schopenhauer peut se faire jour. Au livre II, après avoir décrit l'expérience du corps propre nous permettant de découvrir la dimension affective du monde et son mouvement vital propre, Schopenhauer s'engage dans un long récit cosmogonique. Dans celui-ci, la volonté se déploie, depuis son élan le plus obscur, vers les formes les plus complexes de vie que nous connaissons. L'être humain, dont l'intellect se spécialise en raison, c'est-à-dire dans le maniement des concepts abstraits, arrive au terme de ce long récit d'histoire naturelle. Dans un premier temps, la volonté échappe donc radicalement à toutes les formes de la représentation, elle n'est qu'un courant souterrain traversant tous les êtres, poussant en tous sens sans intention ni direction explicite : « Par suite, elle est absolument dépourvue de raison <*grundlos*>, bien que chacun de ses phénomènes soit entièrement soumis au principe de raison[1]. » Si elle échappe à toutes les formes du principe de raison, et même à la forme fondamentale de la représentation, c'est qu'elle précède toute forme de vie capable de représentation. Ainsi, la volonté est une et la même en chaque être, ou plutôt, chaque être, pierre, arbre ou rivière s'enracine dans une même volonté dont aucune représentation ne l'a pour le moment séparé.

> Elle est une, mais cependant non à la manière d'un objet dont on reconnaît l'unité par opposition à sa pluralité possible ni à la manière d'un concept qui ne procède de la pluralité que par abstraction ; elle est une comme l'est une chose qui se situe hors du temps et de l'espace, hors du *principium individuationis*, c'est-à-dire de la possibilité de la pluralité[2].

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 23, p. 266.
[2] *Id.*, p. 266.

On peut admirer ici la rigueur conceptuelle de Schopenhauer qui tient à distinguer l'unité pré-conceptuelle et pré-numérique de la volonté d'une unité qui entrerait en opposition à la pluralité. L'unité de la volonté ne peut pas être une unité numérique car la numération relève de la raison, c'est-à-dire de sa manifestation la plus extrême. La volonté est bien au contraire, avant l'émergence de la représentation, d'une unité primordiale, sans distinction de forme ni même possibilité de distinction. En somme cette volonté d'avant la représentation n'est rien que la représentation puisse nommer, elle n'est qu'une pure activité, qu'un instinct souterrain sans forme. Comment alors faire le récit cosmogonique d'une telle volonté qui ne connaît aucune distance avec elle-même ?

L'expression « objectivation de la volonté » pose en elle-même problème quand elle décrit la mise en forme du monde d'avant la représentation. Tout porte à croire que la volonté est sortie d'elle-même, qu'elle a quitté l'unité qui la caractérise fondamentalement, puisque le monde devient le lien d'un conflit, et qu'il n'y a de conflit que pour une multiplicité même aveugle et silencieuse. Si la volonté s'objective, qu'elle devient objet, pour quel regard le fait-elle, si le regard n'est pas encore advenu ? Comment l'histoire du monde minéral et végétal peut-elle s'écrire dans l'espace et dans le temps, dans le principe d'individuation, s'il n'y a de temps et d'espace que pour un sujet ? La difficulté rencontrée par Schopenhauer est finalement toujours la même, celle qui consiste à penser l'unité de la volonté et de ses phénomènes :

> Afin de démontrer l'identité de la volonté UNE et indivisible dans tous ses différents phénomènes, des plus faibles aux plus intenses, il convient en tout premier lieu de considérer le rapport que la volonté en tant que chose en soi entretient avec son phénomène, c'est-à-dire le rapport qu'entretient le monde comme volonté avec le monde comme représentation[1].

Ce qui pose problème, c'est donc l'objectivation de la volonté en tant que processus de manifestation dans le multiple sans pour autant perdre son unité fondamentale. Multiplicité des formes de l'apparaître et unité de *ce qui* apparaît. Puisqu'il n'y a d'apparaître que pour un sujet, la question demeure de savoir comment saisir la multiplicité de ces formes qui semblent précéder la formation d'un intellect. Schopenhauer critique systématiquement les positions théoriques qui voudraient attribuer la multiplicité à la matière par elle-même, qui voudraient placer les formes et les corps indépendamment d'une saisie subjective.

> On trouve de nos jours un matérialisme grossier tout à fait dans le même genre, qu'on réchauffe en plein XIX^e^ siècle, et qui se croit original par ignorance ; il voudrait tout d'abord, par un stupide déni de la force vitale, expliquer le phénomène de la vie par des forces physiques et chimiques, tout en faisant naître celui-ci, encore une fois, de l'action mécanique de la matière, de la position, de la forme et du mouvement d'atomes imaginés en rêve de sorte qu'il prétend ramener toutes les forces de la

[1] *Ibid.*, § 24, p. 277.

> nature à un choc et à un contre-choc, qui sont sa « chose en soi ». Ainsi, la lumière elle-même est censée être la vibration mécanique, voire l'ondulation d'un éther imaginaire postulé à cette fin qui, une fois advenu, tambourine sur la rétine, par exemple 483 milliards de coups à la seconde donneraient du rouge et 727 milliards du violet et ainsi de suite : ainsi les daltoniens seraient des personnes incapables de compter les coups, n'est-ce pas[1] ?

L'erreur dénoncée ici, c'est le réductionnisme qui ramène toute chose à ses relations causales, physiques et chimiques. L'erreur consiste donc à présupposer une organisation causale du monde pré-subjective. Le sujet se contenterait de recevoir l'ensemble de ces informations, de ce monde déjà tout fait, et serait dans une position de pur réceptacle passif. L'erreur est double en vérité : c'est confondre le phénomène et son contenu, et prêter au monde les formes de la manifestation qui sont des formes subjectives : « tout le contenu du phénomène aurait disparu et n'en resterait que la simple forme : ce qui apparaît serait réduit à la manière dont il apparaît[2] ». Cette erreur est autant celle du matérialisme que de l'idéalisme abstrait : soit l'on donne toute la puissance de structuration au monde matériel, soit on la donne intégralement au sujet. Dans les deux cas, on néglige à la fois la corrélation et la distinction entre l'apparaître et ce qui apparaît. Le point qui nous intéresse ici est bien la réaffirmation par Schopenhauer qu'il n'y a pas de monde organisé s'il n'y a pas de sujet pour le constituer. Si l'on part du phénomène lui-même, il faut tâcher de ne pas oublier qu'il est la manifestation de quelque chose[3]. Si l'on part du sujet, il faut se souvenir qu'il n'est qu'un pôle du fait fondamental de la représentation.

Suivons ce processus d'objectivation de la volonté par laquelle elle conserve son unité tout en se déployant dans les formes de la représentation. On peut donner des formulations simples du paradoxe : la volonté s'objective sans être encore objet, elle s'affirme en se dissociant d'elle-même sans que la pluralité ainsi produite par la dissociation n'ait un sens. La volonté se déploie en monde sans que la notion de monde n'ait pour l'heure de corrélat subjectif constitué. À proprement parler, elle n'est encore qu'un proto-monde. Ce point est éminemment problématique puisque nous avons longuement insisté sur le rôle central donné par Schopenhauer à la forme fondamentale de la représentation. Le nœud apparemment contradictoire, pour l'heure, c'est que le monde semble se mettre en forme de lui-même alors que nous avions annoncé sa nécessaire constitution par un sujet. La contradiction devient d'autant plus forte si l'on considère le caractère extrêmement tardif de la formation de l'intellect. Avant de regarder le détail des textes et du paradoxe lié à ce que l'on peut appeler la thématique

[1] *Id.*, p. 284.

[2] *Id.*, p. 285.

[3] « Toujours il restera des forces premières, toujours il restera un contenu des phénomènes comme un résidu irréductible qu'il sera impossible de ramener à sa forme et qu'on ne pourra expliquer à partir d'autre chose conformément au principe de raison. » in *Id.*, p. 286.

du « premier œil », on pourrait donner une formulation méthodologique à la difficulté philosophique de cette objectivation du monde d'avant la représentation. Il semble qu'il y ait une gêne chez Schopenhauer liée à sa volonté de tenir de front deux enjeux méthodologiques. En effet, il entend constamment tenir le cadre de l'idéalisme transcendantal dont il affirme que c'est la seule position philosophique tenable[1] : de ce point de vue, il s'agit de rendre compte de l'apparaître du monde comme monde, c'est-à-dire horizon représentationnel infini disponible au regard du sujet. Mais d'un autre côté, Schopenhauer entreprend le récit d'une histoire du monde au cours de laquelle apparaît – accidentellement puisque la volonté n'a aucun projet préétabli, elle n'est qu'un élan qui pousse en tous sens – une certaine forme, le cerveau ou l'œil qui lui permet son fonctionnement. S'entrecroisent donc la représentation et l'histoire de la représentation, le conditionnant et le conditionné. S'il y a une gêne méthodologique à cet endroit, c'est sans doute que Schopenhauer cherche à tenir ensemble deux perspectives : une *perspective analytique* de description du monde sous le regard du sujet et une *perspective génétique* de fondement de la représentation sur ce qu'elle n'est pas[2]. La représentation est à la fois ce par quoi il y a monde, puisqu'elle est le surgissement corrélatif d'un sujet et d'un objet – perspective analytique – et en même temps la représentation est un événement de l'histoire du monde, un acte inaugural du monde organisé qui distingue et objective subitement toutes les tendances sourdement à l'œuvre jusque-là – perspective génétique.

Cette ambiguïté méthodologique prend la forme de deux lieux philosophiques qui reviennent à plusieurs endroits de l'œuvre : la thématique du « premier œil » et le cercle dit « de Zeller[3] ». L'image du premier œil est pour Schopenhauer l'occasion de rappeler le surgissement subit de la représentation depuis le déploiement aveugle de la volonté. Cette image revient à

---

[1] « Le vrai idéalisme n'est justement pas l'idéalisme empirique, mais l'idéalisme transcendantal. Ce dernier ne touche pas à la réalité EMPIRIQUE du monde, mais il maintient que tout OBJET, et donc en général tout le réel empirique, est doublement conditionné par le SUJET : d'abord MATÉRIELLEMENT, ou en tant qu'OBJET en général, parce qu'une existence objective n'est pensable que par rapport à un sujet et comme représentation de ce sujet ; ensuite FORMELLEMENT, puisque les MODALITÉS d'existence de l'objet, c'est-à-dire de son devenir-représenté (temps, espace, causalité), proviennent du sujet et sont prédéterminées dans le sujet. » in A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 1, p. 1155 ; on peut citer aussi « La vrai philosophie doit toujours être IDÉALISTE : elle doit l'être si elle veut être ne serait-ce que sincère. Car rien n'est plus sûr : personne n'est jamais sorti hors de soi pour s'identifier de manière immédiate avec les choses différentes de soi, mais tout ce dont nous avons une connaissance certaine, et donc immédiate, réside à l'intérieur de notre conscience. » *Id.*, p. 1150 ; et sur la même page : « Seule la CONSCIENCE est immédiatement donnée, et c'est pourquoi le fondement de la PHILOSOPHIE est limité aux faits de conscience, c'est-à-dire qu'elle est essentiellement IDÉALISTE. »

[2] Cette « gêne » méthodologique peut apparaître d'autant plus marquée au lecteur que, si le *Monde* tient bien ensemble les deux perspectives, certains textes de Schopenhauer adoptent une approche plus locale. Ainsi la Dissertation de 1813 décrit les formes du principe de raison et se tient donc du côté de l'idéalisme, tandis que *De la volonté dans la nature* adopte une perspective plus réaliste et pourrait faire penser à un tournant physiologiste voire réductionniste. Il faut en revenir à l'idée que le *Monde* est le lieu du système schopenhauerien, et que c'est donc dans la concordance des perspectives que le geste philosophique schopenhauerien se manifeste. Et d'ailleurs, les analyses physiologiques de l'intellect ou de la formation du vivant interviennent très tôt dans les manuscrits, aux côtés de textes radicalement idéalistes. On aurait tort de séparer l'un ou l'autre de l'intuition fondamentale de la philosophie schopenhauerienne, à savoir que le monde peut se donner *comme* volonté et *comme* représentation, et que dans cette duplicité de la donation, l'unité ontologique du monde et de la philosophie n'est jamais rompue.

[3] Du nom du commentateur qui indique ce « cercle » pour la première fois, dans E. ZELLER, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, München, Oldenbourg, 1873.

plusieurs reprises, décrivant à la fois le courant souterrain et aveugle de la volonté et sa mise en lumière par la représentation, son entrée brutale dans le champ de la manifestation. Dans le récit cosmogonique de la volonté, il semble par endroit que l'œil arrive comme un outil permettant à la volonté de mieux se réaliser. Aussi une ambiguïté pourrait-elle apparaître concernant l'absence d'intention de la volonté. Dès les notes manuscrites de 1815, Schopenhauer décrit la stratification de la nature à partir des différentes causes en jeu, ainsi que l'apparition de la connaissance comme outil privilégié pour une affirmation plus efficace de la volonté dans le règne animal :

> La volonté agit de manière aveugle, c'est-à-dire sans connaissance, tant qu'elle le peut, à savoir dans le monde inorganique et végétal, jusqu'au moment où elle produit et forme les animaux […] ; mais la conservation obtenue [par les animaux] lorsqu'ils se procurent la nourriture ne pouvait pas avoir lieu […] sans la connaissance : ils en avaient besoin pour chercher et choisir leur nourriture dès qu'ils avaient quitté l'œuf ou le ventre maternel ; ici le simple stimulus ne pouvait pas être un guide […], la perception devait indiquer des motifs, que l'animal respecte pour se conserver. Ainsi la volonté a créé, à ce degré, la connaissance, représentée dans le cerveau ou grand ganglion, justement comme elle a créé tout autre organe, comme une μεχανή pour la conservation de l'individu et la perpétuation de l'espèce[1].

C'est donc pour des besoins liés à un règne nouveau du vivant, le déplacement lié à la recherche de nourriture, que la connaissance apparaît. Difficile après ce texte de soutenir l'absence de projet de la volonté. Et pourtant, Schopenhauer a suffisamment rappelé à d'autres endroits que la volonté était *grundlos*, sans raison, et qu'elle se contentait de rechercher des voies pour une affirmation toujours plus claire. Tout se passe alors comme si la volonté, dans son déploiement, trouvait par accident la voie de l'animalité, contemporaine de l'apparition de la connaissance et donc du monde comme représentation : la connaissance n'est jamais un outil produit à cet effet avec une intention préalable, mais un outil trouvé par hasard qui n'a reçu son statut utilitaire qu'après son apparition, ou au moment de son apparition.

Par endroits, Schopenhauer semble effectuer un parallèle entre l'histoire du monde et l'histoire de la philosophie, tant la découverte de l'idéalisme transcendantal inaugurée par Kant semble d'importance égale à la découverte de l'œil par la volonté. Pour s'en assurer, on peut comparer les passages sur l'idéalisme et la corrélation développés au chapitre 1 du *Monde* avec les passages sur le « premier œil ». Pour dire à quel point « une conscience sans objet n'est pas une conscience[2] », Schopenhauer écrit :

> C'est seulement après qu'on a cherché pendant des millénaires avec une méthode philosophique purement objective qu'on a trouvé que, parmi toutes les choses qui rendent le monde si énigmatique et si douteux, la toute première est qu'en dépit de

[1] A. SCHOPENHAUER, *HN I*, *op. cit.*, nº 532, p. 356.

[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 1, p. 1166.

> l'immensité et de la masse du monde, son existence ne tient pourtant qu'à un fil : et ce fil, c'est la conscience de tout un chacun, dans laquelle le monde existe[1].

Il ne s'agit pas de reprendre l'importance décisive de l'idéalisme pour Schopenhauer, que nous avons déjà caractérisé dans cette partie comme la tâche philosophique par excellence. Mais l'on peut remarquer dans ce passage l'idée d'une recherche philosophique de la juste donation du monde et la découverte, dans l'idéalisme, de son conditionnement nécessaire par un sujet. Le monde ne tient qu'à un fil, et ce fil est la conscience. Schopenhauer joue sur le décalage entre l'immensité de « la masse du monde » et le côté léger et fin de la condition de cette immensité. Cela pour donner une importance d'autant plus grande à la conscience, capable, malgré le décalage avec le monde, de le porter à elle seule et de le faire exister. Ici, il faut expliquer le terme de « masse » : la conscience n'est pas ce qui *produit* le monde à proprement parler, mais seulement ce qui le *constitue*, c'est-à-dire qu'elle le fait exister *comme* représentation. La conscience est le facteur constituant du monde mais elle ne lui donne pas de réalité à proprement parler, elle ne fait qu'apporter à ce qui n'était jusque-là qu'une masse originelle, un *proto-monde*, la lumière nécessaire à sa mise en forme et à son *devenir-monde*, à proprement parler. La distinction est d'importance, et permet sans doute de clarifier la lecture de ces passages : Schopenhauer ne donne jamais à la conscience le rôle de fabriquer ou de produire le monde. La conscience n'apporte pas d'être mais de la lumière, elle constitue le phénomène du monde et donc, dans le cadre d'une philosophie idéaliste, le monde comme tel. C'est à la volonté que revient la charge de la réalité, c'est elle qui porte à elle seule l'être de tout phénomène. Et d'ailleurs, c'est le déploiement de sa masse originelle informe qui porte la formation de toute conscience, celle-ci étant dans un premier temps un produit dérivé de la volonté. La conscience fait donc advenir comme monde ce que la volonté incarnait comme *monde en devenir*, ou comme *proto-monde*. Si la conscience tient à elle seule la possibilité pour le monde de recevoir une organisation et une structure, c'est à la volonté que revient la *puissance* qui amène ce monde dans la lumière. Pour le dire encore autrement, si c'est à la conscience que le monde *apparaît*, c'est à la volonté que revient la *puissance d'apparaître*[2].

Lorsqu'il s'agit de comprendre non pas la découverte philosophique de l'idéalisme mais celle de la représentation, tendance de la volonté au connaître, au cours de son déploiement, Schopenhauer emploie des expressions similaires et ce, dès les notes manuscrites de 1815-1816. Par exemple :

---

[1] *Id.*, p. 1148.

[2] Voir G. JEAN, *Les puissances de l'apparaître*, *op. cit.*. Nous nous permettons d'emprunter cette expression à Grégori Jean, sur l'ouvrage duquel nous reviendrons dans la partie suivante, ainsi que cette distinction entre la production et la constitution pour rendre compte d'un geste phénoménologique important que nous croyons déceler ici en germe chez Schopenhauer.

> CORPS CÉLESTE, SOLEIL ET PLANÈTE, SANS UN ŒIL QUI LES VOIE et un intellect qui les connaisse, sont certes énonçables en mots, mais ils sont une pensée impossible à représenter autant qu'un fer en bois. – D'ailleurs, la chaîne des causes et des effets exigeait une longue série de transformations de la masse originaire <*ursprüngliche Masse*> avant que ne puisse s'ouvrir enfin le premier œil […]. À présent, cependant, s'il est vrai que le monde entier reste tout à fait dépendant de l'animal qui connaît, pour imparfait qu'il puisse être, il est aussi vrai que cet animal est seulement un petit anneau dans la chaîne des causes, et par conséquent il dépend en tout et pour tout de ce monde et de ses transformations. Cette dépendance mutuelle totale de l'objet et du sujet, l'un de l'autre, indique d'une manière nécessaire leur unité, qui doit être recherchée cependant à l'extérieur du monde comme représentation, parce qu'ici, pour autant qu'ils se conditionnent, ils s'affrontent toutefois comme des contraires et ne coïncident jamais[1].

Peu importent la qualité et l'efficacité du premier œil, c'est à lui que tient la représentation et le monde dans son ensemble. Et pourtant, cette *masse originaire* ou *archaïque* a connu des transformations jusqu'à cette émergence du *monde* dans la représentation. Là encore, toute transformation n'a de sens que sous le regard d'un sujet capable de saisir des tendances dans la forme de l'espace et du temps. On se demande comment des transformations ont été possibles si la forme même de la transformation résulte de ce processus. Pour rappeler encore une fois cette prégnance du transcendantal pour toute *signification* du monde, on pourrait dire qu'il n'y a d'*histoire du vivant* qu'à partir du moment où ce vivant développe une *faculté historique*, ici l'intellect. Il n'y a d'apparaître du monde qu'au moment où s'ouvre le premier œil, condition de la corrélation. Cela ne signifie pas que rien n'a eu lieu avant l'ouverture de ce premier œil, mais que la processualité historique ne prend son sens, signification et direction, qu'au moment de cette ouverture. La démarche est la même que celle concernant l'intellect : si l'intellect permet à la volonté de satisfaire un *besoin*, le terme de besoin ne prend son sens qu'au moment de la formation de l'intellect, qui n'est pas un outil avant d'exister. Ici, le processus qui mène à l'ouverture de l'œil ne devient processus que sous le regard de l'œil. L'ouverture du premier œil n'est donc pas un événement anecdotique dans l'histoire du vivant et de la recherche d'outils adaptés à la survie. Le premier œil ouvre avec lui toute l'histoire du monde, car il constitue le monde comme horizon de possibilité de toute représentation dans l'espace – représentation *synchronique* du monde – mais également dans le flux temporel – représentation *diachronique* du monde. Le champ ouvert est si vaste que, du point de vue du vivant individuel, cette ouverture connaissante au monde s'accompagne également d'une perte d'efficacité de son action :

> La volonté qui, jusqu'ici, poursuivant dans l'obscurité son instinct de manière sûre et infaillible, a, à ce degré, allumé une lumière en guise d'instrument devenu nécessaire pour annuler le désavantage né de la profusion et de la complexité de la constitution de ses phénomènes et, précisément, de ses phénomènes les plus achevés. La sûreté jusqu'ici infaillible et la régularité avec lesquelles elle agissait dans

[1] A. SCHOPENHAUER, *HN I*, *op. cit.*, n° 565, p. 380.

> la nature inorganique ou simplement végétative reposaient sur le fait qu'elle n'était active comme élan aveugle que dans son état originel, sans le secours mais aussi sans les perturbations introduites par un monde second, totalement différent, à savoir le monde comme représentation, qui n'est certes que l'image de son essence propre mais n'en est pas moins d'une nature absolument autre et qui, désormais, s'immisce dans l'enchaînement de ses phénomènes. Et cela met maintenant un terme à la sûreté infaillible de ceux-ci. Les animaux sont déjà exposés à l'apparence, à l'illusion[1].

L'intellect est « devenu nécessaire », car il apporte avec lui la conscience même de la nécessité. Et en même temps, avec l'apparition du monde comme diversité des corps et des individualités dans le temps et l'espace, apparaît aussi l'incertitude de l'action, puisque celle-ci procède d'une décision. Le monde sans connaissance, la masse originelle, ne tend qu'à son affirmation et ne fait que se développer avec la certitude de l'instinct. La lumière qu'apporte le premier œil induit la possibilité de l'hésitation, et c'est dans cette hésitation face au monde que viendra se former la réflexion propre à l'être humain.

Le monde en tant que monde dépend donc de ce premier œil, thème décisif repris avec celui de la masse originelle dans le *Monde* :

> La masse originelle a eu à traverser une longue série de changements avant que le premier œil puisse s'ouvrir. Et pourtant, de ce premier œil qui s'est ouvert, fût-il celui d'un insecte, l'existence de ce monde tout entier, son existence pour lui-même et en lui-même, reste toujours dépendante, comme d'un moyen nécessaire à sa connaissance, et sans lequel on ne peut même pas le penser : car il est de part en part représentation et il a besoin, en tant que tel, du sujet connaissant comme support de son existence. Même cette longue série temporelle, emplie de changements innombrables, par laquelle la matière s'est élevée de forme en forme, jusqu'à ce qu'enfin apparaisse le premier animal connaissant, tout ce monde lui-même n'est pensable que dans l'identité d'une conscience[2].

La pensée du monde comme tel est donc l'affirmation constante par Schopenhauer d'une *prégnance du transcendantal*. Même s'il a conscience d'une ambiguïté, même s'il reconnaît à la volonté la puissance de déploiement nécessaire à l'élaboration réelle d'un individu connaissant, c'est avec le premier œil, image de la conscience dans le monde, qu'apparaît véritablement le monde. À partir de là, nous n'observerons qu'un raffinement progressif de la représentation, mais plus d'acte inaugural aussi fort. Le premier œil, « ce moyen de connaissance » constitue le monde comme monde, c'est-à-dire comme représentation, même s'il ne lui donne pas l'être : il conditionne son être-représenté : « Sans ce moyen de connaissance, le monde ne peut être, et donc il n'existait pas non plus avant lui. Sans cet œil, c'est-à-dire hors de la connaissance, il n'y avait pas non plus d'avant, pas de temps[3]. » Le premier œil inaugure le monde autant que l'histoire du monde, c'est-à-dire qu'il s'ouvre à la fois sur le monde extérieur

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 27, p. 332.
[2] *Ibid.*, § 7, p. 122-123.
[3] *Id.*, p. 124.

et sur lui-même comme résultat d'un processus formateur de la vie. C'est aussi à lui que revient la possibilité de comprendre la formation. Ce qui se met en place et que nous expliquerons au paragraphe suivant, c'est la nécessité d'un *regard rétrospectif* sur le monde, qui est dans le même temps un *regard constitutif* du monde dans son historicité.

Mais avant de considérer ce regard rétrospectif et la structure hiérarchique qu'il découvre dans le conflit des Idées, il faut s'arrêter sur une remarque de Schopenhauer concernant le paradoxe qu'il découvre ici, et qu'il nomme, au paragraphe 7, « l'antinomie dans notre faculté de connaissance[1] ». D'une part, donc, l'existence du monde entier est tenue au fil de la conscience, même si elle appartient à l'animal le plus simple – la conscience connaissante est le propre de l'animalité – d'autre part le premier animal dépend d'une série de transformations de l'inorganique et du vivant, série au sein de laquelle il vient s'insérer comme un maillon ou un produit tardif. Il est à la fois la condition absolue de l'existence du monde comme tel et un simple élément de ce monde : grandeur et humilité de la subjectivité sont à penser *en même temps*, c'est-à-dire de manière paradoxale[2]. Schopenhauer prend très vite conscience de ce paradoxe, qu'il ne considère jamais comme un péril pour son élaboration philosophique, mais bien plutôt comme la richesse d'une double perspective prise sur le monde. Le monde est à la fois un mouvement réel profond menant à la formation de la conscience et ce que porte la conscience à elle seule, par sa seule puissance de représentation. Tant est si bien que Schopenhauer, comme pour mettre à distance ce paradoxe, met en scène un dialogue entre le sujet et la matière au chapitre 1 des Compléments du *Monde*, chacun revendiquant le conditionnement de l'autre, chacun s'accusant d'illusion sur son propre compte. Le sujet annonce à la matière « Ma représentation est le lieu de votre existence. Je suis donc votre condition première[3]. » Et la matière, de répondre : « Tu n'es sujet qu'autant que tu as un objet, et cet objet, c'est moi. Je suis son noyau et sa teneur[4] ». Le paradoxe vient seulement ici d'une vue qui ne retiendrait qu'un seul aspect du monde, qui oublierait à quel point la corrélation est la forme fondamentale du monde dans son ensemble. Les deux concluent donc à l'unisson, après que le sujet a reconnu qu'il était, tout autant que la matière, une abstraction : « Nous sommes donc indissolublement liés comme les parties nécessaires d'un tout, qui nous comprend tous les deux, et qui existe par nous. Seul un malentendu peut faire de nous des ennemis l'un pour l'autre[5] ».

---

1 *Id.*, p. 123.

2 Il faudrait affirmer, pour répondre à la question posée par le titre de Hans Jonas : puissance *et* impuissance de la subjectivité. Voir H. JONAS, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ? Le problème psychophysique aux avant-postes du* Principe responsabilité, C. Arnsperger (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, 2000.

3 A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 1, p. 1170.

4 *Id.*, p. 1171.

5 *Id.*, p. 1172.

Nous retrouvons ici le « cercle de Zeller » formulé dans le texte même du *Monde* au chapitre 2 des Compléments intitulé « Sur la doctrine de la connaissance intuitive, ou intellectuelle », dans des termes que reprendront les *Parerga* :

> Malgré toute son idéalité TRANSCENDANTALE, le monde objectif conserve une réalité EMPIRIQUE : l'objet n'est certes pas la chose en soi, mais il est réel en tant qu'objet empirique. L'espace n'est certes que dans ma tête, mais, d'un point de vue empirique, ma tête est dans l'espace[1].

Dès cette formulation, on peut relever que si l'espace est conditionné absolument par la conscience, la présence du corps et plus précisément de l'organe intellectuel dans l'espace est elle restreinte à un certain point de vue, le point de vue empirique. D'où l'on devine que le point de vue idéaliste peut être complété par l'approche empirique et l'existence réelle des corps, mais jamais remis en cause par un réalisme absolu. D'après Cassirer, dans le chapitre qu'il consacre à Schopenhauer au tome 3 de son ouvrage *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des Temps modernes*, Schopenhauer saisit ici « la vérité universelle de la corrélativité nécessaire du sujet et de l'objet[2] », et chercherait à lui ajouter une explication physique concrète. Ce chiasme entre l'espace et la tête donne à l'intellect un double statut, déjà présenté : il est à la fois *prius* et *posterius*, il conditionne le monde dans lequel il est pourtant résultat. Pour Cassirer, cette théorie schopenhauerienne trouverait sa vérité dans une explication physicaliste de la conscience, au point que Schopenhauer n'expliquerait pas le monde lui-même, mais seulement un événement du monde. Autrement dit, le seul fait décrit serait celui de la formation contingente d'un cerveau auquel le monde dans son ensemble va ensuite s'adosser. Même si la lecture de Cassirer est d'une finesse et d'une attention rare, il semble que ces passages insistent plus sur la perspective empirique ou physicaliste que sur la tentative de penser ensemble les deux dimensions transcendantale et empirique. Plus encore, et c'est notre hypothèse de lecture, il semble que la réalité empirique soit toujours reconduite à la possibilité de sa saisie dans le cadre transcendantale : si le premier œil ne s'était jamais ouvert, le monde serait resté à tout jamais une masse originelle informe et ne serait jamais devenu monde à proprement parler. Si le sujet et le monde n'était pas pris ensemble dans une même forme de l'apparaître, la corrélation, rien de ce que l'on appelle empirique n'aurait d'existence phénoménale. La description physique de la formation des vivants est donc toujours le moment d'un récit effectué par un sujet déjà constitué dont la faculté de représentation remonte en quelque sorte au principe d'où elle découle.

---

[1] *Ibid.*, chap. 2, p. 1173.

[2] E. CASSIRER, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des Temps modernes, III : Les systèmes postkantiens*, Collège de philosophie (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, p. 354.

On retrouve, avec le cercle de Zeller, l'entrecroisement méthodologique déjà indiqué : à la fois le monde n'est monde que pour ma subjectivité et ma conscience est le point lumineux qui se porte sur l'ensemble de la représentation, et par ailleurs il faut bien lui reconnaître une réalité empirique par laquelle il y a un être du phénomène. Le sujet possède une faculté de structuration de la matière affective disponible. Par là, il a la capacité de mettre en ordre le monde dans son ensemble. Mais en même temps, Schopenhauer ne renonce pas à l'idée qu'il y ait *quelque chose* à mettre en ordre, un *quoi* pouvant recevoir un *comment*. La réalité ne se résorbe pas intégralement dans l'apparaître, même si elle ne devient réalité accessible à un sujet que dans cet apparaître. En somme, c'est la distinction entre la volonté comme chose en soi et le phénomène qui permet de rendre compte de ce cercle : une force vivante pousse en tous sens et reçoit sa signification de monde au moment où cette poussée produit la conscience et le premier œil. Ce que cherche finalement à formuler ce paradoxe, c'est l'appartenance réciproque du sujet et de l'objet à un fonds dynamique que Schopenhauer appelle « volonté » et qui pourrait tout autant s'appeler « vie ». Sujet et objet se polarisent depuis un même mouvement fondamental qui est celui de la volonté ; la vision adéquate de la nature permet de revenir à cette appartenance commune. Il faut donc se tourner vers la lecture croisée des livres II et III du *Monde*, par lequel ce paradoxe trouve une solution notamment dans la conception des Idées dans la nature comme strates phénoménologiques. C'est en reprenant la théorie du pur sujet connaissant – c'est-à-dire du sujet artiste ou philosophe par excellence – que nous pourrons saisir cette appartenance réciproque de la nature et du sujet, indiquée par Schopenhauer au paragraphe 34 et placée sous le patronage de Byron :

> Celui donc qui, comme on l'a dit, s'est immergé et perdu dans l'intuition de la nature, au point de ne plus exister que comme pur sujet connaissant, devient conscient, de façon intime et immédiate, qu'à ce titre il est la condition, c'est-à-dire le support du monde et de toute existence objective, puisque celle-ci se présente désormais comme dépendante de la sienne. Il absorbe donc la nature en lui-même de sorte qu'il ne l'éprouve plus que comme un accident de son essence[1].

En se situant dans le cadre de l'expérience esthétique, la connaissance n'est plus seulement un face-à-face du sujet et du monde mais la possibilité de sentir la condition qu'il est de manière intime et immédiate. Le paradoxe ne demeure que si l'on maintient, comme deux voies exclusives l'une de l'autre, la perspective du sujet individuel contre la perspective de la volonté comme fonds ontologique du monde. La théorie des Idées permet justement de retrouver la manifestation la plus pure de la volonté pour un sujet qui parvient à s'en rendre disponible, se rapprochant justement du point de convergence entre la nature et lui, de la

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 34, p. 378.

reconnaissance de sa présence dans le monde autant que du monde en lui. Ce que Schopenhauer trouve dans le mot de Byron : « Montagnes, vagues et cieux ne sont-ils point parties / De moi-même et de mon âme, comme je suis partie d'eux[1] ? » Je suis dans le monde et il est en moi, car le sujet comme le monde sont les deux pôles d'un même événement fondamental, celui de la représentation, qui procède en ses profondeurs d'un surgissement de la volonté.

c. Résolution : les Idées comme strates phénoménologiques, une philosophie du regard rétrospectif

Nous avons fait mention du grand récit cosmogonique de la fin du livre II du *Monde*. Au cours de cette analyse, Schopenhauer ne s'attarde pas à l'infinie diversité des formes que la représentation pourra saisir une fois formée. Ce récit est celui d'un grand conflit entre les forces fondamentales de la nature qui connaissent un mouvement d'assimilation ascendante. Or la notion retenue pour désigner ces forces fondamentales est justement celle d'Idée dont Schopenhauer fera l'objet de l'art au livre suivant. Autrement dit, le récit cosmogonique du *Monde* est le fait d'un sujet capable de saisir la structure fondamentale de visibilité de la volonté. Adopter une perspective cosmologique, c'est comprendre les différentes métamorphoses possibles de la corrélation à travers l'ensemble des forces fondamentales qui entrent en relation. La difficulté à laquelle Schopenhauer se heurte ici est de penser ensemble l'unité de la volonté, qui se manifeste autant dans le monde inorganique que dans le monde organique[2], et la pluralité des formes. C'est pour cela qu'il retient la forme intermédiaire que sont les Idées : elles sont hors du temps et de l'espace et en même temps elles permettent de penser une pluralité fondamentale des forces. Tout l'enjeu du paragraphe 25 où les Idées font leur apparition est de penser la question de la visibilité de la volonté dans la nature, c'est-à-dire déjà le phénomène de la nature depuis sa dynamique profonde. La volonté se montre à un degré de visibilité plus élevé dans la plante que dans la pierre, dans l'animal que dans la plante :

> L'apparition de la volonté dans le champ de la visibilité, son objectivation possède ainsi des gradations aussi infinies que celles qu'il y a entre l'aube la plus pâle et la lumière du soleil la plus éclatante, entre le son le plus puissant et l'écho le plus faible[3].

[1] *Id.*, cité par Schopenhauer à la fin du paragraphe, anticipant la reconnaissance du sujet éthique en tout être du monde, en toute forme de vie, en toute manifestation de la volonté, ce qui prendra la forme du « *tat tvam asi* », principe découvert par Schopenhauer dans les *Upanishads* et formulé ainsi par lui : « Je suis toutes ces créatures et à part moi n'existe aucun être. »

[2] « La volonté n'a pas, par exemple, une part moindre dans la pierre et plus grande dans l'homme, puisque le rapport de la partie au tout relève exclusivement de l'espace et perd tout son sens dès qu'on a quitté ce type de forme d'intuition. » in *Ibid.*, § 25, p. 293.

[3] *Id.*

La pluralité des degrés de visibilité, écrit Schopenhauer, ne concerne pas la volonté. L'infinie diversité des formes particulières de son objectivation la concerne encore moins. Seule la concerne la puissance d'apparaître qu'elle est et d'où émergent les degrés de visibilité eux-mêmes. Car dans le devenir-visible, la volonté trouve une solution à son incessante recherche d'affirmation. Or ces « degrés d'objectivation de la volonté ne sont rien d'autre que les Idées de Platon », dont Schopenhauer dit qu'elles sont fixes et éternelles. Comment la volonté, pur dynamisme en quête d'effectuation, produit-elle ainsi des images fixes d'elle-même ? Comment comprendre également que ces Idées fixes soient l'image de *forces* fondamentales ? Comment, enfin, peut-on envisager comme Schopenhauer va le faire par la suite que les Idées *prennent part* à un conflit généralisé des forces et à un mouvement ascendant d'assimilation, rendant compte d'une structure hiérarchique de la nature, allant de forces les plus fondamentales – pesanteur, résistance – jusqu'à l'individualité humaine ?

Il ne nous appartient pas dans ce travail d'analyser l'ensemble des subtilités liées à cet affrontement souterrain de la volonté avec elle-même à travers les Idées[1]. Il faut en revanche s'arrêter sur les termes choisis par Schopenhauer pour le décrire et le sens à donner à ce récit dans une perspective phénoménologique, la question devenant alors : *qu'est-ce* qui apparaît au cours de ce processus et *à qui* ?

Il faut ici traiter le système schopenhauerien avec rigueur : s'il invite aussi souvent à lire son œuvre au moins deux fois, c'est précisément, selon nous, pour éclairer ces passages qui peuvent sembler contradictoires. L'apparition des Idées au cœur de ce récit cosmogonique de sortie de la volonté hors d'elle-même nous invite à opérer une *deuxième navigation* dans la compréhension de la nature. Si la nature se structure autour des Idées, c'est qu'il faut reprendre les développements du livre III sur l'expérience esthétique et la pure manifestation pour saisir ce qui se joue dans ces degrés de visibilité de la volonté dans les forces fondamentales. Il nous faut désormais effectuer cette lecture rétrospective déjà annoncée, et considérer que le récit de l'affrontement des forces du livre II est en fait ce que le philosophe – ou l'artiste – peut saisir et décrire de la nature. Il faut regarder la nature *en artiste*, avec une subjectivité libérée de ses attaches mondaines aux choses singulières et aux seules relations entre les objets, pour saisir ce qui s'y joue et remonter aux degrés primordiaux de la manifestation. Il s'agit alors de réaliser l'autoconnaissance de la volonté dont nous avons déjà parlé, puisque sujet et objet, même les plus purs, émergent d'un même mouvement de polarisation.

[1] Ces analyses ont été menées avec rigueur et précision par plusieurs auteurs dont l'ouvrage porte spécifiquement sur la question du conflit au sein de la nature. On se reportera notamment à S. BARBERA, *Une philosophie du conflit*, *op. cit.*, ainsi qu'à la deuxième partie de F. FÉLIX, *Schopenhauer ou les passions du sujet*, *op. cit.*, p. 135-199.

Pour résumer le récit schopenhauerien, on peut dire que la volonté, lorsqu'elle se manifeste originairement – c'est-à-dire *pour* un sujet capable de remonter à l'origine de la manifestation – prend la forme d'Idées les plus fondamentales et les plus universelles qui soient : pesanteur, solidité, résistance. La forme privilégiée que l'on observe dans la nature est la polarité. Autrement dit, à chaque degré de visibilité de la nature, on observe au moins deux forces en conflit, s'opposant l'une à l'autre. Où l'on retrouve d'ailleurs l'idée que la représentation s'accompagne toujours de la forme fondamentale de la polarisation : ici non pas entre le sujet et l'objet mais entre des forces qui s'affrontent. Et l'affrontement est nécessaire puisque la polarisation rappelle que ces deux forces proviennent d'une même essence, la volonté. Dans l'une et l'autre des tendances, c'est la même dynamique profonde qui se manifeste. La polarité, écrit Schopenhauer, est « la scission d'une force en deux activités de qualités différentes, opposées et tendant à leur réunification[1] ». Nous retrouvons ce geste par lequel Schopenhauer entend souvent penser *l'unité dans la différence*, ou le retour à l'Un sous les formes du Multiple. Toute dissociation de tendances est en fait la marque d'une seule et même force, toute force pouvant être ramenée à ce qui la sous-tend, la volonté. Aussi la polarité est-elle « le type fondamental de presque tous les phénomènes de la nature, depuis l'aimant et le cristal jusqu'à l'homme[2]. » Identifier un tel « type fondamental » des phénomènes naturels, c'est, semble-t-il, ce à quoi convie la conversion du regard individuel sur la nature en un pur sujet de la connaissance. Par-delà la particularité de chaque individu, le sujet peut donc atteindre à une juste compréhension de la nature comme ensemble de forces qui doivent être toutes reconduites à une même essence intime :

> Parce que précisément toutes les choses du monde constituent l'objectité de cette seule et même volonté et que, par conséquent, elles sont identiques dans leur essence intime, cette analogie impossible à méconnaître entre elles doit nécessairement se révéler, et toute chose relativement imparfaite comporter déjà la trace, l'indice, la trame du degré supérieur de perfection venant immédiatement après. Mais aussi, parce que toutes ces formes n'appartiennent, il est vrai, qu'au monde comme REPRÉSENTATION, on peut même supposer qu'il est possible de découvrir et de prouver déjà dans les formes les plus générales de la représentation, dans cette fondation à proprement parler du monde phénoménal, c'est-à-dire du monde dans

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 27, p. 320.

[2] *Id.* ; si la polarité est bien la scission d'une force en deux activités qui, ultimement, tendent à se réunir, on pourrait être surpris de l'insistance de Schopenhauer et de tous les commentateurs après lui sur la notion de conflit. Le conflit serait alors la seule forme possible pour des entités inconciliables car incapables de voir qu'elles sont une seule et même chose. Mais pourquoi le regard artiste jeté sur le monde et, en dernier lieu, la position éthique à l'égard de toute chose particulière, ne permettrait-elle pas de surmonter le conflit par une juste reconduction de la pluralité phénoménale à l'unité ontologique ? Si le conflit est la conséquence d'une perspective individuelle stricte sur le monde, incapable de se défaire de cette attitude, la philosophie n'est-elle pas une invitation à retrouver sous le conflit ce qui fait l'unité fondamentale de tout vivant ? Sans que cette attitude de fusion absolue dans la chose soit tenable *jusqu'au bout* par la philosophie, qui devrait alors se résoudre au silence nécessairement causé par l'absence d'objet, il nous semble que l'on pourrait tenter de saisir plus justement l'intuition schopenhauerienne en substituant au conflit généralisé la notion biologique et botanique de *symbiose*, comme possibilité de penser l'unité sous la différence tout en maintenant les manières propres de vivre sa vie pour chaque vivant. Si ce travail n'est pas le lieu pour une telle tentative, nous la réservons pour des réflexions ultérieures dont nous ouvrirons les pistes en conclusion.

> le temps et dans l'espace, le type fondamental, l'indice, la trame de tout ce qui remplit la forme[1].

Même le regard du sujet ordinaire est alors capable de déceler la liaison fondamentale entre les vivants, dans l'ordre de cette échelle ascendante. Avant même d'avoir décrit la *vision* propre à l'artiste, Schopenhauer évoque déjà, dans ce texte, la possibilité d'une *autre représentation*. S'il était besoin d'une confirmation de la nécessité de lire ces passages depuis le livre III, Schopenhauer ajoute que c'est d'un « esprit génial » que l'on peut attendre la réalisation de ces deux tentatives, même si rien ne nous assure de la réussite de l'entreprise. On comprend bien ici comment les Idées sont de simples degrés dans le champ du visible, qu'elles indiquent des types particuliers pris par la volonté.

En elles-mêmes, les Idées ne sont rien ; et en même temps, elles sont toutes choses correspondant à leur espèce, c'est-à-dire à la tendance prise par la volonté dans une certaine région de sa manifestation. L'Idée n'est rien d'un point de vue ontologique, mais elle est la matrice qui permet de penser l'ensemble des choses dont elle est l'Idée. En en même temps, elle est ce qui, fondamentalement, permet de dire qu'un ensemble d'êtres particuliers se *montrent* d'une certaine manière. C'est pour cette raison que les Idées sont fixes. La manière d'être visible, le degré de visibilité n'est pas soumis aux changements causaux du monde. Ce qui change, ce sont les étants. Surtout, la visibilisation de la volonté à travers les Idées prend des formes qui se développent progressivement : ce qui ne veut pas dire que l'Idée change, mais qu'une nouvelle Idée apparaît si la volonté parvient à se montrer différemment. Les Idées n'ont donc pas besoin d'être soumises au changement pour pouvoir manifester une dynamique du vivant et de la manière par lequel la vie s'y montre. Elles sont plutôt des étapes dans ce processus de visibilisation, ou des archétypes de la corrélation distincts selon ce qui s'y montre. L'erreur consiste en général à faire des Idées des *degrés ontologiques*, ce que Schopenhauer n'indique jamais. Le monde n'est pas la superposition d'êtres qui comportent plusieurs êtres. La volonté ne se stratifie pas à travers les Idées, sans quoi elle perdrait son unité et se résumerait à une somme d'Idées. La volonté se déploie toujours plus, elle s'affirme à travers tout vivant ou tentative de vivant, prenant des formes récurrentes que les Idées décrivent. Les Idées ne sont donc pas des morceaux de volonté ni des catégories de l'être. Elles sont plutôt les impressions visuelles laissées par le mouvement d'effectuation de la volonté. Si l'Idée est fixe, c'est qu'elle incarne un certain type de visibilité, comme une persistance rétinienne du mouvement de la volonté, forme récurrente de la visibilisation. Le sujet ordinaire et mondain peut deviner par brefs moments ces types ou arché-types du visible depuis la représentation dans les formes du principe de raison.

[1] *Id.*

Le pur sujet de la connaissance peut s'installer dans la vision de ces types, ne plus voir le cours du monde que d'après ces grandes étapes de la visibilité. On se trompe alors si l'on décrit les Idées comme s'engendrant les unes les autres, comme si elles s'engendraient effectivement. On l'a dit plus haut, le champ de la représentation n'est pas celui de la *production* mais celui de la *constitution*. Les Idées décrivent alors les étapes de la constitution du monde. Et c'est seulement un sujet capable de voir le mouvement de visibilisation de la volonté par-delà la multiplicité des individus qui peut retracer ces étapes. Les Idées sont le nom de la révélation progressive de la nature à partir des formes prises par le mouvement vital – et cosmique puisqu'il concerne aussi l'inorganique – qu'est la volonté. Le philosophe cherchant à comprendre la dynamique de manifestation de la volonté rencontre alors les Idées, jalons du visible et types fondamentaux, qui ne prennent leur sens que sous son regard de pur sujet.

Mais comment les Idées, si elles ne sont que la persistance rétinienne du mouvement de la volonté dans le visible, peuvent-elle entrer en conflit, comme l'écrit Schopenhauer ? Là encore, c'est au regard du sujet pur qu'il faut revenir, et depuis lui qu'il faut comprendre ces passages cosmogoniques. Schopenhauer écrit que les forces fondamentales, « phénomènes de la volonté situés à des degrés inférieurs de son objectivation », entrent en conflit les unes avec les autres, et

> Il ressort de ce conflit le phénomène d'une Idée supérieure qui l'emporte sur toutes celles plus imparfaites, qui étaient là avant, de sorte toutefois à en laisser subsister l'essence dans un état de subordination, du fait qu'elle absorbe en elle leur *analogon*. Ce processus n'est justement compréhensible qu'à partir de l'identité de la volonté apparaissant dans toutes les Idées et à partir de son aspiration à une objectivation toujours plus élevée. Nous voyons, par conséquent, dans la solidification des os, par exemple, un incontestable *analogon* de la cristallisation, puisque celle-ci dominait à l'origine dans la chaux, bien que l'ossification ne puisse jamais être réduite à la cristallisation[1].

Comment comprendre ce conflit et cette saisie de l'analogie au sein de la nature sinon comme le corrélat objectif de la possibilité, pour le sujet, de déceler entre les individus comme une affinité et la continuité fondamentale qui les traverse, par-delà leurs différences individuelles ? Le conflit découle de la polarisation de la volonté en degrés d'abord inférieurs de sa manifestation. La subsomption d'un premier conflit inférieur sous l'émergence d'une Idée supérieure semble alors être la manière dont le pur sujet, saisissant la nature en artiste, parvient à comprendre le processus de visibilisation de la volonté à travers des formes qui se prolongent les unes dans les autres. Certes il y a des degrés que ce regard parvient à identifier, mais il peut également saisir le mouvement qui permet de passer d'un degré à un autre. Autrement dit, le

[1] *Id.*, p. 321-322.

pur sujet de la connaissance qui regarde la nature avec des yeux d'artiste, lui-même pôle de la représentation, parvient à saisir l'unité ontologique sur laquelle se fondent les différentes manières qu'a la volonté de se montrer. Encore une fois, la corrélation n'est jamais le nom d'une séparation, mais renvoie toujours à l'unité de l'apparaître vivant sur lequel elle se fonde. Or c'est dans les termes du conflit et d'une progression que l'on pourrait dire « dialectique » – au sens d'une dialectique propre au vivant et au phénomène de la vie – que le pur sujet saisit par étapes son propre corrélat de la pure manifestation, les Idées.

D'une certaine manière, ces paragraphes sont la synthèse et le lieu de passage entre l'expérience charnelle et l'expérience esthétique. Plus encore, tout porte à croire que Schopenhauer effectue ici un retournement de l'expérience esthétique sur l'expérience charnelle. En effet, le conflit qu'il révèle entre les Idées, qui semblent extérieures à lui, correspond tout autant à l'ensemble des conflits qui se jouent dans l'organisme et qu'il subsume comme résultat tardif de l'ensemble de la nature. L'image de la calcification des os comme analogue de la cristallisation montre bien que ce que j'observe hors de moi se retrouve en moi, tenu ensemble par l'Idée supérieure qu'est l'organisme humain. C'est précisément pour cette raison que l'organisme humain n'est pas une somme de processus physico-chimiques, qui n'exprimeraient que des degrés inférieurs de la visibilité de la volonté. L'organisme humain est le mouvement ascendant lui-même, qui découle de conflits dont on peut saisir intuitivement les types hors de soi, par une contemplation pure de la nature :

> On a démontré qu'il y a, dans l'organisme, des modes d'action de nature physique et chimique, mais que jamais il n'a été possible d'expliquer l'organisme à partir de ceux-ci car, en aucun cas, l'organisme n'est un phénomène découlant de l'action conjuguée de ces forces, c'est-à-dire fortuit : il est une Idée supérieure qui a soumis les Idées inférieures par une ASSIMILATION DOMINANTE. En effet, la volonté UNIQUE qui s'objective dans toutes les Idées, en aspirant toujours à son objectivation la plus élevée possible, abandonne ici les degrés inférieurs de son phénomène, à la suite d'un conflit entre ceux-ci, afin de réapparaître, plus puissante encore, à des degrés supérieurs. Il n'y a pas de victoire sans combat : si l'Idée supérieure ou objectivation de la volonté ne peut apparaître que par une soumission des Idées inférieures, elle doit endurer la résistance de ces dernières qui, bien que réduites à l'état de servitude, ne cessent, cependant, d'aspirer à l'expression indépendante et complète de leur essence[1].

[1] *Id.*, p. 323. Ce texte célèbre, point de départ à l'analyse de Sandro Barbera de la *Steigerung* et de la manière dont Nietzsche renverse la volonté cosmique schopenhauerienne en volonté de puissance, est suivi de la formule « *serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco* » dont Nietzsche avait fait sa devise. On voit combien l'insistance sur la notion de conflit chez Schopenhauer comporte en partie un biais nietzschéen, le lisant rétrospectivement depuis les analyses de la volonté de puissance. En évitant ce biais et en considérant plutôt la volonté comme puissance de phénoménalisation prenant la forme de la corrélation, on peut envisager d'autres structures relationnelles au sein de la nature, notamment celle de symbiose ou de coopération, formes plus fondamentales peut-être que le conflit qui s'adosse à une individualisation marquée des étants.

L'organisme ne se réduit jamais aux processus physiques et chimiques. Il est bien plutôt la manière de toujours l'emporter sur l'action délétère, pour ne pas dire mortifère[1], de ces degrés inférieurs de la volonté. Ce texte propose alors une manière de comprendre l'organisme depuis le mouvement ascendant des Idées, lié à leur conflit : l'organisme est lui-même le mouvement ascendant qui permet à la volonté de se manifester le plus clairement possible. Ce qui confirme à la fois les passages fréquents où Schopenhauer écrit que l'organisme est l'objectité la plus immédiate de la volonté et la lecture de cet organisme depuis le pur sujet de la connaissance. Puisque la volonté est une et la même à travers toutes ses manifestations, même si elle s'y montre de diverses manières, regarder le monde depuis la pure subjectivité, par la saisie des Idées, et regarder l'organisme comme objectité la plus immédiate de la volonté, comme lieu de subsomption de toutes les forces naturelles en une manifestation la plus claire, sont deux approches similaires. À tel point que Schopenhauer, lorsqu'il revient sur l'ensemble de son geste philosophique au chapitre 50 des Compléments, « Épiphilosophie », s'inscrit d'abord dans la tradition des Éléates, de Scot Érigène, de Giordano Bruno et de Spinoza d'après laquelle « l'essence intime serait absolument une et identique dans toutes les choses[2] ». Schopenhauer serait cependant le premier à dire « CE QUE C'EST que cet un, et comment il en vient à se manifester en tant que multiple ». Comme un écho à ce que nous disions plus haut, Schopenhauer complète cette idée en reconnaissant que l'on a déjà considéré l'homme comme un microcosme : l'être humain serait un modèle réduit du monde, et l'ensemble des forces à l'œuvre dans le monde s'y retrouveraient, dans le mouvement d'assimilation ascendante que nous avons décrit. La nouveauté schopenhauerienne, liée à la possibilité de réciprocité permise par la corrélation déjà longuement développée, est la suivante :

> J'ai inversé le principe en montrant que le monde était un macranthrope, dans la mesure où la volonté et la représentation épuisent l'essence de l'un comme de l'autre. Mais il est manifestement plus correct d'apprendre à connaître le monde à partir de l'homme, que l'homme à partir du monde, car il faut expliquer à partir de ce qui est immédiatement donné, c'est-à-dire de la conscience de soi, ce qui est médiatement donné, c'est-à-dire ce qui est donné dans l'intuition externe, et non l'inverse[3].

En un sens, dire que l'homme est un microcosme ou que le monde est un macranthrope, c'est seulement réaffirmer la réversibilité de la corrélation et la possibilité de partir de l'un ou de l'autre. Puisque l'être humain incarne la synthèse de tous les degrés de visibilité de la volonté

[1] On reconnaît dans ces passages l'influence décisive de Bichat sur la pensée de Schopenhauer, influence revendiquée et proximité dont Schopenhauer voyait une nouvelle confirmation de la justesse de ses vues. La conception de la vie comme lutte contre une tendance mortifère donne lieu à la célèbre citation qui ouvre X. BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, *op. cit.*.

[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 50, p. 2152.

[3] *Id.*

sous la forme de l'assimilation dominante, on peut tout autant dire que l'individu est un monde en miniature ou que le monde dans son ensemble est un être humain à l'échelle cosmique. Schopenhauer fait le choix ici de partir plutôt de l'homme pour comprendre le monde, retraçant et justifiant son choix méthodologique du livre II tout en laissant ouverte la possibilité d'une seconde navigation : il faut partir de ce qui est immédiatement connu dans la conscience de soi, ce que nous avons vu dans les premiers temps du livre II, pour comprendre ensuite le monde par analogie. Mais il est possible de revenir ensuite à une compréhension de ce qu'*apparaître* veut dire, dans la pureté de la saisie intuitive des Idées, et l'appliquer à la nature dans le retour rétrospectif nécessaire que nous avons décrit. Si bien que la cosmogonie conflictuelle du monde par les Idées décrite au livre II tient lieu de point de passage entre les deux perspectives. Nous découvrons dans le monde ce que nous avons d'abord trouvé à l'œuvre dans la conscience humaine et à même notre corps propre. Mais ce corps propre, en tant que manifestation adéquate de la volonté, est le lieu de sédimentation de l'ensemble des forces de visibilisation à l'œuvre dans le monde, que nous pouvons découvrir si nous *altérons* adéquatement notre subjectivité, si nous faisons varier les modes de la corrélation.

Là où nous disions que l'expérience corporelle et l'expérience esthétique se tenaient de part et d'autre du geste philosophique schopenhauerien, comme deux tendances à suivre pour le sujet qui veut saisir l'apparaître du monde, nous voyons ici à quel point elles peuvent – et doivent – converger pour en comprendre toute la complexité. Il ne s'agit pas seulement d'approfondir notre intuition jusqu'à ses limites en direction d'une saisie affective de notre propre corps. Il ne s'agit pas seulement de purifier notre subjectivité pour saisir le pur *apparaître* de la volonté dans les structures archétypales que sont les Idées. Il faut réunir ces deux attitudes pour comprendre, comme semble le faire Schopenhauer dans cet ultime chapitre, la puissance de l'apparaître propre à la volonté à même la nature. Les incompréhensions concernant les Idées de Schopenhauer, comprises comme des catégories vides d'être, trop abstraites, trouvent au contraire dans ce retour au corps et à la nature une teneur concrète. Après la clarification du livre II sur le *quoi* de l'apparaître, après les descriptions du livre III sur les pures structures de l'apparaître découvertes de manière privilégiée dans l'art, ce regard rétrospectif sur le livre II permet de comprendre ensemble comment ce qui nous entoure est fondamentalement structuré par des manière d'apparaître sans que cette structuration soit autre chose que ce qui apparaît.

Pour lever les ambiguïtés soulevées dans cette partie et dans nombre de commentaires de Schopenhauer, il nous faut abandonner l'idée selon laquelle la fin du livre II décrirait les étapes réelles de production du monde. Schopenhauer ne décrit pas une superposition de régions ontologiques conflictuelles. Il ne décrit pas l'accumulation en l'homme de plusieurs

manières d'être, voire de plusieurs occurrences de l'être synthétisées. Schopenhauer retrace les étapes d'un regard purifié, rendu véritablement philosophique, qui se tourne vers la nature et y découvre des modes de l'apparaître. Ainsi la nature peut apparaître non seulement comme un réseau de relations superficielles entre les objets, mais comme les choses mêmes auprès desquelles la conscience peut se retrouver – au sens d'un déplacement vers ces choses mêmes *et* d'une reconnaissance en elles, qui sont l'autre pôles de la manifestation de la volonté. La solution des problèmes soulevés tient au fait que le récit apparemment cosmogonique proposé par Schopenhauer est en vérité un récit cosmologique. On n'y lit pas l'histoire du monde de la représentation avant la condition de possibilité de la représentation, on y découvre l'histoire d'une connaissance progressive du monde par un sujet constitué sur fond d'une vie absolue, sujet se retournant sur les strates phénoménologiques du monde lui-même. Ce que l'on pourrait prendre à tort pour une *cosmogonie réaliste* doit en vérité recevoir le statut d'une *cosmologie phénoménologique*.

d. Conclusion – Le geste philosophique schopenhauerien : la philosophie du seuil. Philosopher et philosopher encore.

À l'issue de cette partie consacrée à l'identification des thèmes schopenhaueriens pouvant donner lieu à une reformulation ou un héritage phénoménologique, nous sommes parvenus à une hypothèse de lecture confirmée par les textes. La philosophie schopenhauerienne interroge selon plusieurs modalités la question de l'apparaître de la vie et met en œuvre pour se faire une mise en variation des structures de la corrélation dont le modèle initial est celui de la représentation ordinaire. Répondant par avance à la proposition henryenne d'une dualité des régimes de l'apparaître – celui de la vie d'une part, de la représentation d'autre part – Schopenhauer affirme au contraire que tout ce qui apparaît le fait, au minimum, dans la forme fondamentale de la représentation. Apparaître, c'est entrer dans la forme polarisée de la corrélation, s'installer dans une distance phénoménologique. Pour autant, cette distance n'est pas une séparation radicale, car elle est toujours reconduite à une commune appartenance à ce qui se manifeste : le mouvement vivant de la volonté. Par ailleurs, cette univocité de la structure phénoménologique du monde n'implique pas de ramener tout apparaître au mode de la représentation ordinaire, mais aménage, par une mise en variation de la corrélation et la découverte de différentes modalités de l'apparaître depuis cette seule corrélation, une place à différents modes de notre expérience. Nous ne vivons pas toujours hors de nous, dans l'objectivité de la représentation extérieure, et ces différents moments de vie sont l'occasion pour nous de reconfigurer notre manière de saisir ce qui nous apparaît.

Selon une expression rencontrée plus haut, il semble possible de parler de l'ensemble de la philosophie schopenhauerienne comme d'une *philosophie du seuil*. Une philosophie du seuil, c'est-à-dire à la fois une philosophie de l'apparaître du monde depuis un point qu'il s'agit toujours d'identifier et de décrire et une philosophie qui interroge le *passage* : passage de la volonté dans la représentation, dynamique de l'entrée des forces obscures dans la lumière de la manifestation, passage d'un sujet mondain à un pur sujet de la connaissance. S'il faut parler de seuil, c'est aussi car Schopenhauer dessine souvent une limite à la direction qu'il indique : il semble par endroits qu'une absolue adéquation de la saisie du monde, affective ou purement objective, soit possible. On pourrait croire, à lire rapidement certains textes sur l'expérience charnelle ou l'expérience esthétique, que l'unité du pôle objectif et du pôle subjectif est accessible, en une fusion intuitive mettant fin à la forme corrélative de tout apparaître. Or c'est là que le seuil se fait jour, et ce seuil porte le nom de la corrélation : on peut dire que la volonté est une et indivisible, mais on ne peut en faire l'expérience que dans une polarisation même minimale par laquelle elle peut justement apparaître. En quelque sorte, l'affirmation d'une *irréductibilité de la corrélation* est cette manière de rechercher l'expérience la plus immédiate qui soit du monde tout en maintenant la possibilité d'une expérience phénoménologique, donc la description de ce qui apparaît dans les formes même minimales et changeantes de l'apparaître. Si la corrélation s'effondre, si le sujet fusionne complètement dans l'objet sans aucune distance phénoménologique, alors la représentation et la possibilité de *dire* le monde s'effondre avec elle. Si la seule manière de faire l'expérience authentique de la vie est une saisie dans l'absolue indistance de notre corps individuel, alors cette expérience relève d'une mystique plus que de la philosophie, car elle demeure à tout jamais indicible et inapparaissante à proprement parler. Schopenhauer recourt souvent à des expressions évoquant la dissolution, le fait de « se perdre » dans l'objet ou de « pénétrer la nature du monde[1] ». Et pourtant, il nuance toujours aussi ces expressions d'apparente dissolution de l'apparaître pour maintenir cette intuition profonde selon laquelle la volonté, essence intime du monde, est le monde dans son ensemble en tant qu'il est organisé – *par* nous et *pour* nous.

Nous avons abordé la thématique du « premier œil ». Nous avions mentionné, plus haut, celle de « l'œil du monde » que devenait le sujet dans l'expérience esthétique. D'une certaine manière, ces deux figures peuvent être mises en parallèle comme deux seuils qui se répondent. Le « premier œil » est *l'entrée* de la volonté dans le champ du visible, le surgissement subit du monde comme représentation dans son ensemble. « L'œil du monde » et la *sortie* de la

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 35, p. 379.

représentation hors du service de la volonté de vivre individuelle, et la révélation de l'*apparaître* en ce qu'il a de plus pur, permettant un retour à l'intuition de la nature saisie comme cosmologie phénoménologique. L'une et l'autre de cette figure de l'œil rappellent que la corrélation est la forme de tout apparaître pour Schopenhauer. S'il y a bien de la volonté avant l'ouverture du premier œil, il n'y a d'apparaître du monde qu'à cet instant précis. Le premier œil comme l'œil du monde sont des seuils – respectivement inaugural et ultime – au sens où il ne peut y avoir avant ou après de discours philosophique, car il n'y a pas non plus d'apparaître. Ce qui échappe à la forme de la corrélation, c'est-à-dire à l'apparaître, ne peut pas donner lieu à un discours philosophique. En cela, Schopenhauer fait converger le destin de la philosophie avec celui d'une phénoménologie à venir. La philosophie doit porter sur ce qui entre dans la forme de la corrélation, et même si elle peut indiquer les directions qui l'excèdent, elle doit se tenir sur ce seuil de l'apparaître pour décrire l'entrée dans l'apparaître de la volonté ou sa sortie hors du champ de toute saisie. Devant ce qui n'apparaît pas, la philosophie doit se taire – car elle ne peut plus parler.

La voie cosmologique d'une nature saisie d'après les forces fondamentales prend même, sous un regard parfaitement clair, les traits de la figure goethéenne de l'Esprit de la terre : à l'œil du monde, pur sujet de la connaissance contemplant la nature, la volonté apparaît comme Esprit de la terre, élan qui traverse tous les individus. Schopenhauer donne à ce personnage la parole pour décrire la valeur des événements phénoménaux et celle du seul événement véritable, l'autoconnaissance de la volonté :

> La source d'où découlent les individus et leurs forces est inépuisable et infinie comme le temps et l'espace, car tout comme ces formes de tout phénomène, ils ne sont, eux aussi, que simple phénomène, visibilité de la volonté. Aucune mesure finie ne saurait épuiser cette source infinie ; c'est pourquoi, tout événement, toute l'œuvre étouffée à la naissance, peut toujours compter sur l'éternité tout entière pour faire retour. Dans ce monde phénoménal, un gain véritable est tout aussi impossible qu'une perte véritable. La volonté seule existe : elle, la chose en soi, elle, la source de tous ces phénomènes. La connaissance qu'elle a d'elle-même, et la décision, qui en découle, de s'affirmer ou de se nier, est le seul événement <*Begebenheit*> en soi[1].

La volonté, comme « source de tous ces phénomènes », est bien comprise comme puissance de manifestation. Elle est ce qui se manifeste en toute manifestation, ce qui se polarise. Elle est l'événement fondamental de la connaissance, c'est-à-dire de la mise en lumière du monde et de sa mise en scène, de sa séparation d'avec elle-même. Mais en même temps, nous l'avons dit, cette corrélation renvoie à un même fonds dynamique, donc à la volonté elle-même. Dans la représentation hors des formes du principes de raison, portée par un sujet détaché de

[1] *Id.*, p. 383-384.

ses entraves individuelles, la volonté se connaît elle-même en tant que le sujet devient œil du monde, miroir clair de la volonté, et qu'il constitue avec l'Idée la forme la plus fondamentale de l'apparaître, la pure corrélation. Si on laisse de côté l'événement primordial[1], la sortie de la volonté hors de son néant bienheureux, le seul événement réel, c'est-à-dire atteignant la volonté, est ce moment où elle se retourne sur elle-même dans une autoconnaissance, c'est-à-dire dans la seule forme pure de l'apparaître. Car Schopenhauer conserve bien le vocabulaire de la connaissance, c'est-à-dire, chez lui, de la représentation. La volonté est cette puissance d'affirmation – et donc aussi de phénoménalisation – qui se trouve exposée dans la lumière au cours de son déploiement et à qui il est donné, par le moyen de l'altération de la subjectivité, de se retrouver elle-même sous les formes de la représentation. En ce qui concerne la corrélation, l'autoconnaissance de la volonté est donc ce moment auquel on atteint aux limites extrêmes de la purification des formes de la représentation, au moment où l'apparaître se tient dans une pureté telle qu'il semble pouvoir disparaître.

Nous ne nous engagerons pas dans une analyse des chapitres spéculatifs consacrés à la négation de la volonté de vivre, justement car ils excèdent le seuil de l'apparaître. Remarquons simplement que cette saisie de l'apparaître en tant que telle, l'autoconnaissance de la volonté, la laisse face à l'alternative entre affirmation et négation. Le livre IV dans son ensemble est une réflexion sur l'attitude éthique face au monde et à la souffrance, prolongeant la découverte d'une seule et unique essence à travers toutes les formes phénoménales de la vie et cherchant la voie d'un apaisement de cette souffrance. Relevons simplement quelques éléments pour aller dans le sens de cette philosophie du seuil identifiée chez Schopenhauer. Lorsqu'il s'agit de décrire la « justice éternelle », c'est-à-dire l'attitude éthique de la compassion consistant à reconnaître une même vie à l'œuvre dans tous les individus, donc, toujours en raison de la corrélation, à se rapporter au monde de manière non individuelle, Schopenhauer envisage la possibilité d'une désindividuation totale, un abandon absolu de tout ce qui me fait individu. Cette voie, c'est celle du saint, renonçant à toute individualité, adoptant la pure attitude de compassion permettant de surmonter le fractionnement du monde lié au principe d'individuation et de retrouver la vie qui anime tous les êtres. Le saint mortifie son corps et nie la volonté. Nier la volonté, c'est toujours nier *sa* volonté de vivre individuelle, nier ce qui m'attache à ma propre survie individuelle et illusoire. Mais ce n'est en rien nier la volonté, puisque c'est une manière de la reconnaître sans

[1] On peut s'étonner que Schopenhauer n'y fasse pas déjà allusion ici et qu'il repousse sa mention à la fin de son œuvre, voire au-delà de la fin, si l'on peut prendre le titre « Épiphilosophie » au pied de la lettre. En somme, la question de l'événement primordial, sortie de la volonté hors d'elle-même, est repoussé au-delà ou en périphérie des possibilités propres à la philosophie. C'est là encore l'indication d'un seuil au-delà duquel la philosophie ne peut pas s'aventurer. Seuil spéculatif que Schopenhauer ne franchit pas, lui qui ne redoute pas, en général, de s'aventurer dans des affirmations tranchées.

l'éclatement propre à une représentation ordinaire. L'éthique de la compassion permet donc, dans un premier temps, de saisir la volonté en général par un abandon de sa volonté de vivre individuelle. En somme, l'expérience compassionnelle est une manière de rejouer l'analogie du livre II, découvrir que la même volonté est à l'œuvre en chaque être qui compose ma représentation, mais sur une modalité plus affective. Par la compassion, je sens la vie en l'autre ou mieux, je sens qu'autrui vit d'une même vie que la mienne. Ce que je sens de manière immédiate en moi, je le retrouve dans le surgissement d'autrui auprès duquel je me rends disponible pour assister au surgissement d'un vivre, au mouvement de la volonté, c'est-à-dire à l'apparaître lui-même. Au chapitre 47 des Compléments intitulé « Sur l'éthique », Schopenhauer écrit : « l'ordre MORAL du monde se trouve réellement dans un rapport immédiat avec la force produisant le phénomène du monde[1]. » Or cette force, c'est justement la volonté qui prend la

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 47, p. 2073.

forme de la vie dans ces développements[1]. La notion de justice éternelle, développée par Schopenhauer aux paragraphes 63 et 64 du *Monde*, repose sur la reconnaissance d'une même vie au sein de tous les vivants, même si chacun la manifeste à sa manière – et la vit à sa manière. Être juste, dans ce contexte, c'est abandonner les formes strictement individuelles de sa représentation – égoïsme théorique – d'où découlent une priorité d'intérêt pour soi-même – égoïsme pratique. Le point de départ de l'éthique de la compassion, c'est une reconfiguration de sa subjectivité pour qu'elle puisse *voir* le monde hors du principe d'individuation, ce à quoi l'expérience esthétique nous a déjà habitués. S'il est bien question d'éthique dans ces pages, c'est

[1] Même si, en vérité, il faut étendre le concept de vie non à l'occurrence individuelle d'une vie particulière, mais au mouvement transindividuel de vibration et de phénoménalisation des êtres dans le champ du visible. Là encore, il faut être guidé par l'analogie du vivre qui permet de saisir ce même mouvement en tous les êtres, une fois la *vision* du monde ajustée aux formes pures de l'apparaître. Le sujet doit suivre la voie qu'indiquait le paragraphe 21, par laquelle il pourra reconnaître un même élan vital entre les individus : « Ce n'est pas seulement dans ces phénomènes parfaitement semblables au sien propre, dans les hommes et les animaux, qu'il reconnaîtra que cette même volonté est leur essence la plus intime ; en prolongeant sa réflexion, il sera amené à reconnaître qu'elle est aussi la force qui agit et végète dans les plantes, cette même force qui fait prendre le cristal, qui dirige l'aimant vers le pôle Nord, celle dont il reçoit le coup en touchant des métaux hétérogènes, celle qui se manifeste dans les affinités électives entre les matériaux en exerçant soit une attraction soit une répulsion, en séparant ou en unissant, jusqu'à la gravité qui agit si violemment sur toute matière, attirant la pierre vers la terre et la terre vers le soleil – toutes ces choses reconnues différentes dans le seul phénomène mais qui n'en font qu'une d'après leur essence intime, il lui faudra les reconnaître comme ce qu'il connaît de manière immédiate, si intimement et tellement mieux que toutes les autres, ce qui, là où cela apparaît le plus clairement, a pour nom VOLONTÉ. » in A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 21. Ma vibration charnelle, cette vie que je sens en moi et qui se manifeste dans mon organisme tout entier, je la prête par transfert analogique à tous les corps qui emplissent mon champ de représentation, et, dans l'expérience de la compassion, je sens vibrer ce même rythme en eux et en moi, au point que je n'accorde plus aucune valeur à la distinction entre eux et moi. L'expérience compassionnelle est la mise en harmonie des individualités qui se rejoignent en une vibration transindividuelle. À strictement parler, et même si Schopenhauer ne le formule pas en ces termes car il entend maintenir la différence entre organique et inorganique, chacun manifestant des degrés de visibilité de la volonté différents, il faut reconnaître une forme de « vie des pierres », ou la possibilité d'une compassion, par exemple, pour la montagne qu'une carrière défigure. Même si l'on étend la notion de vie au maximum, cette vie des pierres peut paraître surprenante. C'est pourtant une piste suivie par François Farges, minéralogiste, quand il cherche à identifier le saut entre minéral et végétal, le « démarrage de la vie » depuis une forme de « soupe minérale » primordiale. On se reportera avec profit à son texte « Vibrations minérales et autres cristallisations vitales », que Schopenhauer aurait accueilli avec enthousiasme, in H. STUDIEVIC (éd.), *Être pierre. Catalogue de l'exposition du Musée Zadkine (29 septembre 2017 - 11 février 2018)*, Paris, Musée Zadkine, Paris Musées, 2017, p. 98-107. On peut se convaincre de l'enthousiasme supposé de Schopenhauer à la lecture de ce passage : « Dans la formation du cristal, on voit encore en quelque sorte un point de départ, comme une tentative de vie qui cependant n'aboutit pas », in A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 23, p. 1622. Relevons également et pour prolonger cela les remarques de Renaud Barbaras à propos de la « vie » des pierres qui, si elles ne « vivent » pas à la manière des vivants, sont tout de même une modalité de l'appartenance, s'insèrent dans l'étoffe du monde, n'occupent pas seulement un « site » purement spatial mais déploient également un lieu, c'est-à-dire que la pierre « habite le monde à sa façon », sur le mode de la compacité et de la concentration. En ce sens, la pierre manifeste, à l'instar des vivants, une forme d'excès que l'on identifie généralement à la vie : « Si la pierre est au fond plus que sa place, c'est par excès de condensation, de densité plutôt que par débordement de ses limites, en quoi elle est tout autant moins que sa place, de sorte que sa localisation stricte et contenue n'a pas seulement le sens négatif d'un défaut de mobilité et donc d'expansion, mais bien le sens positif d'une tendance à la compacité, d'une installation en soi-même », in R. BARBARAS, *L'appartenance*, *op. cit.*, p. 32.
Au cours du récit cosmo-phénoménologique proposé par Renaud Barbaras dans cet ouvrage, la pierre n'introduit pas de rupture dans l'élan inaugural de la déflagration mais elle se trouve au plus loin de celle-ci, comme « un éclat presque refroidi », *Ibid.*, p. 77. Il semble que l'on puisse fournir deux types d'arguments pour aller dans ce sens et comprendre l'univocité ontologique et dynamique du monde à partir de la question du minéral. D'une part, l'argument minéralogiste ou évolutionniste est de type *diachronique* : il consiste à considérer que la vie a pu, d'une certaine manière, démarrer depuis une soupe minérale, donc qu'un passage et une continuité est pensable depuis le minéral jusqu'au végétal. Mais il est possible de formuler un argument de type *synchronique*, en s'appuyant sur la notion agricole et plus particulièrement viticole de « terroir ». Si l'on considère en effet que le goût d'un vin ne dépend pas seulement de la variété du raisin et des méthodes de vinification après récolte, mais également du lieu sur lequel il a été cultivé, alors on peut imaginer que quelque chose passe, depuis le sol et la roche-mère sur lesquels pousse la vigne, un ensemble de caractéristiques organoleptiques identifiables par certains dégustateurs. Autrement dit, d'un point de vue synchronique, le minéral et le végétal entrent en relation et le végétal retient et transmet quelque chose de ce sol, d'autant plus clairement que le cépage est « discret » – comme c'est le cas du chardonnay ou du riesling. La fermentation du raisin étant un processus de prolongement du mouvement vivant dans le jus, on peut alors considérer que quelque chose du sol « vit » dans le vin, ce que l'on appelle donc l'expression d'un terroir. En somme, l'argument minéralogiste et évolutionniste propose un argument *diachronique* en faveur de l'expression de « vie des pierres » tandis que l'expression d'un terroir viticole en fournit un version *synchronique*.

que la réflexion s'attarde sur la question de la *valeur*. On peut donc reformuler la notion schopenhauerienne de justice universelle en comprenant qu'il s'agit de comprendre que la vie comme force cosmique transindividuelle a plus de valeur que la vie individuelle – qui n'en a pas, même si l'illusion métaphysique qu'est le principe d'individuation nous pousse à lui en accorder.

Le point ultime de cette éthique de la compassion serait la disparition effective de toute individualité dans une vie qui transcende toute existence individuelle, transcendant par-là même les possibilités de la philosophie. Cette disparition de l'individu dans une existence nouvelle, celle purement compassionnelle du saint, semble au-delà du seuil de la philosophie et de la vie du philosophe lui-même car elle abandonnerait toute forme de l'apparaître. D'une manière qui peut paraître surprenante – pour lui qui ne recule pas souvent devant un enthousiasme conceptuel – Schopenhauer assume et revendique des limites pour la philosophie, qui en constituent en même temps le champ :

> Je n'ai jamais eu la prétention d'établir une philosophie qui ne laisserait plus subsister aucune question. Dans ce sens, la philosophie est impossible : elle serait une doctrine de l'omniscience. Mais *est quadam prodire tenus, si non datur ultra* [il est possible d'avancer jusqu'à un certain point, s'il n'est pas donné d'aller au-delà] : il y a une limite jusqu'où la réflexion peut avancer et JUSQU'À LAQUELLE elle peut éclairer la nuit de notre existence, bien que l'horizon demeure toujours obscur. Ma doctrine atteint cette limite dans la volonté de vivre, qui, eu égard à son propre phénomène, s'affirme ou se nie. Mais vouloir encore aller au-delà de ce point, ce serait, à mes yeux, comme vouloir s'envoler au-delà de l'atmosphère. Il faut nous en tenir là, même si les problèmes résolus génèrent des problèmes nouveaux[1].

Ce passage donne la lecture la plus claire de ce que « philosophie du seuil » peut vouloir dire chez Schopenhauer. Elle dit à la fois son ambition parfois démesurée pour son grand système du monde et une forme d'humilité. On y trouve cette affirmation qui doit faire cesser toute prétention philosophique à atteindre voire à comprendre la négation de la volonté de vivre : la philosophie est du côté de la lumière répandue sur l'existence, donc du côté de la représentation. La limite que le philosophe doit se donner à lui-même s'il ne veut pas se condamner au silence et à l'obscurité, c'est donc bien ce que nous avons appelé l'irréductibilité de la corrélation, quelles que soient les métamorphoses que celle-ci doive connaître. Le seuil, c'est donc le point maximal jusqu'où la réflexion peut s'avancer, la dernière ténuité du fil par lequel la conscience tient le monde. En ce sens, la conscience est cette appartenance philosophique et phénoménologique au monde dont le contraire, écarté du champ philosophique dans ce texte, serait l'« omniscience ». L'omniscience est le propre de dieux que nous ne sommes pas, nous qui faisons profession de philosophes, c'est-à-dire que nous affirmons la conscience comme point d'ancrage de nos démarches. Au-delà, on ne peut rien

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 47, p. 2073-2074.

dire, car rien ne se manifeste, ou ce qui se manifeste ne peut pas trouver de formulation. Car depuis le seuil, Schopenhauer envisage que l'on puisse décrire des voies, celle de la négation de la volonté de vivre notamment. Ce que le philosophe ne peut pas faire sans mettre fin à sa pratique philosophique, c'est faire l'expérience cette négation de la volonté, de s'immerger dans cette vie de saint. C'est en cela que la figure du génie convient mieux au geste philosophique, comme nous l'avons indiqué plus haut : l'expérience géniale du monde est certes une expérience momentanée, mais elle demeure une expérience. Nous avons déjà rencontré cette limite de la philosophie chez Michel Henry, sous la forme d'une philosophie de la nuit. Là où Henry envisage une philosophie du mode d'apparaître propre à la vie, radicalement immanent donc résistant à la forme ekstatique de la représentation, Schopenhauer donne à cette opposition entre vie et représentation, en apparence binaire, une profondeur qui permet de la surmonter. La description philosophique porte sur la représentation, mais en renvoyant toujours à *ce qui* se manifeste. À la fois la représentation indique la vie qui se manifeste en elle – même si pour Henry la représentation met fin à la possibilité de saisir la vie en tant que telle – et en même temps, il n'y a de représentation que poussée par un élan vital incessant. Pour Schopenhauer, l'immanence radicale de la volonté est inaccessible tant qu'elle n'a pas donné à sa puissance profonde la direction de l'apparaître, tant qu'elle ne s'est pas polarisée en sujet et objet, tant qu'elle n'entre pas dans la forme de la corrélation. On ne pourra pas la retrouver au terme du système, par une fusion mystique en cette volonté que je suis et que je vois en toute chose. Cette fusion, tout comme la saisie purement immanente, sont réservées au silence et à la fin de la philosophie.

Ainsi, plutôt que de se tenir dans un modèle binaire d'opposition entre vie et représentation, Schopenhauer cherche constamment le passage de l'un à l'autre, l'altération de l'un par l'autre ; il se tient sur le seuil d'où l'on peut observer ce passage, et voir l'évanouissement lointain de la lumière de la représentation et de la philosophie. Depuis le seuil qu'indiquent les formes minimales et altérées de la représentation, on peut décrire la nuit au loin. Mais en se tenant au cœur de la nuit, on ne peut, pour Schopenhauer, produire une philosophie. S'il faut que la philosophie parle encore c'est depuis la distance de l'apparaître, en interrogeant sans cesse ces formes de l'apparaître. Si la philosophie veut demeurer telle, en cherchant à saisir la vie, elle doit se faire *vitalisme phénoménologique*, c'est-à-dire comprendre à la fois les modalités de l'apparaître et la puissance de phénoménalisation qui l'animent sans cesse. S'il faut qu'elle décrive depuis une expérience immédiate, la conscience de soi et des autres choses, il faut qu'il y ait encore de la conscience. La philosophie ne peut ni prétendre à l'omniscience – apporter la lumière de la représentation dans tous les recoins d'une nuit qui s'y refuse – ni parler encore

dans l'obscurité absolue de certains de ses objets – illusion de parole sans distance, de pensée sans objet, de vision sans regard. Il faut aller jusqu'au point le plus avancé que permettent les formes les plus pures de l'apparaître : voir *encore*, philosopher *encore*, le plus loin possible, à partir des expériences *les plus* adéquates *possibles*, à partir des objectités *les plus* immédiates *possibles*, à partir d'une désindividuation de son rapport au monde *la plus* poussée *possible*. Toute la notion de seuil se trouve dans ces résistances de Schopenhauer à affirmer la parfaite adéquation, la parfaite immédiateté, voire la parfaite conscience, à laquelle il préférait dans sa jeunesse une « conscience *meilleure* ». Une philosophie du *presque*, donc, par lequel elle se tient *encore* dans la philosophie et se préserve de cette icarienne tentative – irrationnelle et non-philosophique – de « vouloir s'envoler au-delà de l'atmosphère[1] ».

Passage : L'irréductible corrélation et la figure du spectateur chez Blumenberg

En guise de remarque finale pour cette partie et en aménageant un passage vers celle à venir, on peut relever qu'un lecteur attentif de Schopenhauer et héritier important de Husserl, Hans Blumenberg, formule dans un de ses écrits de « métaphorologie » une piste de lecture de Schopenhauer assez proche de celle proposée ici. En effet, dans *Naufrage avec spectateur*[2], Blumenberg analyse la double image récurrente dans l'histoire de la philosophie du naufrage – celui de l'existence – auquel assiste un spectateur en position privilégiée – le philosophe. Le chapitre consacré à l'altération de la position de spectateur, chapitre V, « Le spectateur perd sa position » aménage une place importante à Schopenhauer. Chez lui, le naufrage avec spectateur est décrit comme une configuration double entre « celui qui sombre » et « celui qui regarde ». La particularité schopenhauerienne, et nous l'avons déjà identifiée, c'est de réunir dans le seul sujet ce double regard, cette double conscience. D'une part, on peut se tenir dans la perspective seulement individuelle de l'existence, par laquelle le monde comme représentation nous apparaît comme un ensemble de relations entre les objets, vie diffractée et houleuse. D'autre part, on

[1] Peut-être faut-il voir dans cette expression une réminiscence de l'introduction à la *Critique de la raison pure* : « La colombe légère, quand, dans son libre vol, elle fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait se représenter qu'elle réussirait encore bien mieux dans l'espace vide d'air. C'est ainsi justement que Platon quitta le monde sensible, parce que celui-ci impose à l'entendement de si étroites limites, et qu'il s'aventura au-delà de celui-ci, sur les ailes des Idées, dans l'espace vide de l'entendement pur », dans I. KANT, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 99. Si réminiscence il y a, elle renvoie à la nécessité pour la philosophie de connaître son champ d'application, ses limites propres, et de ne pas les excéder au risque de ne plus connaître du point d'appui nécessaire. Chez Schopenhauer, ce point d'appui est celui de la corrélation comme forme unique de l'apparaître, au-delà duquel nous ne pouvons plus avancer car nous proposerions une philosophie du vide, ou de la nuit.

[2] H. BLUMENBERG, *Naufrage avec spectateur. Paradigme d'une métaphore de l'existence*, L. Cassagnau (trad.), Paris, l'Arche, 1994. Il faut remarquer, mais ce serait l'objet d'un autre travail, l'influence souterraine et décisive de Schopenhauer au 20ème siècle sur le courant de l'anthropologie philosophique, influence que l'on peut relever notamment, en plus de textes de Blumenberg, dans H. PLESSNER, *Les degrés de l'organique et l'homme*, *op. cit.*, et A. GEHLEN, *L'homme : sa nature et sa position dans le monde*, C. Sommer (éd.), Paris, Gallimard, 2020.

peut accéder comme nous l'avons montré à une pure subjectivité ouverte par l'expérience esthétique, ne laissant subsister de l'apparaître que la seule corrélation, par laquelle nous contemplons le pur apparaître du monde sans que celui-ci n'intervienne dans nos joies et nos peines :

> L'homme mène une double vie, une concrète et une abstraite. Dans l'une, il est livré à toutes les tourmentes de la réalité, il est soumis aux circonstances présentes, il doit travailler, souffrir, mourir comme les animaux. Dans l'autre, il est à côté, si ce n'est au-dessus de lui-même, devant l'esquisse en miniature de sa vie terrestre[1].

Cette bipartition du sujet correspond aux deux temps que nous avons identifiés, celui du livre II décrivant le sujet mondain, attaché à sa vie individuelle et pris dans le principe d'individuation, et celui du livre III décrivant le sujet esthétique, le regard artiste porté sur le monde, assistant au pur apparaître de la vie. Blumenberg commente : « Le spectateur se dépasse dans la réflexion et devient spectateur transcendantal[2]. » Il semble alors que la figure du spectateur transcendantal décrive la position de seuil dont nous avons fait une figure propre à la philosophie schopenhauerienne : regarder d'une part l'agitation de la vie individuelle, d'autre part la vie elle-même dans le clair miroir des Idées et de l'expérience esthétique. Le philosophe est celui qui ne se perd ni dans l'une ni dans l'autre au risque de mettre fin à la possibilité de la philosophie. Or la notion de « spectateur transcendantal », Blumenberg la reprend de Husserl, pour décrire le sujet qui s'est détaché de l'attitude naturelle, suspend sa validation mondaine, et accède à la structure corrélative de la conscience et du monde. Autrement dit, Blumenberg ouvre pour nous la possibilité d'un passage de Schopenhauer à Husserl par le détour de la métaphore du spectateur. Le philosophe se rend disponible à une saisie individuellement désengagée du monde par laquelle le monde apparaît comme phénomène, c'est-à-dire comme terme d'une visée intentionnelle de ma conscience. Parler de spectateur transcendantal n'implique cependant pas une séparation radicale entre les deux modalités de la corrélation. Au contraire, c'est au sein d'un même mouvement de vie que ces deux expériences adviennent, au sein d'une même forme de l'apparaître de la vie que ces deux occurrences prennent place pour le sujet.

La particularité schopenhauerienne est cependant de ne pas assigner la notion de vie à la seule existence individuelle. *Ma* vie, comme ce qu'encadrent ma naissance et ma mort, n'est pas la seule acception de la notion de vie. Car *la* vie est aussi ce qui traverse l'ensemble des vivants, tendance incessante de la volonté une fois qu'elle s'est transfigurée en dépassant le mode d'apparaître propre au seul règne inorganique. La vie est l'apparaître de la volonté en tant que celle-ci se polarise, prend forme et place dans la corrélation avant laquelle la volonté est

[1] H. BLUMENBERG, *Naufrage avec spectateur*, *op. cit.*, p. 72.
[2] *Id.*.

inaccessible, à proprement parler. Or Blumenberg écrit, en une formulation précise quoique partiellement erronée :

> Il faut s'attendre à ce que la réponse de la métaphysique de la volonté – dont la vie est devenue la forme d'apparition – serve et suffise, et l'accepter. La volonté – c'est déjà sa définition classique – s'étend à l'infini et ne pourrait finir qu'en se supprimant : elle le ferait sous forme de grande passion ou de pure connaissance à la façon du génie. La formule de Schopenhauer « vie du génie » est un paradoxe, car le génie est précisément caractérisé par sa non-appartenance à la vie du fait qu'il est tout entier empli de pure connaissance, laquelle est définie comme distance par rapport à la vie[1].

La synthèse est parfaite, si l'on comprend bien le terme de vie au sens de « vie individuelle ». Nous l'avons déjà analysé : le génie est ce sujet capable de s'affranchir de ses liens à l'individualité. Mais par cet affranchissement, il accède à une pure manifestation. Or le pur *se manifester* est celui de la vie dans son ensemble, entendue comme force cosmique *et* puissance de manifestation. Ce à quoi le génie accède ultimement, c'est la conscience de ce qu'il est un surgissement de la vie tout comme le monde dans son ensemble, et que l'un et l'autre se tiennent en équilibre, dans un face à face le plus clair qui soit. Par la seule subsistance de la corrélation, le pur sujet comprend non pas seulement qu'il est *du* monde, mais qu'il est *le* monde en tant que le monde est l'apparaître de la vie dans son ensemble, et qu'il *en* est autant qu'il *l'est*. Puisque la corrélation n'est pas le nom d'une séparation infranchissable, comme nous avons vu Henry le soutenir, elle dit à la fois la forme de l'apparaître du monde et notre appartenance à un même mouvement que ce qui apparaît. La vie est le nom de cette ambiguïté : elle est ce qui se manifeste, face à moi, mais aussi ce à quoi j'appartiens toujours et que je trouve de manière intime, à même mon corps propre. La vie n'est jamais seulement un objet, et elle n'est pas perdu quand je saisis les formes dans lesquelles elle apparaît, puisque je la retrouve en moi. Autrement dit, cette ambiguïté de la vie, comme objet et comme appartenance, est ce qui exige de nous, à partir de Schopenhauer, la considération d'un vitalisme phénoménologique à proprement parler. Il s'agit de comprendre comment les modalités de l'apparaître sont indissociables du mouvement par lequel l'apparaître advient. Autrement dit, et dans le prolongement de l'extrait cité, il apparaît que si le génie prend ses distances avec *sa* vie individuelle, c'est pour mieux saisir le mouvement de la vie dans son ensemble.

Au moment de conclure son ouvrage, dans une section intitulée « Perspective sur une théorie de l'inconceptuabilité », Blumenberg tente de décrire cette position intermédiaire de la métaphore – position de seuil, si l'on peut dire – entre la conceptualité et la vie, entre l'intuition profonde que nous avons du monde et la tentative de la formuler. La particularité de la

[1] *Ibid.*, p. 74

métaphore, c'est la difficulté, pour ne pas dire l'impossibilité, qu'elle a à trouver un substitut linguistique courant. Elle exprime ce que le langage ne peut pas dire clairement tout en ayant recours au langage, difficulté à laquelle se heurtent fréquemment les philosophes de l'intuition quand cette définition de l'intuition s'oppose aux structures conceptuelles, intellectuelles et abstraites du langage :

> On pourrait dire que la direction du regard s'est inversée : elle ne se rapporte plus avant tout à la constitution de la conceptuabilité, mais aussi aux liens qui ramènent au monde de la vie, celui-ci étant considéré comme la base permanente de motivation pour toute théorie – même si cette base ne peut être en permanence maintenue présente. […] Les métaphores sont des fossiles-conducteurs issus d'une couche archaïque du processus de la curiosité théorique, qui n'est pas forcément anachronique sous prétexte qu'on ne peut revenir à la profusion de ses stimulations et attentes de vérité[1].

Le mouvement d'interrogation philosophique ne porte pas tant en direction des concepts que de la manière dont ils s'ancrent dans la vie. Les métaphores sont des marqueurs, images résiduelles de la richesse de la vie depuis laquelle la philosophie s'est instituée. Elles sont des souvenirs du monde pour le philosophe quand le philosophe parle. Là encore, la démarche est très schopenhauerienne tant elle insiste sur la nécessité de commencer depuis le monde de la vie, de nourrir toute formulation ultérieure d'une intuition qui fait sa teneur et son ancrage dans une expérience vécue. La métaphore est le nom que Blumenberg donne à la possibilité d'un *passage*, y ajoutant même la notion de conduction. Comme les Idées schopenhauériennes étaient à la fois fixes et souvenirs d'un processus de manifestation, les métaphores sont à la fois fossiles, conducteurs, mais aussi souvenirs figés et indices d'une mouvement vivant qui les traverse. Mais de même que l'Idée, dans le cadre d'une corrélation purifiée des formes individuelles du principe de raison, la métaphore exige de nous une incessante réactivation. Or c'est la conscience comme figure de seuil qui joue ce rôle énergétique permettant le passage. Il ne s'agit pas seulement de décrire le seuil et la position intermédiaire, il faut permettre et accompagner le passage constant d'un côté à l'autre, de la vie au langage, de la particularité de l'objet à l'essence de son apparaître. Passage qui est aussi celui de l'assimilation ascendante reconnue par le sujet schopenhauerien en lui, dans son organisme, comme dans le monde, et que Blumenberg identifie chez Husserl :

> La métaphore est d'abord, pour parler comme Husserl, « anticoncordance » (*Widerstimmigkeit*). Celle-ci serait mortelle pour la conscience livrée au souci de l'identité ; la conscience doit être l'organe d'autorestitution efficace en permanence. Elle suit, aussi et précisément face à la métaphore, la règle formulée par Husserl : *l'anormalité, en tant que rupture de l'unité du phénomène à l'origine cohérent, est intégrée dans une normalité supérieure*. Ce n'est que sous la pression de la contrainte de réparation de la

[1] *Ibid.*, p. 94

> cohérence menacée que l'élément d'abord destructeur devient métaphore. Il est intégré à l'intentionalité par une astuce de réinterprétation[1].

Le sujet qui se rend capable d'une saisie des Idées dans la nature ne découvre pas en lui une accumulation de modes de manifestation distincts et superposés, mais il les réintègre à l'unité d'un *se manifester* : la calcification des os de l'organisme n'est pas un phénomène de cristallisation mais un analogue de la cristallisation intégré à la manifestation plus haute et plus claire qu'est l'organisme humain dans son ensemble. La conscience unifie dans une unité qui dépasse, elle assimile de manière ascendante les modes de manifestations qu'elle découvre dans la nature, chez Schopenhauer, sous la forme d'un conflit entre les Idées – conflit qui produit l'unité de l'Idée supérieure, c'est-à-dire d'un apparaître nouveau et unifié comme force fondamentale. Pour autant, on peut décrire métaphoriquement la calcification comme une cristallisation, survivance d'un mode d'apparaître inférieur et souvenir du passage du cristal à l'os, de l'inorganique à l'organique.

Il convenait d'identifier un point de passage de Schopenhauer à la phénoménologie sans pour autant ramener l'un à l'autre. Blumenberg permet de faire paraître chez Schopenhauer un point que la phénoménologie reformulera à sa manière. Il nous permet aussi de voir combien la philosophie du seuil, comme seule attitude tenable pour le philosophe schopenhauerien, trouve des reformulations notamment à travers la figure du spectateur blumenbergien et de la métaphore comme lieu du passage entre la vie et la conceptualité. Il convient désormais de se tourner vers les résurgences thématiques et les formulations propres à la phénoménologie au 20ème siècle, non pour ajouter un héritage que la phénoménologie aurait négligé, mais pour confirmer ce que les intuitions schopenhauériennes peuvent avoir de pertinentes lorsqu'elles se trouvent formulées dans le cadre de la méthode philosophique propre à la phénoménologie.

*

* *

Parvenus au terme de cette deuxième partie, il convient de dire en peu de mots la réponse que nous y avons trouvée, et les perspectives qu'elle ouvre pour la partie qui vient. Nous étions parvenus à une insatisfaction née de la lecture de Henry. Pour lui, la représentation, marquée par la séparation entre le sujet et ce qui lui apparaît, ne permet pas une saisie authentique de la vie, qu'il faudrait trouver dans un régime de l'apparaître radicalement hétérogène, celui de l'auto-affectivité. La vie peut-elle apparaître *encore* si elle n'est accessible que dans une telle immanence radicale ? N'est-ce pas l'abandon de ce qui fait précisément la

[1] *Ibid.*, p. 95.

phénoménologie, que ce bannissement de la corrélation comprise comme une séparation, interdisant de saisir la vie. À proprement parler, on pourrait penser que le vitalisme phénoménologique henryen est une trahison à l'égard de la phénoménologie elle-même, qu'il appelle phénoménologie historique. La solution henryenne consiste à partir du constat que la vie est toujours plus que les objets mondains, et que l'apparaître des objets mondains est donc inadéquat pour penser l'apparaître de la vie. En un sens, c'est faire preuve d'une radicalité à l'égard de la vie qui le conduit certes à un vitalisme, mais dont on peine à voir ce qu'il a de phénoménologique tant il délaisse la découverte fondatrice de Husserl, la corrélation. Celle-ci devient le nom de l'ennemi philosophique, d'un oubli de la vie dans la phénoménologie, à laquelle il convient d'adjoindre un autre régime de l'apparaître, abandonnant par là le sens historique de l'apparaître en phénoménologie. Cherchant à faire de Schopenhauer un jalon de l'élaboration de ce vitalisme phénoménologique à partir de l'expérience de la volonté dans le corps propre, Henry le renvoie assez rapidement à ce penseur de la séparation, pas assez radical pour se tenir plus longtemps à ses côtés.

De cela, nous avons fait la synthèse en fin de première partie. À partir de là, nous avons interrogé les textes de Schopenhauer pour comprendre si celui-ci s'engageait bien sur la voie henryenne au bout de laquelle il n'allait pas complètement, ou si simplement, Schopenhauer était moins henryen qu'Henry ne le croyait. La réponse anachronique de de Schopenhauer à Henry consiste à affirmer un *autre* vitalisme phénoménologique, refusant la seule solution henryenne. Toute la réponse à plusieurs facettes que nous avons esquissée repose sur une pensée radicale de la vie comme puissance de phénoménalisation, c'est-à-dire comme ce qu'est fondamentalement le monde en tant qu'il est apparaître de la volonté. Pour Schopenhauer, la solution est plus simple et, en un sens, bien plus fidèle à la phénoménologie en ses affirmations fondamentales : il n'existe qu'une seule forme de l'apparaître, la corrélation. Cependant, certaines de nos expériences semblent ne pas pouvoir être décrites depuis les formes de notre perception ordinaire. C'est pour cette raison que Schopenhauer distingue les formes du principe de raison – temps, espace et causalité – de la forme fondamentale de la représentation. Si la corrélation est bien la seule forme dans laquelle ce qui apparaît peut m'apparaître, on peut cependant envisager des variations et des métamorphoses de cette forme fondamentale. Ainsi l'expérience de mon propre corps m'ouvre-t-elle à une modalité nouvelle de l'expérience. De même avec l'expérience esthétique ou le cas limite de l'expérience éthique. Nous avons rencontré des textes où Schopenhauer pouvait laisser penser que la corrélation était surmontée ou abandonnée. Mais la véritable leçon qui nous est apparue, c'est que Schopenhauer n'abandonne jamais la corrélation pour décrire les expériences, si diverses soient-elles, que nous

vivons. Elle se trouve plutôt réaffirmée à l'occasion de chacune de ses nouvelles modalités. Nous soutenons donc que cette irréductibilité de l'a priori corrélationnel découverte chez Schopenhauer inscrit sa démarche en accord avec celle de la phénoménologie.

Mais pourquoi parler d'un vitalisme phénoménologique schopenhauerien, élaboré avant tout comme non-henryen ? Le propre de la démarche de Schopenhauer est de toujours reconduire la manifestation à un processus dynamique. Tout mouvement vers la lumière, toute démarche de polarisation, toute entrée de l'être dans l'apparaître ou de la vie dans la représentation est comprise à l'aune d'un dynamisme fondamental qui est celui de la volonté. Or la volonté, en tant qu'elle apparaît, donc en tant que je peux en faire l'expérience, prend la forme de la vie. La vie est indissociable de son apparaître. En ce sens, tout ce qui apparaît est marquée par une tendance commune et une appartenance à un même mouvement cosmique. Comprendre les différentes formes de l'apparaître, c'est donc comprendre la manière donc cette univocité ontologique du monde peut entrer dans les diverses modalités de la corrélation. C'est toujours la vie qui apparaît, et si quelque chose est en excès sur l'apparaître, je ne peux pas en faire une philosophie à proprement parler. Autrement dit, la conception schopenhauerienne de la représentation nous amène à considérer le dynamisme cosmique dans son ensemble et le surgissement des êtres par lesquels il y a phénoménalisation. En cela, si sa démarche s'accorde aux prérequis de la phénoménologie, la description des modes de l'apparaître renvoie toujours, fondamentalement, à la vie d'où ils procèdent. C'est en ce sens, et pour montrer que la lecture henryenne de l'apparaître de la vie n'est pas la seule possible, que nous parlons de *vitalisme phénoménologique schopenhauerien* – c'est-à-dire également non-henryen.

La réponse de Schopenhauer à Henry que nous avons élaborée nous fournit une hypothèse, qu'il nous faut désormais vérifier à la lecture des textes de la phénoménologie dite historique et contemporaine. La proposition schopenhauerienne a-t-elle un sens pour la phénoménologie ? Peut-on donner plus de force encore à son geste philosophique en le considérant à la lumière de la démarche phénoménologique au vingtième siècle ? Il nous faut alors comprendre comment la corrélation joue un rôle décisif comme forme de tout apparaître, notamment dans les textes de Husserl, avant de voir si, comme dans la pensée schopenhauerienne, l'apparaître de la vie est l'occasion d'un approfondissement et d'une mise en variation de la corrélation plutôt que d'un abandon pur et simple de celle-ci au risque d'abandonner aussi l'apparaître de la vie.

TROISIÈME PARTIE

PROLONGEMENTS ET RÉSURGENCES DE SCHOPENHAUER DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE AU VINGTIÈME SIÈCLE : LA MISE À L'ÉPREUVE DE L'HYPOTHÈSE SCHOPENHAUERIENNE

Que faire de la vie en phénoménologie ?

En 1632, le jeune Rembrandt peint le *Philosophe en méditation*, petit tableau conservé au Musée du Louvre. Sur la partie droite, une forte lumière venue de l'extérieur entre par la fenêtre, puissante, pour faire apparaître le philosophe et la contorsion de l'escalier auprès duquel il se trouve. Dans le coin inférieur droit, on tisonne un foyer d'où émane une lumière sourde et qui pourtant fait écho à celle de la fenêtre. Le philosophe est cet être qui se tient entre deux foyers lumineux, et qui assure, malgré la complexité de sa pensée ou de l'escalier qui tend à les séparer, la continuité de lumière, la réactivation de la corrélation dans des sphères distinctes. D'une part la lumière mondaine, d'autre part la lumière intérieure que l'on nourrit et entretient. Mais dans les deux cas, c'est d'une même lumière qu'il est question : vie, condition de la vie et de visibilité. Ce qui importe dans ce tableau, et que nous pouvons reprendre à notre compte, c'est la continuité sous-jacente des sources apparemment séparées de la lumière, continuité qui vient de la lumière elle-même. Sous la corrélation, sous l'apparente distinction entre intériorité et extériorité, sujet et objet, c'est une même lumière qui tient ensemble ces deux pôles et éclaire le visage du philosophe de part et d'autre.

Depuis notre lecture de Schopenhauer par Michel Henry, nous avons vu apparaître un problème dont nous avons pour le moment étudié les éléments schopenhaueriens de réponse. Selon Henry, l'entrée dans la représentation marque pour la vie la perte de sa saisie authentique. Se rapporter à la vie depuis la représentation, ce serait à la fois la déréaliser et lui faire perdre toute puissante propre, toute la particularité d'une saisie affective pourtant possible. La part schopenhauerienne de la réponse consiste à ne pas penser la dissociation des régimes de l'apparaître entre vie d'un côté et représentation de l'autre, mais à penser le *passage* de la vie à la représentation. La solution schopenhauerienne insiste sur la continuité et le dynamisme de l'apparaître, permettant d'aménager une voie allant de la vie à la représentation. Autrement dit, la philosophie schopenhauerienne se constitue comme une version alternative du *vitalisme phénoménologique* proposé par Henry. Pour penser un tel passage, il lui faut placer au centre de sa pensée une forme unique de l'apparaître, la corrélation, à laquelle il fait subir ensuite des métamorphoses quand il s'agit de penser la diversité des expériences de conscience. Il s'avère que si la vie apparaît toujours dans la forme de la corrélation, que nous avons identifié également sous la forme de la polarisation, cette univocité de l'apparaître n'empêche pas la pluralité des modalités de cette même forme, selon que l'on se rapporte au monde dans la représentation ordinaire, que l'on fasse l'expérience de son propre corps ou que l'on s'engage subitement dans une expérience esthétique.

En un sens, la conception henryenne du vitalisme phénoménologique consiste à critiquer la corrélation comme impuissance de l'apparaître de la vie. Dans la corrélation, on perd la vie que l'on cherchait à saisir. Notre lecture de Schopenhauer consiste au contraire à affirmer une puissance de la corrélation en élargissant le champ de ses occurrences et de sa validité. La corrélation déployée dans l'expérience de mon corps propre serait une variation de la corrélation à l'œuvre dans la représentation ordinaire. Par-là, nous affirmons l'univocité de l'apparaître en même temps que la variabilité de sa forme fondamentale. Autrement dit, il nous est possible de nous défaire de notre représentation ordinaire pour voir une autre dimension du monde apparaître, moyennant un ajustement de notre perspective et des formes de notre représentation. Il m'est possible de découvrir à même mon corps une vibration charnelle et un élan cosmique traversant tous les objets qui m'entourent. Il m'est possible de me défaire de la diffraction propre à la représentation ordinaire pour saisir la pure manifestation dans l'expérience esthétique. Ce qui apparaît à travers la diversité de ces expériences, c'est donc la multiplicité des formes et des manières de vivre en même temps que la possibilité qui m'est offerte de les voir apparaître. Penser avec Schopenhauer un tel vitalisme phénoménologique, c'est ouvrir le champ de mes saisies possibles du monde, découvrir d'autres strates de la corrélation dans mon expérience mais aussi redonner à l'apparaître de la vie une puissance que Henry semblait vouloir lui retirer, dès lors que cet apparaître se faisait dans la forme de la corrélation.

Nous avons envisagé une réponse depuis la pensée de Schopenhauer, articulée autour du problème de la corrélation et de son extension possible. Nous avons montré combien le geste schopenhauerien rejetait une lecture de la corrélation comme séparation radicale au profit d'une corrélation comprise comme réciprocité et partage d'un fonds commun entre ses deux pôles. Le sujet et le monde appartiennent à un même mouvement de phénoménalisation, et les différentes corrélations qui unissent indiquent différentes expériences possibles de l'apparaître de la vie. Il convient désormais d'interroger la phénoménologie historique, tombée sous le coup d'une même critique henryenne que Schopenhauer, pour évaluer la pertinence d'une telle hypothèse. Le vitalisme phénoménologique schopenhauerien est-il limité à la seule pensée de Schopenhauer ? La voie henryenne d'un vitalisme phénoménologique considérant un apparaître propre à la vie moyennant une critique de la corrélation est-elle la seule véritablement phénoménologique, ou peut-on penser un vitalisme phénoménologique qui donne un rôle central à la corrélation en cherchant à la reconfigurer et lui donner une extension plus grande que celle de la seule représentation ordinaire ? Il convient de nous demander si la voie schopenhauerienne trace une ligne pertinente au sein des phénoménologies de la vie.

L'hypothèse que nous suivrons dans cette troisième partie envisage que la vie n'est pas dépossédée de sa phénoménalité propre, comprise comme une force aveugle et invisible, mais qu'elle est à proprement parler la puissance de phénoménalisation, le dynamisme inhérent à tout mouvement d'entrée dans la représentation. En ce sens, la distinction entre philosophie de la vie et vitalisme phénoménologique s'estompe, puisque toute pensée rigoureuse de la vie consisterait à montrer la manière dont la vie se montre, les différentes formes qu'elle prend en tant qu'elle est l'apparaître d'un mouvement fondamental du monde.

Dans notre réponse schopenhauerienne à Henry et la formulation d'un vitalisme phénoménologique henryen, nous avons rencontré la vie non pas comme un objet nouveau à penser, mais comme le mouvement de fond de toute manifestation, tout autant que le nom de l'appartenance du sujet au monde, ou la commune appartenance du sujet et de l'objet à un vivre qui les traverse. Il se pourrait alors que la vie, omniprésente en phénoménologie et pourtant difficilement pensable, joue le rôle d'un obstacle à la pensée ordinaire autant que d'un révélateur du décalage entre vie et pensée. Avec Schopenhauer, nous avons cherché à penser le *passage* de la vie à la représentation, les difficultés qui apparaissent quand on cherche à saisir la vie depuis la seule représentation, ou à comprendre comment l'unité fondamentale de la vie peut ainsi se diffracter en une si grande diversité de vivants. Il semble que la vie soit ce qui échappe à l'assignation réductrice de la représentation, aux formes du principes de raison comme au langage, et que pour autant, elle soit partout ce qu'il y a à penser, dans son incompatibilité avec la pensée. Derrida, dans *La voix et le phénomène*, inaugure sa lecture de Husserl par cette dimension impensée du concept de vie : « Le "vivre" est le nom de ce qui précède la réduction et échappe finalement à tous les partages que celle-ci fait apparaître[1]. » Avant le geste de la réduction, en amont de toutes les polarisations, le « vivre » serait déjà là, à l'œuvre, impensé à condition que la pensée ne commencer véritablement qu'après la réduction. Il y aurait en somme une activité vivante pré-intentionnelle impensée jusque-là que la pensée aurait justement à intégrer dans ses réflexions. La vie serait donc cet impensé structurant pour la phénoménologie husserlienne, jamais au centre mais toujours au cœur de ses réflexion. La lecture que nous avons proposée de Schopenhauer et l'hypothèse que nous en avons tirée pour lire désormais la phénoménologie husserlienne, à partir d'un vitalisme phénoménologique, nous permet sans doute de remettre la vie au centre de la pensée. Car cet impensé husserlien ne signifie pas un impensable, pas plus qu'une condamnation – henryenne – de l'impossibilité pour la vie d'apparaître. Moyennant une reconfiguration de la corrélation, il se pourrait que la vie reçoive une place de nouveau centrale

[1] J. DERRIDA, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 14.

et transversale, non seulement à côté ou en amont de la pensée, mais toujours en-deçà de celle-ci, au fondement de chacune de ses opérations.

Mais alors la question change et n'est peut-être plus « qu'est-ce que la vie dans la démarche phénoménologique ? », mais « que faire de la vie en phénoménologie ? ». Y aurait-il, dans les diverses entreprises phénoménologiques, une conception de la vie qui la fasse échapper à la réduction, qui la renvoie à un soubassement irrémissible ? La vie constitue peut-être le lieu d'un paradoxe pour la phénoménologie si elle excède des limites de la réflexion mais que la réflexion doit lui aménager une place pour comprendre les étapes fondamentales de son développement. La vie est-elle le fonds de toute démarche philosophique, celle qui rend possible l'interrogation sur l'apparaître du monde, ou au contraire ce qui résiste à cette investigation ? Le simple fait de soulever la question indique bien la nécessité de considérer les liens et discussions possibles de la phénoménologie avec le vitalisme, si l'on accorde que pour ce dernier, l'éventuelle mise entre parenthèses des vivants n'atteindrait pas la vie elle-même[1], qu'elle la laisserait omniprésente et à penser comme la source du sens d'être de l'ensemble de ces vivants. Pour une philosophie qui prend la vie comme objet ou comme substrat, la rencontre avec le vitalisme semble inévitable, tant ce courant propose une conception radicale et riche de la vie. Au moment où la phénoménologie apparaît, le vitalisme est donc l'interlocuteur privilégié que ce soit pour en indiquer les limites ou en reprendre les avancées.

On peut tenter d'identifier trois voies pour ce dialogue entre phénoménologie et vitalisme.

a/ La première formulation du problème de la vie au sens vitaliste consiste à dire que la vie ne se donne dans aucune des modalités de l'apparaître ordinaire. En ce sens, on affirmerait avec radicalité que la vie se refuse à la donation mondaine quotidienne. Si l'on considère la vie comme retirée du monde, alors elle échappe à la problématique phénoménologique, et il faut suivre la formule de Derrida pour qui la phénoménologie ne rencontrerait le vitalisme que comme un obstacle ou un impensé. La vie est ce qui se tient en retrait de la lumière de l'apparaître, et l'on retrouve les formulations considérant toute philosophie de la vie comme une philosophie de la nuit, de l'inaccessible. Il semble difficile de mener, dans cette direction, une phénoménologie de la vie, tant la vie et le phénomène semblent se dissocier. L'authenticité de la vie se perd dans le phénomène, tandis que ce qui apparaît n'est plus qu'une diffraction inauthentique de la vie. La

[1] Il faut ici faire résonner la question posée il y a quelques années et traitée avec finesse par Grégori Jean : « Y a-t-il un vitalisme proprement phénoménologique ? ». On se reportera avec un grand profit aux premiers jalons de ces recherches dans la revue *Alter* en 2013 : G. JEAN, « Y a-t-il un vitalisme proprement phénoménologique ? Réflexions autour de Michel Henry », *Alter. Revue de phénoménologie*, nº 21, 2013, p. 101-115 ; puis dans l'ouvrage précieux publié par la suite : G. JEAN, *Force et temps. Essai sur le « vitalisme phénoménologique » de Michel Henry*, Hermann, Paris, 2015.

solution henryenne consécutive à la formulation de ce problème consiste à identifier un régime d'apparaître propre à la vie, radicalement hétérogène à l'apparaître du monde dans la représentation et la séparation inhérente à la corrélation. Pour Henry, la vie est donc pensée dans l'indistance absolue de l'auto-affection, et une phénoménologie de la vie n'est possible qu'à la condition de reconfigurer ce qu'apparaître veut dire, en adjoignant à la corrélation un tout autre régime de l'apparaître, celui de la vie, justement. En ce sens, Henry propose donc bien un vitalisme phénoménologique en insistant sur la dimension vitaliste de cette phénoménologie, cherchant la radicalité et l'authenticité de l'apparaître de la vie à la condition de modifier fondamentalement le sens de la phénoménologie, en la dissociant de son union historique avec la corrélation.

b/ Si l'on affirme au contraire que la vie n'advient que dans le monde lui-même, comme ensemble des vivants, on peut alors mener une phénoménologie de la vie, qu'on ne pourrait cependant accorder à aucun vitalisme au sens strict. La vie se verrait réduite à ses occurrences, à l'ensemble des vivants, et l'on perd l'idée d'une vie transversale, transindividuelle, qui traverserait l'ensemble du monde sur le mode de l'excès. La vie n'est alors pas autre chose que les processus biologiques, les comportements vivants ontiquement déterminés. Dans cette seconde voie, la vie n'est considérée qu'à partir des vivants, elle tombe donc sous le coup de la réduction[1], et ne semble présenter aucune particularité phénoménologique[2]. Ce que l'on appelle ici la vie n'est que l'ensemble des objets vivants, ne présentant pas d'intérêt particulier du point de vue du sens de l'apparaître. Il y aurait *de* la vie dans certains objets du monde, et la réduction mettrait en évidence les structures de manifestation et de constitution par ma conscience de ces objets particuliers que sont les vivants. En un sens, cette deuxième voie est la plus décevante, ou correspond seulement à une attitude initiale, attitude naturelle pour laquelle il y a de la vie dans les vivants et pas au-delà, en-deçà, ni même *en outre* de la vie ainsi manifestée.

c/ Reste alors une troisième possibilité, qui correspond à ce que nous avons appelé vitalisme phénoménologique non-henryen, hypothèse schopenhauerienne que nous souhaitons désormais offrir à l'épreuve phénoménologique : considérer que la vie est toujours *plus* que ses incarnations mondaines dans la représentation, et que cet échappement de la vie peut être saisi moyennant une mise en variation de la corrélation. Cette hypothèse ne juxtapose pas de second

[1] Réduction phénoménologique, qui laisse cependant à la variation eidétique la possibilité d'exhiber les caractéristiques essentielles de vivants sans considérer les vivants particuliers.

[2] Cet effacement progressif du concept de vie au profit des seuls structures des vivants rappelle la formule déjà citée de François Jacob : « On n'interroge plus la vie aujourd'hui dans les laboratoires. On ne cherche plus à en cerner les contours. On s'efforce seulement d'analyser des systèmes vivants, leur structure, leur fonctionnement, leur histoire. », in F. JACOB, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1976, p. 320-321.

régime de l'apparaître, mais elle affirme au contraire l'irréductibilité de la corrélation pour tout ce qui apparaît, tout en envisageant de réactualiser la corrélation au-delà de la seule représentation ordinaire. Autrement dit, dans cette acception, on ne ramène pas la vie à ses occurrences mondaines pour la saisir mais on révèle la particularité et la radicalité de son statut de substrat du monde et de puissance de phénoménalisation des différents vivants. Néanmoins, et c'est là la voie schopenhauerienne en laquelle vitalisme et phénoménologie se rejoignent, il est possible de se tourner vers ce substrat vital, d'accéder à la vie en excès sur les vivants par une expérience privilégiée qui pourra la dévoiler. Chez Schopenhauer, c'est l'expérience du corps propre qui aménage cette ouverture à ce qui ne se montre pas de soi-même, mais qui rend compte de la puissance d'apparition. Autrement dit, cette troisième voie permet de concevoir la puissance de phénoménalisation de la vie, qui ne la réduit pas aux formes vivantes, mais qui permet de rendre compte du mouvement profond de la vie vers le monde et de la teneur ontologique des formes vivantes[1].

En un sens, c'est l'articulation des deuxième et troisième voies qui permet de proposer un dialogue entre Schopenhauer et Husserl. Depuis la corrélation considérée comme forme fondamentale de toute représentation, on peut s'interroger sur les métamorphoses qu'elle subit, par approfondissement à l'occasion de certaines expériences, qu'elle devienne corrélation charnelle, dans l'expérience du corps propre, corrélation vivante dans la relation concrète entre deux vivants. Il y a en effet un doute sur l'usage du terme de vie, qu'il nous faut tenir tout au long de cette partie sur les phénoménologies de la vie. Il se pourrait en effet que la phénoménologie, usant si régulièrement du concept de vie pour désigner ce qui lui résiste ou ce qui fonde l'apparaître en fasse en vérité un usage métaphorique. C'est notamment le diagnostic de Renaud Barbaras au début de son *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Quand on parle, à partir des textes de Husserl, de « vie transcendantale » pour désigner la subjectivité transcendantale, il apparaît que « la vie transcendantale n'est vie que par emprunt ou par métaphore et on ne voit pas vraiment en quoi elle est véritablement vie[2]. » D'une part, donc, la

[1] Cette tripartition des relations possibles entre la phénoménologie et la vie en tant que telle fait écho aux trois approches possibles pour une phénoménologie de la vie proposées par Bruce Bégout dans B. BÉGOUT, *Le Phénomène et son ombre. Recherches phénoménologiques sur la vie, le monde et le monde de la vie. Tome II: Après Husserl*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2008. Il nomme ces trois approches : impressive, expressive et ontologique. La première s'appuie sur l'affectivité et cherche à saisir le sentiment interne de vitalité, la vie en nous, vécue sans distance. Approche en laquelle nous reconnaissons la démarche henryenne. La seconde approche considère la vie en tant qu'elle s'exprime dans le monde, qu'elle se manifeste concrètement dans des formes mondaines, approche que Bruce Bégout attribue notamment à Husserl. La troisième approche cherche à saisir la vie en et pour soi, dans son essence pure, sans la rattacher à des déterminations anthropologiques. Ce sont les noms de Hans Jonas et de Renaud Barbaras qui sont associés à cette approche, cherchant à élaborer une ontologie phénoménologique de la vie. Nous pouvons ajouter le nom de Schopenhauer à cette liste en tant qu'il s'accorde parfaitement au projet de « décrire la puissance originelle de la vie qui crée des formes vivantes par séparation de la manière inanimée et intégration de cette séparation en elle », *Ibid.*, p. 167.

[2] R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, J. Vrin, 2008, p. 8.

vie ne serait que la métaphore utilisée pour décrire l'activité subjective à l'œuvre dans la constitution du monde, synonyme alors de transcendantal. C'est selon Renaud Barbaras la voie suivie par Henry, chez qui l'on peine finalement à reconnaître la vie derrière l'usage qu'il fait de ce terme, puisqu'il « n'est pas sûr qu'il soit légitime de parler encore de vie à propos d'une auto-affection pure qui est par essence étrangère à l'extériorité ou à la transcendance, qui se définit précisément par le fait qu'elle ne se rapporte qu'à elle-même[1]. » Il y a donc quelque chose de décevant dans certains usages de la vie proposés par la phénoménologie, et nous croyons que cette déception doit nous guider dans nos analyses. Nous attendons de la vie dont il est question de retrouver une dimension concrète et véritablement vivante dont l'interprétation de la vie transcendantale nous éloigne. Nous avons fait de premiers pas en ce sens avec Schopenhauer, pour qui la vie est à la fois ce que nous découvrons autour de nous à travers les vivants, mais aussi ce que nous sentons en nous, comme puissance vitale reconnue ultérieurement chez tout ce qui m'entoure. La vie n'est pas seulement ontiquement déterminée, empiriquement donnée ; elle n'est pas non plus seulement cette vie métaphorique de la subjectivité transcendantale. Elle semble plutôt l'articulation de ces deux dimensions, empirique et transcendantale, dont nous avons fait l'hypothèse au cours de notre lecture de Schopenhauer et que nous avons caractérisée comme vitalisme phénoménologique schopenhauerien – ou non-henryen[2].

Philosophie et phénoménologie génétiques : la convergence méthodologique de Schopenhauer et Husserl

S'il est possible de projeter un dialogue entre Schopenhauer et Husserl autour de la conception de la vie elle-même et de son articulation avec la manifestation, une convergence apparaît également quant à la méthode suivie. Schopenhauer insiste sur un geste fréquent de retour, avec ce geste philosophique par excellence du retour au corps pour comprendre la réalité de tout apparaître – le nôtre mais aussi celui du monde[3]. Or ce mouvement de retour à une strate fondamentale et dynamique depuis la double expérience de mon corps – corps objectif et

---

[1] *Ibid.*, p. 9.

[2] Il faut rappeler que la formule de « vitalisme phénoménologique » est associée à Michel Henry par Grégori Jean, à propos de la question des usages du concept de vie et contre la critique que Renaud Barbaras adresse à Michel Henry, dans G. JEAN, *Force et temps. Essai sur le « vitalisme phénoménologique » de Michel Henry*, *op. cit.*, p. 22-23. Selon Grégori Jean, le vitalisme phénoménologique est une troisième voie entre l'usage métaphorique de la vie et le « brouillage du partage de l'empirique et du transcendantal » induit par la proposition barbarassienne. Cette troisième voie s'appuie sur une « structure constitutive de l'agir » à l'œuvre dans la pensée henryenne dont nous avons déjà donné notre lecture. Il s'avère que la proposition henryenne maintient une dimension individuelle et finalement recouverte de la vie, qui ne vaut toujours que pour soi et n'apparaît qu'à soi-même – fondant d'ailleurs l'ipséité authentique – tandis que le vitalisme phénoménologique schopenhauerien se tourne plutôt vers la dimension cosmologique et phénoménalisante de la vie, se prêtant par-là à la discussion avec la pensée de Renaud Barbaras. Toujours est-il que, chez Grégori Jean comme dans notre propos actuel, l'hypothèse d'un vitalisme phénoménologique, qu'il soit henryen ou schopenhauerien, se propose comme une troisième voie permettant d'articuler l'insatisfaction de deux positions initiales.

[3] A. SCHOPENHAUER, *Der handschriftliche Nachlaß. Band 1. Frühe Manuskripte (1804-1818)*, A. Hübscher (éd.), Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985, § 218, p. 125.

corps propre ne faisant qu'un – permet de quitter la simple analyse de surface qu'impliquait une compréhension de notre seule représentation et de l'activité du sujet constituant. Ce retour, qui est essentiellement un approfondissement, permet de comprendre d'où provient la représentation elle-même et de quelle dynamique d'objectivation elle procède. Et ce, comme nous l'avons montré, non pas du point de vue d'une évolution objective du monde par dissociation et diversification, mais d'un point de vue phénoménologique. Il s'agit d'articuler la vie découverte en nous par l'expérience du corps propre à la constitution de notre représentation. Il convient donc de repartir de cet élan de vie tourné vers la phénoménalisation pour se ressaisir du monde non pas objectivement, « de l'extérieur », mais bien en suivant « un chemin, par l'intérieur, un passage souterrain pour ainsi dire », qui nous « transportera d'un seul coup à l'intérieur de la forteresse qu'aucun assaut extérieur n'aurait jamais pu prendre[1]. » C'est bien d'un chemin qu'il est question, c'est-à-dire littéralement d'une méthode de remontée à la source de notre représentation.

Or les évolutions de la pensée husserlienne semblent suivre ce même chemin de remontée à l'originaire, notamment avec le tournant génétique des années 1920. Dans la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Husserl décrit même ce trajet dans des termes tout à fait similaires aux passages cités de Schopenhauer :

> Tout traitement théorique objectif du monde est traitement « de l'extérieur » et ne saisit que des « extériorités ». Le traitement théorique radical du monde est le traitement interne systématique et pur de la subjectivité s'« extériorisant » elle-même dans l'extérieur[2].

Husserl ajoute immédiatement une allusion à « l'organisme vivant », que l'on peut disséquer et observer objectivement de l'extérieur, mais dont on ne comprendra véritablement que si « l'on retourne à ses racines cachées et que l'on suit systématiquement la vie dont l'élan remue en elles et remonte d'elles, la vie qui donne forme à partir de l'intérieur[3]. » Il s'agit donc de remonter à l'élan constituant pour comprendre comment la subjectivité constituée provient d'une subjectivité que Husserl appelle ici « anonyme ». Les indications sont bien celles d'un mouvement, celui de la progressive constitution du sujet. Seulement, comme c'était le cas chez Schopenhauer, cette progression n'est accessible qu'au sujet constitué qui fait retour sur lui-même, dans un double mouvement que Bruce Bégout identifie sous le nom de « généalogie »

---

[1] A. SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et représentation*, C. Sommer *et al.* (trad.), Paris, Gallimard, 2009, vol. II, chap. 18, p. 1455.

[2] E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, G. Granel (trad.), Paris, Gallimard, 1989, § 29, p. 129.

[3] *Id.*

husserlienne constituée d'une archéologie et d'une téléologie[1]. Par la démarche archéologique, le sujet constitué tend à remonter en amont de sa propre constitution de monde, dans une strate originaire ; par la démarche téléologique, on cherche à comprendre comment, depuis cet originaire, ont pu s'élaborer les différentes formes de la représentation. L'articulation de la démarche archéologique avec la démarche téléologique correspond aux mouvements d'aller et retour que nous avons identifiés chez Schopenhauer : il ne s'agit pas de remonter aux plus profonds des couches originaires, par exemple en identifiant une affectivité fondamentale du vivre. Il faut chercher à identifier comment le monde peut se constituer depuis cette originarité. En somme, le double mouvement généalogique correspond à un retour ou un rebours vers l'originaire[2] associé à la description d'un déploiement progressif[3] vers le monde constitué que la phénoménologie statique avait décrit en détail. Le double mouvement schopenhauerien de retour au corps vivant permettant ensuite une compréhension de la réalité dynamique du monde constitué trouve donc ici une convergence méthodologique avec la philosophie « généalogique » husserlienne telle que la synthétise Bruce Bégout : « Est généalogique, non plus le simple mouvement de régression vers l'originaire, mais inversement l'estimation complémentaire du final par l'originaire ainsi dégagé[4]. »

En somme, s'il faut mettre à l'épreuve l'hypothèse d'un vitalisme phénoménologique, c'est depuis l'approche généalogique du dernier Husserl. C'est avec cette méthode, dont nous verrons apparaître les résonances avec l'approche schopenhauerienne, que l'on peut en effet comprendre comment les objets du monde doivent être reconduits à leur sens d'être originaire,

---

[1] Bruce Bégout montre très précisément la manière dont la phénoménologie statique se redouble d'une approche génétique sans que celle-ci vienne invalider celle-là. Elle lui ajoute bien plutôt une profondeur qui permet de comprendre, depuis la validité du monde et du sujet, on peut chercher à remonter aux processus de validation qui l'ont produite ; B. BÉGOUT, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, J. Vrin, 2000, p. 63.

[2] « La méthode régressive s'évertue donc à montrer à partir de quelles strates de sens s'est constituée l'objectité posée à présent comme validité. C'est pourquoi elle représente pour Husserl une investigation de type *archéologique* qui descend, par le questionnement-à-rebours (*Rückfrage*), dans les profondeurs cachées de la sous-conscience intentionnelle pour repérer les multiples implications et les éléments signifiants originaires des validités constituées », *Id.*

[3] « Cette méthode progressive du génétique vers le statique peut être conçue dans son ensemble comme une analyse *téléologique* qui édifie graduellement les couches de sens et d'être, en vue d'une détermination exhaustive de toutes les régions d'objet et de l'horizon même de l'objectivation, à savoir le monde », *Ibid.*, p. 64.

[4] *Id.* ; Bégout précise à cet endroit que le terme de « généalogie » n'apparaît pas explicitement sous la plume de Husserl pour caractériser ce double mouvement archéo-téléologique. Dans une note de la même page, une précision est apportée concernant ce terme d'ascendance nietzschéenne : là où la généalogie nietzschéenne tend à fonder son objet (les sentiments moraux) en important des valeurs qui lui sont étranger, la généalogie phénoménologique n'introduit pas d'élément hétérogène à son objet d'analyse (les objets constitués par la logique et le monde comme horizon de toute objectivité). En ce sens, de même que nous forgions à même Schopenhauer la possibilité d'un vitalisme phénoménologique non henryen depuis lequel nous allons pouvoir établir un dialogue avec Husserl, de même c'est depuis une approche généalogique non nietzschéenne que nous pouvons retrouver à même la phénoménologie la démarche schopenhauerienne. Schopenhauer n'a de cesse, comme nous l'avons montré dans notre deuxième partie, d'affirmer l'unité fondamentale du monde : le processus d'objectivation de la volonté qui fonde les objets de la représentation, ne se distingue pas de son résultat, et le monde est l'objectité de la volonté dans son ensemble. Même s'il convient de distinguer volonté et représentation, le monde comme représentation n'est pas autre chose que l'objectivation de la volonté, la diffraction objective d'une unité ontologique ; voir A. SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et représentation*, C. Sommer *et al.* (trad.), Paris, Gallimard, 2009, vol. I, § 21, p. 261.

et comment depuis cette originarité on peut revenir au monde constitué. En ce sens, cette approche généalogique est solidaire d'une pensée du *passage* comme celle dont nous faisions une clé de lecture schopenhauerienne, en ce qu'elle cherche à articuler la représentation du monde à ce dont elle provient. Il y a certes ici une approche qui pourrait sembler paradoxale, d'un paradoxe déjà rencontré dans le *Monde* : comment peut-on fonder la subjectivité transcendantale sur ce qui l'excède en amont ? Quelle est la démarche réflexive qui parvient à saisir ce qui précède la réflexion et la fonde[1], ou la description d'un monde d'avant la subjectivité qui pourtant mène à cette subjectivité ? La difficulté toute schopenhauerienne consiste ici à comprendre comment le sujet intentionnel peut procéder d'une vie pré-intentionnelle, ou de penser la manière dont le sujet peut accéder à cette vie qui l'excède. C'est précisément ce point qui attire l'attention de Jacques English dans *Sur l'intentionnalité et ses modes*, dans un chapitre consacré à la téléologie, quand il remarque que la démarche génétique entend penser la possibilité d'une continuité, ancrer les structures transcendantales dans un déploiement téléologique qui remonte bien en amont de la constitution transcendantale[2]. Le paradoxe prend ici la forme d'une articulation entre la facticité du sujet – qui ne se réduit pas à l'objectivité de son existence corporelle et naturelle – et la subjectivité transcendantale. Là où les *Ideen* supposeraient toujours un centre théorique de la subjectivité intentionnelle en excluant du champ de la réflexion toute facticité du sujet, la phénoménologie génétique envisage au contraire une « proto-subjectivité transcendantale » qui prendrait son sens rétroactif sous le regard de cette même subjectivité. Il ne s'agit plus seulement de prendre acte des structures noético-noématiques permettant de décrire l'intentionnalité de manière statique mais de chercher sous le sujet constitué ce qui l'a mené à la constitution de cette intentionnalité, de traquer un « soubassement factice d'où doit provenir la vie intentionnelle[3] ». Accepter cette ouverture à la facticité vivante et primordiale pour mieux comprendre l'intentionnalité de subjectivité transcendantale, il nous semble que c'est là un geste tout schopenhauerien prenant la décision de partir des choses telles qu'elles sont, de la vie telle qu'elle est menée, pour comprendre ensuite dans quelles structures elle se pense et se manifeste. Pour comprendre la représentation telle

[1] C'est là encore un geste récurrent chez Schopenhauer déjà mentionné : il faut partir de la représentation pour comprendre ce qu'elle n'est pas. Il faut engager la réflexion depuis une subjectivité mondaine pour comprendre ce qu'est la pure subjectivité. C'est là ce qu'il appelle à plusieurs reprises une « philosophie immanente », qui s'initie d'entre les choses et non en surplomb du monde. C'est donc nécessairement depuis une réflexion individuelle dans la représentation qu'il sera possible de surmonter le principe d'individuation et saisir de qui fait l'unité ontologique de monde. Voir par exemple, *Id.* : « Seul cet usage de la réflexion nous permet de ne plus en rester au phénomène mais de le dépasser pour accéder à la CHOSE EN SOI. »

[2] J. ENGLISH, *Sur l'intentionnalité et ses modes*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p. 256.

[3] *Ibid.*, p. 273. La difficulté est d'autant plus grande que l'on se donne pour moyen méthodologique la réduction transcendantale : la pré-intentionnalité du sujet devait tomber hors du champ de la réduction. Et pourtant, remarque English, Husserl cherche à l'investir avec la notion de facticité téléologique de la subjectivité.

qu'elle est, il faut accepter de l'excéder par le bas, par l'originaire, par l'approche génétique. Exigence que Schopenhauer formule radicalement :

> En suivant la voie de la représentation, on ne peut jamais aller plus loin que la représentation : elle est un tout fermé, et elle n'a en son centre aucun fil qui conduise à l'être de la chose en soi, différent *toto genere* de la représentation. Si nous n'étions que des êtres doués de la faculté de représentation, la voie de la chose en soi nous serait totalement fermée. Seul l'autre versant de notre être propre peut nous donner des indications sur l'autre versant de l'être en soi des choses. J'ai emprunté cette voie[1].

Il y a donc une voie à suivre, celle qui, accompagnant la réflexion phénoménologique, part de la subjectivité transcendantale pour remonter à une proto-subjectivité (archéologie), vivant dans le monde et lui donnant du sens, constituant ainsi progressivement cette conscience intentionnelle (téléologie) dont nous étions partis. Cette double navigation prend la forme de deux exigences : il faut parvenir à identifier en quelle vie se fonde la conscience intentionnelle par laquelle commence toute réflexion phénoménologique, mais il faut également se demander si une telle quête de l'originaire ne parviendrait pas à identifier des formes plus fondamentales de l'intentionnalité – vivantes ou pulsionnelles – qui permettent de comprendre comment l'intentionnalité constituée a pu se constituer. Il convient donc de mener de front ces deux enquêtes, archéologique et téléologique, pour comprendre comment la réflexion husserlienne entre en dialogue avec la démarche schopenhauerienne d'une mise au jour des soubassements vitaux de la subjectivité sans pour autant réintroduire une discontinuité entre une vie pré-intentionnelle et un sujet intentionnel constitué. Jacques English montre d'ailleurs combien Husserl semble être passé d'une philosophie de la discontinuité des strates de corrélations à une philosophie de la réinsertion – ou du *passage*, dirions-nous – à portée véritablement universelle, se montrant respectueuse « à la fois de ce qui est survenu avant tout développement intentionnel, de ce qui doit survenir pendant ce développement et aussi de tout ce qui peut survenir après[2]. » La distinction de l'archéologique et du téléologique n'indique donc pas deux directions de la réflexion, mais permet au contraire de penser l'articulation entre la remontée à l'originaire et le déploiement de cet originaire vers la constitution, entre ce qui fonde et les étapes de la fondation depuis ce qui est déjà fondé.

La méthode que nous avons déterminée comme un ensemble d'allers et retours chez Schopenhauer, allant du monde à la vie et de la vie au monde, semble trouver sa formulation phénoménologique sous la plume de Husserl comme « méthode en zig-zag ». La formule apparaît dans la *Crise* pour refuser une source absolue du sens et penser au contraire la nécessaire

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, Appendice, p. 901.
[2] J. ENGLISH, *Sur l'intentionnalité et ses modes*, *op. cit.*, p. 270.

réciprocité des approches. On ne peut seulement identifier les commencements des idéalisations scientifiques, on ne peut se tenir dans leurs seuls résultats, il faut au contraire passer de l'un à l'autre pour comprendre le monde de la vie pré-scientifique nourrit le développement de la science autant que la science façonne à rebours le monde de la vie :

> La compréhension des commencements ne peut être obtenue pleinement qu'à partir de la science donnée dans la forme qu'elle a aujourd'hui, et par un regard en arrière sur son développement. Mais sans une compréhension des *commencements* ce développement est, en tant que *développement-du-sens*, muet. Il ne nous reste qu'une solution, c'est d'aller et venir en « zig-zag » ; les deux aspects de ce mouvement doivent s'aider l'un l'autre[1].

Les deux pôles du développement de sens s'éclairent donc rétrospectivement et on ne peut déposer l'intégralité du sens dans l'un des deux sans se couper d'une compréhension complète de notre constitution du monde. La science et le monde de la vie doivent entretenir un dialogue plutôt qu'une activité isolée chacun de leur côté, de même qu'il n'est pas possible de comprendre le monde des étants constitués séparément de l'activité constituante du sujet. C'est par une telle exigence de penser les pôles – sujet et monde – dans leur relation pour comprendre la nature profonde de cette relation que Renaud Barbaras en vient à utiliser la même formule, caractéristique selon nous d'une approche méthodologique convergente entre Schopenhauer et la phénoménologie de la vie : « Il s'agit, en d'autres termes, en un mouvement nécessairement *zigzaguant*, de ressaisir à la fois les pôles dans la relation et la relation dans les pôles[2]. »

Redisons cette double dimension identifiée chez Schopenhauer par laquelle nous pourrons interroger la pensée husserlienne : le retour au corps permet de mettre au jour la volonté comme strate originaire et affectivité du vivre expérimentée à même notre corps propre. Or cet originaire est découvert en nous au début du livre consacré à la nature, comme foyer ontologique servant de clé de compréhension du monde dans son ensemble. Il s'agit donc, dans une deuxième dimension, de comprendre comment ce vivre se déploie dans l'ensemble du monde et comment, dans les termes schopenhaueriens, la volonté s'objective sous le regard reconfiguré du philosophe qui se rend disponible à un tel spectacle phénoménologique. S'il est une téléologie chez Schopenhauer, elle n'est jamais à comprendre comme un projet pensé à l'avance que la volonté réaliserait progressivement[3], mais toujours, comme chez Husserl, depuis le regard rétrospectif du sujet qui assiste à l'élaboration du monde objectif depuis les couches

---

[1] E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 9, p. 68.

[2] R. BARBARAS, *Dynamique de la manifestation*, Paris, J. Vrin, 2013, p. 17 ; nous soulignons. Renaud Barbaras donne ici, dans la perspective d'une phénoménologie de la vie, la description d'un régime d'*épochè* phénoménologique radicale permettant de comprendre le sens décisif de l'a priori corrélationnel.

[3] Schopenhauer répète en de nombreuses occasions, notamment au §26 du *Monde*, que la volonté est *grundlos*, dépourvue de raison, et qu'elle ne saurait former de projet qui s'apparenterait à une représentation préalable à la constitution d'un sujet capable de représentation.

originaires d'où il tire son sens d'être. C'est d'ailleurs ainsi que Husserl définit le « vivre » dans la *Crise* : « le mot *vivre* n'a pas ici le sens physiologique, il signifie une formation téléologique, spirituelle, de la vie prestative : au sens le plus vaste, de la vie qui crée la culture dans l'unité d'une historicité[1]. » On entend de nouveau résonner l'idée selon laquelle vivre n'est pas seulement effectuer un ensemble d'opérations biologiques, mais c'est faire l'épreuve d'une puissance de phénoménalisation permettant de donner au monde une unité dynamique de sens, disponible au regard du sujet qui s'y rend disponible.

Il nous faut désormais suivre le fil de cette méthode généalogique combinant approfondissement et redéploiement du vivre pour mettre à l'épreuve l'hypothèse d'un vitalisme phénoménologique : *vitalisme* identifié par approfondissement, *phénoménologique* en ce qu'il permet de rendre compte des différents modes de l'apparaître du monde tout en les saisissant dans l'unité de leur sens d'être. Nous commencerons donc par l'analyse de la subjectivité transcendantale en mettant au jour un premier sens de la « vie » du sujet, qui apparaîtra en son sens seulement métaphorique. Le point de départ de cette mise à l'épreuve est donc une compréhension de l'*a priori* corrélationnel, structure à partir de laquelle tout approfondissement, s'il se veut phénoménologique, doit être pensé. Nous avions en effet identifié la corrélation comme centre névralgique de la pensée schopenhauerienne, permettant l'articulation de l'expérience externe et de l'expérience interne comme projet général de sa philosophie. C'est de la mise en variation de cette corrélation que nous pouvons attendre les premiers temps d'un approfondissement en vue d'un vivre originaire. Une fois ce premier sens métaphorique de la vie mis en évidence, il nous faudra chercher un sens concret du vivre, partant de la conscience individuelle vers ses soubassements pré-intentionnels, pulsionnels et vivants. C'est à cette condition seulement que l'on peut comprendre l'articulation de l'empirique et du transcendantal, la vie comme puissance de phénoménalisation. Repartant donc dans un deuxième chapitre des strates les plus originaires de la subjectivité, nous pourrons accomplir le mouvement qui va de la vie au monde dans cette perspective annoncée du redéploiement qui prend son sens dans une dimension cosmologique de la réflexion, cosmologie annoncée chez Schopenhauer comme passage de la vie intimement expérimentée en nous au mouvement phénoménalisant du monde dans son ensemble, passage sans rupture d'un courant vital profond jusqu'à sa manifestation dans les vivants. Ce second chapitre sera donc l'occasion de retracer le mouvement qui va de l'intentionnalité vivante et pulsionnel au déploiement cosmologique du vivre, interrogeant en

[1] E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 348.

son terme la convergence philosophique de Schopenhauer avec les propositions récentes de Renaud Barbaras concernant la dynamique de la manifestation et la notion d'appartenance.

CHAPITRE 10 – L'*A PRIORI* CORRÉLATIONNEL COMME POINT DE DÉPART DE L'INVESTIGATION GÉNÉTIQUE : DE L'INTENTIONNALITÉ DU SUJET À SON FONDEMENT

a. La corrélation au cœur de la phénoménologie : éléments d'un dialogue entre Schopenhauer et Husserl

Nous avons insisté dans notre deuxième partie sur le rôle joué par la corrélation dans sa formulation schopenhauerienne de *Grundform* de toute représentation. Elle occupe une place centrale dans l'hypothèse d'un vitalisme phénoménologique non-henryen en ce qu'elle est la seule forme de l'apparaître, et la forme dans laquelle nous pouvons espérer, moyennant des reconfigurations, voir apparaître la vie – à même notre corps, dans le monde par-delà les individualités. La corrélation est tout d'abord est apparue à l'occasion d'une réflexion sur les formes du principe de raison, le temps, l'espace et la causalité, comme le soubassement de ces formes, indépendant de celles-ci. Il est apparu que la relation réciproque du sujet et de l'objet, quelles que soient les déterminations temporelles, spatiales ou causales, était à l'œuvre dans toutes nos représentations, qu'elle en était la « liaison », dont « la forme est *a priori* déterminable[1] ». Tout ce qui apparaît *m*'apparaît. La donation d'un objet est l'indice d'une subjectivité corrélative à même de le saisir, de même que la configuration d'une conscience indique la saisie de l'objet qui lui fait face et qu'elle contient en un sens. Cette relation entre la conscience et ce qui lui apparaît est une forme que l'on peut déterminer *a priori*. Si l'on accorde donc le terme de corrélation pour désigner cette forme fondamentale de toute représentation, quelles qu'en soient les variations possibles, on peut parler avec Schopenhauer d'un véritable *a priori* corrélationnel, notion dont la phénoménologie husserlienne fait le cœur de sa démarche. Il s'agit dès lors de comprendre la manière dont Husserl conçoit la corrélation comme structure réciproque découvrant en tout vécu intentionnel un moment subjectif, noétique et un moment objectif, noématique, l'un et l'autre de ces pôles étant inséparables puisque reconduits à un même acte à deux faces. Si l'on a observé ce même moment de reconduction des pôles à une unité chez Schopenhauer, c'était pour découvrir une unité ontologique. Si le geste peut sembler similaire chez Husserl, la démarche est d'abord gnoséologique, obéissant à une exigence fondationnelle du point de vue la science et qui ne sera reconduite à une vie concrète qu'avec les analyses de la *Crise* sur le monde de la vie. C'est alors que l'on pourra retrouver pleinement

[1] A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante : édition complète (1813-1847)*, F.-X. Chenet (trad.), Paris, France, J. Vrin, 1991, § 16 [2nde éd.], p. 168.

la démarche schopenhauerienne, en apparence plus objectiviste ou naturaliste, mais qui tend en vérité à ressaisir la représentation donnée depuis la vie qui s'y manifeste. Les deux gestes, schopenhauerien et husserlien, semblent donc partir de points de départ distincts pour se rejoindre par la suite. Schopenhauer engage sa réflexion avec le corps propre pour montrer peu à peu comment la volonté, élan vital originaire, devient puissance de phénoménalisation. Husserl analyse d'abord les vécus intentionnels et les structures de validation noético-noématiques avant de les approfondir, avec le tournant génétique, vers des soubassements pré-intentionnels par lesquels ils reçoivent une profondeur et un dynamisme originaire. Avant d'en venir à ces approfondissements, il convient de comprendre la structure corrélationnelle de surface.

Dans une note célèbre au paragraphe 48 de la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Husserl donne à l'*a priori* corrélationnel le statut d'un objet de recherche central pour toute sa démarche phénoménologique :

> La première percée de cet *a priori* corrélationnel universel de l'objet d'expérience et de ses modes de donnée (tandis que je travaillais à mes *Recherches logiques*, environ l'année 1898) me frappa si profondément que depuis le travail de toute ma vie a été dominé par cette tâche d'élaboration de l'*a priori* corrélationnel[1].

La corrélation apparaît comme le fond de toute la recherche phénoménologique, qui exige dans un second temps de se pencher sur la question de la réduction et du retour à une subjectivité transcendantale. Qu'il soit aperçu ou non, cet objet de recherche est donc présenté par Husserl, en un regard rétrospectif, comme le fil directeur de la phénoménologie.

Avec la découverte de la corrélation réintégrée à la phénoménologie transcendantale, nous touchons donc du doigt à un lieu essentiel de la confrontation entre Husserl et Schopenhauer[2], voire au lieu central de notre discussion. Nous l'avons dit, la corrélation est chez Schopenhauer la forme fondamentale de la représentation, la manière dont l'élan vital de polarise tout en maintenant une profonde réciprocité entre les deux pôles. Autrement dit, même

---

[1] E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 48, n.1,

[2] Ce point de rencontre est aperçu par Daniel A. Schmicking dans un texte paru en 2016, « Die Korrelationslehren Schopenhauers und Husserls – und was Schopenhauer Umgang mit Aporien für die gegenwärtigen Naturalisierungsdebatten leisten kann », dans T. REGEHLY et D. SCHUBBE (éd.), *Schopenhauer und die Deutung der Existenz. Perspektiven auf Phänomenologie, Existenzphilosophie und Hermeneutik*, Stuttgart, Allemagne, J.B. Metzler Verlag, 2016, p. 31-45. S'il repart de la fertile perspective de Daniel Schubbe, selon lequel les apories schopenhaueriennes seraient constitutives de son mode d'écriture, il finit cependant par insister sur la question de la naturalisation, au point de radicaliser le « tournant physiologique » sans suffisamment le réintégrer dans la multiplicité perspective propre à Schopenhauer. Ce faisant, il oublie que l'apparent réductionnisme de Schopenhauer doit toujours être pensé dans le cadre de son idéalisme, et si l'intellect peut être associé au cerveau en un certain sens, c'est toujours pour un sujet vivant auquel ce cerveau apparaît, dans les formes de sa représentation. On ne peut pas en ce sens faire de Schopenhauer le tenant d'un matérialisme qu'il condamne toujours, pas plus que d'un idéalisme absolu : les deux perspectives sont toujours tenues ensemble, dans un effort pour concilier réalisme et idéalisme, naturalisme et subjectivisme, ce que Schopenhauer appelle la voie de l'*intégration*. S'en tenir à une seule de ces perspectives, c'est amputer la pensée schopenhauerienne de l'ampleur à laquelle elle prétend pourtant. En ce sens, si l'article de Schmicking a le mérite de placer la corrélation au cœur de la discussion entre Schopenhauer et Husserl, nous ne suivons pas la lecture de Schopenhauer qu'il propose, bien loin du vitalisme phénoménologique dont nous avons fait l'hypothèse tout au long de notre deuxième partie.

si l'on peut identifier deux pôles, c'est toujours en les reconduisant à ce dont ils proviennent qu'ils peuvent recevoir un sens. La vie est un mouvement qui, à un moment contingent de son histoire, se scinde pour se saisir elle-même. Chez Husserl, la corrélation apparaît comme le terme central d'une phénoménologie s'élaborant autour de l'intentionnalité de la conscience, et cherchant à réintégrer la transcendance du monde dans l'immanence des vécus. Nous avons rencontré cette réintégration de la transcendance dans l'immanence dans notre lecture de Schopenhauer, tant le monde est là, dans ma chair et dans la prestation subjective qui le constitue, sans que nous soyons d'emblée jetés dans ce qui nous fait face. Néanmoins, la corrélation peut donner lieu à deux interprétations. Soit elle est méthodologique, correspondant à un énoncé épistémologique dans lequel l'objet est un guide transcendantal. Soit, et c'est la lecture à laquelle nous convie l'évolution de la pensée husserlienne autant que notre lecture de Schopenhauer, la corrélation peut recevoir un sens ontologique : pas d'objet sans sujet constituant[1], pas de sujet sans objet constitué et c'est là un énoncé idéaliste qui s'accorde à l'idéalisme vital que nous avons rencontré chez Schopenhauer.

Dans la *Krisis*, Husserl considère véritablement que l'explicitation des termes de la corrélation est la tâche centrale de la phénoménologie. La découverte de la corrélation est comme le versant positif de la réduction. Ou plutôt, la corrélation peut être saisie à partie du moment où l'on acquiert la véritable liberté de pensée induite par l'entrée dans l'attitude phénoménologique :

> Avant tout, le philosophe se trouve libéré de l'entrave la plus forte et la plus universelle, encore que la plus cachée, son entrave intime : celle de la pré-donnée du monde. Par cette libération et en elle se trouve donnée la découverte de la corrélation universelle, absolument close en soi et absolument autonome, du monde lui-même et de la conscience de monde[2].

La corrélation est un thème pour philosophes libres, c'est-à-dire défaits des attaches mondaines qui les retiennent toujours à une pratique du monde et à un rapport intéressé à celui-ci. Le monde peut apparaître dans sa structure la plus générale, c'est-à-dire comme horizon d'une activité noétique, comme champ de l'ensemble des noèmes. Par l'époché, le sujet peut se

[1] Ainsi le principe schopenhauerien « pas d'objet sans sujet », que l'on trouve dans l'Appendice du *Monde*, p. 789, peut-il trouver un équivalent dans la formule des *Ideen* : « pas de moment noétique sans un moment noématique qui lui appartient spécifiquement : ainsi s'énonce la loi d'essence qui se vérifie partout », E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, J.-F. Lavigne (trad.), Paris, Gallimard, 2018, § 93. Mais cette équivalence gnoséologique pourrait se trouver reconfigurée dans les analyses plus tardives de Husserl, qui identifie d'autres formes d'*a priori* par lesquels nous agissons pré-scientifiquement dans le monde de la vie, considérant alors que « l'*a priori* objectif se fonde dans l'*a priori* subjectif-relatif du monde de la vie » c'est-à-dire que « l'évidence mathématique possède la source de son sens et de son droit dans l'évidence du monde de la vie », E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 36, p. 159. Un tel approfondissement du gnoséologique des *Ideen I* à une perspective ontologique ou « complète » du moi est décrite par Ricœur dans ses analyses des *Méditations cartésiennes*, notamment dans P. RICŒUR, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, France, J. Vrin, 2004, p. 220-221, où il analyse le rôle des *habitus* comme substrat de propriétés permanentes du sujet.

[2] E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 41, p. 172.

donner une autre expérience du monde et de sa conscience, en s'installant au-dessus ou en-deçà de son être naturel, quotidien, lié à des intérêts particuliers. Et en même temps, le sujet ne perd rien de ce monde et de ses vérités le concernant, puisqu'il se contente de suspendre sa validation, de mettre ses intérêts hors-jeu. Le monde n'a pas changé, mais seulement notre attitude, par lequel ce monde n'est plus une donnée d'avance, mais une donnée toujours contemporaine de mes actes de conscience, toujours renouvelé dans sa forme et tenu dans sa présence par ma conscience : « il n'est sous notre regard que pur corrélat de la subjectivité qui lui donne son sens d'être et de la validité de laquelle il tire absolument son "être[1]". » Penser la corrélation, c'est accomplir en somme la tâche par laquelle la phénoménologie reçoit son nom propre : le monde est devenu, par la réduction, le phénomène transcendantal « monde » ; la vie de conscience est son corrélat, une subjectivité transcendantale. La corrélation est la forme en laquelle tout ce qui apparaît apparaît.

Il s'agit donc d'indiquer le rôle que joue la corrélation et la forme qu'elle prend dans la philosophie husserlienne afin de montrer les possibilités d'échos avec la pensée de Schopenhauer. La corrélation, sous la plume de Husserl, est formulée dans les *Ideen* comme « corrélation noético-noématique », donc comme la nécessaire réciprocité d'une noèse, acte de visée de la conscience, et d'un noème, terme de cette visée qui se substitue à l'objet donné d'avance que l'on trouvait dans l'attitude naturelle. Husserl consacre de longs passages des *Ideen I* à cette question et à toutes les formes que peut prendre la corrélation, indiquant déjà la possibilité rencontrée chez Schopenhauer d'une mise en variation de la forme corrélative. Dire que tout ce qui nous apparaît le fait dans la forme de la corrélation n'empêche pas que nous ayons une diversité d'expériences possibles. L'analyse des noèses et noèmes, à partir du chapitre III de la troisième section, s'inscrit à la suite de la description des structures générales de la conscience pure. Autrement dit, l'intentionnalité donne son nom à la forme la plus générale de toute conscience, qui est d'être conscience de quelque chose, et la corrélation est une reformulation structurelle de l'intentionnalité qui elle, décrit un mouvement plutôt qu'une structure. Husserl indique bien, d'ailleurs, la facilité qu'il peut y avoir à comprendre le sens général de l'intentionnalité et en même temps la difficulté à saisir de manière adéquate les « caractéristiques eidétiques phénoménologiques qui lui correspondent[2] ». Dans ce paragraphe, Husserl rappelle ce que l'on trouve régulièrement dans ses textes : la phénoménologie n'est pas seulement un engagement verbal et une déclaration d'intention. Elle suppose, pour en découvrir les ressorts complexes et les caractéristiques approfondies, de s'engager pleinement dans

[1] *Id.*, p. 173.

[2] E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, *op. cit.*, § 87, p. 267.

l'attitude transcendantale et sur le « terrain purement phénoménologique[1] ». La plupart des chercheurs ne parviennent pas à se défaire pleinement de l'attitude naturelle, s'empêchant de saisir le vécu intentionnel lui-même. Prenant l'exemple du vécu perceptif, Husserl constate qu'un « bon nombre » continue de vivre dans la perception, incapable de « diriger le regard » sur le percevoir lui-même, sur « les caractères propres de la *manière* dont le perçu est donné, et à prendre ce qui s'offre dans l'analyse eidétique immanente tel que cela se donne[2]. » Si la corrélation est un thème pour philosophes libres, elle est aussi une structure qui ne peut être découverte qu'avec un certain « courage », celui de suivre les données eidétiques du vécu immanent sans y ramener de préjugé, courage et radicalité qui permettent la découverte de structures identiques chez tous les chercheurs qui se sont engagés pleinement dans cette investigation.

La corrélation apparaît donc comme une clarification de l'intentionnalité : dans le mouvement intentionnel de la conscience, il faut distinguer entre les composantes des vécus intentionnels et les corrélats intentionnels. Du simple fait que l'intentionnalité est un mouvement de visée de l'objet, on peut identifier dans un premier temps le vécu intentionnel à un vécu noétique : « C'est son essence d'abriter en lui-même quelque chose comme un "sens", et éventuellement un sens multiple[3]. » Autrement dit, effectuer une noèse, c'est viser quelque chose par la conscience en donnant du sens à cette chose visée. L'intentionnalité est donc une donation de sens[4], avec une noèse source de sens et un terme de la noèse, le noème, dépositaire de ce sens. La description qui peut avoir lieu dans le cadre de l'attitude phénoménologique est une description de « l'apparaissant en tant que tel[5] », et non la description extérieure d'un objet donné d'avance, étant-là réal appartenant à l'ensemble des objets réaux avec lesquels je peux entretenir des rapports réaux et mondains. Cette description de l'apparaissant comme tel revient à une description de « la perception au point de vue noématique[6] ». Si l'on pourrait penser que cette description est identique à une description du monde naturel existant pour l'existence naturelle, Husserl précise le rapport – nécessaire corrélation – entre cet objet du monde et la perception :

> *L'arbre tout court*, la chose dans la nature, n'est rien moins que ce *perçu d'arbre comme tel*, qui, comme sens de la perception, appartient à la perception, et inséparablement.

---

[1] *Id.*

[2] *Id.*, p. 269.

[3] *Ibid.*, § 88, p. 270.

[4] La polysémie de « sens » n'est pas absurde ici, puisque si l'intentionnalité cherche à donner une *signification* à l'objet qu'elle vise – que ce soit par la perception, le jugement, l'amour ou l'intellection – elle l'oriente aussi et lui donne une *direction* dans l'horizon perceptif – judicatif, érotique ou intellectif – qu'est le monde.

[5] E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, *op. cit.*, § 88, p. 273.

[6] *Id.*

> L'arbre tout court peut brûler, se dissoudre en ses éléments chimiques, etc. Mais le sens – sens de *cette* perception, un élément qui appartient nécessairement à son essence– ne peut pas brûler, il n'a pas d'éléments chimiques, pas de forces, pas de propriétés réales[1].

Décrire le sens noématique, c'est donc revenir à la donnée pour une pure conscience, à une dimension qui ne concerne que le vécu et sa structure, et laisse de côté les caractéristiques mondaines de l'objet. L'intentionnalité donne un sens à tout vécu. Pour développer cela, la corrélation indique que tout sens noématique est lié à une donation de sens noétique et que l'un et l'autre sont dans une complémentarité définie par l'intentionnalité. Husserl anticipe l'objection[2] selon laquelle ce noème serait un redoublement d'objet, un objet intentionnel ajouté à l'objet effectif[3]. La réduction permet justement la mise entre parenthèses de toute perception portant sur l'effectivité perçue. Mais en même temps, la mise entre parenthèses n'est pas la destruction de l'objet naturel, perçu là-dehors. Elle n'ajoute pas un objet intérieur, elle se contente d'observer ce que cela fait de percevoir un objet extérieur sans se soucier de l'objet extérieur. La considération phénoménologique dans les formes de la corrélation ne s'interdit pas d'étudier la perception d'un objet effectif, seulement l'existence de cet objet n'entre pas dans la description. Ce qui importe, c'est donc d'étudier le vécu comme tel sans rien y introduire de nouveau qui proviendrait de l'attitude naturelle. Le courage dont il était question plus haut est aussi celui qui parvient à se tenir dans la description phénoménologique sans retomber dans les travers de l'attitude naturelle. En somme, la description du vécu grâce à la corrélation permet de s'en tenir à la seule conscience, en se plaçant soit du point de vue noétique, de la conscience qui donne du sens, soit du point de vue noématique, de l'objet constitué comme unité intentionnelle de sens.

La particularité de la corrélation, c'est d'identifier deux pôles de l'intentionnalité, un point de départ et un point d'arrivée, deux pôles réciproques comme ceux décrits par la *Grundform* schopenhauerienne et pensés d'abord depuis leur unité. On pourrait être tentés, chez Husserl, d'y voir une scission au sein de l'unité de la conscience. Or, de même que chez Schopenhauer, la conception de la corrélation suppose d'abord l'unité fondamentale des deux pôles, et la notion même de pôles et là pour écarter toute mésinterprétation de cette apparente scission. De même que l'intentionnalité permet de penser l'inclusion de la transcendance au sein de l'immanence sans que la relation au monde soit condamnée à une irrémissible fracture, de

---

[1] *Ibid.*, § 89, p. 273-274.

[2] Objection récurrente pour tout philosophe qui entend revenir aux données immédiates de la conscience. Que l'on se réfère, pour s'en convaincre, aux mécompréhensions dualistes de la philosophie schopenhauerienne : à la double donation, on substitue le redoublement du monde. C'est faire de penseurs de l'idéalisme transcendantale des réalistes dualistes. Ce qui nous entraîne bien loin de l'esprit comme de la lettre de leurs pensées respectives.

[3] E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, *op. cit.*, § 90.

même la corrélation permet de penser l'unité du pôle subjectif et du pôle objectif de la conscience sans déchirure de cette dernière. Si l'on veut considérer la corrélation de manière rigoureuse, la notion de sujet comme celle d'objet se trouvent modifiées : le sujet devient l'origine d'un mouvement de donation de sens à ce qui n'est pas lui, même si le dépositaire du sens n'est pas hors de ce mouvement de donation ; l'objet devient ce à quoi du sens est donné et qui participe de ce même mouvement de donation. D'un côté, le sujet se définit donc par l'ensemble des opérations qu'il effectue en direction d'un objet, et ne se définit que par cette manière d'être dirigé vers l'objet. D'un autre côté, corrélativement et sans rupture d'unité du mouvement, l'objet est ce vers quoi le sujet se dirige, et ne se définit que par la direction intentionnelle prise par le sujet qui lui donne du sens. On comprend ainsi que ni le sujet ni l'objet ne puisse recevoir le statut de substances naturelles distinctes, d'étants mondains séparés, mais qu'ils ne sont que les deux pôles d'un même mouvement de donation de sens et du même fait fondamental de l'apparaître du monde. Aussi comprend-on mieux le sens de cette remarque des *Méditations cartésiennes* :

> Vouloir saisir l'univers de l'être vrai comme quelque chose qui se trouve en dehors de l'univers de la conscience, de la connaissance, de l'évidence possibles, supposer que l'être et la conscience se rapportent l'un à l'autre d'une manière purement extérieure, en vertu d'une loi rigide, est absurde. Ils appartiennent essentiellement l'un à l'autre ; et ce qui est essentiellement lié est concrètement *un*, et *un* dans le concret unique et absolu de la subjectivité transcendantale[1].

L'unité des termes de la corrélation ne fait donc aucun doute. On ne sépare le pôle subjectif et le pôle objectif que pour des raisons didactiques, pour la clarté de l'analyse. Mais dans l'élément concret, l'un et l'autre sont une seule et même chose. C'est là une manière de reformuler, en un sens schopenhauerien hérité de Kant, ce que Husserl entend par *idéalisme transcendantal*. Idéalisme transcendantal qui s'agrège autour de la notion de corrélation et dont Schopenhauer faisait le propre de la « tâche philosophique ». Il ne s'agissait pas chez lui de comprendre ce qu'est le monde, mais la manière dont le monde nous apparaît et dont nous appartenons au mouvement vivant qui en assure la teneur. La phénoménologie, en se faisant idéalisme transcendantal, ne se donne pour objectif que l'explicitation méthodique et rigoureuse de la fonction de connaissance : connaître, c'est se diriger vers, se rapporter à, être dirigé vers l'étant. Connaître, en somme, c'est parcourir le chemin de la corrélation qui va d'un vécu immanent à la visée intentionnelle d'une transcendance saisie à même ce vécu. Cet idéalisme « *n'est* rien de plus qu'une explicitation de mon *ego* en tant que sujet de connaissances possibles », sans même laisser ouvert l'horizon d'un lointain monde de choses en soi. Cette philosophie qui

[1] E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, G. Peiffer et E. Levinas (trad.), Paris, J. Vrin, 1947, § 41, p. 141.

ne quitte pas le sol de la connaissance, des opérations concrètes du sujet, c'est précisément la philosophie que Schopenhauer qualifiait de « philosophie immanente[1] » : une philosophie qui ne cherche pas de recours hors du monde, qui ne cherche pas dans un ailleurs – Dieu, l'âme, le ciel étoilé – la clarté si elle n'est pas donnée sur le sol d'une vie concrète.

La *Crise des sciences européennes* reprend la structure de la corrélation en la formulant comme *a priori* corrélationnel. La structure ne change pas, la corrélation désigne toujours l'union de deux pôles, mouvement subjectif dirigé vers le monde, et monde non pas en tant qu'il est donné d'avance, mais en tant qu'il est justement le terme de ce mouvement. En somme, la corrélation unit autant qu'elle distingue de manière polarisée les deux moments d'un même acte intentionnel. Du texte de la *Krisis*, relevons seulement deux éléments pour notre propos : un élément historique et un élément biographique. Husserl semble s'étonner que la corrélation n'ait pas déclenché, dans l'histoire de la philosophie, un étonnement plus grand. Selon lui, avant ses propres *Recherches logiques*, jamais

> La corrélation du monde (du monde dont nous parlons toujours) et de ses modes subjectifs de donnée n'avait provoqué le « thaumazein » philosophique. […] Jamais cette corrélation n'a éveillé un intérêt philosophique propre. On restait englué dans cette évidence, que chaque chose a chaque fois pour chaque homme une apparence différente[2].

Au regard de la lecture que nous avons proposée de Schopenhauer et de la structure phénoménologique du monde qu'il développe, on peut s'étonner d'une remarque aussi radicale. On peut d'ailleurs s'étonner d'une telle remarque chez Husserl de manière générale, tant ses allusions à l'histoire de la philosophie sont rares, et souvent plus nuancées. Toujours est-il que Husserl indique, par cette remarque, le rôle central de la corrélation pour une pensée proprement phénoménologique, pour saisir « le comment de l'apparaître d'une chose dans son changement réel et possible », corrélation entre « l'*apparaître* et l'*apparaissant en tant que tel*[3] ». Dans ce passage, la corrélation devient véritablement *a priori* corrélationnel, au sens où la structure qu'elle indique reçoit une ampleur universelle, devenant une « typique », valable non seulement

---

[1] A. SCHOPENHAUER, *Lettres II*, C. Sommer (trad.), Paris, Gallimard, 2017, n° 279 à Julius Frauenstädt, 6 août 1872. Le vocabulaire diverge bien entendu de celui de Husserl, car Schopenhauer continue à évoluer dans la terminologie kantienne de la chose en soi. Et néanmoins, il affirme que si cette chose en soi existe, si de l'être peut être trouvé, c'est seulement par rapport au phénomène que l'on peut l'identifier : « Vous devez chercher la chose en soi uniquement dans le PHÉNOMÈNE, comme n'existant que par rapport à ce dernier, et non pas à Coucouville-les-Nuées, où vous semblez souvent la contempler : nous ne pouvons pas y aller ; cela signifie qu'elle est transcendante. » Et dans la lettre suivante, n°280 : « Ma philosophie ne parle jamais de Coucouville-les-Nuées, mais de CE monde, c'est-à-dire qu'elle est immanente, et non transcendante. » Il faut rappeler bien entendu qu'il n'y a de monde, chez Schopenhauer, que pour un sujet qui le constitue, et que le sens même de monde est à réintégrer comme un des pôles de la *Grundform*, c'est-à-dire de la corrélation. Par ailleurs la formule de la lettre du 6 août, « nous ne pouvons pas y aller », est symptomatique de cette *philosophie du seuil* dont nous avons décrit les contours afin de mieux comprendre ce que pouvait signifier notre hypothèse d'un vitalisme phénoménologique.

[2] E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 48, p. 188.

[3] *Id.*

pour notre propre pôle égologique, mais étendue à la relation de tout étant avec ses modes de donnée, la corrélation étant aussi étendue à l'intersubjectivité :

> Tout étant qui est valide pour moi et pour tout sujet imaginable en tant qu'effectivement étant est du même coup corrélatif et il est, par une nécessité d'essence, l'index du système de sa diversité[1].

C'est à partir de l'universalisation de la corrélation et de la place décisive qu'elle joue dans la phénoménologie transcendantale que l'on peut faire la deuxième remarque, biographique. Dans ce même paragraphe, Husserl semble vouloir donner à la corrélation une place presque intime, comme le cœur de sa pensée enfin découvert. La note de la page 189 déjà citée jette un regard rétrospectif sur l'ensemble de son œuvre en indiquant avoir été « frappé si profondément que depuis le travail de toute ma vie a été dominé par cette tâche d'élaboration de l'*a priori* corrélationnel[2]. » Seulement, si la corrélation est déjà découverte dans les *Recherches logiques* et sous l'inspiration de Brentano, elle n'est pas encore pensée comme un résultat de la réduction phénoménologique[3]. Autrement dit, la réduction découverte dans *L'idée de la phénoménologie* se présente comme une manière de fonder et de donner toute son ampleur à la corrélation, qui reste bien le cœur de l'intuition philosophique de Husserl, mais flottait jusque-là, détaché d'un fondement stable et de la subjectivité transcendantale absolue. Toute la difficulté, pour Husserl comme pour ses contemporains, semble avoir été de se maintenir dans l'attitude phénoménologique, de ne pas inclure de données réalistes dans la phénoménologie en train de se former. Tout se passe comme si l'*a priori* corrélationnel avait été ramené lui aussi dans une lecture naïve, dans l'attitude naturelle, et qu'il fallait toute la force de la *Crise des sciences européennes* pour lui assurer une pleine validité phénoménologique.

De même que l'on pouvait soupçonner le redoublement de l'objet effectif en objet intentionnel, comme une surimpression de la sphère transcendantale sur la sphère objective mondaine, de même apparaît un paradoxe lié à un entrelacement entre données naturelles et données transcendantales, entre une subjectivité mondaine et une subjectivité constituante. Dans l'attitude naturelle, il existe bien une corrélation entre le sujet et l'objet au sens où toutes nos actions visent le monde. Le monde naturel est le sol sur lequel nous agissons, voyons apparaître des objets devant nous, jugeons de ce qui nous fait face, désirons cet autre que nous. Or une difficulté apparaît quand nous prenons conscience que nous sommes aussi une partie de ce monde, difficulté à laquelle s'ajoute ce paradoxe que le monde est le résultat de nos

---

[1] *Id.*, p. 189.

[2] *Id.*

[3] E. HUSSERL, *Recherches logiques, Tome II. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. 2e partie. Recherches III, IV et V*, H. Élie et A. L. Kelkel (trad.), Paris, Presses universitaires de France, 1962, voir Recherche V, chapitre 2.

prestations subjectives. En passant du monde dans lequel nous vivons au monde comme terme de nos visées, nous rencontrons ce paradoxe que Schopenhauer avait déjà identifié à plusieurs reprises[1] : la subjectivité, en tant qu'elle est subjectivité humaine et subjectivité transcendantale, est à la fois une part de monde et une source constitutive du monde.

> Comment une partie intégrante du monde, la subjectivité humaine qu'il contient, peut-elle constituer le monde entier, j'entends le constituer comme sa formation intentionnelle ? Le monde, c'est donc une formation, toujours déjà devenue et toujours en devenir, de l'universelle connexion de la subjectivité dans ses prestations intentionnelles – et pourtant les sujets qui partagent justement entre eux ces prestations, ne doivent être eux-mêmes que des formations partielles de la prestation totale[2] ?

Si nous abordons ce paradoxe ici, c'est que Husserl lui donne une formulation en termes de corrélation. En effet, le paradoxe repose sur la simultanéité de deux affirmations portant sur la corrélation. La subjectivité apparaît à la fois comme un objet *dans* le monde et comme sujet d'une conscience *pour* le monde. La réduction semble avoir superposé deux types de corrélations, alors qu'il faut sens doute revenir à la corrélation inaugurale pour la réflexion phénoménologique, c'est-à-dire à la corrélation transcendantale, véritablement constituante. C'est d'une même priorité à la sphère transcendantale que Husserl se réclame lorsqu'il parle d'une reconnaissance du sujet transcendantal comme homme dans le monde. C'est, d'après le mouvement déjà indiqué en introduction de cette troisième partie, depuis la sphère transcendantale que la réflexion s'approfondit en direction d'une mondanéité et d'une vie du sujet qui est toujours « une effectuation transcendantale qui est celle de la mondanisation de soi[3]. » C'est donc depuis la subjectivité transcendantale qu'est possible cette « aperception anthropologique de moi-même[4] », qui évite à Husserl la position d'abord naturaliste ou anthropologique qui penserait la conscience à partir de ces déterminations physiologiques ou empiriquement psychologique. La conscience n'est jamais pensée initialement comme réifiée, impossible à saisir dans le cadre de la réduction phénoménologique, mais pour autant, la conscience intentionnelle semble capable de faire retour sur elle-même et de se constituer comme prenant part au monde, dans un processus de « réalification de la conscience[5] ». Autrement dit, c'est le sujet transcendantal échappant en lui-même à l'objectivité, qui se

---

[1] Paradoxe que nous avons mentionné sous l'expression retenue par la tradition, le « cercle de Zeller ».

[2] E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 53, p. 204.

[3] E. HUSSERL, *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935)*, J.-F. Pestureau (trad.), Grenoble, Millon, 2007, p. 225.

[4] *Ibid.*, p. 385.

[5] E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, *op. cit.*, § 53, p. 167 : Husserl décrit dans ce paragraphe et par ce terme de *Realisierung* la manière dont la conscience effectue cette appréhension particulière par laquelle le sujet se découvre comme prenant part au monde entier, parmi les autres sujets, opérant ainsi une connexion entre la conscience et le corps vivant.

découvre comme moi-humain au cours d'un processus d'auto-objectivation[1]. S'il est de l'humain c'est seulement à titre d'une découverte secondaire et constituée par un sujet qui s'est d'abord exclu de l'humanité en ne considérant que sa transcendantalité. C'est dans un second temps que le transcendantal se voit humanisé[2], comme découverte rétrospective au sein du transcendantal qui en porte donc toujours la marque. Il semble ici que, avant même les approfondissements permis par la méthode génétique des années 30, se mette en place un premier mouvement de remontée à l'originaire, de remontée à soi comme moi incarné depuis le moi transcendantal. Par ce mouvement je vise, depuis ma subjectivité transcendantale, la transcendance de ma subjectivité incarnée, mais toujours depuis la structure intentionnelle des *Ideen I*. Grégori Jean relève qu'il n'en va pas là d'une duplicité du moi et de son incarnation réunis *a posteriori*, mais bien plutôt d'une distinction entre la moi primordial de la vie transcendantale et le non-moi au sens du monde incarné, cette distinction n'étant rien d'autre que « l'expression de la corrélation *a priori* de l'immanence et de la transcendance[3] ». Autrement dit, c'est depuis l'immanence de mes vécus intentionnels que je me vise comme moi-humain, c'est-à-dire comme transcendance parmi les autres objets transcendants du monde. Selon notre expression rencontrée plus haut à propos de Schopenhauer, c'est semble-t-il *l'irréductibilité de la corrélation* qui se trouve ici réaffirmée et la priorité donnée au transcendantal pour saisir le monde, y compris le sujet incarné dans le monde, formule par laquelle nous comprenions sa solution au cercle de Zeller.

> L'épochè, qui nous a dotés d'une installation *au-dessus* de la corrélation sujet-objet qui relève du monde, et du même coup nous a installés dans *la corrélation sujet-objet transcendantale*, nous conduit même, dans nos méditations sur nous-mêmes, à reconnaître que le monde qui est pour nous, qui est dans son *quid* et dans son *quod* notre monde, puise entièrement son sens d'être dans notre vie intentionnelle, selon une typique de prestations qu'il est possible d'exhiber *a priori* – d'exhiber, et non de construire à coup d'arguments ou d'imaginer dans une pensée mythique[4].

En somme, comprendre que toute forme corrélative mondaine renvoie ultimement à une forme corrélative *a priori*, c'est une manière d'échapper au risque de redoublement du monde

---

[1] E. HUSSERL, *Psychologie phénoménologique*, P. Cabestan, N. Depraz et A. Mazzù (trad.), Paris, J. Vrin, 2001, p. 282 : « Moi, qui ne suis en mon être absolu et ultime absolument rien d'objectif mais l'*ego*-sujet absolu, je me trouve moi-même, dans ma vie qui constitue tout l'être objectif, à titre de corrélat de validité dans une forme aperceptive comme moi-humain, valant comme objet, c'est-à-dire comme contenu d'une auto-objectivation (auto-aperception), qui, comme effectuation propre – comme effectuation qui m'impose à moi-même un sens réel – appartient précisément à mon être absolu. » S'il est une anthropologisation de la subjectivité absolue, c'est donc toujours depuis ce pur sujet et non depuis un ensemble de déterminations empiriques prédonnées. Autrement dit, la vie du sujet humain relève encore d'une prestation transcendantale de la pure subjectivité et non l'inverse, et c'est donc depuis une prégnance du transcendantal qu'il faut chercher à résoudre le cercle de Zeller tel que Schopenhauer le formule.

[2] G. JEAN, *L'humanité à son insu. Phénoménologie, anthropologie, métaphysique*, Wuppertal, Association internationale de phénoménologie, 2020, p. 96-104, où l'auteur retrace les étapes de cette anthropologisation du transcendantal chez Husserl. Il précise, p. 99 : « L'humanisation du transcendantal n'est alors jamais que la constitution transcendantale du transcendantal comme humain, et l'humanité *du* transcendantal un "sens" pour une conscience absolu, c'est-à-dire *en elle-même* non-humaine. »

[3] *Ibid.*, p. 102.

[4] E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 53, p. 206.

et de la subjectivité, ne permettant plus de comprendre comment il peut y avoir un sujet mondain donné d'avance et un sujet transcendantal constituant, ou un sujet mondain auquel une conscience viendrait se lier dans un second temps par un mystérieux accord au sein de la nature. C'est bien plutôt partir de la subjectivité transcendantale pour se retrouver comme corps vivant humain dans le monde[1], mis en évidence par la réduction phénoménologique qui écarte toute dimension naturaliste ou factice de cette corporéité humaine mondaine[2]. C'est même comprendre que la corrélation est déjà à l'œuvre dans l'attitude naturelle, qui ne prend son sens qu'après avoir été mise hors circuit, révélant la transcendantalité d'un sujet et clarifiant la manière dont il se rapporte rétroactivement à sa mondanéité de manière transcendante. Raison pour laquelle Grégori Jean précise qu'il y a là un entrecroisement, qui ne consiste pas seulement à penser l'humain transcendant depuis la subjectivité transcendantale, mais que ces passages permettent aussi de comprendre « la manière dont l'homme transcendant se rapport à lui-même et comprend ce qui fait sa propre humanité ainsi que l'humanité de son rapport au réel[3]. » En somme, c'est la vie transcendantale qui met en lumière l'humanité mondaine, qui peut à son tour nourrir et fonder la vie transcendantale, dans le cadre de cette méthode « zig-zag » déjà relevée dans la *Crise*.

La corrélation transcendantale est à l'œuvre en arrière-plan de toute donation de monde, de l'apparaître de tout étant, et il faut une phénoménologie transcendantale rigoureuse – pas une spéculation ou une « pensée mythique » – afin de mettre au jour cette corrélation fondamentale. Le travail de la phénoménologie consiste bien à décrire – jamais à supposer – les différentes formes prises par cette corrélation, les différents index de diversité, les différentes prestations subjectives possibles. Si la réduction est nécessaire, c'est que la phénoménologie doit « commencer d'abord dans l'absence de sol », même si c'est depuis le sol naturel que cette absence se formule. Rien n'empêche cette absence de sol inaugurale de se créer ensuite un sol, de retrouver le monde pour le fonder, de montrer justement l'arrière-plan toujours déjà-là du

[1] Ce rejet d'une approche naturaliste par Husserl le fait préciser dans *Ideen II*, à propos du sujet transcendantal : « il ne lui vient nullement à l'idée d'"insérer" l'esprit dans le corps, c'est-à-dire de le considérer comme quelque chose à même le corps, comme quelque chose de fondé en lui, quelque chose qui appartient comme lui à un empire de la réalité, ni, par conséquent, d'accomplir l'aperception *reale* correspondante (l'aperception relevant de la nature) », dans E. HUSSERL, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, É. Escoubas (trad.), Paris, Presses universitaires de France, 1982, p. 267.

[2] « La "réduction phénoménologique" est le *thème fondamental permanent* du travail phénoménologique en général en tant que procès d'une question en retour guidée par le phénomène du monde, sur la vie productrice originaire à partir de laquelle l'unité continuellement valide du monde devient intelligible », E. FINK, *De la phénoménologie*, D. Franck (trad.), Paris, Les Éditions de Minuit, 1990, p. 191. La réduction ne mène donc pas à une coupure d'avec la mondanéité de notre humanité mais permet bien plutôt de la reconduire à sa dimension de production de sens, soubassement de notre subjectivité transcendantale ressaisi depuis le cadre transcendantal de la réflexion phénoménologique. Fink précise d'ailleurs à la suite qu'il faut bien distinguer, et c'est là la « clé de compréhension » de la réduction, entre le soi humain, étant mondain, et la vie de conscience en laquelle s'origine l'ensemble des formations de sens. Ce n'est que par un ultime retour en arrière que l'humanité du sujet pourra être ressaisie dans le cadre de la subjectivité intentionnelle.

[3] G. JEAN, *L'humanité à son insu*, *op. cit.*, p. 103.

transcendantal inaperçu tant que nous nous tenions dans la simplicité de l'attitude naturelle. La corrélation transcendantale n'est donc pas une corrélation surajoutée à la corrélation naturelle, elle est bien plutôt l'*a priori* corrélationnel qui fonde à rebours toutes les formes et possibilités de corrélation, dont la corrélation naturelle. La mettre au jour est le travail de la phénoménologie, qui n'écarte jamais le monde, mais le retrouve au contraire avec la force retrouvée du fondement philosophique. Cette découverte permet d'affirmer ce que nous entrevoyions chez Schopenhauer, à savoir que la forme fondamentale de toute représentation peut donner lieu à un ensemble de variations : la structure ne change pas, mais les occurrences et expériences ouverte par cette structure corrélationnelle sont variables.

Afin de progresser en direction de la mise à l'épreuve de notre hypothèse du vitalisme phénoménologique schopenhauerien, il faut ajouter à ces analyses de la corrélation quelques remarques sur l'intentionnalité. En effet, si la corrélation décrit la structure de tout apparaître, dont nous aurons à envisager les limites ou les métamorphoses, il faut aussi comprendre que l'intentionnalité décrit le mouvement propre à la conscience. Il n'est pas encore question de vie à proprement parler, mais d'une activité propre à la conscience, d'un mouvement de polarisation dans la constitution du monde. Découvrir l'intentionnalité de toute conscience, c'est comprendre que ma conscience n'est pas un point fixe du monde, mais qu'elle porte au contraire un mouvement qui l'anime et la dirige au sein de ce monde. C'est aussi comprendre que connaître, ce n'est pas posséder un certain nombre de connaissances à propos du monde, ou un contenu perceptif d'objets, mais c'est viser le monde, tendre vers lui par la conscience. La découverte de l'intentionnalité se fait à même les vécus, c'est-à-dire dans une saisie immanente de la conscience. Revenant à cette sphère d'immanence, le chercheur découvre que ces vécus sont orientés vers le monde, sans même que l'existence du monde soit nécessaire. L'intentionnalité décrit le style par lequel la conscience se comporte à l'égard de ses objets :

> Les vécus cognitifs possèdent – cela appartient à leur essence – une *intentio*, ils visent quelque chose, ils se rapportent de telle ou telle manière à un objet. Le se-rapporter-à-un-objet en fait partie, alors même que l'objet n'en fait pas partie. Et l'objet peut apparaître, peut avoir une certaine présence dans l'apparaître, pendant qu'il ne se trouve pourtant pas dans le phénomène cognitif effectivement, ni n'existe d'aucune autre façon comme *cogitatio*[1].

Le vécu cognitif est donc l'acte par lequel la conscience se dirige vers le monde pour le connaître. Mais ce dernier étant atteint par la réduction, on ne considère que le mouvement par lequel le sujet va au monde, pas le monde lui-même. Si bien qu'il n'est pas contradictoire que des objets existent et apparaissent sans que je m'y rapporte. Seulement, ces objets ne sont rien

[1] E. HUSSERL, *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, A. Lowit (trad.), Paris, Presses universitaires de France, 2000, p. 79.

pour moi, ils ne sont pas le terme d'un acte de visée par ma conscience. La question de ce monde apparaissant sans être visé par ma conscience n'est d'ailleurs pas ici ce qui intéresse Husserl, qui entend comprendre ce que cela fait au monde d'être visé et à ma conscience de le viser, à comprendre donc ces deux pôles de la corrélation que lie un acte unique de visée.

Pour mener à bien une analyse rigoureuse de la conscience, il s'agit donc de s'interroger non pas sur le contenu effectif des perceptions et des pensées, mais sur la manière dont la conscience s'accompagne toujours de son corrélat objectif. Que l'objet existe ou non effectivement, sa présence dans la conscience est bien certaine car il est l'objet intentionnel à laquelle la conscience se rapporte :

> La présence est partout, que l'objet qui se montre en elle soit simplement représenté ou qu'il existe véritablement, qu'il soit réel ou idéal, possible ou impossible, une *présence dans le phénomène cognitif*, dans le phénomène d'une pensée au sens le plus large du mot, et *partout il faut suivre, sur le plan de l'essence, cette corrélation si étonnante au premier abord*[1].

Plus que la vérité du contenu de représentation, c'est ici la vérité du vécu qui importe. Si l'objet perçu est toujours susceptible de ne pas exister là où je le perçois, le fait de ma perception, l'apparaître vécu de l'objet est lui bien certain. Cette évidence de la présence donne une valeur à mon vécu, non sa validité objective ou sa concordance effective avec l'objet extérieur. C'est en effet depuis l'évidence du vécu que l'objet est constitué, non l'inverse : la connaissance n'est pas pensée comme une forme vide donnée à l'avance que l'objet déjà formé viendrait remplir. Depuis la sphère d'évidence qu'est ma conscience mise au jour par la réduction, je peux assister à la constitution de l'objet. C'est donc cette intentionnalité de la conscience qui joue le rôle d'un vecteur de constitution de l'objet, pas une réception passive de formes prédéterminées. Il y a des objets pour moi car je me dirige vers le monde, intentionnellement. Je ne suis pas le spectateur passif d'une scène sur laquelle je n'interviens pas mais j'organise le monde depuis la sphère de mes vécus :

> Cette *vue évidente* est en effet elle-même la *connaissance au sens le plus fort* ; et l'objet n'est pas une chose qui soit fourrée dans la connaissance comme dans un sac, comme si la connaissance était une forme vide et partout la même, un même sac vide, dans lequel est fourré tantôt ceci, tantôt cela. Dans la présence, nous voyons au contraire *que l'objet se constitue dans la connaissance*, qu'autant il y a à distinguer de figures

[1] *Ibid.*, p. 100.

> fondamentales de l'objet, autant il y a aussi de figures fondamentales des actes cognitifs donateurs[1].

Connaître, c'est donc saisir la vue par laquelle je vise le monde, m'être rendu disponible à cette saisie immanente du vécu. La connaissance n'est pas figée dans des formes données à l'avance, elle est un mouvement qui va vers le monde et qui, y allant, le fait apparaître pour elle. La connaissance au sens général est donc marquée par le dynamisme, le surgissement progressif et lié dans le temps d'objets intentionnels. Le temps joue d'ailleurs un rôle décisif dans ces passages, puisque l'unité intentionnelle de l'objet n'a de sens que constituée et retenue au cours du temps. Processus de conscience du temps, de rétention des vécus passés, que Husserl analyse au début de la *Cinquième leçon*, et qu'il reprend juste après le passage cité : l'objet constitué dans la connaissance est un ensemble de vécus agencés ensemble, liés entre eux dans le flux de la conscience. *L'idée de la phénoménologie* s'achève sur une tâche philosophique à accomplir : étudier les grands problèmes liés à l'essence de la connaissance, ce qui passe par une compréhension approfondie du sens de la corrélation entre connaissance et objet de connaissance, pris en leur sens général, non pas déterminé anthropologiquement.

Cette idée que la saisie du monde passe par un dynamisme de connaissance nous fait penser aux passages dans lesquels Schopenhauer ramène tout acte de connaissance à une tendance de la volonté à connaître, donc ultimement à un mouvement profond de notre vie. Si nous connaissons, c'est qu'il en va en nous d'une certaine manière de vivre qui s'actualise sur le mode de la tendance à la connaissance. Or nous avons montré combien la vie n'était pas seulement, chez Schopenhauer, le fonds ontologique du sujet et du monde, mais qu'elle se confond avec l'activité de la volonté comme puissance de phénoménalisation. La vie est autant le fonds que le passage, et en ce sens, comprendre la connaissance comme une tendance de la volonté à connaître, c'est véritablement ramener la connaissance à une activité vitale. Raison pour laquelle Schopenhauer parle de l'intellect comme d'une « volonté de percevoir le monde extérieur, c'est-à-dire d'un vouloir-connaître <*Erkennenwollen*>[2] ». Ces passages consacrés à une tendance de la volonté vers la connaissance, signe d'un dynamisme de la conscience qui connaît,

---

[1] *Ibid.*, p. 101. On peut rappeler, pour mémoire, ce passage de la *Quadruple racine* dans lequel Schopenhauer insiste sur la réciprocité pour penser la corrélation, qui n'est pas la réception passive de propriétés de l'objet ni l'imposition unilatérale de formes à une matière : De même qu'avec le sujet, l'objet se trouve aussitôt posé (car sans cela le mot même n'a plus de signification) et réciproquement, l'objet avec le sujet ; et de même qu'être sujet signifie donc exactement la même chose qu'avoir un objet, et être objet, la même chose qu'être connu par un sujet ; exactement de même, dès qu'un objet est *déterminé de quelque façon que ce soit*, le sujet est posé comme *connaissant exactement de la même manière*. Il revient donc au même de dire que les objets ont telles ou telles propriétés inhérentes particulières, ou que le sujet connaît de telle ou telle manière ; il revient au même de dire que les objets doivent être rangés dans telles classes, ou que le sujet a telles facultés distinctes de connaissance. » in A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, *op. cit.*, § 41 [2ème éd.], p. 276-277.

[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 20, p. 1561. On trouve la même idée dans A. SCHOPENHAUER, *De la volonté dans la nature*, É. Sans (trad.), Paris, Presses universitaires de France, 1969, p. 77, après avoir suivi le processus d'objectivation de la volonté d'abord dans le corps tout entier, puis dans une partie de ce corps où se manifeste la fonction de l'intellect : « Cette partie elle-même est l'objectivation du Vouloir-connaître (qui devient représentation) ».

côtoient dans *De la volonté dans la nature* des rappels du rôle central de la corrélation et du paradoxe qu'elle soulève. Si le sujet connaît, c'est par une tendance à connaître qui se manifeste en lui, qu'il objective une tendance de la volonté – compréhension objective de la connaissance – mais en même temps, cette fonction de connaissance conditionne le monde comme représentation, puisque celui-ci tient tout entier au fil de la conscience qui le constitue – compréhension subjective et constitutive de la connaissance. Schopenhauer précise donc que la subjectivité connaissante est permise par l'objectivation de la volonté dans le monde, mais également que le monde objectif n'est pensable que par la conscience d'un sujet : « la connaissance et la matière (sujet et objet) n'existent donc que l'une par rapport à l'autre, et constituent le *phénomène*[1]. » Le phénomène est ici le nom de ce qui unit les deux pôles de la corrélation, et l'on comprend à nouveau que tout ce qui apparaît le fait dans cette forme unique de la corrélation, sous laquelle il faut déceler le mouvement par lequel un pôle se rapporte à l'autre. Il n'y a de monde que pour un sujet qui le vise, et de conscience de sujet que dirigée vers un monde. À l'unité du sujet correspond l'unité de liaison du monde ainsi constitué comme pôle corrélatif de toute conscience subjective.

Cette compréhension de la connaissance objective par un retour à une tendance vitale au connaître permettant de revenir à la connaissance tout en l'approfondissant et en la complexifiant d'une strate originaire est à nouveau une occurrence de la méthode en « zig-zag » que nous avons identifiée au début de cette partie. Remonter en amont de la connaissance vers la tendance qui la permet renvoie au mouvement archéologique identifié par Bruce Bégout chez Husserl, tandis que l'explicitation des étapes de la mise en place de la connaissance depuis cette tendance correspond au mouvement téléologique. Les deux mouvements sont indissociables et cette réciprocité deviendra d'autant plus claire avec l'analyse du « monde de la vie » comme strate *vers* laquelle il faut remonter et *depuis* laquelle il faut comprendre la constitution du monde objectif. Chez Schopenhauer, la remontée à la volonté se fait toujours depuis le savoir constitué, de même que la reconstruction du monde et le récit cosmologique et téléologique qui en est fait. On sait que la volonté est *grundlos*, sans raison ni projet, et que tout récit de sa diffraction et multiplication vers le monde effectif ne peut être qu'une reconstruction du sujet qui se tourne vers cette tendance vitale. Cet aller-retour nécessaire est lié au fait qu'on n'atteint, ni chez Schopenhauer ni chez Husserl, le terme ultime de cette enquête : ni fondement absolu ni projet d'ensemble, mais seulement des tendances qui se nourrissent les unes et les autres par ce mouvement en arrière et en avant, ce mouvement en zig-zag étant « le mode de compréhension

[1] A. SCHOPENHAUER, *De la volonté dans la nature*, *op. cit.*, p. 77.

spécifiquement requis pour l'analyse archéo-téléologique », qui produit une « incessante répercussion réciproque de l'originaire et du final[1] ». L'analyse ici ouverte, que nous approfondirons davantage quand il s'agira de comprendre la vie concrète plus encore que le sens métaphorique de la vie transcendantale du sujet, consiste en un double mouvement de déconstruction et de reconstruction : chez Schopenhauer, déconstruction des formes du principe de raison et du principe d'individuation grâce à l'expérience du corps propre puis reconstruction du monde objectif depuis les tendances vitales ainsi découvertes ; chez Husserl, déconstruction du monde pré-donné pour mettre en évidence les structures profondes de validation pré-intentionnelles puis reconstruction depuis ces tendances du monde constitué et ainsi enrichi. Seulement chez l'un comme chez l'autre, les deux termes extrêmes, *archè* et *telos* (volonté une et indivisible[2] et représentation parfaitement claire et pure, chez Schopenhauer), ne semblent pas atteints et exigent du chercheur une constante remise sur le métier de l'enquête, décrite par Husserl comme cette méthode en « zig-zag ». La validité du savoir ne peut être comprise que depuis le « sol originaire ultime qui recèle en soi toutes les origines de l'être et de la vérité[3] », et en même temps, on trouve sur ce sol originaire une inclination téléologique à la validité universelle. Deux horizons que l'enquête généalogique suppose mais qui se nourrissent respectivement, et qui font que Bruce Bégout commente ainsi :

> Sans *telos*, l'*archè* est privée de sens. Sans *archè*, le *telos* n'a pas de fondement. Mais c'est parce que le *telos* ne peut jamais être atteint comme savoir définitif, ni l'*archè* être saisie comme fondement premier que la méthode d'explicitation du savoir philosophique se meut dans une double direction infinie, rebondissant sans cesse des origines présupposées aux fins présumées[4].

Il semble que chez Schopenhauer, la mention de ce vouloir-connaître, ou de la tendance de la volonté à la représentation, soit une notion dépositaire d'une telle ambiguïté et porte avec elle la nécessité d'une réflexion par allers et retours, par zig-zag telle que Husserl la recommande. Peut-être faut-il comprendre ainsi de manière renouvelée l'invitation de Schopenhauer à lire le *Monde* au moins deux fois, comme une présupposition réciproque du commencement et de la

[1] B. BÉGOUT, *La généalogie de la logique*, *op. cit.*, p. 65.

[2] C'est cette inaccessibilité de la volonté authentiquement saisie dans sa pure immanence, puisqu'elle semble toujours dirigée *vers*, inclure un écart, qui fera finalement que Henry écarte Schopenhauer comme n'ayant pas pris la mesure de toutes ses intuitions.

[3] E. HUSSERL, *Philosophie première, 2. Théorie de la réduction phénoménologique*, A. L. Kelkel (trad.), Paris, Presses universitaires de France, 1990, p. 40.

[4] B. BÉGOUT, *La généalogie de la logique*, *op. cit.*, p. 66. Ricœur relève également cette dimension dynamique de la génétique et du retour au monde de la vie quand il cherche la fonction épistémologique de la *Lebenswelt* c'est-à-dire la manière dont la *Rückfrage* qui remonte au sol originaire de toute validation délivre dans l'autre direction un sens pour la validation scientifique elle-même : « Le retour à la *Lebenswelt* n'est qu'un moment, un degré intermédiaire d'un "retour" plus fondamental, le retour à la science en tant que telle, à la raison en tant que telle, par-delà sa limitation dans la pensée objective », dans P. RICŒUR, *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 372.

fin, voire du commencement dans la fin et de la fin dans le commencement[1]. Certes, cette recommandation renvoie à l'unité organique de son système[2], mais elle permet aussi d'aménager une voie de passage pour ces allers et retours de la volonté à la représentation, de l'originaire au constitué, de la vie à la manifestation. Ces points trouveront un prolongement et s'éclairciront à mesure que nous approfondirons les enjeux de la phénoménologie génétique husserlienne en regard des approches schopenhaueriennes.

Chez Husserl, du point de vue statique du sujet transcendantal dont il est pour l'heure question, l'objet qui se présente à ma perception est donc d'abord et avant tout le terme d'une visée intentionnelle de ma conscience. Ce qui fait son identité d'objet, c'est fondamentalement l'unité des actes de ma conscience qui le vise. L'unité de l'objet doit donc être reconduite à une unité intentionnelle, ce que découvre l'analyse rigoureuse de ma conscience. En somme, l'objet est un ensemble de données visées et rattachée à un même horizon intentionnel :

> L'objet est pour ainsi dire un *pôle d'identité*, donné toujours avec un « sens », « préconçu » et « à » réaliser. Il est, dans chaque moment de la conscience, *l'index d'une intentionnalité noétique lui appartenant de par son sens, intentionnalité qu'on peut rechercher, et qui peut être explicitée*. Tout cela est accessible à l'investigation concrète[3].

L'unité des objets qui composent ma perception, la diversité des individualités objectives qui m'entourent, ne viennent pas d'une exigence de l'objet à être unifié par des caractéristiques objectives, mais de la convergence intentionnelle des noèses, donc des actes de visée de ma conscience. On voit alors que la conscience n'est pas du tout conçue comme un ensemble d'éléments objectifs que l'on pourrait distinguer les uns des autres, ou de propriétés locales à articuler. Ce qui fait la conscience et donc la subjectivité transcendantale, c'est fondamentalement le mouvement intentionnel qui l'anime sans cesse et constitue le monde, horizon en arrière-plan de tous les horizons particuliers que sont les objets intentionnels.

Seulement, si l'objet intentionnel est constitué de l'ensemble des visées intentionnelles de ma conscience, on doit aussi considérer que l'objet ne se donne pas, dans le cas de la perception externe par exemple de manière complète ou achevée. Je vise un objet de diverses

---

[1] « Il va de soi que, pour pénétrer la pensée exposée, il n'est d'autre conseil que celui de LIRE LE LIVRE DEUX FOIS, la première fois avec beaucoup de patience, une patience qui ne peut être puisée qu'à la foi délibérément accordée au fait que le commencement suppose presque autant la fin que la fin, le commencement », dans A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, p. 46. La seconde lecture permet de faire « apparaître sous une autre lumière » « bien des choses, voire tout ».

[2] Unité organique revendiquée par Schopenhauer dès les premières lignes de la Préface à la première édition du *Monde* : « Une SEULE ET UNIQUE PENSÉE, en revanche, si vaste soit-elle, se doit de conserver sa plus parfaite unité. Si, toutefois, pour les nécessités de sa communication, elle souffre d'être divisée en parties, encore faut-il que l'agencement de ces parties soit organique, c'est-à-dire un agencement dans lequel chaque partie contienne l'ensemble comme l'ensemble, chaque partie ; dans lequel aucune d'entre elles ne soit ni la première ni la dernière ; dans lequel la pensée tout entière gagne en clarté à travers chaque partie et dans lequel la moindre des parties ne puisse être totalement comprise sans que l'ensemble ne soit préalablement compris », dans *Id.*.

[3] E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, §20, p. 85.

manières saisies dans l'unité intentionnelle, mais « aucune synthèse concevable ne peut atteindre l'adéquation complète et achevée, et toujours elle s'accompagne de pré-intentions et de co-intentions non "remplies[1]". » Autrement dit, il n'existe pas d'intuition intellectuelle de l'être en soi, ni de l'objet complet, justement car l'objet se donne à travers les différents actes de visée. L'affirmation que le sujet constitue progressivement l'objet dans le temps, d'après un index intentionnel, se double de l'affirmation selon laquelle l'être du monde échappe toujours à une saisie parfaitement adéquate :

> L'être du monde (*das Sein der Welt*) est donc nécessairement « transcendant » à la conscience, même dans l'évidence originaire, et y reste nécessairement transcendant. Mais ceci ne change rien au fait que toute transcendance se constitue uniquement dans la vie de la conscience, comme inséparablement liée à cette vie, et que cette vie de la conscience – prise dans ce cas particulier comme conscience du monde – porte en elle-même l'unité de sens constituant ce « monde », ainsi que celle de « monde réellement existant[2] ».

C'est bien depuis la vie de conscience du sujet que le monde se constitue, c'est même comme corrélat de cette vie de conscience qu'il y a toujours monde, voire vie du monde[3]. Ce sont donc les horizons intentionnels de la conscience qu'il s'agit d'analyser et d'expliciter afin de comprendre le sens de la transcendance, qui n'est toujours que transcendance par rapport à la conscience[4]. La transcendance prend son sens dans la subjectivité transcendantale dans laquelle elle se constitue. Husserl tire alors la conséquence de cette affirmation : si l'objet réellement existant est en fait un objet intentionnel, qu'il donne lieu à une infinité de visées qui n'atteignent jamais la parfaite adéquation, qui peuvent toujours être complétées ou réajustées, alors le monde n'est pas une entité finie que l'on peut déterminer une bonne fois pour toute. L'objet réellement existant est donc l'objet identique d'un faisceau d'intentions provenant de l'unité de la conscience :

> Ce renvoi signifie manifestement que l'"objet *réel*" appartenant au monde – et, à plus forte raison, le *monde lui-même – est une idée* infinie, se rapportant à des infinités d'expériences concordantes et *que cette idée est corrélative de l'idée d'une évidence empirique parfaite*, d'une synthèse complète d'expériences possibles[5].

Le monde n'est pas l'ensemble de synthèses effectivement accomplies et achevées, il est l'idée ou l'horizon dans lequel l'idée d'un achèvement de ces synthèses est possible. Cette

---

[1] *Ibid.*, §28, p. 108

[2] *Ibid.*, p. 109.

[3] Même si cette idée d'une vie profonde et en partage ne s'esquisse que dans les derniers textes de Husserl, notamment avec E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*. Nous reviendrons sur la notion de « monde de la vie » et la phénoménologie qui peut s'y faire jour au chapitre suivant.

[4] On se souvient de l'affirmation schopenhauerienne selon laquelle sa philosophie est une philosophie immanente, alors même qu'il développe longuement les différents modes de représentation d'objet. On comprend ici, d'une certaine manière, combien la juste compréhension de la transcendance et du sens de la transcendance suppose toujours l'explicitation des modes de la conscience, puisque c'est par rapport à ces vécus intentionnels, immanents, que la transcendance du monde prend son sens.

[5] E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 109-110.

ouverture à la possibilité d'un achèvement qui ne soit pas effectif est bien l'indication d'un mouvement de la conscience, un mouvement toujours en train de se faire et toujours encore possible. S'il est possible de multiplier les expériences d'objet et la découverte d'objets nouveaux, si l'on peut se tromper ou confirmer notre saisie d'un objet et du monde, c'est en raison du dynamisme propre à la conscience, qui implique une tendance toujours en cours d'effectuation.

L'intentionnalité est donc le nom du mouvement par lequel la conscience, depuis l'immanence de sa vie, se rapporte à la transcendance qu'elle constitue. Ou du moins, d'un point de vue statique, l'intentionnalité est le mouvement de constitution de la transcendance depuis l'immanence du vécu, qui renverra ultimement à un mouvement plus profond, d'une vie plus concrète, qui va d'une subjectivité pré-intentionnelle, dans les choses, jusqu'à la subjectivité transcendantale. Le vécu est à la transcendance – point de vue statique – ce que la vie est au transcendantal – point de vue génétique : un sol originaire sur lequel s'objective le monde sur le monde d'une visée intentionnelle est donc, dirigée téléologiquement vers l'objectivité et la connaissance. Il faut donc penser ensemble intentionnalité et constitution, puisque c'est par ce mouvement intentionnel que ma conscience se rapporte à des transcendances. Nous l'avons déjà relevé, l'intentionnalité est donc une manière de penser la transcendance dans l'immanence du flux de vécus, ou la différence de la conscience et du monde depuis la conscience elle-même. De ce fait, on évite l'écueil qui penserait cette différence comme une séparation insurmontable pour la reconduire à l'immanence de la seule conscience pure, région absolue au fondement du monde. Dans le flux qu'est la conscience s'agencent tous les actes intentionnels par lequel il y a un monde, sans que ce monde soit donné d'avance hors de moi, mais d'abord dans un ensemble d'actes par lequel je le vise et le constitue.

Le propre de tout vécu, c'est donc d'être intentionnel, et Husserl en donne une des formulations les plus explicites au paragraphe 36 des *Ideen I*. L'essence de toute conscience, la « propriété eidétique générale de la conscience » qui n'est pas modifiée par la réduction mais au contraire révélée en tant que telle, c'est d'être « conscience *de* quelque chose[1]. » Si l'essence de

[1] E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, *op. cit.*, § 36, p. 105. On trouve chez Schopenhauer une formule efficace du même ordre : « Une conscience sans objet n'est pas une conscience », *in* A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 1, p. 1166. Dans la discussion avec la phénoménologie, la notion schopenhauerienne d'objet semble montrer un manque de définition. Et pourtant, elle est volontairement peu définie, car elle englobe tout ce qui peut être le corrélat d'un pôle subjectif. Dire qu'une conscience sans objet n'est pas une conscience, c'est dire que la définition même de la conscience suppose une polarisation, et qu'il n'y a de conscience que d'après la forme fondamentale de la représentation, la *Grundform*. Toute conscience est donc conscience *pour* un objet, *vers* un objet. D'autant plus si l'on se souvient que la subjectivité est en son fond animé du dynamisme propre à la volonté, qui devient « vouloir connaître » ou « vouloir se représenter ». Le sujet est fondamentalement volonté, sous l'ensemble de ses formes représentatives et de ses intrications mondaines. De même qu'il y a « volonté *vers* la vie », on peut considérer qu'il y a une « conscience *vers* un objet », l'une et l'autre de ces formules n'étant que des variations d'une même structure fondamentale dynamique, formulées dans des dimensions différentes de l'apparaître.

tout vécu est d'être dirigé vers quelque chose, on retrouve l'idée formulée plus haut, à savoir que le vécu se caractérise à la fois par son immanence et par l'inclusions de la transcendance au sein de cette immanence à titre de visée. Dans la *Krisis*, Husserl reconnaît à Brentano le mérité d'avoir découvert l'intentionnalité de notre vie de conscience, même s'il est resté prisonnier de préjugés naturalistes concernant la démarche de la psychologie[1]. Dans ce prolongement, Husserl considère que ses *Recherches logiques* apportaient une nouveauté véritable non pas sur les questions ontologiques mais sur toutes les « recherches orientées subjectivement ». En développant l'importance de l'intentionnalité, le paragraphe 68 confirme les remarques précédentes : « autant dire que s'annonce déjà là du même coup la problématique de la corrélation », problématique qui porte avec elle « les premiers commencements de la "phénoménologie[2]". » La corrélation mise au jour dans le cadre d'une attitude transcendantale constitue donc bien l'élément central de la phénoménologie, et l'intentionnalité décrit le mouvement de la conscience inscrite dans cette corrélation.

La question de la corrélation, centrale dans la philosophie schopenhauerienne, joue donc un rôle tout aussi décisif dans la démarche phénoménologique. Nous l'avions rencontré, dans notre deuxième partie, comme une réponse à la critique henryenne de la séparation, comprenant que la corrélation était le nom d'une distance phénoménologique, mais pas d'une séparation infranchissable entre le sujet et l'objet. De la même manière ici, et à plus forte raison dans le cadre de la phénoménologie transcendantale, il s'avère que la corrélation et la compréhension de l'intentionnalité en termes de pôles intentionnels permet de comprendre la différence dans l'unité et l'inclusion de la transcendance au sein de l'immanence des vécus. Ainsi la corrélation n'est-elle jamais le nom d'une séparation radicale, d'un écart qui signerait la perte de toute donation authentique comme c'était le cas chez Henry, condamnant toute philosophie de la corrélation à ne pas parvenir à saisir authentiquement la vie. La corrélation n'est pas une perte d'unité, elle n'est pas une déchirure au sein de l'être. Quand nous mettrons plus directement l'hypothèse d'un vitalisme phénoménologique schopenhauerien à l'épreuve de la phénoménologie, les pages qui précèdent prendront donc toute leur importance, à titre de réponse possible adressée à Michel Henry d'une autre phénoménologie de la vie.

[1] E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 68, p. 263.
[2] *Id.*, p. 264.

b. Première variation de l'*a priori* corrélationnel : la corrélation dans le *passage* de la vie dans l'attitude naturelle à la vie transcendantale

Ce cadre de la corrélation étant analysé, une interrogation pourrait se faire jour : la corrélation apparaît-elle lorsque s'engage la démarche phénoménologique, dans la mise en lumière de la subjectivité transcendantale constitutive, ou est-elle toujours déjà à l'œuvre, dans l'attitude naturelle, mais seulement inaperçue ? Il nous faut interroger ici le rapport qu'entretiennent l'attitude naturelle et l'attitude de la réduction, l'une et l'autre étant comprises comme deux vies au sens d'un certain rapport au monde unifié, vies dont nous comprendrons dans ce paragraphe qu'elles ne sont qu'elles ne sont abordées que dans leur sens métaphorique. C'est néanmoins de ce premier sens de la vie comme unité de sens et de flux qu'il nous faut partir pour approfondir ensuite, en suivant la démarche généalogique, en direction d'une vie entendue de manière concrète. C'est également la démarche schopenhauerienne que de considérer tout d'abord la vie de manière métaphorique, comme un certain rapport au monde, avant d'approfondir la réflexion en direction d'une vie véritablement vécue, notamment dans l'articulation du livre II du *Monde* avec le livre I. Dans la pensée de Schopenhauer, la réflexion philosophique met en évidence la corrélation comme structure de toute expérience que le sujet fait du monde. La découverte inaugurale du *Monde* est que nous ne connaissons ni le soleil ni la terre, mais que la représentation est toujours la mise en *rapport* d'un œil avec le soleil, ou d'une « main touchant la terre[1] ». La représentation est d'abord une relation. Si dans notre expérience quotidienne nous considérons bien l'indépendance et l'extériorité des objets qui nous entourent, la philosophie met au jour cette forme fondamentale de toute représentation, la *Grundform*, rapprochée par nous à l'*a priori* de la corrélation pour la phénoménologie. Autrement dit, la philosophie consiste en un *passage* d'une conception à une autre qui pour autant n'annule pas la première. Le soleil et la terre sont toujours là, mais apparaissent désormais comme *ma* représentation.

C'est un tel passage que nous devons interroger dans la phénoménologie husserlienne. La corrélation est révélée au moment de la réduction, mais la réduction ne crée pas la corrélation. Le retour à la conscience constituante permet de faire apparaître ses structures, mais la véritable découverte consiste à montrer que ces structures étaient déjà à l'œuvre même si elles étaient inaperçues. L'activité constituante du sujet, si elle est opaque au sujet lui-même pris dans l'attitude naturelle, n'en existe pas moins. Autrement dit, il semble que l'opacité ou l'anonymat soit la caractéristique de l'attitude naturelle. Mon activité subjective n'y est pas moindre qu'après

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, § 1, p. 77.

la réduction, mais elle est simplement inaperçue. Ce point importe pour notre propos : si la corrélation apparaissait avec la réduction, nous ne pourrions pas dire que la corrélation est la structure de tout apparaître, y compris celui de la vie. Il pourrait y avoir un régime de l'apparaître avant la corrélation, naïf ou anonyme, puis un régime de l'apparaître consciemment phénoménologique, découvert par la philosophie. Or tout l'enjeu de la réduction est de mettre en évidence notre activité subjective déjà à l'œuvre, et une structure de l'apparaître partout à l'œuvre.

Toujours est-il que la réduction pose la question d'une première mise en variation de la corrélation. La corrélation posée comme cœur du geste phénoménologique est-elle la même quand elle est à l'œuvre dans l'attitude naturelle et dans l'attitude transcendantale ? Comment penser ce *passage* d'une attitude à l'autre, voire le passage d'une *vie* à une autre ? En somme, il nous faut interroger le point déjà considéré comme important dans notre lecture de Schopenhauer, celui de la continuité des différentes expériences et de l'unité de la vie à laquelle appartiennent nos différents actes de conscience. La question de la rupture ou du seul changement de perspective à l'œuvre dans la réduction est ici en jeu.

Husserl découvre la réduction phénoménologique dans les *Cinq leçons*[1] de 1907, comme méthode phénoménologique par excellence pour faire apparaître que ce qui se joue dans mon rapport médiat à l'extériorité doit en vérité être reconduit à une immédiateté fondamentale, autrement dit que la transcendance n'a de sens qu'au sein de l'immanence de nos vécus. Le travail phénoménologique commence quand les objets du monde ne sont plus reçus comme tels, mais quand « la réflexion se dirige sur la corrélation entre la connaissance et l'objet[2] », ce qui apparaît comme une reformulation de l'ouverture du *Monde* que nous venons de citer. Pour comprendre ce que connaître veut dire, il ne s'agit pas de saisir l'ensemble des caractéristiques objectives d'un objet. Il faut d'abord et avant tout comprendre comment il peut y avoir un objet pour moi, et comment je peux m'y rapporter. Autrement dit, le point fondamental consiste à comprendre comment je peux me rapporter au monde que je ne suis pas et qui cependant est là pour moi – avant même de découvrir qu'il est là *par* moi, en un certain sens, constitué par l'activité de ma conscience, ou qu'il n'est là que parce que j'y suis aussi, corrélativement. Il ne s'agit donc pas de commencer par interroger un objet transcendant à connaître, mais d'interroger la possibilité même de la transcendance en refusant tout ce qui serait déjà donné comme transcendant : « Car toute manière médiate de fonder renvoie à la manière immédiate,

[1] E. HUSSERL, *L'idée de la phénoménologie*, *op. cit.*
[2] *Ibid.*, p. 56.

et l'énigme est contenue déjà dans ce qui est immédiat[1]. » Husserl ajoute au crayon, en marge, cette première détermination de ce que la philosophie doit interroger, à savoir l'immédiat comme fondement de toute médiation : « La position médiatisée d'une transcendance suppose-t-elle une position immédiate d'une transcendance ? C'est ce qu'il faudrait encore établir ; c'est pourtant exact[2]. » Il s'agit donc de reconduire toute donation médiate d'objet à un vécu immédiat, et c'est par l'analyse de cette immédiateté que nous pourrons comprendre la possibilité de la médiation. Ce mouvement de retour à ce qui se joue en moi pour comprendre la possibilité de la transcendance, c'est ce que Husserl qualifie, en 1907, de « problème du *comment*[3] ». Il ne s'agit pas seulement de comprendre le *quoi* des choses qui m'entourent mais d'abord *comment* il est possible que quelque chose me soit donné et quel est mon rôle dans cette donation ou cette constitution de la transcendance, ou pour le dire plus simplement, *comment* la connaissance est possible. Husserl envisage donc d'interroger le mode de relation que nous entretenons avec le monde et la manière dont nous pouvons nous y rapporter, la connaissance[4] étant une formulation générale pour le rapport actif entretenu avec l'objet.

C'est ainsi que Husserl, dans la *Deuxième leçon*, découvre que la recherche gnoséologique, portant sur la possibilité de la connaissance du transcendant en général, suppose une *réduction*, entendue comme outil méthodologique nécessaire à la mise en question de ce rapport. Si je pars de l'objet, d'une certaine manière je n'interroge pas le rapport que j'entretiens avec lui, puisque je présuppose sa validité pour ma connaissance. En revanche, si je suspens cette validité, je peux concentrer mes recherches sur la question de la relationalité à l'objet, sur la direction que prend ma conscience en vue de cet objet : il s'agit de partir non pas de l'objet isolé ou du sujet isolé, mais de la corrélation en laquelle ils sont deux pôles réciproques. Et pour cela, il faut mettre en œuvre la réduction dont Husserl donne, en 1907, la formulation suivante :

> En toute recherche gnoséologique, qu'elle porte sur tel ou tel autre type de connaissance, il faut accomplir la *réduction* gnoséologique, c'est-à-dire marquer toute transcendance qui y entre en jeu, de l'indice de mise hors circuit, ou de l'indice de l'indifférence, de nullité gnoséologique, d'un indice qui dit ici : l'existence de toutes

[1] *Ibid.*, p. 61.

[2] *Ibid.*, p. 130, notes.

[3] *Ibid.*, p. 63

[4] Il faut remarquer ici que le terme de connaissance excède son sens scientifique, entendu comme savoir déterminé et théorétique de l'objet. Connaître, c'est ici se diriger vers l'objet pour le saisir. C'est d'ailleurs en ce sens que Schopenhauer identifie connaissance et représentation, la représentation se définissant fondamentalement par le fait pour un sujet d'avoir un objet, par exemple dans la dissertation de 1813, où la représentation est justement le fait d'une conscience connaissante : « Notre conscience connaissante, qui se présente comme sensibilité externe et interne (réceptivité), entendement et raison, se décompose en sujet et objet et ne contient rien d'autre. Être objet pour le sujet ou être notre représentation, c'est la même chose. Toutes nos représentations sont des objets du sujet, et tous les objets du sujet sont nos représentations. » *in* A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, *op. cit.*, § 16 [2ème éd.], p. 168.

> ces transcendances, que j'y croie ou non, ne me concerne ici en rien, ici il n'y a pas lieu de porter un jugement là-dessus, cela reste entièrement hors jeu[1].

Husserl remanie ici le doute hyperbolique de Descartes, non en supprimant l'existence pour moi des objets extérieurs dont je peux douter – doutant par là même de ma capacité à m'y rapporter – mais en mettant en suspens ma validation gnoséologique de ces objets afin de n'observer *que* la manière dont je m'y rapporte.

Le gain philosophique majeur de la réduction, c'est de nous confronter à l'évidence de ce qu'elle révèle, des *données-en-personne*. Autrement dit, partir d'une situation où la transcendance est donnée à l'avance, c'est se confronter à l'énigme de la transcendance en ne comprenant pas comment il est possible que je m'y rapporte. Au contraire, la réduction, en repartant de ce qui m'est donné dans l'immanence du vécu, permet de lever cette énigme :

> Nous pouvons maintenant, en nous servant du concept d'évidence, dire également : de l'être de la *cogitatio*, nous avons une évidence, et parce que nous en avons l'évidence, elle n'implique aucune énigme, par conséquent non plus l'énigme de la transcendance ; elle vaut pour nous comme quelque chose de libre de tout problème et dont il nous est permis de disposer[2].

Pour Husserl ici, l'évidence vient de ce que nous sommes mis en *présence* de notre acte de conscience, sans doute ni énigme possible, et s'ouvre depuis cette présence la possibilité de fonder une possibilité nouvelle. Comme nous l'avons déjà trouvé chez Schopenhauer, c'est donc l'intuition qui reçoit une part décisive dans la constitution philosophique : plutôt que de partir de concepts déjà formés, il faut s'appuyer sur une intuition directe et sans intermédiaire, sans historicité, sans prédétermination afin de saisir la chose le plus clairement possible[3].

---

[1] E. HUSSERL, *L'idée de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 65.

[2] *Ibid.*, p. 86.

[3] On trouve plusieurs formulations schopenhaueriennes de cette exigence d'un commencement dans l'intuition du monde. Par exemple : « De même que l'on part de la lumière directe du soleil pour nous tourner ensuite vers son reflet sur la lune, de même nous partons de la représentation intuitive, immédiate, évidente et garante d'elle-même pour remonter ensuite jusqu'à la réflexion, jusqu'aux concepts de la raison, abstraits, discursifs, dont la teneur tout entière ne provient que de cette connaissance intuitive et s'y rapporte. » *in* A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 8, p. 130. Dans l'annexe du premier volume du *Monde*, consacré à la philosophie de Kant, on trouve aussi cette distinction déjà mentionnée : « Il y a une différence essentielle entre la méthode que je suis et celle de Kant : il part de la connaissance médiate, réfléchie tandis que je pars de la connaissance immédiate, intuitive. On peut le comparer à celui qui mesure la hauteur d'une tour à son ombre, et moi à celui qui y applique directement la règle graduée. C'est pourquoi la philosophie est pour lui une science à partir de concepts <*aus Begriffen*>, tandis que j'en fais une science en concepts <*in Begriffen*>, à partir de la connaissance intuitive, seule source de toute évidence, et que je la saisis et la fixe dans des concepts universels. » *in* A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, « Critique de la philosophie kantienne », p. 819. C'est, dans ce qui peut sembler un autre registre, la raison pour laquelle la méthode phénoménologique doit recevoir une légitimité contre le seul paradigme cognitiviste. Étienne Bimbenet, au début de sa réflexion croisée sur l'homme et l'animal, écrit justement : « C'est pourquoi la philosophie, aussi longtemps qu'elle restera liée aux réquisits de l'observation empirique et de l'optimisation cognitive, n'aura rien d'autre à proposer qu'une suite de comparaisons verbales et de concepts sans intuitions, nous laissant intellectuellement démunis au moment d'affronter l'essentiel, c'est-à-dire la nouveauté du pacte intentionnel conclu entre le vivant humain et son entourage. » *in* É. BIMBENET, *L'animal que je ne suis plus*, Paris, Gallimard, 2011, p. 37. Ces « concepts sans intuitions » sont la limite entre une philosophie ancrée dans une vie véritable, émergeant d'une expérience du monde, et une abstraction telle qu'elle finit par produire un langage sans signification, tel que le serait celui d'une « tête d'ange ailée sans corps », dont on trouve le manque d'intérêt formulé par Schopenhauer dans A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 18, p. 243.

Ce qui se joue dans la réduction phénoménologique, c'est un *passage* entre deux vies possibles pour le sujet. La réduction fait passer d'une vie naturelle du moi se rapportant à des objets à une « pure prise de conscience de soi[1] ». Dans l'attitude naturelle, seuls les objets sont aperçus, comme si le sujet était toujours hors de lui au point de s'ignorer lui-même comme sujet. Corrélativement, l'attitude naturelle implique également, pour le sujet, une conception mondaine de lui-même, la compréhension de soi comme un moi empirique. En un sens, le sujet est conçu sur le mode de l'objectivité extérieure, objet parmi les objets, ne comprenant pas encore la corrélation comme liaison qui unit sa conscience et le monde. La réduction permet de comprendre et dévoiler l'activité d'un sujet et plus particulièrement les actes de sa conscience :

> Dans cette réflexion naturelle (tant qu'elle est seule en jeu), il est impossible d'apercevoir que tout avoir d'objets et toute détermination de l'expérience et de la pensée, avec lesquelles ils sont donnés pour moi, constituent déjà eux-mêmes une opération du moi et de sa vie de conscience : le moi, dans sa vie et son activité selon son essence spécifique […], ne cesse de produire en soi-même et pour soi-même l'apparition et la validité d'objets[2].

La réduction révèle donc un ensemble d'opérations de la conscience par lequel il y a de l'objectivité, alors que l'attitude naturelle part du principe que cette objectivité est donnée. La réduction met en lumière – et cette lumière est le fait inaugural de la phénoménologie transcendantale – la vie de conscience que l'attitude naturelle laissait cachée. Le sujet n'est plus seulement un moi objectivement déterminé comme être humain, mais apparaît au regard du phénoménologue comme un véritable sujet transcendantal pour qui il y a du transcendant. La réduction phénoménologique, ou ἐποχή phénoménologique[3] est définie par Husserl comme « nouvelle méthode universelle d'observation » qui permet un « nouveau genre de réflexion du moi sur soi-même et sur tous ses mondes pris comme mondes de sa conscience qui s'est manifestée par son activité[4] ». Elle est la seule méthode à permettre une réflexion authentique, permettant de faire apparaître l'activité d'une subjectivité pure – d'autant plus pure que les contingences existentielles du sujet tombent sous le coup de la réduction. L'attitude naturelle, si elle est l'attitude depuis laquelle il peut y avoir de la phénoménologie, est l'attitude par laquelle le monde va de soi, ne fait pas problème, et n'est pas un monde compris comme mon phénomène. La réduction est donc le moment au cours duquel le sujet émerge dans le monde comme sujet et pour lequel, soudain, il y a monde. Avant la réduction, dans la « vie naturelle », le sujet se perd plutôt dans l'évidence naïve des choses ; cette vie naturelle se déroule comme

[1] E. HUSSERL, *Philosophie première, 2.*, *op. cit.*, p. 168.

[2] *Ibid.*, p. 169.

[3] Les deux se confondent parfois dans cette première formulation, tandis qu'en 1913 dans *Ideen I* Husserl a des formules indiquant que l'ἐποχή permet d'accéder à la réduction.

[4] E. HUSSERL, *Philosophie première, 2.*, *op. cit.*, p. 170.

« un originaire abandon au monde, comme un état d'égarement dans le monde[1] ». Le monde est ce *dans* quoi je mène cette vie, ce *à quoi* je me livre pour vivre. La réduction est, dans le cours de cet abandon naturel, le surgissement radical d'une autre vie, celle du sujet constituant le monde dans lequel il s'abandonnait, l'émergence d'un « je suis » et la réflexion sur ce « je suis », une réflexion sur

> La vie égologique pure, et sur les modes selon lesquels ce qui en quelque sens que ce soit se donne dans cette vie comme objectif prend précisément ce sens et ce mode de validité d'un être objectif : purement dans la fonction immanente et propre à cette vie elle-même[2].

C'est donc une autre vie, d'autres actes, un autre monde auxquels la réduction phénoménologique permet d'accéder, et par laquelle le monde où je me perdais dans la vie naturelle apparaît soudain comme étonnamment anonyme. Si je me trouvais dans ce monde, je ne faisais rien à ce monde pour qu'il soit mien, je ne prenais pas conscience de mon incessante visée de ce monde. Bref, je me tenais à distance de ce monde qui me faisait lointainement face, alors que désormais je le vois se forger dans chaque acte de ma conscience, tenu à moi par le fil de ma conscience. Dans l'attitude naturelle, nous nous trouvons dans ce monde comme « enfants du monde[3] », là où la phénoménologie nous amène à assumer la constitution du monde, à renverser en quelque sorte la parenté à l'égard du monde.

La réduction n'est donc pas l'amélioration de notre conception du monde et de la subjectivité, elle est un basculement radical dans le cours de notre vie humaine : rien de ce que l'on découvre grâce à l'ἐποχή n'a de comparaison avec ce que l'on connaissait dans l'attitude naturelle. Husserl prend d'ailleurs, dans ses cours de 1923-1924, l'image de l'aveugle à qui l'on rendrait la vue par une opération de la cataracte, et qui « doit maintenant commencer par apprendre à voir[4]. » Pour le phénoménologue, la démarche est la même, lui qui ne peut partir d'un monde auquel il était déjà habitué, et pour qui tout est nouveau dans le monde ouvert par la réduction :

> La phénoménologie doit d'abord commencer par conquérir par son travail son monde de l'expérience phénoménologique, le monde de la subjectivité phénoménologique librement accessible et bien connu dans sa structure type dans

---

[1] *Id.*

[2] *Id.*

[3] *Ibid.*, p. 171.

[4] *Id.* ; quelques années plus tard, Husserl a recours, encore une fois, à l'idée d'une « altération » de la subjectivité, d'une modification de la vie du sujet : « On peut dire que l'expérience ainsi modifiée, *l'expérience transcendantale*, consiste alors en ceci : nous *examinons* le *cogito* transcendantalement réduit et nous le décrivons sans effectuer, par surcroît, la position d'existence naturelle impliquée dans la perception spontanément accomplie (ou dans quelque autre *cogito*), position d'existence que le moi « naturel » avait en fait spontanément effectué. Un état essentiellement différent vient remplacer, ainsi, il est vrai, l'état primitif, et on peut dire en ce sens que la réflexion altère l'état primitif. […] L'altération est essentielle, car l'état vécu, naïf d'abord, perd sa « spontanéité » primitive précisément du fait que la réflexion prend pour objet ce qui d'abord était *état* et non *objet*. », in E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 66.

> l'attitude phénoménologique. Avant toute chose le phénoménologue doit apprendre à regarder en phénoménologue. […] Quiconque veut devenir phénoménologue doit systématiquement se libérer de son état naturel d'enfant du monde et opérer la réduction phénoménologique à l'égard de tous les types d'expérience, de représentation, de pensée et de vie. […] Ainsi l'enfant naturel, l'enfant du monde qu'il fut se transforme en même temps en enfant phénoménologue, en un enfant au royaume du pur esprit[1].

L'entrée en phénoménologie est donc un commencement pour la vie subjective, une vie nouvelle qu'il faut adopter pour saisir la vérité de la constitution du monde par les opérations de notre conscience. Avec cette image de l'enfance, on rencontre à la fois l'éventuelle difficulté de l'entrée dans une vie autre et la nécessité d'une initiation progressive à ce voir nouveau. On pourrait s'étonner de voir s'opposer ici la thématique de l'enfance à l'attitude naturelle, initialement naïve. L'enfance dont il est ici question n'est pas associée à la naïveté du regard, mais au commencement d'un regard nouveau, qui n'a plus rien de naïf. C'est de l'enfance phénoménologique qu'il est question, d'une conquête méthodique d'un recommencement et non d'un abandon au premier âge naïf de l'existence. Le regard est enfant, pas le phénoménologue lui-même qui s'est disposé à cette enfance du regard grâce à l'ἐποχή. L'expression « apprendre à regarder en phénoménologue » a ici son importance. Nous l'avons rencontrée à chez Schopenhauer, quand l'expérience esthétique devenait le modèle méthodologique pour le philosophe, qui devait ensuite regarder la nature en artiste. Elle importait chez Schopenhauer, car elle permettait d'affirmer l'irréductibilité de la corrélation et sa permanence dans sa forme pure pour le philosophe qui veut comprendre le déploiement cosmologique du monde à travers les Idées. « Apprendre à regarder », c'est donc réactualiser la corrélation dans un champ nouveau, dans un regard nouveau[2] ; c'est ouvrir le champ des possibilités de la corrélation plutôt que de la restreindre à la seule représentation ordinaire. L'expression joue ici le même rôle méthodologique, puisqu'il en va d'un regard nouveau porté

---

[1] E. HUSSERL, *Philosophie première, 2.*, *op. cit.*, p. 172-173. En plus de l'image de l'enfance pour décrire à la fois l'héritage d'un monde naturel que nous recevons sans l'interroger, et le recommencement exigé par la rigoureuse méthode phénoménologique, Husserl a recours à l'image, importante pour notre confrontation avec Schopenhauer, du seuil. Le *passage* de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique est le passage d'une sphère à une autre, où les choses apparaissent dans leur juste relation avec la conscience qui les vise. Dans les *Ideen I*, Husserl, avant de décrire la mise hors circuit de l'attitude naturelle, formule le mouvement du texte : « Pour nous, qui nous acheminons vers la porte d'entrée de la phénoménologie […] », *in* E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, *op. cit.*, § 30, p. 85. Le vocabulaire associé aux deux attitudes est d'ailleurs celui de l'habiter : on « demeure » dans l'attitude naturelle ou au contraire on l'altère, on ne s'y tient pas. Voir par exemple *Ibid.*, § 31, p. 86. Sur le thème de thème de l'enfance du monde, on se reportera aux analyses de Bruce Bégout concernant les strates de signification de la notion de « monde de la vie », dans B. BÉGOUT, *L'Enfance du Monde. Recherches phénoménologiques sur la vie, le monde et le monde de la vie. Tome I : Husserl*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2007.

[2] Apprendre à voir et à penser, c'est aussi, dans une perspective culturelle, le projet de refonte de l'esprit proposé par Nietzsche dans les premiers paragraphes du *Crépuscule des idoles*, indiquant ainsi le véritable travail à effectuer sur soi pour espérer saisir le monde de manière adéquate ; dans F. NIETZSCHE, *Le cas Wagner / Crépuscule des idoles*, É. Blondel et P. Wotling (éd.), Paris, Flammarion, 2005, § 6-7. Dans l'essai « Que veut la phénoménologie d'Edmund Husserl ? », Fink met en parallèle la démarche phénoménologique avec l'allégorie platonicienne de la caverne ; le prisonnier libéré et retenu à l'extérieur de la caverne « apprendrait progressivement à voir, à connaître son véritable soi et les choses vraies », puis retournant à la caverne, « il comprendrait les ombres comme telles par référence aux choses réelles. Il ne rejetterait pas les connaissances des autres, il les comprendrait dans leur "être-ombre" », dans E. FINK, *De la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 180.

sur le monde, c'est-à-dire une conception du monde où la corrélation n'est plus enfouie sous les croyances de l'attitude naturelle, mais mise en avant comme structure de l'apparaître du monde pour la conscience.

La deuxième section des *Ideen I*, « La considération phénoménologique fondamentale[1] », s'articule justement autour de cette rupture entre la naïveté initiale de l'attitude naturelle et la mise hors circuit de cette attitude, recommencement nécessaire à l'investigation phénoménologique. La perception me donne d'emblée accès à

> des choses corporelles qui sont *simplement là pour moi*, dans une distribution spatiale quelconque, elles sont « présentes-là » (*vorhanden*), au sens littéral ou figuré, que j'y prête particulièrement attention ou non, et que je m'en occupe ou non en les considérant, en pensant, en sentant ou en voulant[2].

L'attitude naturelle n'est en rien une attitude d'erreur à l'égard du monde, elle est d'ailleurs prolongée par les sciences naturelles et toute forme d'attitude théorétique. En revanche elle est une attitude de simplicité ou de naïveté du regard, qui tient pour acquis les objets qui se donnent à la conscience. Le monde de l'attitude naturelle constitue donc l'ensemble des choses que je perçois actuellement mais également l'indétermination de mes perceptions possibles, de tous ces objets que j'imagine être là où pouvant être là et qui demeure dans « l'horizon nébuleux, jamais complètement déterminable[3] ». Le monde de l'attitude naturelle, en somme, est la représentation telle qu'elle se présente dans l'ensemble du cadre spatio-temporel non interrogé. Les objets s'y agencent comme extérieurs à moi, pris dans la trame infinie des deux côtés du temps, disposés dans l'espace de ma perception. Par cette disposition d'objets autour de moi que je tiens pour existant indépendamment de moi,

> je me trouve, à tout moment, et sans rien pouvoir y changer, en relation avec le même et unique monde, quoique variable du point de vue de son contenu. Il est continuellement « présent-là » pour moi et j'en fais moi-même partie[4].

Le monde est là « pour moi » au sens où il est un monde disponible à ma perception, mais aussi à mon action ainsi qu'à mes évaluations. Cet entourage des objets donnés, Husserl l'appelle donc un « monde ambiant[5] », qui peut être monde d'objets, monde d'idées ou monde de valeurs, mais dans tous les cas monde non interrogé et jamais ramené à une conscience de ce monde ou à un ensemble d'opérations intentionnelles qui le constituent.

---

1 E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, *op. cit.*, p. 79 sq.
2 *Ibid.*, § 27, p. 79.
3 *Id.*, p. 81.
4 *Id.*
5 *Ibid.*, § 28, intitulé « Le cogito, mon monde ambiant naturel et les mondes ambiants idéaux ».

Avant de *passer* à la mise hors circuit de la thèse de l'attitude naturelle, Husserl synthétise donc ce qu'implique l'attitude naturelle :

> Je trouve constamment présente-là, comme mon vis-à-vis (*mein Gegenüber*), l'unique effectivité spatio-temporelle, à laquelle j'appartiens moi-même, comme tous les autres hommes qui s'y trouvent et qui s'y rapportent de la même façon[1].

La distance entre le sujet et le monde est encore une séparation, que seule l'entrée dans l'attitude phénoménologique pourra faire apparaître dans les termes de la corrélation. Pour le dire en des termes schopenhaueriens, l'attitude naturelle correspond à la représentation dans les formes du principe de raison, elle me met face à un monde unifié par la trame causale et spatio-temporelle. Ce que mettait en évidence la *Quadruple racine du principe de raison suffisante*, c'était l'ensemble de ces cadres spatio-temporels et causaux par lesquels le monde m'apparaît comme un ensemble d'objets distincts les uns des autres et reliés par la trame que sont les formes du principe de raison. Or chez Schopenhauer, comme dans tout le sillage de l'idéalisme transcendantal ouvert avec Kant, il faut justement s'engager dans une réflexion philosophique pour apercevoir que ces propriétés ne sont pas celles de l'objet, mais qu'elles sont la marque d'une activité subjective. Autrement dit, que « l'effectivité spatio-temporelle » dont parle ici Husserl correspond à un ensemble de formes subjectives par lesquelles je constitue le monde. Cette activité est donc inaperçue tant que la philosophie ne fait pas porter sa réflexion sur le sujet. Fondamentalement, en-deçà même de ces formes objectives spécifiques, c'est à la corrélation qui unit le sujet et l'objet que sera reconduit le fait même de la représentation. Ce monde est un spectacle au sein duquel je suis un objet parmi les objets, impliqué dans cette même trame, qui ne joue pas de rôle plus important que les autres[2]. La découverte d'un autre niveau, la corrélation et l'implication charnelle avec ce monde, suppose un approfondissement de la subjectivité, une altération de la subjectivité mettant au jour les relations constitutives et ontologiques profondes qui permettent de dépasser ce premier niveau de la séparation entre le sujet et le monde. Encore une fois, comprendre adéquatement la corrélation, c'est comprendre que la séparation d'avec le monde n'est qu'apparente, et que la relation d'appartenance réciproque du sujet et du monde est plus forte que la rupture d'abord constatée.

L'altération de la thèse de l'attitude naturelle est présentée au paragraphe 31 des *Ideen I*. Husserl décrit précisément ce qui se joue dans notre décision de suspendre cette thèse afin

---

[1] *Ibid.*, § 30, p. 86.

[2] Le « monde » de l'attitude naturelle est une notion aux contours encore approximatifs, ni un concept vide, ni une réalité positive. Renaud Barbaras, dans ses cours sur la philosophie husserlienne, écrit : « il est cela que toutes les choses ont en commun et qui ne se distingue pourtant pas de chacune d'elles : un contenant qui n'est pas distinct de ce qu'il contient et dont l'extension est déterminée par ses contenus, un champ qui est engendré par ce qui y prend place » *in* R. BARBARAS, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2015, p. 113.

qu'elle ne soit pas confondue avec une démarche de *négation* du monde – comme le serait la tentative de doute hyperbolique chez Descartes[1]. Il ne s'agit pas d'atteindre l'attitude dans son contenu, mais de suspendre la validation naïve qu'elle accorde aux objets donnés à notre perception. L'ἐποχή révèle le sens même de l'attitude naturelle qui n'apparaît telle que dans l'ἐποχή qui vise aussi à la suspendre, et dans laquelle je m'engage en totale liberté. La mise en œuvre du geste phénoménologique provient donc d'une libre décision du sujet qui cherche à décrire avec la plus grande vérité la relation profonde dans laquelle il se rapporte au monde. Je peux donc mettre « hors d'action » toute thèse générale appartenant à l'attitude naturelle, et mettre entre parenthèses tout ce qu'elle désigne d'un point de vue ontique.

> Si je le fais, comme j'en ai l'entière liberté, je ne *nie* donc *pas* ce « monde » comme si j'étais sophiste ; *je ne mets pas son être-là en doute*, comme si j'étais sceptique ; mais j'opère l'ἐποχή « phénoménologique », qui m'interdit *complètement tout jugement portant sur l'être-là spatio-temporel*[2].

L'ἐποχή n'est ni une négation du monde dans son ensemble ni un doute sur son être-là, mais une posture intermédiaire qui se contente de suspendre la croyance[3], de mettre « hors d'action » toute thèse posant le monde comme étant là sans autre forme d'interrogation. C'est grâce à ce décrochage volontaire depuis les formes du principe de raison, qui posent l'être-là des objets multiples et particuliers, que la description de la constitution du monde depuis les vécus intentionnels devient possible. Pour comprendre comment m'apparaît tout ce qui apparaît, il faut suspendre la naïveté de cet apparaître naturel pour en retrouver le processus. Là où le monde se donnait jusque-là dans une forme d'anonymat, c'est son apparaître qui se rend désormais visible et les structures qui en déterminent les contours. Plus précisément, c'est la forme de son apparaître comme de tout apparaître qui est ainsi dévoilée, à savoir la corrélation. La réduction permet donc de comprendre comment le sujet est véritablement un sujet *à qui* le monde apparaît, et non seulement une chose parmi d'autres. Ce *passage* est un dépassement de la réceptivité propre à l'attitude naturelle vers l'activité constituante du sujet. Rudolf Bernet résume ce changement d'attitude :

> L'apparaître du monde vient briser l'identification des hommes avec leur monde familier. La révélation du monde est toujours révélation de la différence entre le sujet et le monde. Différence ne veut pas dire séparation ; le sujet qui accueille la révélation du monde n'existe ni en dehors ni indépendamment du monde. Mais il n'appartient pas tout à fait au monde non plus, sinon il serait une chose et non pas

[1] E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, *op. cit.*, § 31, p. 89.

[2] *Ibid.*, § 32

[3] « Elle n'est pas *thèse de non-réalité* mais *non-thèse de réalité* » *in* R. BARBARAS, *Introduction à la philosophie de Husserl*, *op. cit.*, p. 118.

> un sujet pour qui le monde apparaît. La différence entre le monde et le sujet n'exclut ni leur interdépendance ni même leur entrelacement[1].

La différence entre le sujet et le monde apparaît comme séparation seulement dans l'attitude naturelle. Rudolf Bernet indique ici un point que nous avons déjà formulé chez Schopenhauer, et qui constitue le socle de notre hypothèse, à savoir que la corrélation n'est pas une séparation, que la distance phénoménologique n'est pas une déchirure insurmontable. Tout l'enjeu de la réduction est de surmonter la différence pour retrouver la relation active de constitution, ce que les notions d'intentionnalité et de corrélation nous ont permis de penser. Le sujet est *dans* le monde, tout autant que *du* monde, mais sans se réduire seulement à cette mondanité. Il est du monde par où *il y a* monde, c'est-à-dire *pour* qui et *par* qui le monde apparaît. Or cette activité du sujet, cette subjectivité opératoire, n'est disponible qu'au regard du phénoménologue qui s'y est disposé par la méthode de la réduction phénoménologique. Autrement dit, la réduction ne nous ramène jamais dans une intériorité du sujet, ce qui nous mènerait à une forme d'introspection prenant le risque du solipsisme. Bien plutôt, elle maintient un monde qu'elle ne valide plus et en interroge les fondements, en dévoile comme l'envers du décor. Le centre des analyses devient la vie intentionnelle du sujet plutôt que la description objective du monde ambiant naturel.

Les notions de vie et de monde de la vie ajoutent une autre dimension dans les analyses des derniers textes de Husserl, notamment la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*[2]. En un sens, la dernière philosophie husserlienne prend à son compte, plus fortement encore que dans la période transcendantale, la question d'une ontologie de la vie qui porterait en elle la représentation ou inversement une théorie vitaliste de la représentation, nous permettant d'envisager la continuité qui va de l'attitude naturelle à l'attitude philosophique. Il ne s'agit plus de fonder la représentation dans un au-delà insaisissable ou un fondement condamné à l'obscurité – hypothèse du vitalisme phénoménologique henryen. Il convient bien plutôt de comprendre ce qui, dans la vie intentionnelle, fait signe, à rebours, en direction d'une strate originaire d'où elle procède – *archéologie* – et ce qui, dans cette couche originaire de sens et d'être, se dirige vers la validation intentionnelle et la constitution objective – *téléologie*. Là où la réduction se présentait comme un abandon de l'attitude naturelle, il semble que la philosophie génétique du dernier Husserl envisage de penser plutôt le passage à l'attitude philosophique depuis l'attitude naturelle et de mettre en évidence la réciprocité de donation de sens de la conscience intentionnelle et de la vie pré-intentionnelle dans ce mouvement incessant d'allers

[1] R. BERNET, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1994, p. 118.

[2] E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*.

et retours que nous avons décrit chez Schopenhauer puis retrouvé dans la méthode génétique en « zig-zag » chez Husserl. En un sens, la question mise au centre de sa réflexion est celle du rapport du monde de la vie au monde-phénomène, du passage possible de l'un à l'autre. Les derniers textes, en donnant à l'attitude initiale dans le monde de la vie un rôle central, s'interrogent sur la manière dont l'attitude naturelle peut s'ouvrir à l'attitude philosophique, et non comment le philosophe peut abandonner son attitude première. C'est donc sur la continuité et le passage qu'insistent les textes de la dernière philosophie de Husserl, moyennant deux ruptures partielles, ou reconfigurations de l'enjeu philosophique : a/ le point de départ cartésien, dont se revendique explicitement Husserl dans les *Ideen*, n'est plus le commencement philosophique par excellence, puisque l'appartenance au monde de la vie devient le terreau fertile sur lequel la philosophie peut s'inaugurer ; b/ conséquence de cette distance prise avec une méthodologie cartésienne, le problème de la connaissance et du vrai n'est pas la sphère exclusive de toute la démarche phénoménologique, puisque la connaissance comme le vrai se trouvent ramenés à une démarche vitale et à ce sol inaugural de la philosophie. La connaissance ni la question de la validation intentionnelle ne se trouvent rejetées ou amoindries par ces changements, mais elles sont repensées et donc approfondies depuis la vie dont elles procèdent. Plutôt que d'insister sur la rupture, Husserl semble chercher des indices téléologiques dans le monde de la vie qui font signes vers l'objectivation des sciences, et à rebours, chercher des voies qui permettent de comprendre, archéologiquement, d'où procèdent ces idéalisations et de quelle vie concrète elles reçoivent leur sens. On peut alors considérer que la phénoménologie génétique de la *Crise* replace au centre la question du *passage* de la vie au phénomène, qui constitue un des fils directeurs de notre hypothèse schopenhauerienne du vitalisme phénoménologique.

On peut donc insister sur cette formulation tardive du *passage* d'une attitude à l'autre, d'une « attitude naïvement naturelle spontanée » à une « attitude réflexive tenue jusqu'au bout, orientée sur le "comment" des modes de données subjectifs du monde de la vie et de ses objets[1] », car l'articulation de ces deux attitudes recèle une première indication de la manière dont la vie transcendantale est nourrie en amont d'une certaine relation inaugurale au monde. D'une part, l'attitude naturelle est pensée comme une « façon normale de vivre », comme un « "vivre là-dedans" qui va droit aux objets chaque fois donnés[2] ». D'autre part, ce qui ne constitue pas la vérité dont le premier état serait l'erreur ou l'illusion, on peut effectuer la « modification de la conscience thématique du monde qui briserait la normalité de cette vie tout

[1] *Ibid.*, § 38, p. 163.
[2] *Id.*

simplement confiée au monde[1]. » On retrouve les notions de simplicité, de naïveté de l'attitude naturelle, auxquelles s'ajoute ici celle de normalité. L'altération de la subjectivité, la rupture de l'attitude naturelle, permet, là encore d'assister au « comment » de l'apparaître du monde à ma conscience, et non au « pourquoi » que la trame causale nous délivrerait. Nous pouvons désormais assister à « la façon dont *le* monde se produit pour nous[2] ». L'attitude réflexive du phénoménologue permet la mise au jour d'une manière de se rapporter, d'une relationalité au monde et d'une façon de donner du sens au monde comme monde. C'est mon activité constitutive que je révèle grâce à cette activité inaugurale qu'est la réduction :

> Nous pouvons nous approprier ce qui auparavant nous était complètement inconnu […] : la vie opératoire universelle dans laquelle le monde, en tant qu'il est pour nous constamment dans sa fluence et son « chaque fois », devient pour nous constamment « donné d'avance ». Ou encore dans laquelle nous découvrons pour la première fois que et comment le monde, comme corrélat d'une universalité synthétique d'opérations liées entre elles, ouvertes désormais à la recherche, acquiert son sens d'être et sa valeur d'être dans la totalité des structures ontiques[3].

Le monde est bien le « corrélat » objectif de l'unité de flux de mes actes de conscience qui tous visent à donner du sens – donnent du sens en visant – à cet ensemble que j'appelle « monde ». La tâche philosophique que se donne la phénoménologie husserlienne dans ces passages est donc la tâche idéaliste cherchant à comprendre et décrire l'ensemble de cette « vie opératoire universelle », autrement dit l'activité unifiée du sujet corrélative à l'unité visée du monde. Même si cette tâche idéaliste, dans la *Crise*, se trouble en quelque sorte, se mêle à une appartenance au monde de la vie sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre suivant. Par ma seule présence éveillée dans le monde, je constituais toujours déjà le monde comme cette unité. Simplement, la constante activité de ma conscience demeurait inaperçue, ne me laissant même pas apercevoir que les objets étaient « donnés d'avance ». Autrement dit, le changement radical d'attitude à l'égard du monde est la condition d'un regard rétrospectif sur une activité subjective qui avait déjà lieu. À la fois la réduction est un commencement pour la recherche phénoménologique, et en même temps elle permet de remonter à l'activité préalable du sujet qui constituait déjà le monde avant même de s'en rendre compte rigoureusement dans l'attitude réflexive.

Cette dimension rétrospective du regard fait écho aux possibilités ouvertes chez Schopenhauer par l'expérience esthétique[4] et le regard porté ensuite sur la nature : l'altération du sujet n'est pas seulement la possibilité d'un voir nouveau, mais également d'une reprise active

[1] *Id.*, p. 164.
[2] *Id.*
[3] *Id.*, p. 165.
[4] Le paragraphe suivant interroge cette question particulière du point de vue husserlien.

de notre vie ordinaire et de la nature telle que nous la connaissions depuis les structures de l'apparaître nouvellement découvertes. Chez Schopenhauer, l'expérience esthétique a cette portée véritablement méthodologique en ce qu'elle révèle une structure. Mais le sens philosophique abouti de l'expérience esthétique n'apparaît que dans le retour à la nature à laquelle nous appartenons toujours déjà[1]. C'est dans cette vie parmi les vivants, appartenant au mouvement cosmique de la volonté, qu'il faut révéler la corrélation découverte par l'expérience esthétique et qui était déjà à l'œuvre même si nous ne l'apercevions pas. La réduction, ici, se tient donc dans une position liminaire, de seuil, entre la vie subjective anonyme passée que le commencement philosophique permet de révéler comme une vie en vérité active et la tâche philosophique à venir qu'il s'agit désormais d'accomplir. La notion de seuil recèle toujours la même importance : elle distingue sans séparer, elle indique une différence sans perte d'unité, elle pense la distance sans la déchirure. En cela, la réduction se tient entre deux possibilités de regard, l'un tourné vers le passé d'une vie à ré-activer, l'autre vers l'avenir :

> Comment l'être-donné-d'avance du monde de la vie peut-il maintenant devenir un thème propre et universel ? Ce n'est manifestement possible que par une *altération totale* de l'attitude naturelle, altération dans laquelle nous ne vivrons plus comme nous avons vécu jusqu'ici, en tant qu'hommes de l'existence naturelle, dans l'accomplissement constant de la validité du monde donné d'avance, et où bien plutôt nous nous abstiendrons constamment de cet accomplissement[2].

L'altération totale de l'attitude naturelle, c'était également en ces termes que Schopenhauer décrivait l'expérience esthétique. Le sujet y découvrait qu'il n'était pas seulement un être mondain, physiquement déterminé par un corps objectif, mais qu'il pouvait aussi être une conscience pure assistant pris dans la pure structure de manifestation qu'était le face-à-face corrélatif du « pur sujet de la connaissance » et de « l'Idée[3] ». Altération ne signifie plus abandon d'une attitude préalable, mais plutôt approfondissement de celle-ci, compréhension d'une autre dimension à l'œuvre dans l'attitude naturelle. Autrement dit, la continuité et la possibilité de passage d'une attitude à l'autre, d'un voir à l'autre, ne sont pas mises en péril par cette notion d'altération. L'altération est totale car elle implique pour le sujet une reconfiguration radicale,

---

[1] « Celui donc qui, comme on l'a dit, s'est immergé et perdu dans l'intuition de la nature, au point de ne plus exister que comme pur sujet connaissant, devient conscient, de façon intime et immédiate, qu'à ce titre il est la condition, c'est-à-dire le support du monde et de toute existence objective, puisque celle-ci se présente désormais comme dépendante de la sienne », dans A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 34, p. 378. Schopenhauer insiste bien ici, dans un ajout de la troisième édition, le rôle méthodologique de l'expérience esthétique. Si l'art peut nous y introduire de manière privilégiée, c'est bien d'un mode nouveau de la conscience qu'il est question, où la corrélation entre le pur sujet et le monde se révèle dans sa plus grande évidence. Schopenhauer cite juste après ce passage un texte de Byron qu'il affectionne : « *Are not the mountains, waves and skies, a part /Of me and my soul, as I of them ?* » [« Montagnes, vagues et cieux ne sont-ils point parties / De moi-même et de mon âme, comme je suis partie d'eux ? »]. Le détour poétique permet de rappeler à quel point Schopenhauer comprend la corrélation comme relation de donation réciproque ainsi que comme co-appartenance du sujet et du monde.

[2] E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 39, p. 168.

[3] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 34, p. 376.

non pas au sein de son existence – qui renvoie à un ensemble d'événements disponibles dans l'attitude naturelle – mais de sa vie subjective. Si bien que l'ἐποχή permettant de découvrir la constitution transcendantale d'un monde auquel je donnais validité sans m'en apercevoir ouvre en quelque sorte deux vies en moi, deux vies que je peux regarder, comme nous le disions plus haut, selon que nous regardons à la manière d'un Janus bifrons en arrière ou en avant. C'est ce que précise Husserl dans l'annexe XX au paragraphe 39 de la *Krisis* que nous venons de citer :

> L'ἐποχή transcendantale est par conséquent ce changement total de la position de l'ego, le renversement de la position dans laquelle il ne cesse de vivre parmi ses actes, en sorte que l'ego qui vit directement sur le terrain du monde *se met à vouloir vivre d'une façon nouvelle* […] : il veut maintenant *apprendre à se connaître soi-même dans l'ensemble de son être antérieur*, et, à partir de là, *dans l'ensemble de son être à venir tel qu'il y est esquissé d'avance*[1].

Apprendre à se connaître soi-même ne renvoie bien évidemment pas ici à une connaissance mondaine de son existence humaine, mais à la connaissance de son activité transcendantale, cette activité par laquelle je me rapporte et me rapportais au monde en lui donnant validité. La tâche transcendantale, écrit Husserl, est donc de « dévoiler le système producteur de validation[2] ». Le spectacle donné d'avance du monde devient le résultat d'une prestation subjective, d'une vie opératoire universelle que la phénoménologie cherche à connaître.

L'élaboration progressive de la réduction phénoménologique, qui devient avec la *Krisis* le résultat accessible à l'ἐποχή, permet également de spécifier la tâche de la phénoménologie par rapport à d'autres démarches scientifiques rigoureuses. Comme nous l'avons remarqué chez Schopenhauer, comme nous l'avions évoqué à propos de Bergson, il ne s'agit jamais de dévaluer l'entreprise scientifique classique, mais de délimiter le champ des sciences de la nature et celui de la philosophie en montrant que l'un et l'autre ne doivent pas être confondus. Plus encore, et dans un rapprochement d'autant plus flagrant avec Schopenhauer, il faut indiquer le risque d'erreur consistant à importer dans la démarche rigoureusement philosophique des éléments propres aux sciences naturelles. Dans le *Monde*, cette confusion consisterait à importer des explications liées aux formes du principe de raison dans une sphère qui échappe à ces formes, ce qui reviendrait à dénaturer l'investigation philosophique et son objet. Chez Husserl, cette exigence de délimitation possède un aspect négatif – dire ce que la philosophie n'est pas ou ne

[1] E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 524. C'est, plus simplement, la double direction indiquée par le titre de la première section de la troisième partie de la *Krisis* : « Le chemin qui mène à la phénoménologie transcendantale part d'une question-en-retour sur le monde-de-la-vie donné d'avance ». Il y a donc un chemin ouvert devant nous qui implique dans son déploiement la rétrospectivité du regard interrogateur et réflexif. Comme nous l'avons indiqué, la possibilité d'un regard rétrospectif est l'indice d'une vie qui ne s'est ni perdue totalement, ni scindée radicalement.
[2] *Id.*

doit pas être – que l'on peut renverser en une définition positive – ce que sont les exigences de la philosophie grâce au champ nouvellement ouvert à l'investigation par la réduction phénoménologique. La différence la plus forte doit se marquer à l'endroit de la plus grande proximité[1], donc avec une psychologie considérant l'esprit comme une réalité naturelle, pas encore tombée sous le coup de la réduction. Il s'agit d'établir la frontière qui passe entre psychologie et philosophie transcendantale, qui prend elle aussi la figure du seuil. Le problème que pose la psychologie, par rapport à la phénoménologie à élaborer, c'est qu'elle se situe justement sur le terrain du monde donné d'avance auquel la réduction nous permet de ne plus accorder notre validation. En somme, la psychologie s'appuie sur le monde donné d'avance, qu'elle sépare en monde des corps et monde des âmes, se réservant la connaissance des âmes tandis qu'elle laisse aux « sciences exactes de la nature[2] » le soin d'une théorie physique.

La psychologie entend donc connaître le

> moi, le Je déjà mondain, objectivé avec le sens chaque fois réel qui est le sien, pour ainsi dire le Je mondanisé (concrètement : l'âme), et ce précisément sur le mode de la connaissance objective, naturellement mondaine (au sens le plus vaste, moi en tant qu'homme parmi les choses, les autres hommes, les bêtes etc.[3]

La philosophie transcendantale cherche elle la mise en évidence, en arrière-plan de cette attitude, des prestations subjectives qui donnent à l'avance les objets qui la composent. Ce qui ne signifie ni une exclusion de la psychologie en termes de validité, ni son illégitimité dans l'étude de l'esprit, mais plutôt la mise en évidence d'une mondanité de la psychologie, sa conception de l'âme comme une réalité naturelle parmi d'autres. Or c'est grâce à la réduction et au développement de l'attitude transcendantale que l'on peut penser en retour la psychologie comme une science naturelle mondaine. Depuis le seuil de la phénoménologie, on peut apercevoir la limite de la psychologie. Il est même possible, après le changement d'attitude induit par la réduction, de revenir à l'attitude naturelle, dans le monde pré-scientifique, d'agir en prenant les choses comme données d'avance : « je peux tout comme avant être en action en tant que père de famille, citoyen, fonctionnaire, "bon européen", etc. justement, donc, en tant qu'homme dans mon humanité, dans mon monde[4]. »

Mais Husserl précise immédiatement, car la vie de conscience est irréversible et un complet retour en arrière de notre attitude n'aurait aucun sens : « Comme avant – et cependant

---

[1] « Psychologie et philosophie transcendantale sont deux sœurs, liées l'une à l'autre inséparablement et d'une façon toute particulière – à savoir grâce à l'inceste de l'identité et de la différence, qui n'est plus pour nous une énigme, puisqu'il a été éclairci, du je psychologique (du je humain par conséquent, mondanisé dans le monde spatio-temporel) et du je transcendantal, avec sa vie et ses prestations égologiques. » in *Ibid.*, § 58, p. 232.

[2] *Id.*, p. 231.

[3] *Id.*, p. 235.

[4] *Ibid.*, § 59, p. 237.

pas tout à fait comme avant. Car l'ancienne naïveté, je ne peux plus l'atteindre, je ne peux plus que la comprendre[1]. » Autrement dit l'attitude est une perspective prise sur le monde et la conscience, perspective que je peux rejoindre et abandonner. Le « bris de l'attitude naturelle[2] » n'est pas une rupture définitive et sans retour car les exigences de la vie quotidienne peuvent me ramener à une vie dans une monde donné d'avance. Et en même temps, le retour aux injonctions pratiques et quotidiennes conserve la marque du « bris » d'attitude, à la manière du *kintsugi* japonais, par lequel une pièce de céramique brisée est recomposée en faisant ressortir avec des jointures d'or les endroits de l'éclatement. Le retour dans l'attitude naturelle est donc chargée d'une profondeur égologique, d'un « je » transcendantal derrière le « je » mondain et naïf. Le seuil est désormais visible à même la vie en laquelle je retourne. Ce savoir découvert par la réduction, cette compréhension du caractère constitué du monde, je ne les oublie pas quand je retourne dans l'attitude naturelle et je les porte au contraire avec moi :

> Je sais en effet maintenant, par mes études phénoménologiques, que « je », celui qui a été le « je » naïf, n'était rien d'autre que le « je » transcendantal sur le mode de la clôture naïve, je sais que fait inséparablement partie de moi, du « je » qui de nouveau est aperçu simplement en tant qu'homme, un verso constituant, et que c'est lui seul qui produit ma pleine concrétude ; j'ai le savoir de toute cette dimension des fonctions transcendantales qui s'étendent à l'infini et qui ne cessent de s'entrelacer les unes aux autres[3].

La rupture induite par la réduction marque donc profondément la vie du sujet, qu'elle se déroule dans l'attitude naturelle ou l'attitude transcendantale. Elle le marque car elle ouvre une dimension nouvelle du « je », qui ne disparaît pas au moment du retour dans la vie mondaine. La découverte de l'attitude transcendantale bouleverse donc notre conception de la subjectivité autant que notre rapport au monde, dont elle révèle comme une autre face[4], ou comme un arrière-plan dynamique là où tout était reçu dans une forme de réceptivité passive, une donation à l'avance.

---

[1] *Id.*, p. 237-238.

[2] *Id.*, p. 237.

[3] *Id.*, p. 238.

[4] On se souvient de multiples passages célèbres où Schopenhauer montre combien l'attitude philosophique consiste non pas à ajouter de l'être à l'être déjà connu, mais à mettre au jour une autre dimension du monde, une autre face. Jamais il n'est question de découvrir un deuxième monde à côté du premier, mais de prendre conscience que le premier est fondé sur une strate inaperçue avant le geste proprement philosophique. La tâche philosophique n'est donc pas la découverte d'un autre monde mais l'articulation de ses dimensions, notamment de l'expérience interne – immanente – et l'expérience externe – perception d'objet à distance. On peut rappeler cette image de la vie considérée comme une étoffe, reprise du motif philosophique dans une interprétation existentielle au chapitre VI, « De la différence des âges de la vie », des *Aphorismes sur la sagesse dans la vie* qui fait directement écho à l'idée d'un « verso constituant » évoqué par Husserl : « On peut aussi, de ce point de vue, comparer la vie à une étoffe brodée dont chacun, dans la première moitié de sa vie, ne verrait que la face du dessus, et dans la seconde la face du dessous ; cette dernière n'est pas aussi belle que la première, mais plus instructive, car elle permet de voir comment les fils sont reliés. » *in* A. SCHOPENHAUER, *Parerga & Paralipomena. Petits écrits philosophiques*, J.-P. Jackson (trad.), Paris, Coda, 2010, p. 393.

Toutes ces remarques permettent donc de délimiter l'ampleur de la tâche de la phénoménologie tout en indiquant la limitation du champ propre à la psychologie. Le problème que rencontre cette dernière, c'est qu'elle cherche à importer dans l'analyse de l'esprit des méthodes et des outils qui sont ceux des sciences de la nature. Ainsi la psychologie reçoit-elle un concept d'âme élaboré comme une substance, comme « quelque chose de réal en un même sens que la nature corporelle, thème de la science de la nature[1]. » L'erreur de la psychologie, qui l'a entraînée dans une crise, c'est d'avoir voulu traiter l'âme comme un objet identique à celui des sciences de la nature, n'apercevant pas à quel point il fallait à l'esprit une méthode adaptée à l'investigation. C'est donc à la phénoménologie de s'emparer de ce champ en faisant droit à son objet d'une méthode adaptée, la réduction phénoménologique et la description des vécus intentionnels. En ce sens, l'attention particulière portée par Schopenhauer à se démarquer d'un matérialisme, à toujours revenir aux structures par lesquelles je constitue le monde, à insister sur la corrélation comme forme fondamentale de la représentation sont des indications par lesquelles il se détache, avec les critères husserliens, d'une démarche seulement psychologique, pour se rapprocher des exigences de la phénoménologie. Jamais le monde n'y est pris comme seulement donné d'avance, même s'il faut toujours revenir à cette expérience première, à cette intuition des choses mêmes, pour adosser les concepts philosophiques à une expériences réelles.

Nous avons donc vu que la réduction pouvait permettre de comprendre le passage d'une vie à l'autre et comment, dans la *Crise*, Husserl cherchait à comprendre la manière dont l'attitude phénoménologique pouvait naître depuis l'attitude naturelle, ce qui se jouait déjà de pré-scientifique dans notre vie parmi les choses. Même si, comme nous l'avons annoncé, le sens de ces deux vies est encore métaphorique, on voit se mettre en place la manière dont elles peuvent s'articuler l'une à l'autre et s'enrichir mutuellement en amont et en aval. Ce que montrent ces analyses de la réduction, c'est qu'elle n'introduit pas de rupture radicale entre ces deux vies, mais qu'elle cherche plutôt à penser leur continuité. Cette première mise en variation de la corrélation permet d'envisager une corrélation naturelle aux côtés de la corrélation transcendantale. Celle-ci est découverte à l'occasion de la réduction, tandis que celle-là est retrouvée par le regard rétrospectif du philosophe qui retourne à l'attitude naturelle pour découvrir qu'une corrélation était déjà à l'œuvre, mais inaperçue. Or nous trouvons ici une première confirmation de nos hypothèses schopenhaueriennes concernant la corrélation. Si l'on peut distinguer leurs modalités, il apparaît que c'est toujours un même *a priori* corrélationnel qui est en jeu. La variation de la corrélation, sa métamorphose quand nous la retrouvons en une corrélation

[1] E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 60, p. 240.

naturelle, n'est pas le signe de la diversité hétérogène des modes de l'apparaître, mais au contraire l'affirmation qu'elle est toujours à l'œuvre, que nous en soyons conscients grâce à la réduction ou au contraire que nous ne l'apercevions pas dans l'attitude naturelle. Il faudra approfondir cette idée d'une corrélation naturelle dans le paragraphe concernant le monde de la vie. Mais avant cela, il nous faut chercher l'autre mise en variation de la corrélation telle que nous l'avons trouvée chez Schopenhauer – comme paradigme de la méthode philosophique – et telle que nous n'en trouvons qu'une occurrence chez Husserl – reformulation de la réduction phénoménologique – à savoir la question de l'expérience esthétique.

c. Deuxième variation de l'*a priori* corrélationnel : l'expérience esthétique

Dans la démarche philosophique schopenhauerienne telle que nous l'avons analysée dans notre deuxième partie, l'expérience esthétique joue le rôle d'un point de bascule au sein du *Monde* autant que d'une indication méthodologique[1]. Dans le double mouvement de « zig-zag » indiqué comme méthode archéo-téléologique chez Schopenhauer et Husserl, l'expérience esthétique incarne le deuxième pôle, le déploiement téléologique de la pure représentation, si elle pouvait se maintenir définitivement dans un tel état de pureté. La représentation ordinaire, comme fait fondamental d'où part toute philosophie pour Schopenhauer, tient le milieu entre la remontée archéologique vers la volonté et le déploiement téléologique vers l'expérience esthétique. On doit passer de l'une à l'autre, et retour, pour comprendre à la fois ce qui fonde la représentation dans les tendances vitales et ce qui la structure – la pur subjectivité transcendantale découverte par la contemplation[2]. Grâce à l'expérience esthétique, nous avions compris que la représentation pouvait advenir hors des formes du principe de raison, mais sans abandon de la corrélation : hors des formes de l'espace, du temps, et de la causalité, mais sans abandon de la forme fondamentale de la représentation. Ne subsiste, dans cette expérience soudaine et rare, que le pur vis-à-vis propre à la manifestation, nous indiquant à rebours que cette corrélation était là sous toute forme d'expérience possible. Apprendre à voir le monde en artiste, ou sur le mode esthétique, était donc une manière d'abandonner les considérations

[1] « Ce n'est pas seulement la philosophie, mais aussi les beaux-arts qui, fondamentalement, œuvrent à résoudre le problème de l'existence. (…) Toute œuvre d'art authentique et réussie apporte, à sa manière, une réponse tout à fait juste à cette question [:"Qu'est-ce que la vie ?"] », dans A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 34, p. 1791. À la page suivante, Schopenhauer distingue néanmoins art et philosophie au regard du langage qu'ils utilisent : l'art utilise le langage de l'intuition qui ne peut nous apporter qu'une réponse provisoire à cette question, tandis que la philosophie seule peut apporter une réponse définitive à cette question en déposant ses intuitions dans l'universalité du concept.

[2] Contemplation que le génie et son œuvre nous indiquent mais qui ne s'y réduit pas, puisqu'elle est un autre mode de considération du monde dans son ensemble – en atteste, comme il a déjà été dit, la présence des Idées, objets de l'art, dès le livre II consacré à la nature : « Tout œuvre d'art s'efforce ainsi de nous montrer la vie et les choses telles qu'elles sont en vérité, alors qu'à travers le brouillard des contingences objectives et subjectives, elles ne peuvent être directement saisies par tout un chacun. C'est ce brouillard que l'art parvient à dissiper », *Id.*, p. 1792.

mondaines pour saisir le mouvement de l'apparaître à travers toute chose. Point de bascule, donc, pour un regard philosophique qui devrait, après l'expérience esthétique, retourner à la nature pour en comprendre les strates phénoménologiques, et envisager sa place paradoxale de spectateur de la vie s'objectivant autant que d'objectivation de la vie elle-même. Après les développements que nous venons de mener, il apparaît donc que l'expérience esthétique schopenhauerienne possède des caractéristiques communes avec la formule de la réduction husserlienne, notamment dans sa dernière version qui permet un retour au monde de la vie. Chez Schopenhauer, la place prise par l'expérience esthétique, d'abord séparée de la confrontation avec l'œuvre d'art, ainsi que le guide méthodologique qu'elle fournit, pourrait nous permettre de parler d'une *réduction esthétique*. L'expérience esthétique permet en effet une altération désindividualisante – dé-mondanéisante – du sujet qui devient alors pur sujet de la connaissance, c'est-à-dire pure conscience arrachée aux déterminations accidentelles de son individualité. Par cette expérience, nous échappons pour un temps au particularisme du monde ordinaire pour saisir l'apparaître pur du monde, sa seule structure phénoménologique que Schopenhauer décrit en termes d'Idées. Pour le dire encore autrement, l'expérience esthétique permet à Schopenhauer de mettre au jour la pure structure transcendantale et corrélative de la subjectivité, à laquelle l'expérience du corps propre avait donné une profondeur vivante.

Avec l'expérience esthétique, nous nous trouvons au croisement des deux modalités de convergence entre Husserl et Schopenhauer, thématique et méthodologique. Si la question de la corrélation faisait apparaître des rapprochements thématiques, et que nous avons fait de la méthode génétique le lieu de rencontre entre ces deux philosophes, la question de l'expérience esthétique tient le milieu entre ces deux modalités, puisque le thème de l'expérience esthétique sert de modèle à la méthode de la réduction phénoménologique. Cette voie d'une invitation esthétique à la philosophie, d'un appel de l'expérience esthétique à abandonner l'attitude naturelle pour entrer dans une attitude phénoménologique, Husserl l'envisage à une seule occasion, dans la lettre qu'il adresse à Hofmannsthal en 1907[1], précisément au moment où il prépare les leçons publiées sous le titre d'*Idée de la phénoménologie* et dans lesquelles il envisage pour la première fois la réduction comme méthode phénoménologique. Une seule fois, orienté peut-être par l'activité poétique de son interlocuteur, Husserl considère que la manière dont il décrit la réduction phénoménologique montre un certain nombre de ressemblances avec l'expérience esthétique, si tant est qu'on en donne une description satisfaisante. Fondamentalement, les deux expériences impliquent une modification de l'attitude du sujet à

[1] E. HUSSERL, « Une lettre de Husserl à Hofmannsthal (1907) », É. Escoubas (trad.), *La Part de l'Œil (Dossier : Art et phénoménologie)*, vol. 7, 1991.

l'égard du monde et de l'objectivité. Au moment où Husserl élabore les contours de la réduction phénoménologique, à la fin de l'année 1906, il reçoit un recueil de « petits drames » de Hugo von Hofmannsthal, et qui agissent sur lui comme de « grandes stimulations[1] ». Si la réduction est une démarche méthodique et volontaire, contrairement à la soudaine modification dans le sujet décrite par Schopenhauer dans l'expérience esthétique, la découverte de la réduction semble elle aussi de l'ordre de l'expérience imprévue : « Des synthèses de pensées, longuement cherchées, s'offrirent à moi subitement, comme tombées du ciel[2]. »

Ce qui attire l'attention de Husserl, ce sont les « états intérieurs » décrit par Hofmannsthal, que son art « élève jusqu'à la sphère idéale d'une beauté esthétique pure[3] ». Description de l'activité artistique et de l'intuition propre à l'artiste bien proche de formules déjà rencontrées sous la plume de Schopenhauer[4]. Husserl déclare avoir trouvé la méthode phénoménologique qu'il cherchait en une prise de position à l'égard de l'objectivité qui délaisse l'attitude naturelle. Or l'art d'Hofmannsthal semble nous disposer de la même manière à l'égard du monde et des objets qu'il présente grâce à « un art *esthétique pur*[5] » :

> L'intuition d'une œuvre d'art esthétique *pure* s'accomplit au sein d'une stricte mise hors circuit de toute prise de position existentielle par l'intellect, ainsi que de toute prise de position par le sentiment et le vouloir, laquelle présuppose une telle prise de position existentielle. Bien mieux : l'œuvre d'art nous transporte (quasiment nous y contraint) dans l'état d'une intuition pure qui exclut de telles prises de position[6].

La question de la soudaineté de l'expérience esthétique est bien abordée ici par Husserl. L'expérience esthétique surgit dans le flux existentiel du sujet et le met en suspens, l'arrache presque de force à l'ensemble de ces déterminations particulières, accidentelles qui constituent son attitude naturelle. L'expérience de l'œuvre est celle d'une altération radicale du sujet qui le place dans l'attitude philosophique et plus précisément phénoménologique que Husserl cherche à atteindre de manière méthodique. De même que nous avions trouvé chez Schopenhauer l'expérience esthétique comme un indicateur pour la philosophie, un exemple éphémère de la possibilité d'une *autre* représentation, d'une saisie de l'apparaître pur du monde, de même nous trouvons ici un parallèle entre l'expérience esthétique pure, déclenchée ou réclamée par l'œuvre

---

1 *Ibid.*, p. 13

2 *Id.*

3 *Id.*

4 Voir par exemple A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 34, p. 374. Dans son excellente biographie, Safranski écrivait : « Nul besoin de disparaître dans la négation, on peut rester ici, si, dans l'art, la possibilité s'offre de voir le monde comme si on l'avait déjà quitté. » *in* R. SAFRANSKI, *Schopenhauer et les années folles de la philosophie. Une biographie*, H. Hildenbrand (trad.), Paris, Presses universitaires de France, 1990, p. 299. Safranski relève bien le premier temps de l'expérience esthétique : on quitte le monde sans le quitter, on se défait du mondain sans quitter le monde. Mais il faudrait ajouter que le retour au monde après cette expérience n'est pas un retour à la normal, mais la possibilité d'un retour philosophique voire, d'après nos indications, un retour phénoménologique au monde.

5 E. HUSSERL, « Une lettre de Husserl à Hofmannsthal (1907) », *op. cit.*, p. 13.

6 *Id.*

elle-même, et l'attitude recherchée volontairement et rigoureusement par le phénoménologue qui veut décrire les structures de l'apparaître et de la conscience. L'œuvre d'art nous permet de comprendre de manière intuitive ce que la « stricte mise hors circuit de toute prise de position existentielle[1] » veut dire. Autrement dit, rien n'empêche que nous n'utilisions l'expression de « réduction esthétique » formulée dans notre lecture de Schopenhauer : l'œuvre d'art nous ouvre à une attitude à l'égard du monde que la démarche philosophique rigoureuse cherche à atteindre. L'expérience esthétique est donc bien l'indicateur d'une attitude identique de désengagement existentiel du monde, mais atteinte d'une autre manière.

Husserl précise néanmoins : tout art ne se vaut pas quant à la disposition dans laquelle il place le spectateur. Un art qui nous ramènerait à la « vérité naturelle », aux choses qui se tiennent devant nous ou sur lequel portent les discours de la science et de l'actualité, cet art ne remplirait pas son rôle d'indicateur philosophique mais au contraire d'ancrage existentiel. Autrement dit, une œuvre qui repose plus sur « l'apparence sensible de type naturaliste[2] » que sur l'apparaître pur nous maintient dans l'attitude naturelle dont la phénoménologie cherche à se défaire pour atteindre la saisie de l'apparaître et la juste compréhension de la possibilité de la connaissance. Le problème fondamental, celui de *L'idée de la phénoménologie* en cours de préparation qui devient le problème de la phénoménologie husserlienne dans son ensemble et auquel l'expérience esthétique esquisse une solution méthodologique, c'est le problème de la connaissance de ce qui n'est pas moi depuis moi, autrement dit, le problème d'une transcendance saisie depuis l'immanence du vécu :

> Aussitôt que le sphinx de la connaissance a posé sa question, aussitôt que nous avons porté le regard sur le problème abyssal de la possibilité d'une connaissance qui, tout en ne s'accomplissant que dans des vécus subjectifs, saisit néanmoins une objectivité étant en soi, notre position à l'égard de toute connaissance pré-donnée et de tout être pré-donné – à l'égard de toute science et de toute prétendue réalité - notre position est devenue radicalement autre. *Tout* est problème, tout est inintelligibilité, tout est énigme. L'énigme ne peut être résolue que si nous nous plaçons sur son terrain, et traitons *toute* connaissance précisément comme problématique et par-là n'acceptons *aucune* existence comme *pré-donnée*. Ainsi toute science et toute réalité (aussi bien celle du moi propre) devient un simple « phénomène »[3].

---

[1] *Ibid.*, p. 14

[2] *Id.* ; Husserl mentionne l'exemple de la « vérité naturelle de la photographie ». On se rappellera que Schopenhauer se méfiait de la photographie, surtout quand il en était le sujet, car elle figeait une image selon lui vieillissante (il donnait sa préférence aux gravures ou à la peinture, qui idéalise en quelque sorte le sujet qu'elle traite). Même s'il n'en donne pas d'indication, on peut supposer que Husserl pense plutôt ici à des arts éloignés de la matérialité, comme la poésie ou la musique, ou à des démarches artistiques qui mettent en question au cœur de leurs œuvres l'apparaître du monde. En 1907, Cézanne est décédé depuis un an, une rétrospective est organisée en son honneur au Salon d'Automne à laquelle se rend Reiner Maria Rilke ; Braque et Picasso s'engagent progressivement sur la voie du cubisme en reprenant pour les approfondir les avancées cézaniennes. Que Husserl pense ou non à ces œuvres en particulier, c'est dans ce contexte qu'il suggère l'importance d'un art qui permette à l'épochè d'advenir.

[3] *Id.*

Husserl synthétise ici ce qui se joue au commencement de la phénoménologie, en expliquant même d'où vient le nom de la phénoménologie. On peut remarquer l'insistance qui est faite sur la *totalité* concernée par le problème de la connaissance. Le changement d'attitude implique justement une suspension de la vue particulière et locale sur le monde au profit d'une approche totalisante du monde et des problèmes qui se pose pour le saisir. Tout le problème, qui est aussi le problème suggéré par un « art esthétique pur », est donc de comprendre comment je peux saisir et constituer depuis mes vécus, c'est-à-dire depuis une sphère d'immanence, ce qui échappe par définition à cette immanence. Se placer « sur le terrain » de cette énigme, c'est donc adopter une attitude qui permette de saisir la totalité du monde plutôt que des objets particuliers saisis dans les cadres d'une individualité naturelle. C'est le fait même de la connaissance qui constitue le problème, non des objets particuliers de cette connaissance. C'est le fait qu'une immanence des vécus puisse entrer en relation avec le monde, le fait que sujet et monde ne soient pas des entités distinctes et isolées, qui pose un problème que l'art aborde quand il fait de l'apparaître le centre de gravité de ses productions autant que de sa vision. De même que chez Schopenhauer faisait de l'expérience esthétique une occasion d'accéder à la corrélation comme pure structure de l'apparaître, de même Husserl donne à l'art ce pouvoir de nous inviter à une réflexion phénoménologique dont le cœur est la corrélation du sujet et du monde.

La solution se situe bien dans une *vue* nouvelle prise sur le monde, liée à l'attitude que la réduction nous a résolus d'adopter. Analyser les phénomènes que sont devenus le monde et ses objets, c'est revenir à la manière dont les choses m'apparaissent en analysant l'ensemble des mes vécus, qui sont autant de vecteurs de connaissance dirigés sur le monde. Pour mener à bien cette analyse, il faut adopter une vision nouvelle, qui est également la vision de l'art ; adopter un « voir pur », ou un « voir phénoménologique » :

> J'inspecte et je recherche par le pur voir (pour ainsi dire de façon purement esthétique) ce que veut dire validité en général, c'est-à-dire ce que veut dire une connaissance comme telle et, avec elle et en elle, une « objectité connue »[1].

Le « pur voir » recherché par le phénoménologue est donc celui de l'artiste. Comme chez Schopenhauer, comme chez Bergson, l'artiste prête son regard au philosophe afin qu'il puisse le rendre méthodique, durable, et regarder le monde de manière adéquate. Notons par ailleurs dans ce passage l'expression « objectité » dont on connaît l'usage récurrent chez Schopenhauer pour rappeler que l'objet est le résultat d'un processus d'objectivation, de manifestation ou de constitution. Le corps, du point de vue de la vie qui se déploie, est l'objectité de la volonté. Le monde, d'un point de vue phénoménologique, est l'objectité de la volonté. Si

[1] *Id.*

l'on s'interroge sur l'apparaître du monde et la possibilité de toute connaissance, on s'interroge sur la connaissance de l'objectité en général, c'est-à-dire à la fois sur le processus par lequel l'objet s'objective pour ma subjectivité, et sur la manière dont je peux m'y rapporter alors qu'il fait normalement face à cette subjectivité.

C'est en définitive la finalité du voir qui distingue le « voir phénoménologique » du « voir esthétique dans un art pur » : celui-ci découvre dans la saisie existentiellement suspendue du monde une jouissance esthétique tandis que celui-là ouvre la possibilité d'une recherche philosophique rigoureuse. Cette distinction ajoutée dans la deuxième moitié de la lettre correspond à celle déjà indiquée du déclenchement dans le changement d'attitude. Tandis que l'expérience esthétique surgit et nous confronte au problème *total* de la connaissance, l'autre est minutieusement mis en place et recherché afin d'élaborer une phénoménologie rigoureuse, se situant « dans la perspective d'une recherche répétée, de la connaissance et de la constitution de déterminations scientifiques relevant d'une sphère nouvelle (la sphère philosophique[1]). » La vision du monde propre à l'art ne s'oppose plus à celle d'une recherche de la vérité, elle n'est pas une douce rêverie qui nous tiendrait éloignés de la réalité, mais nous installe d'emblée sur le terrain de notre connaissance du monde[2].

L'artiste n'est pas un observateur scientifique, il n'analyse pas le monde pour en retirer des informations. Il est le plus proche parent du philosophe, son regard est celui du phénoménologue : « Tandis qu'il le considère, le monde devient pour lui phénomène, son existence lui est indifférente, tout comme elle est indifférente au philosophe[3] ». Ce qui caractérise l'artiste de génie, comme nous l'avons remarqué chez Schopenhauer, ce n'est donc pas le processus de production de l'œuvre d'art, qui n'est finalement qu'une conséquence technique, mais véritablement le regard qu'il porte sur le monde, le voir par lequel il se défait de ses attaches existentielles avec le monde pour voir apparaître les formes et les matériaux qui font son art, à savoir les structures de l'apparaître pur lui-même. Aussi Husserl ajoute-t-il, en post-scriptum de sa lettre, trois caractéristiques qui font pour lui l'artiste véritable : avoir du génie, ce qui décrit fondamentalement l'*être* de l'artiste ; suivre son *daimon*, comme une détermination intérieure et dynamique le poussant à cette vision, l'entraînant à « une activité

[1] *Id.*

[2] Charles Bobant, en ouverture de son ouvrage consacré à l'esthétique phénoménologique, le relève également : « L'expérience esthétique entraîne le spectateur à effectuer la réduction phénoménologique, elle le voue à la phénoménologie. L'art et la phénoménologie célèbrent ainsi leurs noces. L'art initie la phénoménologie, il motive son acte fondateur. En retour, la phénoménologie rend compte de l'éminente dignité de l'art, elle met en évidence l'apparition qui a lieu en elle – l'apparition du phénomène. » in C. BOBANT, *L'art et le monde. Une esthétique phénoménologique*, Paris, Éditions Mimésis, 2021, p. 30.

[3] E. HUSSERL, « Une lettre de Husserl à Hofmannsthal (1907) », *op. cit.*, p. 15

d'aveugle voyant[1] » ; se heurter à une déconsidération du public quant au savoir que porte son « voir pur », à quoi il devra répondre par une attitude « tout simplement esthétique ou phénoménologique », c'est-à-dire sans prêter attention à ce que le public – supposément toujours dans l'attitude naturelle – croit mieux savoir que l'artiste lui-même. La lettre à Hofmannsthal s'achève donc sur l'attitude de l'artiste et sur cette identification, comme en passant, entre l'attitude esthétique et l'attitude phénoménologique, véritable enjeu de la lettre.

Relevons simplement l'expression d'« aveugle voyant » utilisée par Husserl. Si l'on voulait trouver un terme intermédiaire entre Schopenhauer et Husserl, et même si nous l'avons partiellement fait en renvoyant à Bergson, il faut renvoyer aux deux lettres de Rimbaud dites « du voyant[2] ». Au premier interlocuteur, son ancien professeur Izambard, il reproche sa poésie toujours subjective, tandis que lui, figure du génie par excellence – qu'on lui prête volontiers mais qu'il s'attribue sans attendre quoi que ce soit des autres – cherche la « poésie objective » qu'il espère trouver, un jour. Le célèbre « je est un autre » se double, dans la seconde lettre, à Paul Demeny de la remarque « Cela m'est évident : j'assiste à l'éclosion de ma pensée : je la regarde, je l'écoute : je lance un coup d'archet : la symphonie fait son remuement dans les profondeurs, ou vient d'un bond sur la scène[3]. » L'attitude du poète est une attitude d'observateur de soi-même, capable de ne plus décrire tout ce qui se joue autour de lui, mais d'abord ce qui a lieu en lui, dans les profondeurs de son âme qui se dirige vers le monde – car la poésie est *en avant*, comme Rimbaud l'écrit à la page suivante. Paradoxalement dans ses lignes d'un lyrisme presque vindicatif, Rimbaud décrit l'activité artistique comme une démarche rigoureuse et méthodique, qui cherche à se défaire des formes ordinaires et des manières quotidiennes : « La première étude de l'homme qui veut être poète est sa propre connaissance, entière ; il cherche son âme, il l'inspecte, il la tente, l'apprend. […] – Mais il s'agit de se faire l'âme monstrueuse : à l'instar des comprachicos, quoi[4] ! » Si l'âme est monstrueuse, c'est d'abord en ce qu'elle échappe à la normalité de ses déterminations, qu'elle se détache d'une attitude naturelle à l'égard du monde. C'est dans ce devenir-monstre de l'âme que s'aménage la possibilité d'un *voir* nouveau. Devenir-monstre semble bien être la formulation poétique de l'altération de la subjectivité que nous avons envisagée, mais aussi de la mise en variation de la corrélation dont nous faisons l'occasion d'un voir augmenté. La corrélation, si elle est susceptible d'une mise en

[1] *Id.*

[2] A. RIMBAUD, *Œuvres complètes. Correspondance*, L. Forestier (éd.), Paris, Robert Laffont, 2009, p. 224-232 : les 13 et 15 mai 1871, Rimbaud adresse respectivement à Georges Izambard son ancien professeur admiré et Paul Demeny son ami deux lettres enthousiastes dans lesquels on a l'habitude de lire le manifeste poétique rimbaldien, mêlant poèmes remaniés et déclarations aux allures nietzschéennes avant l'heure.

[3] *Ibid.*, p. 227.

[4] *Id.*

variation, indique alors combien l'apparaître peut advenir dans d'autres sphères que la représentation seulement mondaine, et sans pour autant abandonner sa structure univoque.

Encore une fois, Rimbaud semble distinguer ce que nous avons compris de l'expérience esthétique de la démarche requise pour devenir poète. Si le spectateur peut être surpris – voire « contraint » comme l'écrit Husserl – d'assister à l'altération de sa subjectivité par le contact avec l'œuvre, le poète qui produit l'œuvre doit lui travailler à forger sa vision objective du monde :

> Je dis qu'il faut être *voyant*, se faire *voyant*.
>
> Le Poète se fait *voyant* par un long, immense et raisonné *dérèglement* de *tous les sens*. Toutes les formes d'amour, de souffrance, de folie ; il cherche lui-même, il épuise en lui tous les poisons pour n'en garder que les quintessences. Ineffable torture où il a besoin de toute la foi, de toute la force surhumaine, où il devient entre tous le grand malade, le grand criminel, le grand maudit, – et le suprême Savant ! – Car il arrive à l'*inconnu !* Puisqu'il a cultivé son âme, déjà riche, plus qu'aucun ! Il arrive à l'inconnu et quand, affolé, il finirait par perdre l'intelligence de ses visions, il les a vues ! Qu'il crève dans son bondissement par les choses inouïes et innommables : viendront d'autres horribles travailleurs ; ils commenceront par les horizons où l'autre s'est affaissé[1] !

Bien loin d'une conception du poète divinement inspiré, Rimbaud livre ici une attitude laborieuse et méthodique du poète cherchant la vision juste du monde. S'il est une inspiration, elle est produite par le poète lui-même, travaillée et recherchée inlassablement. Elle consiste à altérer la totalité de ses facultés réceptives pour se rendre disponible à la totalité d'un monde vu de manière radicalement nouvelle. Le voir est indissociable de ce qu'il voit, rappelant ainsi la corrélation de la connaissance et du connu, du sujet et du monde, irréductible tant elle est la seule forme possible de l'apparaître. Et d'ailleurs, ce poète *voyant* – donc placé dans le flux même de la vision, le participe présent est décisif – prend la figure du savant : altérer sa vision en déréglant rationnellement et méthodiquement la totalité de ses sens, c'est pour le poète le meilleur moyen d'accéder à un savoir du monde, savoir objectif de la manière dont il se donne et me travaille sans cesse. Le voir de l'artiste, prélude au voir phénoménologique, voilà qui nous ouvre à une saisie adéquate de ce qu'apparaître veut dire.

Délaissant ses contingences existentielles, ses particularités individuelles, le regard de l'artiste est donc un regard *en partage*, qui permet d'accéder à ce que *regarder* veut dire, à ce que *connaître* signifie. La désindividuation promise par le voir nouveau fait de l'artiste un passeur de monde, nous offrant non pas le monde lui-même, mais un certain apparaître de ce monde que tous partagent. Le monde poétique était déjà là, mais inaperçu tant qu'un individu n'était pas

[1] *Id.*

entré dans cette altération subjective, dans cette métamorphose de la corrélation à laquelle il prend part. D'où la formule tout aussi célèbre de Rimbaud :

> Donc le poète est vraiment un voleur de feu.
>
> Il est chargé de l'humanité, des *animaux* même : il devra faire sentir, palper, écouter ses inventions ; si ce qu'il rapporte de *là-bas* a forme, il donne forme ; si c'est informe, il donne de l'informe. Trouver une langue ;
>
> – Du reste, toute parole étant idée, le temps d'un langage universel viendra[1] !

Sous l'allusion prométhéenne, il y a l'idée que ce changement de configuration de notre vision du monde, permise par le poète, ne mène pas à une simple contemplation passive : le poète invite à voir le monde sous une lumière nouvelle, c'est-à-dire à voir un autre monde ou le monde comme altérité en laquelle je puis me retrouver. « Là-bas » devient l'ici que je façonne, la distance phénoménologique devient le résultat d'une prestation subjective, en l'occurrence, d'une prestation poétique et poïétique. L'intuition artistique est un commencement, ouverture à la voie proprement artistique ou à la voie philosophique. Par elle s'ouvre un voir pur, en partage, qui s'affranchit d'une attitude naturelle à l'égard du monde ou de cadres individuels de la perception. Par elle s'ouvre également l'horizon d'un savoir nouveau[2]. C'est de cette intuition première que le langage peut se faire ensuite le dépositaire, un langage de l'universel, sinon un langage universel. Or c'est à cette universalité de la description que la phénoménologie tend également, depuis la réduction phénoménologique jusqu'à la formulation de structures de la

---

[1] *Ibid.*, p. 229

[2] L'intérêt de Schopenhauer pour la question de la lumière n'a, en ce sens, rien d'anodin. La jouissance esthétique procurée par la lumière tient en effet le rôle d'un révélateur de la pureté du voir artistique lui-même. Rappelant au paragraphe 38 du *Monde* que la contemplation esthétique implique toujours une corrélation nécessaire entre le pur sujet de la connaissance, devenu « UNIQUE œil du monde » et le pur objet de l'appréhension intuitive, l'Idée, Schopenhauer ajoute que la lumière est « corrélat et condition du mode de connaissance intuitif le plus parfait », dans A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 38, p. 409. La lumière donne au voir la possibilité de sa pureté, et procure au sens de la vision une priorité quant à l'intuition proprement philosophique. Cette priorité donnée au sens de la vision comme sens philosophique par excellence, qui donne à la philosophie son modèle privilégié, inscrit Schopenhauer dans la longue lignée idéaliste, prise au sens large, qui remonte jusqu'à Plotin, et fait écho à l'autre sens privilégié que serait le toucher pour découvrir la profondeur affective de notre corps propre, au livre II du *Monde*. La lumière est donc condition de cette intuition pure par laquelle s'inaugure l'art comme la philosophie, et devient synonyme d'un plaisir pur de tout mélange suspect avec la volonté individuelle, plaisir de la pure contemplation : « la lumière n'est donc, en réalité, que la joie suscitée par la possibilité objective du mode intuitif de connaissance le plus pur et le plus parfait », *Id.*, p. 409. Ces passages sur la lumière montrent à quel point la philosophie et l'art sont deux directions engagées depuis un même mode purement intuitif de connaissance, une voie prolongeant cette intuitivité, la production artistique, l'autre voie s'ouvrant à la réflexion et à l'universalité du concept, la philosophie. Cette seconde voie est contenue dans le mode du voir pur, qui est bien un mode de connaissance, et la lumière permet même un jeu sur les mots qui n'est pas dénué de sens : la lumière donne lieu à un certain art de la *réflexion* source d'un plaisir particulier. Il y a, pris à la réflexion, un plaisir esthétique autant qu'un plaisir philosophique, indiqué par Schopenhauer lorsqu'il précise que la connaissance pure procure un plaisir qui « participe déjà pour une grande part à la jouissance esthétique », *Id.* Mais il existe également un art de la *réflexion* reposant sur « la jouissance esthétique que procurent la lumière, la réflexion et les couleurs », A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 30, p. 1746. L'art des vitraux notamment procure cette « joie tout à fait immédiate, irréfléchie, mais aussi indicible ». C'est le cas « davantage encore des nuages et de leur reflet, lors d'un coucher de soleil » qui nous font « entrer dans l'état du pur connaître », *Id.* On relèvera avec amusement que tant qu'il procure un plaisir esthétique, cette jouissance de la réflexion est irréfléchie, mais qu'elle contient en elle un mode de connaissance purement intuitif qui peut servir de point de départ à une réflexion d'un autre ordre, procurant elle-même un plaisir proche de la jouissance esthétique. De telle manière que la philosophie, si elle diverge de l'art par les moyens utilisés – les concepts – converge avec lui, en dernier recours, dans son point de départ autant que dans le plaisir qu'elle procure à l'arrivée.

donation et de l'apparaître à partir des actes de conscience. Si l'intuition est un commencement, c'est le langage philosophique et réflexif qui doit s'en faire le réceptacle et le véhicule. Schopenhauer insiste lui aussi sur le rôle du langage et des concepts comme dépositaires d'une intuition première, intuition qui peut être ordinaire et se déposer dans les concepts de la science ou qui peut être l'intuition de l'artiste et être ressaisie dans les concepts d'une philosophie authentique. C'est d'ailleurs sur ce point que les démarches artistiques et philosophiques divergent : si elles s'initient toutes deux dans un voir pur et intuitif permis par la réduction – ou l'expérience esthétique son modèle intuitif – l'art continue de se mouvoir dans le champ intuitif en proposant des œuvres accessibles à l'intuition en même temps que nécessairement fragmentaires par rapport à la pureté de ce voir nouveau, tandis que la philosophie recours à l'universalité du concept pour proposer une réponse à la question de savoir ce qu'est la vie : « Donne une réponse durable et définitivement satisfaisante à l'adresse du concept, c'est-à-dire de la réflexion et *in abstracto*, voilà la tâche qui incombe à la philosophie[1]. » Pour Schopenhauer comme pour Husserl, l'expérience esthétique joue le rôle d'un modèle de ce voir pur qui ne se réduit pourtant pas à la seule expérience esthétique, qui fait le sol de toute philosophie authentique, et que celle-ci doit, dans tous les cas, ressaisir dans ses outils propres que sont les concepts et la réflexion capable d'universalité.

L'expérience esthétique apparaît donc comme une reformulation unique de la réduction phénoménologique dont Husserl découvre la portée au même moment. Chez Schopenhauer, elle était le déclencheur de l'attitude philosophique par excellence et le guide méthodologique nous permettant de retourner à la nature par la suite. Dans un cas comme dans l'autre, l'attitude ouverte par l'expérience esthétique est une attitude proprement philosophique. Mais surtout, elle permet une seconde mise en variation de la corrélation, nous ouvrant à un voir nouveau qui n'abolit pas la valeur de la corrélation mais ouvre au contraire le champ de sa validité. L'apparaître ne se cantonne pas à la seule représentation mondaine ordinaire, mais se reconfigure à l'occasion de la réduction phénoménologique et de l'expérience esthétique. La corrélation reçoit alors le statut d'un cadre général pour tout apparaître, indiquant que tout ce qui apparaît le fait dans une certaine distance phénoménologique, dans un écart ne signifiant pas la séparation ou la déchirure mais véritablement l'unité phénoménologique et la polarisation intentionnelle.

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 34, p. 1792.

Au travers des analyses de la corrélation puis de ses mises en variation, nous avons vu apparaître la possibilité d'une autre *vie*, aux côtés de la vie dans l'attitude naturelle, ou plutôt, une autre direction prise par la vie quand elle s'engage dans la démarche phénoménologique de la philosophie[1]. Affirmer le rôle central de la corrélation semblait impliquer l'entrée dans une vie transcendantale, selon les indications husserliennes. Il se pourrait alors que nous tenions ici un premier apparaître de la vie, la réduction révélant à la fois la dimension transcendantale de la conscience pure, mais permettant aussi, en retour, de comprendre la vie du sujet dans l'attitude naturelle. Notre hypothèse d'un vitalisme phénoménologique, forgé à la lecture de Schopenhauer en réponse à Michel Henry, semblerait recevoir un premier jalon de confirmation. Et cependant, la vie dont il est ici question, entendue comme modalité nouvelle de la conscience, comme reconfiguration des structures de l'apparaître ou comme révélation d'une structure déjà à l'œuvre et inaperçue dans la première vie, naïve, de l'attitude nature, semble décevante du point de vue d'une compréhension concrète de la vie. En d'autres termes, il semblerait que le terme de « vie » rencontré jusque-là ne corresponde qu'à l'« usage métaphorique » indiqué par Renaud Barbaras au début de son *Introduction à une phénoménologie de la vie*[2]. Certes, nous découvrons que le sujet est l'auteur d'une certaine activité que nous ignorions jusque-là, nous apprenons que le monde n'est pas donné d'avance mais constitué par ce sujet. Certes, la corrélation nous rappelle que le monde n'est pas seulement *pour* nous mais aussi *par* nous, et que l'intentionnalité désigne une direction prise par le sujet vers le monde même si la croyance en ce monde est mise entre parenthèses. Nous comprenons que le monde comme transcendance prend part à l'activité immanente de notre conscience. Tout cela, nous l'avons découvert au cours de nos analyses, prolongeant les analyses du livre I du *Monde*. Schopenhauer y découvrait en effet que la présence des objets composant le monde était le résultat d'une activité intellectuelle du sujet, que les impressions sensorielles étaient interprétées en objets extérieurs et que l'ensemble de ce monde extérieur relevait d'une prestation subjective.

Seulement, le livre I du *Monde* ne constitue pour Schopenhauer que l'analyse inaugurale du monde comme représentation, « soumise au principe de raison[3] », considérant l'objet de

---

[1] Dans son essai de 1934, « Que veut la phénoménologie d'Edmund Husserl ? », Fink écrit à propos du « sens propre et central » de la phénoménologie husserlienne : « L'idée phénoménologique de philosophie ne sera pas mise à jour par l'intensification des recherches théorétiques déjà orientées par la vie, ni par la radicalisation des problèmes déjà posés, mais seulement par un *retournement de l'attitude permanente fondamentale* de la vie humaine qui soutient toutes les orientations de la recherche théorétique » dans E. FINK, *De la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 178. Comme nous l'avons montré dans notre lecture de Schopenhauer, l'attitude naturelle correspond à la direction dans laquelle s'engage la science pour la rationaliser et lui fournir des concepts abstraits. La philosophie authentique ne correspond pas, ni chez Schopenhauer ni chez Husserl, à un approfondissement de cette direction, mais à un changement de direction de la vie humaine, littéralement, donc, à un changement de méthode. Le statut de la « vie humaine » mentionnée par Fink semble ambigu, en ce qu'il semble encore relever d'un usage métaphorique, mais en indiquant une direction plus concrète pour cette vie.

[2] R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, *op. cit.*, p. 8.

[3] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, p. 75.

l'expérience et le travail de la science. La vie en tant que telle ne faisait son entrée qu'au livre II, avec la découverte d'une vie concrète et non métaphorique, avec le surgissement au sein de l'expérience ordinaire d'une expérience privilégiée, celle de notre corps propre, par laquelle nous découvrions que ce sujet d'abord considéré seulement comme conscience était bien un sujet vivant, et qu'il fallait désormais comprendre quelle était cette vie qui l'animait et apparaissait en lui de manière si particulière. Il en va de même ici, si nous voulons véritablement mettre à l'épreuve le vitalisme phénoménologique schopenhauerien : nous ne pouvons pas nous contenter d'un usage métaphorique de la vie du sujet, sans quoi nous resterions éloignés de l'objet véritable de notre recherche. Si nous voulons comprendre la vie dans la puissance qui la caractérise et dans son rapport à la phénoménalisation, il faut s'interroger sur les soubassements de la conscience analysée jusque-là. Il ne s'agit pas de renier les développements que nous venons de mener, mais plutôt de leur donner une profondeur et par là même un fondement. L'activité transcendantale du sujet, si elle peut bien être appelée une vie, doit alors être reconduite à une vie concrète en laquelle elle prend place. Si nous suivons notre lecture de Schopenhauer, c'est bien au sein de cette vie comprise pour elle-même que le mouvement de phénoménalisation prend place. Si nous voulons interroger l'hypothèse d'un vitalisme phénoménologique, c'est donc d'une telle vie qu'il faut repartir, de tels soubassements de la subjectivité, interrogeant ainsi le *passage* de la vie à la représentation. C'est à cette condition seulement que nous pourrons parler d'un vitalisme phénoménologique schopenhauerien – non-henryen. C'est à cette occasion que nous pourrons envisager de donner à la corrélation un sens plus profond mais aussi plus puissant, et comprendre que si la vie concrète est un mouvement de phénoménalisation qui traverse le sujet, elle l'excède aussi et doit être reconduite à sa perspective cosmologique. Si la subjectivité doit être reconduite à la vie qui la soutient, c'est à la condition d'une ouverture de la vie à sa dimension cosmologique, dimension envisagée dès notre lecture de Schopenhauer : le sujet n'était que le seuil philosophique par lequel nous découvrions que la vie l'excédait, et qu'il fallait retourner au monde avec la découverte effectuée dans l'expérience de notre corps propre. C'est à la condition de telles exigences que nous pourrons mettre à l'épreuve l'hypothèse d'un apparaître de la vie elle-même, dans son acception la plus concrète, sans pour autant abandonner les cadres de l'apparaître dont nous cherchons désormais à identifier la puissance.

CHAPITRE 11 – LE DÉPLOIEMENT COSMOLOGIQUE DU VIVRE DEPUIS L'INVESTIGATION ARCHÉO-TÉLÉOLOGIQUE : L'HYPOTHÈSE DU VITALISME PHÉNOMÉNOLOGIQUE SCHOPENHAUERIEN À L'ÉPREUVE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Introduction – La vie pour elle-même : manque et excès

Si nous voulons interroger le vitalisme phénoménologique dont nous avons formulé l'hypothèse, c'est donc de la vie en tant que telle que nous devons faire le thème, et non un de ses usages métaphoriques. Ce qui caractérise et dévoile cette vie, c'est d'abord le fait que nous la vivions, que nous soyons cette vie. À partir de cette vie entendue comme puissance en nous, il faut donc comprendre comment elle peut devenir puissance de phénoménalisation, comment elle apparaît depuis notre vie vécue vers une vie dans le monde. Il s'agit donc de parcourir les deux directions indiquées au début de cette troisième partie : la voie archéologique par laquelle la vie apparaît comme fonds de notre activité intentionnelle et la voie téléologique par laquelle se constituent notre subjectivité et son corrélat, le monde, depuis cette profondeur vivante. S'interroger sur l'apparaître de cette vie suppose de garder avec nous la mise en garde henryenne, à savoir que la vie quand elle se manifeste pourrait ne plus être vie authentique, que la vie se perd dans son passage à la représentation. Nous avons montré que Schopenhauer maintenait la corrélation, irréductible forme de l'apparaître, et ne choisissait pas la voie – henryenne – d'une dualité hétérogène des régimes de l'apparaître. Si la vie elle-même doit se manifester, il faut que nous puissions mettre en variation la corrélation afin de voir apparaître sa spécificité, et de comprendre qu'elle n'est pas seulement un objet apparaissant, le vivant, mais véritablement la puissance d'apparaître en train de se déployer. En un sens, donc, la vie est cette puissance de polarisation, de différenciation dans l'unité, de réciprocité des formes de l'apparaître malgré la diversité apparente et offerte à l'observateur qui se tiendrait dans une attitude pré-philosophique. Nous avons donc d'un côté la position henryenne pour qui le passage de la vie à la représentation est une déchirure insurmontable, qui perd l'unité de la vie autant que sa puissance d'apparaître propre. De l'autre, nous trouvons notre hypothèse schopenhauerienne d'un vitalisme phénoménologique, désormais à l'épreuve de la phénoménologie, pour laquelle le passage de la vie à la représentation est l'occasion d'une reconfiguration de l'apparaître qui maintient en vérité la puissance intuitive de la corrélation et cherche dans des couches vivantes les structures de l'apparaître du monde dans son ensemble. En ce sens, la vie est autant ce qui apparaît fondamentalement à travers chaque vivant que l'apparaître lui-même.

Nous l'avons indiqué dans la partie précédente, le point de départ schopenhauerien de la représentation se trouve rapidement débordé par un mouvement de la vie qui l'excède. Afin de comprendre ce que vivre veut dire, c'est donc vers cet excès qu'il faut se tourner. Le face-à-face du sujet et du monde impliqué par la représentation exige du philosophe un approfondissement, une remontée à la source de cette corrélation et l'élucidation autant de son fondement que de son processus d'émergence. La découverte de la volonté à même mon corps se formule dans les termes d'un « en outre » du corps du chercheur, un soubassement vivant que la représentation n'épuise jamais même si c'est toujours ce fonds qu'elle manifeste. La vie apparaît d'abord comme un excès sur ma propre vie individuelle avant de devenir, par transfert analogique, un excès sur la donation des choses matérielles. Comprendre la vie comme ma seule existence individuelle, c'est passer à côté de la puissance cosmique et cosmologique que Schopenhauer attribue à la vie. Or cette conception suppose de penser à nouveaux frais la question du corps, articulation centrale et passage nécessaire à mon investigation pour passer d'une dimension à l'autre du monde. C'est à même le corps que s'aperçoit l'excès sur lui-même qu'est ma chair. Du moins, c'est depuis l'expérience de mon propre corps que je découvre l'insatisfaction fondamentale de la représentation extérieure prise isolément et en même temps, depuis cette même expérience que je comprends ce qui fonde la représentation dans ce qu'elle n'est pas, un mouvement obscur de la vie parvenu en elle à la manifestation. La chair (*Leib*) semble donc être un excès[1] par rapport au corps objectif (*Körper*), et cet excès est le nom d'une possibilité de passage et d'approfondissement de ce qui nous est initialement donné dans la représentation objective, qui resterait sans teneur ni saveur si elle n'était pas soutenue par le fonds vivant de ce qu'elle manifeste.

On a cependant tendance à tenir Schopenhauer pour un penseur de la créature déficiente, de l'être en manque, de la terrible et incessante souffrance existentielle[2]. D'où viendrait alors cette pensée de la vie comme puissance de déploiement et de manifestation,

[1] Marc Richir, dans son court essai consacré au corps, suit la question de l'excès comme fil conducteur pour formuler la question du corps. Alors que l'excès est toujours l'autre du corps, par exemple sous la forme de l'âme, la conclusion de l'essai montre que dans le champ phénoménologique, le corps est réintégré dans cet excès, qu'il est toujours excès sur lui-même, et cela par la présence d'un vivre fondamental qui excède le vécu ponctuel – bien que pris dans le flux des vécus : « le corps phénoménologique, comme corps vécu, ou vivre incarné, fait partie intégrante de l'excès du vivre sur le vécu » dans M. RICHIR, *Le corps. Essai sur l'intériorité*, Paris, Hatier, 1993, p. 72.

[2] C'est notamment le cas de la réception de Schopenhauer par Gehlen, dans son article de 1938, « Die Resultate Schopenhauers », paradigmatique de la réception schopenhauerienne par l'anthropologie philosophique, dans A. GEHLEN, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, K.-S. Rehberg (éd.), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1983, p. 27sq. C'est aussi le cas de toutes les lectures qui insistent plus sur la dimension individuelle de l'existence, perspective restreinte et illusoire selon Schopenhauer, délaissant par-là l'importance décisive de la puissance cosmologique de la vie. Nous pouvons citer A. PHILONENKO, *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*, Paris, J. Vrin, 1999 ; ou encore plus récemment M.-M. BLONDIN, *Vivre et vivre encore. La notion de vie chez Arthur Schopenhauer*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2018, qui part du livre IV du *Monde* pour analyser la notion de vie, comprise comme souffrance dont l'éthique doit nous défaire, plutôt que du livre II, où la vie est d'abord le mouvement général de la nature dans son ensemble, puissance productrice et phénoménologique.

traversant tous les êtres d'une force vitale ? Schopenhauer semble malheureusement voué à des lectures rapides et partielles de sa philosophie, ne retenant que les séduisants passages littéraires sur la souffrance dans la vie, et assez peu les analyses rigoureuses de la corporéité, de la vie et de ses structures de manifestation. Schopenhauer n'a pourtant de cesse de rappeler la distinction qu'il y a à faire entre l'existence individuelle et la perception que nous en avons d'une part, et la volonté en général comme mouvement vital traversant l'ensemble des vivants. Si le vivant humain individuel est traversé par la vie, on comprend bien qu'il puisse parfois faire l'expérience d'un excès, dans l'expérience de sa chair ontologiquement conjointe avec ce qu'il n'est pas, parfois faire l'expérience d'un manque, quand il s'en tient à la perspective ontique dans laquelle ce qu'il n'est pas est un obstacle, une contrainte ou une menace[1]. La déficience de l'être individuel peut tout à fait être l'indication d'un excès par devers lui, auquel il participe mais qui le dépasse. La vie est plus que la vie individuelle, et si l'individu se tient seulement dans ses cadres habituels de saisie du monde, il ne peut que saisir le manque qui le caractérise. Or nous avons cherché à montrer les voies par lesquelles la subjectivité pouvait s'altérer voire se convertir. Voie de l'expérience esthétique, de la réduction, de la compassion ou du « tu es cela » bouddhique. Autant de voies par lesquelles le sujet comprend que si son propre être est défaillance, la vie elle est excès, et qu'elle ne lui est pas nécessairement refusée s'il se rend disponible à sa compréhension. Deux perspectives possibles ouvrant soit à l'excès, soit au manque sans être nécessairement exclusives l'une de l'autre : on y trouve à la fois une approche de suspension de la vie quand elle est individuelle, mais ce premier temps négatif est la condition d'un passage vers une approche de la vie comme débordement des limites individuelles et fondement d'une communauté de tous les vivants.

Toujours est-il que si cette question trouve une place trop marginale dans les commentaires schopenhaueriens, elle dessine au 20ème siècle deux positions possibles prises sur l'humain et son rapport au monde et à la vie. La voie du manque et celle de l'excès entrent dans une discussion dont Étienne Bimbenet soulève les enjeux dans la deuxième partie de son ouvrage *L'invention du réalisme*[2]. D'une part, la voie du manque rend compte de l'engagement philosophique par une déficience inaugurale. C'est par un étonnement, par un état d'angoisse de l'existant, une défaillance de l'agir que la pensée se met en marche comme continuation de la

[1] Le manque de distinction entre le vivant individuel et la vie en général est source d'une incompréhension profonde de la portée éthique et ontologique de la compassion. Le comportement éthique chez Schopenhauer n'est pas la mise en accord avec des valeurs transcendantes étrangères au sujet, il est au contraire la juste compréhension de ce qu'est véritablement le sujet : une occurrence individuelle de la vie, de peu d'importance au regard de ce mouvement cosmique. Aussi l'éthique schopenhauerienne n'est-elle pas une discipline détachée mais le prolongement d'une juste compréhension du monde et de son soubassement vivant. Être moral, c'est simplement accorder moins d'importance à la perspective individuelle qu'à la perspective du monde, le contraire du comportement moral étant simplement l'égoïsme.

[2] É. BIMBENET, *L'invention du réalisme*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2015.

vie par d'autres moyens : « c'est la vie niée, arrêtée, problématisée, qui fait qu'un vivant en vient à réfléchir sur sa situation, et qui met la connaissance à la place de l'agir[1]. » D'un autre côté, la recherche du savoir possède une dimension positive et politique, elle s'effectue dans le débordement de la vie individuelle en vue de l'autre et le partage de la vérité : « la vie humaine est une grande conversation ininterrompue, un systématique écart de soi à soi, et non l'interruption du vivre au profit d'une lucidité supra-vitale[2]. » La vie ne met pas un genou à terre face à un savoir qui la sommerait d'interrompre ses exigences, elle se poursuit au contraire pleinement à travers l'œuvre d'un savoir mis en partage et en commun. On peut donc distinguer entre une voie négative ou métaphysique, d'une part, une voie communicationnelle d'autre part, en laquelle la vie se démultiplie et se fait écho d'un individu à l'autre, s'élevant au rang de la communauté.

Or il apparaît que ces deux voies ne sont pas exclusives l'une de l'autre, et que la phénoménologie husserlienne fait tenir ensemble ces deux approches : l'attitude naturelle, fondamentalement réaliste puisqu'elle s'adosse à l'existence d'un seul et même monde disponible de la même manière pour tout vivant, est reconduite, par la réduction, à une attitude idéalisante par laquelle le réel est visé comme tel, constitué comme réel pour tous. C'est dans le retrait de cette réalité naturelle qu'apparaît la manière dont il peut y avoir de la croyance naturelle. La réduction révèle donc comment l'attitude naturelle est une attitude idéalisante qui s'ignore, et comment le réalisme initial suppose, dans les coulisses de la conscience, un idéalisme transcendantal[3]. Chez Heidegger, représentant de la voie négative, c'est le modèle de la panne et de la défaillance qui me permet de regarder enfin le monde, de délaisser la préoccupation pratique pour assister à l'être du monde. La philosophie husserlienne semble elle incarner la voie de la surabondance : l'essence est ce qui excède la multiplicité des perspectives, des individus.

[1] *Ibid.*, p. 146.
[2] *Ibid.*, p. 150.
[3] *Ibid.*, p. 152-153.

La vérité ne vaut pas pour personne, mais au contraire pour tout le monde[1]. La phénoménologie husserlienne de la perception recèle alors une double dimension : « la chose perçue peut d'un côté se comprendre sur le fond d'un anéantissement (*Nichtigkeit*) toujours possible ; mais elle peut inversement se concevoir comme une totalisation à l'infini, donc nombreuse et excessive[2]. » En ce sens, l'horizon dans lequel les vécus intentionnels d'une même chose s'agencent est infini, se déborde à l'infini, notamment dans le voir des autres. Cela dit, on peut comprendre cette ouverture infinie des regards de deux manières : soit c'est effectivement la présence d'autres regards que le mien qui permet l'infinité, comme une variation autour de la chose permettant une communication infinie des percevants, soit la saisie de cet horizon – de l'Idée, dirait Schopenhauer – m'ouvre corrélativement à une dimension de mon être dans laquelle je rejoins les autres vivants, la vie elle-même en général comme ce qui excède chaque individu vivant. C'est à la fois la chose perçue qui peut être plurielle, comme horizon d'une infinité de visées, et moi-même qui devient pluriel – et en même temps sans multiplicité, retrouvant l'unité fondamentale de la vie – dans la saisie de cet horizon de la chose perçue. Cette ouverture vivante de la vision adéquate, que Schopenhauer identifie dans l'expérience esthétique et la saisie de l'Idée, Étienne Bimbenet la trouve dans cette voie de l'excès ouverte par Husserl et développée par Merleau-Ponty et Renaud Barbaras :

> Il y aurait donc une idéalité propre à la perception. Cela veut dire d'une part que notre vision n'est pas assignée à une unique perspective, rivée à son *situs*. Nous voyons toujours davantage que ce que nous voyons effectivement, de là où nous le voyons ; nous présumons la chose totale, au-delà de la chose pour nous ; nous prétendons à son *eidos* : la chose pour tous[3].

À cela, l'anthropologie philosophique de Gehlen, Plessner et Blumenberg répond par la thématique stimulante quoiqu'ambiguë de la « créature déficiente » (*Mängelwesen*). Ambiguë, car elle reconduit à la voie négative, à la constitution d'une humanité sur le sol d'une défaillance de

---

[1] En ce sens, et même si la philosophie schopenhauerienne a souvent recours à des images négatives pour décrire l'altération de la subjectivité qui ouvre à la vérité du monde, à une saisie nouvelle, à une représentation hors des formes du principe de raison, on peut relever que les Idées sont toujours décrites comme ce qui ne se soucie pas de leurs occurrences individuelles, mais auxquelles tout individu participe, en lesquelles tous les individus se retrouvent. Si la pesanteur ne se soucie que peu de la pierre, toutes les pierres participent de la pesanteur. L'Idée recèle un statut ambigu d'idéalité qui s'accord avec les remarques d'Étienne Bimbenet à propos de Husserl – notamment *Ibid.*, p. 157 : l'Idée schopenhauerienne est idéalité à la fois au sens où elle est ce qui reste quand toute détermination individuelle et mondaine a été mise entre parenthèses ; et elle est en même temps l'horizon de surabondance sur fond duquel tout étant se manifeste et qu'il n'épuise jamais en son existence individuelle. L'Idée indique une structure d'apparaître du monde qui contient en droit une infinité d'individus apparaissant dans cette structure.
Or, les Idées étant les objectités les plus adéquates de la volonté, structures phénoménologiques pures de celle-ci, la même remarque est valable pour la volonté dans son ensemble : certes la volonté n'a que faire de la manière dont elle se manifeste dans les individus, mais cela ne veut pas dire qu'elle est l'être du monde inaccessible à tous. Au contraire, tout l'enjeu de la philosophie schopenhauerienne est de montrer qu'elle est accessible à chacun en lui-même, par une expérience affective et charnelle, et que chacun peut, par cette expérience, découvrir ce courant de vie auquel tous appartiennent, en lequel il rejoint tous les autres vivants, passant ainsi d'une corrélation vivante à une corrélation intersubjective.

[2] *Ibid.*, p. 158.

[3] *Ibid.*, p. 159 ; comment ne pas penser ici, avec l'analyse de l'*idéalité* propre à la perception, la saisie d'un *eidos* comme chose pour tous, aux Idées schopenhauériennes, entendues justement comme cet « en outre » de la perception particulière et mondaine, horizon surabondant et à l'œuvre en tout individu de la même espèce ?

l'agir et d'une vacance des instincts. L'humanité est cette forme de l'animalité qui émerge d'un échec de l'infaillibilité animale. La thématique de la créature déficiente possède une forte résonance schopenhauerienne, et la référence explicite de ces auteurs à Schopenhauer est d'ailleurs fréquente[1]. Le problème relevé par Étienne Bimbenet est le problème que l'on rencontre lorsque la seule voie négative est retenue, la voie du manque : il semble difficile de penser que la mise en échec de l'agir humain face à la crise ou au problème produise un rapport apaisé à la réalité du monde. Il semblerait plus logique que la défaillance produise en effet un affolement, un renfermement sur la vie seulement individuelle et la survie à assurer[2]. En cela, il n'est pas anodin que Schopenhauer associe la découverte du pur apparaître du monde, l'élévation de la vie humaine vers une pure subjectivité ou l'ouverture possible à tous les autres vivants à travers l'horizon de l'idéalité au moment de l'expérience esthétique, toujours décrite comme un soulagement provisoire des contraintes existentielles liées à la survie individuelle. La désindividuation permise par l'expérience esthétique et exigée par le comportement éthique est un apaisement à l'égard des besoins, qui impliquent plutôt un renfermement sur sa propre sphère d'activité. Penser l'hominisation depuis la déficience initiale de son existence, c'est certes rendre compte de certaines propriétés anthropologiques comme des *solutions* à un problème vital, mais il semble plus difficile de fonder sur le problème ou la crise une *conception* du monde et un rapport à la vérité de son apparaître et de son être : « La crise est *régressive* plutôt que constructive[3]. »

Le second argument avancé par Étienne Bimbenet consiste à montrer, contre la défaillance du réel, que nous avons au contraire toujours affaire au réel, que nous vivons sans cesse dans cette épaisseur de sens du monde. Quelles que soient les modalités de suspension de notre rapport au réel, elles ne retirent rien à cette vie requise par le monde et sa teneur réelle. Le monde est toujours là et il l'a toujours été, simplement nous en comprenant désormais le fonctionnement et la corrélation en laquelle il prend place à titre de pôle face à notre subjectivité. L'expérience quotidienne du monde n'est pas une expérience de manque, mais l'expérience d'une plénitude de sens, d'une indiscutable teneur de la réalité. Lorsque Schopenhauer cherche l'origine de cette teneur, c'est justement dans la volonté en général, comme courant vivant qui

---

[1] A. GEHLEN, *L'homme : sa nature et sa position dans le monde*, C. Sommer (éd.), Paris, Gallimard, 2020, p. 83, 110, 113, 114, 235-237, 262, 263, 414, 450, 465 ; H. PLESSNER, *Les degrés de l'organique et l'homme. Introduction à l'anthropologie philosophique*, D. Guimbail (éd.), P. Osmo (trad.), Paris, Gallimard, 2017, p. 47, 475, 519 ; ou encore H. BLUMENBERG, *Description de l'homme*, D. Trierweiler (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, p. 73, 98, 162-174, 216, 243, 252-253, 263, 279, 282-283, 291, 293, 503, 564, 576, 749.

[2] É. BIMBENET, *L'invention du réalisme*, *op. cit.*, p. 165 : « Une vie en crise ou en état critique dépossèdent un vivant de ses moyens plutôt qu'ils ne conditionnent un élargissement du vivre en direction de la représentation de ce qui est et de la communication avec autrui. En réalité, si le problème *oriente* le vivant, c'est plutôt réflexivement ou régressivement, vers lui-même et sa survie, que vers le dehors du monde. »

[3] *Id.*

traverse toute chose. Si je suis déçu, si j'ai des raisons d'agir, si je me porte dans une direction plutôt qu'une autre, ce n'est pas en raison d'éléments de la seule représentation dans les formes du principe de raison, mais parce que cette représentation *porte avec elle un sens*, qu'elle produit quelque chose en moi[1]. Et c'est toujours le *quoi* de la représentation qui me fait quelque chose, c'est-à-dire la volonté, et c'est parce que je suis moi-même volonté vivante que je peux être affecté par le monde. Ce n'est pas ma faculté représentative qui m'oriente véritablement dans le monde, mais le fait que je sois d'abord un *vivant*, appartenant au courant de vie qui caractérise le monde et qui s'y manifeste[2]. La particularité humaine, par rapport à l'animal, c'est de pouvoir élaborer des raisons et des arguments rationnels pour cette action, mais le fond de l'argumentation est toujours la vie qui m'excède et m'affecte lorsque je trouve au monde une épaisseur[3]. Les corps particuliers que je rencontre autour de moi, après avoir pris conscience que j'étais plus qu'un simple corps objectif, je les prolonge dans une vie commune, je les excède dans un partage du monde. Cela vaut pour le rapport vivant et affectif au monde.

Dans le cadre de l'idéalisation découverte à l'occasion de l'expérience esthétique, nous avons également découvert une autre forme d'excès : j'excède aussi ces corps dans l'Idée qu'ils manifestent et à laquelle ils participent. C'est le cas du regard rétrospectif que nous avons analysé dans la deuxième partie : depuis la mise au jour de la corrélation comme structure de tout apparaître, je peux retourner à la nature en philosophe et y déceler les Idées comme strates phénoménologiques, réactualiser une corrélation vivante qui me donne accès aux étapes de la phénoménalisation de la vie. Les objets de mon entourage sont *excédés* à la fois par le bas, dans une vie commune que je partage avec eux, et par le haut, dans un pur apparaître qui dépasse leur individualité particulière. Double désindividuation et double tendance de la vie elle-même : à la fois l'appartenance ontologique dans la vie et la description de l'apparaître pur comme polarisation. D'un côté, l'ouverture à la vie prolongée à l'extrême par le comportement éthique

[1] « Désirer, convoiter, vouloir, ou détester, fuir, ne pas vouloir, appartiennent en propre à toute conscience : l'homme les partage avec les polypes. Aussi est-ce là que se situe l'essentiel et le fondement de toute conscience », A. SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et représentation*, C. Sommer *et al.* (trad.), Paris, Gallimard, 2009, vol. II, chap. 19, p. 1468.

[2] « Dans tous les êtres animaux, la volonté est l'élément primaire et substantiel, alors que l'intellect n'y est qu'un élément secondaire, adventice, autant dire un simple instrument au service du premier, lequel, selon les besoins de ce service, est plus ou moins perfectionné et plus ou moins complexe », *Id.*, p. 1469.

[3] C'est d'ailleurs sur cet excès de la vie sur la connaissance que Schopenhauer fonde une théorie de l'inconscient dont Freud s'inspirera en partie. Par exemple : « L'intellect reste à ce point exclu des décisions et des résolutions secrètes de sa propre volonté qu'il lui arrive parfois de ne pouvoir en être informé qu'en les épiant, en les surprenant comme s'il s'agissait des décisions d'une volonté étrangère, si bien qu'il doit prendre la volonté sur le fait et saisir par surprise ses manifestations, pour arriver à accéder à ses véritables intentions » ; *Id.*, p. 1477, ou encore l'allusion, deux pages plus loin, aux « ateliers secrets » de la volonté où se prennent les résolutions.

– la compréhension éthique du « tu es cela » bouddhique[1], comprenant le sens individuel de la vie ; de l'autre côté, l'ouverture à la pure manifestation dans la saisie de l'Idée. Deux *seuils* jamais franchis pleinement – il faudrait ne plus avoir de corps, devenir une tête d'ange ailée ou n'être même plus pesant – mais que le philosophe a pour tâche de décrire comme réalisme vivant et idéalisme transcendantal, tenus ensemble dans la figure du chercheur débordé de toute part par ce qui le traverse.

> Le monde réel, c'est ce que nous rencontrons par une surenchère de nos anticipations animales, lorsque nous projetons de vivre, non plus dans tel milieu de vie particulier, mais dans le monde commun à toute vie, dans l'unique monde naturel[2].

L'expérience réelle de la vie est donc prise dans l'alternative du manque et de l'excès quand on cherche à la saisir pour elle-même et non dans son usage seulement métaphorique. À partir de notre lecture de Schopenhauer, nous voyons que c'est la figure de l'excès qu'il faut suivre, même s'il est possible qu'elle apparaisse à l'individu sous la forme du manque. En somme, l'excès qu'est la vie cosmique et transindividuelle, s'il est regardé depuis les stricts cadres du principe d'individuation, peut apparaître en négatif comme un manque chez l'individu. En d'autres termes, la conception de la souffrance et du manque individuels sont chez Schopenhauer la marque d'une vie qui excède l'individu et traverse l'ensemble des vivants. Il s'agit comme toujours avec Schopenhauer d'articuler l'expérience externe – du manque inhérent à la représentation – à l'expérience interne – la vie sentie à même mon corps comme débordement.

Pour poursuivre notre mise à l'épreuve de l'hypothèse d'un vitalisme schopenhauerien, il nous faut donc suivre cette voie d'une vie concrète et interroger la manière propre dont elle apparaît. Nous avons dans un premier chapitre mené la réflexion en surface de l'activité subjective et montré que si celle-ci pouvait s'apparenter à une « vie » prestative du sujet, elle n'avait de la vie qu'un sens métaphorique. Il convient désormais de s'engager sur la voie de la philosophie génétique, voire généalogique, c'est-à-dire d'approfondir cette vie métaphorique en direction d'une vie concrète, source originaire de sens et d'être, depuis laquelle nous pourrons ensuite retrouver le dynamisme téléologique qui va de la vie profonde à la vie intentionnelle, jusqu'à la perspective cosmologique. C'est à la condition de cette double approche que nous

[1] « Dans le *Véda*, ce fruit de la connaissance et de la sagesse humaines les plus hautes, dont le noyau, les *Upanishads*, nous est enfin parvenu comme le plus grand présent de ce siècle, nous en trouvons la description directe exprimée par diverses manières, mais surtout par ceci que tous les êtres de l'univers, les vivants comme les inanimés, défilent l'un après l'autre sous les yeux de l'apprenti, et qu'on prononce sur chacun d'entre eux cette parole appelée *mahâvakya* et devenue une formule, à savoir "*tatoumes*", plus exactement "*tat tvam asi*", qui signifie : "tu es Cela" », dans A. SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et représentation*, C. Sommer *et al.* (trad.), Paris, Gallimard, 2009, vol. I, § 63, p. 662.

[2] É. BIMBENET, *L'invention du réalisme*, *op. cit.*, p. 314.

pourrons comprendre à la fois ce qui fonde notre conscience dans une vie concrète et ce qui donne à cette vie le caractère d'une puissance de phénoménalisation débordant les limites individuelles du sujet. Moyennant une mise en variation de la corrélation et en insistant sur le rôle toujours central de celle-ci dans l'approche phénoménologique, nous entendons ressaisir le déploiement de la vie, allant de la vie individuelle à la vie cosmique. Là encore, il en va d'une continuité fondamentale de la vie à travers le monde et d'une modalisation de ses modes d'apparaître, d'une gradation de son apparaître à travers les formes de vie, et jamais de la juxtaposition de régimes hétérogènes de l'apparaître. Il convient donc de comprendre ce qui se joue dans l'expérience du corps propre pour la phénoménologie, lieu de cette vie intime depuis laquelle se fait jour l'activité du sujet. Autrement dit, il faut remonter à la source de la vie transcendantale du sujet pour comprendre sur quoi elle se fonde, le mouvement vital qui l'anime, et envisager ainsi la manière dont cette activité constituante appartient fondamentalement à une vie vécue. En somme, nous proposons de retracer le *passage* de la vie concrète à l'usage métaphorique de la vie dans l'activité transcendantale. Ainsi, la dimension métaphorique de la vie, si elle ne convient toujours pas seule à nos analyses, se verra reconduite à une vie véritable d'où elle tient son sens dérivé.

Pour se faire, il faut donc amorcer une première direction archéologique en direction des profondeurs de notre vie de conscience, en interrogeant tout d'abord la question de la chair, dont nous saisirons le dynamisme à travers la notion de pulsion, comme animation profonde et tendance enfouie de toute activité subjective. La manière dont mon corps et mes pulsions m'apparaissent pourront nous donner des indications en vue de ce vitalisme phénoménologique, décrivant ainsi le sol sur lequel il s'élabore. Nous pourrons de là amorcer la deuxième direction, téléologique, qui découvre en cette vie profonde les linéaments pré-intentionnels que nous trouvons constitués dans la vie transcendantale étudiée précédemment. Cela nous mènera ensuite à accompagner le *passage* qui va de l'individu au monde, en adoptant la perspective cosmologique de la phénoménologie décrite par Renaud Barbaras qui nous semble prolonger véritablement ce vitalisme phénoménologique schopenhauerien tout en apportant une réponse à notre lecture de Michel Henry, menée dans la première partie. Notre lecture de Schopenhauer s'arrêtait en effet sur la nécessité de ce franchissement, du passage à un apparaître de la vie dans le monde dans son ensemble, et non seulement d'une attention portée à la vie dans notre seul corps propre. Il en va donc ici de trois mouvements : un approfondissement archéologique suivi d'une investigation téléologique qui se prolonge en une hypothèse cosmologique.

a. L'originarité du vivre à même mon corps : chair et pulsion

a. La chair : le problème de l'immanence

Lorsque nous avons rencontré la question du corps propre (*Leib*) dans notre lecture de Schopenhauer, c'était à l'occasion d'une analyse de la connaissance de soi, qui opérait justement un décrochage dans le cours habituel de notre connaissance. L'expérience de notre corps propre ou de notre chair offrait, aux côtés de notre représentation extérieure, l'occasion d'une saisie de notre sphère vivante et vécue, délivrant par-là une « clé de l'essence de chaque phénomène de la nature[1] ». Le corps offre donc une expérience de double donation, objective, comme *Körper*, et affective comme *Leib*. Il semblerait alors qu'à la transcendance du corps objectif réponde l'immanence de la chair. Or nous avons montré que la saisie de notre propre corps comme corps vivant se faisait encore dans la forme de la corrélation, à l'occasion du remaniement de la notion d'« objet immédiat », mais une corrélation vivante cette fois, non plus une corrélation ordinaire, perdue dans l'extériorité du monde de la représentation. La saisie affective du corps est encore une forme d'apparaître, donc elle advient encore dans la forme de la corrélation, ou *Grundform*. Ce que nous découvrons dans cette expérience privilégiée, c'est une autre dimension du monde, celle de la volonté, celle d'un dynamisme vital toujours à l'œuvre sous chacun de nos mouvements, sous chacune de nos actions. Autrement dit, je sens désormais en moi une vie entendue comme mouvement fondamental de tout ce qui se manifeste à travers mon corps objectif. Ses mouvements mondains trouvent leur vérité et leur teneur dans un mouvement vivant plus profond, dans une vibration qui est celle de ma chair. C'est à partir de cette expérience que Schopenhauer franchit ensuite le mur de l'individuation pour prêter au monde dans son ensemble cette même vibration, ce même mouvement fondamental et vivant[2]. Cette seconde étape correspond au passage à la perspective cosmologique que nous accompagnerons dans le paragraphe suivant afin de saisir l'ampleur de ce vitalisme phénoménologique schopenhauerien dans son dialogue ouvert avec la phénoménologie. Il s'agit tout d'abord de comprendre comment nous pouvons nous rapporter à cette vie en nous, et quelle est la conception que propose la phénoménologie de la chair et des pulsions, afin de comprendre comment la vie peut se doter d'un apparaître qui lui est propre sans pour autant abandonner le cadre phénoménologique irréductible de la corrélation. D'une telle analyse, nous attendons

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 19, p. 252.

[2] « Tous les objets autres que notre propre corps qui, par suite, ne sont pas donnés à notre conscience de cette double manière mais seulement en tant que représentation, nous les jugerons par analogie à ce corps et admettrons par suite que, puisque, d'un côté, ils sont représentation absolument au même titre que lui, et, de ce fait, de même nature que lui, et que d'un autre côté aussi, si on écarte leur existence en tant que représentation du sujet, ce qui en reste encore doit être d'après son essence intime la même chose que nous nommons pour nous VOLONTÉ », *Id.*, p. 252-253.

qu'elle nous délivre un apparaître de la vie en tant que telle, vie dont avons la constante intuition et qui pourtant peine à se dire dans des termes clairs. C'est depuis cette compréhension de la vie immanente que nous pourrons interroger l'inclusion en son sein de la transcendance, la tendance de la vie vers autrui et vers la manifestation d'elle-même, ainsi que nous comprendrons la pulsion. C'est donc dans les cadres de notre hypothèse d'un vitalisme phénoménologique schopenhauerien qu'il faut interroger les textes phénoménologiques consacrés à la question de la chair[1].

La chair est donc ce corps senti de façon immédiate, par lequel l'ipséité et l'assignation de ma personne prend tout son sens, mais également par lequel je peux me rapporter à tout autre chose que moi-même. La question de la chair ouvre celle de l'appartenance au monde, car par la vie que je sens en moi, je m'insère comme vivant au sein de ce monde. Il faut que je sois ici-même dans cette sphère pleinement vécue de manière immédiate pour que le reste du monde puisse m'advenir, se tenir loin ou proche, m'attirer ou me répugner, me faire ressentir du plaisir ou de la douleur[2]. Ce retour affectif à moi-même est la découverte en moi non pas de caractéristiques objectives, mais d'un certain pouvoir, d'un « je peux » sous chacune de mes actions. Chez Schopenhauer, la chair est toujours le vecteur de la volonté, au sens où elle est la partie vivante et affective de mon être, par laquelle ce qui n'est pas moi peut me faire quelque chose, avoir une quelconque effectivité[3]. Autrement dit, c'est par ma chair qu'à la fois je puis me sentir moi-même comme vivant et entrer effectivement en contact avec autre chose que

[1] Alina Noveanu, dans son article paru dans l'ouvrage collectif *Schopenhauer und die Deutung der Existenz* en 2016, indique que les deux points sur lesquels le rapprochement entre Schopenhauer et Husserl peut être mené sont l'attention constante des deux philosophes à la question de la corrélation et le retour à l'expérience du corps propre comme « paradigme » d'une navigation dans le monde et dans la rencontre avec autrui. Son propos vise essentiellement une compréhension de l'intersubjectivité, mais nous suivons néanmoins ses exigences en cherchant à articuler, dans l'hypothèse du vitalisme phénoménologique, la corrélation à la question de la chair. Voir A. Noveanu, « "Das Wunder schlechtin". Vom Leibverständnis Schopenhauers zur analogischen Apperzeption in Husserls "V. Cartesianische Meditation" – ein Gedankensprung », in T. REGEHLY et D. SCHUBBE (éd.), *Schopenhauer und die Deutung der Existenz. Perspektiven auf Phänomenologie, Existenzphilosophie und Hermeneutik*, Stuttgart, Allemagne, J.B. Metzler Verlag, 2016, p. 54-55.

[2] E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, G. Peiffer et E. Levinas (trad.), Paris, J. Vrin, 1947, § 44, p. 159 : Husserl résume de manière condensée – en un passage que Bergson, au début de *Matière et mémoire*, ne renierait pas – cette découverte et cette originalité du corps propre par rapport aux autres corps que je rencontre : « Parmi les corps de cette "Nature", réduite à "ce qui m'appartient", je trouve mon propre corps organique (*Leib*) se distinguant de tous les autres par une particularité unique ; c'est, en effet, le seul corps qui n'est pas seulement corps, mais précisément corps *organique* ; c'est le seul corps à l'intérieur de la couche abstraite, découpée par moi dans le monde, auquel, conformément à l'expérience, je coordonne, bien que selon des modes différents, des champs de sensations (champs de sensations du toucher, de la température, etc.) ; c'est le seul corps *dont je dispose d'une façon immédiate* ainsi que de chacun de ses *organes*. Je perçois *avec* les mains (c'est *par* les mains que j'ai – et que je puis toujours avoir – des perceptions cinesthésiques et tactiles), *avec* les yeux (c'est *par* les yeux que je vois), etc ; et ces *phénomènes cinesthésiques* des organes forment un flux de modes d'*action* et relèvent de mon "je peux". »

[3] « Ma double expérience des corps me sert de fil conducteur pour une compréhension métaphysique de l'identité du monde comme Volonté et comme représentation.
Cette doctrine schopenhauerienne des corps trouvera d'ailleurs un écho particulièrement favorable et fidèle dans la phénoménologie husserlienne d'un corps humain qui se présente à la fois comme un "*organe* de la volonté" (et de la perception), c'est-à-dire comme un *Leib*, et comme un "*objet* de la perception", c'est-à-dire comme un *Körper*. Il en résulte, chez Husserl, un examen systématique de toutes sortes de sensations charnelles dont nous aurons soin de souligner le caractère d'"extimité" qui les situe en-deçà du clivage entre immanence et transcendance ou encore entre une pulsion nue et une représentation intentionnelle » in R. BERNET, *Force-Pulsion-Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2013, p. 13.

moi-même. La chair est pour moi fondement autant qu'ouverture à la chair d'autrui, voire à la chair du monde – si la pierre qui me heurte me provoque de la douleur, ce n'est pas qu'elle est une chair qui me fait obstacle, c'est parce qu'elle atteint ma chair, en tant qu'elle appartient à une même étoffe du monde que moi[1].

Dans le développement de la phénoménologie husserlienne, la chair apparaît à la fois comme une sphère nouvelle, ouvrant notamment la problématique de l'intersubjectivité – comment puis-je rencontrer la chair d'autrui ? – à la fois comme une résistance à l'analyse intentionnelle qui pouvait sembler se couper de la strate vivante de la conscience, même si elle avait recours à des images évoquant la « vie de la conscience ». Nous avons montré que cet usage de la vie de conscience était en bonne part métaphorique. Après les analyses des *Ideen I*, Husserl découvre donc cette résistance charnelle et la nécessité de descendre encore plus profondément dans la structure de la subjectivité pour rendre possible l'ouverture à autrui dans l'intersubjectivité : creuser plus profondément dans ce qui me fait moi, vivant, pour y découvrir l'ouverture à l'autre. La vie devient alors le nom d'un *passage* possible de moi vers autrui, par le biais de l'analyse de la chair. Ainsi la question de la chair devient-elle de plus en plus présente, à partir des réflexions des *Ideen II*, où il s'agit de donner une assise « matérielle » à la constitution de l'ego, mais aussi dans les *Méditations* cartésiennes où apparaît le problème de l'intersubjectivité formulé depuis la state de la chair, jusqu'à la *Krisis* ou apparaît, de manière toute schopenhauerienne, l'expression de « corporéisation » de l'âme[2] ou du « je ». On le voit, tout l'enjeu de la chair est à la fois de comprendre comment se constitue le sujet lui-même depuis une sphère affective et vivante et de comprendre comment cette constitution est liée à une ouverture à autrui : la chair indique le double mouvement d'approfondissement de soi et de découverte d'autrui depuis ces profondeurs, rendant compte de la sortie hors de soi de l'ego. En cela, elle est un point décisif permettant d'abandonner une perspective strictement individuelle prise sur la vie et la conscience pour accompagner un mouvement fondamental qui traverse ma propre personne puis le monde dans son ensemble. S'il est une analyse du *passage* à mener, ces réflexions sur la chair constituent donc un jalon supplémentaire de notre mise à l'épreuve du vitalisme phénoménologique schopenhauerien.

---

[1] D. FRANCK, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, France, Éditions de Minuit, 1981, p. 153 : à propos du texte « Téléologie universelle » écrit en septembre 1933 par Husserl et d'une remarque sur la pulsion comme référence à l'autre en tant qu'autre et à sa pulsion, l'auteur soulève des questions que nous prolongerons au paragraphe suivant : « N'est-on pas alors en droit de dire que ma chair en tant que sexuée renvoie à une autre chair, que ce renvoi constitutif est de nature dynamique, qu'aucune objectivité en général n'est possible sans ces pulsions qui rapportent deux chairs l'une à l'autre dans le médium de leur différence ? Si aucune objectivité n'est possible sans relation charnelle, ne doit-on pas alors mettre cette dernière au principe de l'intentionnalité ? ». Sous la corrélation et l'intentionnalité se ferait alors jours une forme de pré-intentionnalité, ou une intentionnalité charnelle au fondement dynamique de l'intentionnalité constituante de la conscience.

[2] E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, G. Granel (trad.), Paris, Gallimard, 1989, § 62, p. 245.

Le second livre des *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, intitulé *Recherches phénoménologiques pour la constitution*[1], demeure inédit du vivant de Husserl. Après avoir formulé les exigences méthodologiques de la phénoménologie, ce livre apparaît comme la mise en œuvre de la méthode, sa mise en application, et l'ancrage de l'ensemble du travail de constitution dans la chair. Avant les enquêtes *généalogiques* de la *Krisis*, *Ideen II* apparaît, selon le mot d'Éliane Escoubas, comme une « exploration géologique[2] ». La chair joue le rôle de strate matricielle dans la constitution du monde : en revenir à cette strate, c'est se donner la possibilité d'assister à la naissance de cette constitution, de se placer au point inaugural et vivant par lequel s'engage cette constitution. C'est dans cet être propre que se constitue toute forme de non-propre : la nature dans ses différentes formes et autrui. La tentative de comprendre le rôle de la chair revient à identifier une strate originaire de notre être, originaire au sens de toujours déjà là, et originaire au sens de sol sur lequel le reste du monde se constitue. La chair est à la fois l'origine de moi-même et l'origine de ce qui n'est pas moi. En revenant à la chair, il nous est possible d'assister au *passage* de la vie aveugle à la représentation constituée, aux premiers temps de l'émergence du monde de la représentation et de tout ce qui n'est pas moi, mais que j'élabore depuis cette sphère immanente.

Chez Schopenhauer, le parcours est semblable : en commençant dans ce qui n'est pas moi, dans une croyance au monde et à l'extériorité, en m'installant dans la représentation d'abord extérieure, je peux remonter progressivement à ses fondements et comprendre à quoi s'adosse cette existence du monde et d'autrui. L'organisation même du *Monde* suit cette remontée, qui va de la représentation dans les formes du principe de raison pour découvrir qu'une faille s'ouvre avec l'expérience de mon corps propre avant de retourner dans le monde avec cette dimension nouvelle de l'apparaître. Or ce qui apparaît, chez Schopenhauer comme chez Husserl, c'est l'entrelacement de la chair et du monde, donc une manière de grever la corrélation de son soubassement et de revenir à cet autre entrelacement entre la transcendance et l'immanence. La chair ne signifie en rien l'abandon de la corrélation puisqu'elle lui donne au contraire un ancrage dans une vie concrète. Plutôt que d'être une forme abstraite de l'apparaître, la corrélation se fait jour dans notre vie découverte à même notre corps. La chair indique une pré-compréhension de la corrélation, puisqu'en elle, je saisis le mouvement par lequel il y a de l'autre en moi, par lequel je rencontre de la transcendance déjà dans l'immanence du corps propre. Tout l'enjeu de la question de la chair est de montrer comment toute forme de

[1] E. HUSSERL, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, É. Escoubas (trad.), Paris, Presses universitaires de France, 1982.

[2] *Ibid.*, p. 11 (Avant-propos). Si la géologie est l'étude des sols, on pourrait considérer qu'elle correspond ici seulement à la dimension archéologique : il s'agit d'identifier le sol originaire de donation de sens et d'être.

transcendance s'origine, quel que soit par la suite son destin, dans une immanence charnelle qui parvient à sortir d'elle-même[1]. Toutes les difficultés liées à l'entrelacement, Schopenhauer les avait résolues de manière spéculative en donnant à la volonté un statut cosmologique absolu, même si cette spéculation ne pouvait être *vécue* à proprement parler que par le mystique ou le saint – nous ne le sommes pas, il nous faut rester sur le seuil de la philosophie et de l'encore dicible. Nous ne le sommes pas, et pourtant la philosophie de Schopenhauer comme celle d'Husserl ne recule pas devant la tentative de penser cet apparaître de la vie en un autre corps que le mien. Certes l'unité absolue de la vie n'est pas accessible pleinement – il faudrait se fondre dans le courant cosmologique du monde – mais la philosophie peut néanmoins la penser, l'indiquer, notamment en réfléchissant depuis son *seuil* méthodologique à la question du *passage* de la vie à la représentation.

La notion de chair qui apparaît dans *Ideen II* est la couche matricielle de l'ensemble de la constitution de la nature et d'autrui. La particularité de la chair, ou du corps propre, par rapport au corps objectif extériorisé, c'est qu'elle est *partie prenante* de la perception du sujet[2]. Dans ces passages, le corps devient chair quand ce qui est touché – ou vu – devient avant tout ce qui est touchant. L'ambiguïté du corps propre vient de cette double donation possible, à laquelle Merleau-Ponty donnera toute son ampleur sous le nom de *chiasme* :

> Le corps propre se constitue donc originairement sur un mode double : d'une part il est chose physique, *matière*, il a son extension dans laquelle entrent ses propriétés réales […] ; d'autre part, je trouve en lui et je *ressens* « sur » lui et « en » lui : la chaleur du dos de la main, le froid aux pieds, les sensations de contact au bout des doigts[3].

La chair n'est donc pas autre chose, surimposée à un corps, elle est une autre dimension, affective et vivante, de ce corps que je connaissais déjà comme chose – quoi que très partiellement, l'essentiel de mon corps étant inaccessible à la vue, par exemple. En ce sens, Husserl précise d'ailleurs que dans la découverte de la chair comme substrat de toute constitution de chose, le toucher est le sens primordial. Un sujet doté seulement de la vue ne pourrait pas voir apparaître son corps propre[4]. Cette primauté du toucher renvoie à la dimension

---

[1] P. RICŒUR, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, France, J. Vrin, 2004, p. 95 : « Husserl, assumant lucidement la responsabilité du "solipsisme transcendantal", tente de trouver une issue dans la connaissance d'autrui qui doit réaliser cet extraordinaire paradoxe de constituer "*en*" moi l'"étranger" premier, l'"autre" primordial : celui-ci, me soustrayant le monopole de la subjectivité, réorganise autour de lui le sens du monde et inaugure la péripétie intersubjective de l'objectivité. » Le paradoxe consiste donc à revenir à ce qui me fait être intimement pour accueillir une possibilité de décentrement ou d'excès sur moi-même, dont nous avons dit qu'elle caractérisait justement la vie. Aménager une place à la vie d'autrui depuis ma chair, c'est progresser dans la compréhension d'un vitalisme phénoménologique que nous avons caractérisé comme schopenhauerien.

[2] E. HUSSERL, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, *op. cit.*, § 36, p. 206 : « Dans toute expérience d'objets chosiques spatiaux, le corps propre est « *partie prenante* » en tant qu'organe de perception du sujet de l'expérience ».

[3] *Id.*, p. 208.

[4] *Ibid.*, § 37, p. 213.

d'immédiateté et d'absence de distance de la chair, qui pourtant ouvre à la distance phénoménologique.

> Naturellement, le corps propre est vu lui aussi comme toute autre chose, mais il ne devient *corps propre* que parce qu'il y a, par le toucher, insertion des sensations, parce qu'il y a insertion de sensations de douleur, etc., en bref par la localisation des sensations en tant que sensations[1].

Dans *Ideen II*, Husserl cherche à exposer une conception de la chair encore dicible, dans une démarche schopenhauerienne du « philosopher encore », plutôt que dans une fusion mystique dans une vie charnelle indescriptible. Éliane Escoubas annonce dès l'avant-propos ce que nous cherchions à formuler comme problème de la vie pour en venir à la question du corps et de la chair :

> La chair – *Leib* – est ce qui *excède* le corps comme *Körper*, et cet excès est ce par quoi (durch) le monde *commence* : *la chair est le commencement du monde*. Instance matricielle de la constitution, la théorie du corps comme *Leib* rompt avec les oppositions de la métaphysique : du sujet et de l'objet, du dedans et du dehors, du même et de l'autre[2].

Il faut redire combien la compréhension de la corrélation comme séparation est une manière de penser radicalement la chair et la question de la constitution. Penser que le sujet et l'objet sont séparés, c'est d'une certaine manière ne rien comprendre à ce que l'on entend par corrélation. Celle-ci, reconduite à la chair, prend justement le sens d'une différence dans la continuité, d'une transcendance dans l'immanence, ou d'une objectivation – constitution – depuis la subjectivité profonde. La chair est la juste compréhension de cette intrication du sujet et du monde, et plus précisément de la naissance toujours renouvelée du monde depuis la chair[3].

C'est au paragraphe suivant que les formulations husserliennes se rapprochent clairement de celles rencontrées chez Schopenhauer[4]. Le corps propre, dans sa réceptivité tout autant que sa puissance de constitution, est le lieu où je situe mes sensations et donc ce lieu

---

[1] *Id.*, p. 214.

[2] *Ibid.*, p. 14 (Avant-propos)

[3] *Ibid.*, p. 15 (Avant-propos), où l'on retrouve sous la plume d'Éliane Escoubas des formules déjà rencontrées à propos de la saisie de l'Idée (*eidos*) chez Schopenhauer comme saisie de l'apparaître pur du monde : « Si les "*eidê*" sont les diverses figures de l'Être, on ne saurait cependant en dresser une topologie ou un inventaire qui seraient vite *brouillés* par les deux processus de complication-implication et de basculement. Si la description eidétique a "quelque chose" à décrire, il ne s'agit pas d'une "chose", mais du "phénomène" du monde, de l'"*Objekt im Wie*" – le paraître du paraissant, le "se montrer" comme tel. La description eidétique est celle de l'"expérience originaire", de la "naissance" du monde – non pas une naissance à situer en quelque lieu et en quelque temps, mais de tous les instants, dans l'éclat et la fulgurance, sans cesse répétée, du paraître. »

[4] Nous rappelons les formules de Schopenhauer sur le corps comme volonté objectivée, notamment : « En tant qu'elle est essence en soi de notre propre corps, en tant qu'elle est cette chose qu'est notre corps dès lors qu'il n'est pas objet de l'intuition et de la représentation, la volonté se manifeste, ainsi qu'il a déjà été dit, en premier lieu dans les mouvements volontaires de ce corps. Dans la mesure où ces derniers ne sont rien d'autre que les actes singuliers de la volonté portées à leur point de visibilité, ils apparaissent immédiatement et avec une totale simultanéité par rapport à ceux-ci, ne faisant qu'une seule et même chose avec eux, et ne s'en distinguant que par la forme de connaissance dans laquelle ils sont passés, c'est-à-dire la représentation », dans A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 20, p. 254-255 ; ou plus synthétiquement, dans les *Compléments* : « À la différence de l'intellect, [la volonté] n'est pas une fonction du corps <*Leib*>, c'est bien plutôt LE CORPS QUI EST SA FONCTION », dans A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 19, p. 1486.

particulier du monde dont je dispose sans intermédiaire. Autrement dit, le corps propre est l'organe de mon vouloir dont je peux immédiatement disposer, sans que la volonté se présente comme une faculté décisionnelle qui enclencherait, *dans un second temps*, un mouvement corporel[1]. Le corps propre est « *organe du vouloir*, il est *le seul et unique objet qui peut être mis en mouvement de manière spontanée et immédiate* par le vouloir de l'*ego* pur qui est le mien[2] ». Tout autre objet que mon corps propre reçoit un mouvement mécanique, tandis que mon corps et mû d'un mouvement spontané, c'est-à-dire libre. Autrement dit, les mouvements de mon corps propre sont la manifestation visible des élans de mon vouloir, sans qu'il y ait entre les deux d'intermédiaire. On rejoint assez clairement l'idée selon laquelle la loi de motivation – la mise en forme du vouloir à l'échelle individuelle – serait la causalité vue de l'intérieur[3]. Même la motivation comme loi de l'esprit, comme ensemble des motifs que l'on peut fournir pour notre action, peut être reconduite à une tendance vivante. Husserl reformule pour dire les choses encore plus simplement : l'être du corps propre est un « je peux », par lequel se constitue tout autant la nature matérielle que, corrélativement, le corps propre comme champ de localisation des sensations. Le « je peux » est le vecteur d'articulation d'un mouvement agi ou reçu par lequel il y a pour moi un monde extérieur auquel, en même temps, j'appartiens par mon corps.

La force de ces analyses, c'est d'ancrer profondément toutes les analyses intentionnelles de la conscience dans cette strate charnelle. Autrement dit, cette formulation de la chair est pour Husserl, comme elle l'était déjà chez Schopenhauer[4], une manière d'écarter toutes les discussions problématiques sur l'union de l'âme et du corps, quelles que soient leurs reformulations. Il n'y a pas une âme surimposée à un corps, dont on ne comprendrait jamais véritablement la nature de l'union[5]. Il y a une couche charnelle en laquelle la conscience est à l'œuvre, depuis laquelle

---

[1] « Entre l'acte de la volonté <*Willensakt*> et l'action du corps <*Leibesaktion*>, il n'est effectivement aucune liaison causale : ils sont immédiatement identiques, et leur différence apparente vient seulement de ce qu'une seule et même chose est perçue ici selon deux modalités distinctes de la connaissance », dans A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 20, p. 1543.

[2] E. HUSSERL, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, *op. cit.*, § 38, p. 215.

[3] Dans la troisième section consacrée à la constitution du monde de l'esprit, Husserl écrit même, à propos des rapports que le sujet « spirituel », c'est-à-dire le sujet de l'intentionnalité, entretient avec son monde environnant : « nous trouvons alors une profusion de rapports […] qui sont, au sens que nous avons indiqué, des rapports entre ce qui est posé en tant que réalité et l'*ego* qui pose, non pas des rapports réaux, mais des *rapports sujet-objet*. En font partie les rapports de *"causalité" entre sujet et objet*, une causalité qui n'est pas une causalité réale, mais qui a un sens absolument propre : celui de *la causalité de motivation*. » in *Ibid.*, § 55. Husserl développe la question de la motivation comme « loi structurale fondamentale de la vie de l'esprit » au paragraphe suivant. Dans *De la synthèse passive*, Husserl se réfère d'ailleurs à Schopenhauer dans une note déjà citée en introduction : « Si on se place au point de vue du parallélisme psycho-physique, alors on pourrait s'approprier le mot de Schopenhauer : motivation = causalité vue du dedans. Mais nous ne recommandons pas ce point de vue », dans E. HUSSERL, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, B. Bégout et J. Kessler (trad.), Grenoble, J. Millon, 1998, p. 370, n.2.

[4] Cette solution phénoménologique de l'union de l'âme et du corps est à l'œuvre dans tous les passages où Schopenhauer présente le corps comme objectité de la volonté, c'est-à-dire comme la volonté en tant qu'elle est entrée dans la représentation. Par exemple : « Ce qui, dans la perception intérieure immédiate, est saisi comme volonté, se présente intuitivement en tant que corps organique », dans A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 20, p. 1542-1543.

[5] E. HUSSERL, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, *op. cit.*, § 56h, p. 329-330 : « La chair est, en tant que chair, de part en part remplie d'âme. Tout mouvement du corps de chair (*Leib*) est plein d'âme, le mouvement d'aller et venir, l'acte de se tenir debout et d'être assis de courir et de danser, etc. »

elle vise un monde auquel elle ne pourrait pas se heurter si le sujet n'était pas doté de corps propre. Et si le corps propre est un champ de localisation des sensations, cela ne signifie pas que la conscience se situe à l'endroit de la perception actuelle ; elle est bien plutôt confondue avec l'ensemble du corps propre comme potentialité : « la perception en tant qu'appréhension tactile de la forme n'a pas son siège dans le doigt qui touche, où est localisée la sensation du toucher[1] ». D'autant plus que la séparation entre la dimension physique et la dimension esthésiologique du corps – son ouverture à la possible sensation – ne sont pas non plus des dimensions effectivement séparées – elles ne le sont qu'abstraitement. Il se trouve que mon corps objectif est ma chair car ce même corps physique est le lieu de mes sensations. La chair n'est pas apparue comme un deuxième corps fantomatique, voire extra-physique, derrière le corps physique. On ne peut donc pas trouver deux réalités conjointes, mais adopter à l'égard de notre corps deux attitudes, que Husserl résume au paragraphe 42, « Caractérisation du corps propre dans sa constitution solipsiste » : soit le corps propre est vu du « dedans », et il est alors un organe mû librement par mon vouloir « au moyen duquel le sujet fait l'expérience du monde extérieur », siège des sensations, « formant avec l'âme une unité concrète[2] » ; soit il est considéré du « dehors », tenant le milieu entre une pure subjectivité et le reste du monde matériel, se constituant alors comme « centre autour duquel se groupe le reste du monde spatial[3] ». Dans ce deuxième cas, il n'est pas un corps soumis à une causalité extérieure, mais un « moment de basculement » dans lequel on observe le renversement de la causalité en conditionnalité entre sujet et monde.

On le voit dans ces passages, le corps propre apparaît donc à la fois comme support et lieu de toute sensation, condition hylétique de toute constitution de chose, et comme centre du monde pour moi, par lequel je m'insère dans les choses en me débordant toujours de mes seules limites physiques. Nous pouvons suivre ce débordement par quelques indications ultérieures. L'excès identifié comme caractéristique de la chair est ce qui permet désormais le rapport à d'autres corps propres et permet de préparer le terrain à une perspective cosmologique abordée à la fin de ce chapitre. Ce que je vis de ma propre chair, je peux le *transférer* à d'autres corps par intropathie. Il n'est pas encore question d'*alter ego*, comme ce sera le cas avec les *Méditations cartésiennes*, mais la structure de l'analogie est déjà là, et nous en avons relevé les étapes qui permettent cette ouverture à l'autre comme lieu de ses propres sensations. Même si le rapport à autrui est d'abord un rapport spatialisé et temporalisé – il faut que je prenne le temps de

[1] *Ibid.*, § 39, p. 217.
[2] *Ibid.*, § 42, p. 226.
[3] *Id.*

m'approcher d'autrui pour entrer en communication avec lui – ma condition charnelle me permet de lui prêter plus qu'un corps physique[1]. De même qu'au paragraphe 20 du *Monde*, Schopenhauer s'appuie sur le transfert analogique de l'expérience que j'ai de mon propre corps pour « prêter » au monde un ancrage dans la volonté, avant de retrouver autrui par analogie dans l'expérience éthique de la compassion[2], de même l'intropathie s'identifie ici à une analogie : seul le corps est « apprésenté », mais nous le saisissons « par intropathie en tant qu'*analogon* de nous-même », c'est-à-dire que nous prêtons au corps d'autrui « des systèmes d'apparitions dans lesquels un monde extérieur est donné à ces sujets[3]. » Ma conscience me permet de sortir de moi-même pour rejoindre le centre charnel d'autrui, par lequel je peux considérer ce « là-bas » comme un « ici », non que j'y sois effectivement, ce n'aurait aucun sens, mais je peux m'y projeter par intropathie, vivre pour un instant sur le mode de l'excentration de ma propre chair vers la chair d'autrui. La possibilité de ce transfert analogique implique la reconnaissance que le vivre humain n'est pas nécessairement un vivre ici, mais qu'il connaît une forme de continuité. La mise au jour de ma propre chair s'inaugure d'une découverte que le vivre peut se faire ailleurs, hors de moi, qu'il est d'autres vies que la mienne où je ne peux pas effectivement vivre, mais que je peux reconnaître comme des centres charnels d'un monde qui est le leur – avant de reconnaître que cette continuité est ce qui permet une forme d'objectivité liée à l'intersubjectivité[4]. C'est d'ailleurs depuis cet autre « ici » que je peux véritablement constituer mon corps comme un corps physique, objet de la nature, considéré depuis la distance de cette autre subjectivité. Husserl n'interroge en *Ideen II* que la constitution psychique d'autrui et la possibilité de saisir par intropathie l'autre dans son existence solipsiste. Comme le remarque Ricœur, dans ces passages :

> L'autre sent et pense *comme* moi ; son corps aussi est « champ psychique », comme le mien était à titre originaire champ sensoriel. Mais la carrière de ce transfert est illimitée ; toute comprésence se transmute dans l'intropathie : la main de l'autre que je vois « m'apprésente » le toucher solipsiste de cette main et tout ce qui tient avec ce toucher ; tout un monde naît à cette main, un monde que je ne peux que me figurer, me « rendre » présent, sans qu'il me « soit » présent[5].

---

[1] *Ibid.*, § 46, p. 237.

[2] Sur ces questions, Ugo Batini a soutenu à la fin de l'année 2023 une thèse de doctorat consacrée à la dynamique analogique chez Schopenhauer, dont les premiers résultats avaient été formulés dans U. BATINI, « Analogy: the universal switch of Schopenhauerian thought », *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, vol. 12, 2021, p. 1-19.

[3] E. HUSSERL, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, *op. cit.*, § 46

[4] *Ibid.*, § 47, p. 238 : Husserl considère bien que l'intropathie, par laquelle a lieu le transfert analogique de ma propre chair à autrui, conduit à « la constitution de l'objectivité intersubjective de la chose ». Voir aussi E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, § 44, p. 155 : « "L'autre" renvoie, de par son *sens* constitutif, à moi-même, "l'autre" est un "reflet" de moi-même, et pourtant, à proprement parler, ce n'est pas un reflet ; il est mon *analogon* et, pourtant, ce n'est pas un *analogon* au sens habituel du terme. »

[5] P. RICŒUR, *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 135.

S'il n'est pas encore question de l'ouverture à la perspective cosmologique dans toute son ampleur, nous voyons ici comment, dans l'approfondissement archéologique en direction d'un vivre fondamental et charnel, se dessine la silhouette d'autrui et du monde dans son ensemble, que le déploiement téléologique retrouvera ultérieurement et dans nos passages suivants. La question de la chair est la condition d'une constitution d'autrui comme *alter ego*. Autrement dit, je découvre dans la relation la plus privilégiée qui soit avec moi-même une présence d'autrui, que je vise déjà depuis mon immanence la plus secrète. Autrui est là, à titre de tension interne, et c'est d'abord sa chair que je vise quand je lui transfère la relation privilégiée que j'entretiens avec moi-même. Au sein de mon intimité, j'aménage la présence d'autrui et plus précisément, la possibilité de sa propre intimité. Il faut donc chercher à mettre en lumière cette dynamique charnelle par laquelle j'élabore la possibilité d'une rencontre avec autrui en lui prêtant le privilège de cette relation que je ne vis qu'en moi. La question de la vie apparaît à même le corps propre, comme corps vivant. Mais si la vie excède les seules limites de mon corps physique et de ma conscience éveillée, elle m'apparaît comme ce qui me pousse vers l'extérieur, me jette constamment au-dehors. Sous l'intentionnalité de la conscience se joue une forme d'intentionnalité fondamentale, que l'on va désormais chercher à saisir sous le terme de pulsion.

Cette même idée d'une sortie hors de moi pour rejoindre autrui comme un autre moi, Husserl la résume brièvement dans la cinquième des *Méditations cartésiennes* : la sphère de ce qui m'est propre constitue l'ultime limite de la réduction phénoménologique, que Husserl appelle ici « sphère d'appartenance ». Or cette limite de la réduction, si elle est la fin d'un processus, est surtout le début d'une nouvelle navigation : il faut identifier cette sphère d'appartenance afin de ressortir hors de moi, constituer l'idée d'un autre moi, et à travers cette idée, par le prisme de l'intersubjectivité, redécouvrir un monde objectif[1]. Et c'est seulement dans ce sens-là que la démarche possède un sens, puisque je n'ai pas besoin de l'existence d'un autre moi ni d'un monde objectif pour mettre au jour cette sphère d'appartenance qu'est mon corps propre. Je n'ai pas besoin d'autrui pour découvrir la sphère de ma vie propre, mais autrui a besoin de cette vie propre pour m'apparaître comme la forme d'une autre vie. Autrement dit, cette découverte de la chair constitue un retour à ce qui fait la naissance de l'apparaître, à l'origine du déploiement de l'apparaître depuis la vie qui le fonde. C'est bien depuis cette chair qu'il nous est permis de comprendre le premier temps d'un dynamisme propre à ce vitalisme phénoménologique dont nous faisions l'hypothèse. Pour synthétiser ces développements, on peut donc dire que l'identification du corps propre comme décrochage par rapport au corps objectif fait ressortir

[1] E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, § 44, p. 157.

une couche originaire sur laquelle les opérations intentionnelles s'élaborent, que ce corps propre devient le lieu par lequel je m'insère comme centre des sensations, et qu'il permet une ouverture à d'autres champs psychiques auxquels je transfère, en leur lieu, ce qui se joue ici pour moi.

β. La pulsion, ou la volonté de passage de la chair à la manifestation

Nous avons donc identifié dans la question de la chair la couche originaire en laquelle s'origine l'apparaître ultérieur de toute transcendance. Nous nous plaçons ainsi au point de départ du mouvement de phénoménalisation. Il nous faut désormais interroger la direction sentie à même ma chair vers laquelle je suis fondamentalement poussé. La pulsion, littéralement, semble être ce mouvement par lequel je suis dirigé, consciemment ou non, vers autrui et vers le monde. La pulsion est la poussée en moi de la vie, qui m'apparaît comme telle, et qui nous permet de caractériser la vie comme tendance à la manifestation, comme ce qui m'excède en voulant se manifester pour autrui. En un sens, et même si elle est toujours comprise depuis la saisie de mon propre corps, à même ma chair, la pulsion est le premier temps de cette sortie hors de soi, la première poussée en moi vers l'autre, qui exigera par la suite que nous adoptions une perspective cosmologique. De même que nous avons mis en évidence, au chapitre précédent, la corrélation comme structure de tout apparaître avant de comprendre le dynamisme propre à la conscience dans l'intentionnalité, de même la chair comme couche originaire de notre moi se double d'un dynamisme, celui de la pulsion, dans ce que nous pourrions appeler une *intentionnalité pulsionnelle*[1] de notre chair. S'il y a pulsion, c'est bien qu'il y a une poussée en moi, et que cette poussée est tournée en une certaine direction. Que l'objet de ma pulsion soit réel ou non, toujours est-il que la pulsion est, fondamentalement, dirigée vers quelque chose que je ne suis pas, vers une transcendance qu'elle me fait ressentir dans l'immanence de ma chair. L'enjeu des réflexions qui suivent, dans le cadre d'une mise à l'épreuve de l'hypothèse du vitalisme phénoménologique schopenhauerien, consiste à comprendre plus précisément encore le *passage* de la vie à la représentation, depuis l'intimité de la chair jusqu'à l'extériorité de la manifestation ou la sortie hors de soi de la chair pour retrouver la chair d'autrui au travers du mouvement propre à la pulsion. La compréhension de ce passage exige de nous que nous trouvions, déjà dans la pulsion, des caractéristiques que l'on retrouvera ensuite dans l'intentionnalité de la conscience.

[1] Didier Franck, dans sa lecture de la chair chez Husserl, dans *Dramatique des phénomènes*, relève l'expression « intentionnalité des pulsions » dans le manuscrit A VII 13 de Husserl. Pour clarifier entre les deux strates, celui de la chair et celui de la conscience constituée, il propose une distinction entre intention et intentionnalité, l'intention étant « au principe de l'intentionnalité » et se laisse « reconduire à la pulsion comme à son origine », dans D. FRANCK, *Dramatique des phénomènes*, Paris, Presses universitaires de France, 2001, p. 121.

C'est à l'invitation de Rudolf Bernet qui propose un des rares ouvrages aménageant une place conjointe à Schopenhauer et à Husserl[1], que nous pouvons approfondir cette question de la pulsion. La question de la pulsion chez Schopenhauer se rattache à une manière qu'a la volonté de se manifester à l'échelle individuelle. La pulsion est cette trace de la volonté émergeant à ma conscience, renvoyant à l'unité pré-individuelle et pré-numéraire de la volonté tout en entrant dans une forme de manifestation à mon esprit. Si la pulsion n'est pas entrée dans les formes du principe de raison, elle est une tendance à la manifestation, une poussée en moi vers une sortie hors de moi. La pulsion est ce qui m'excède, ce qui provient des profondeurs de mon être et me projette vers l'avant et le monde. Schopenhauer utilise régulièrement le terme de pulsion pour identifier le moteur d'une action ne relevant pas d'une décision consciente, comme c'est le cas notamment dans le règne animal, où Schopenhauer parle de « pulsion industrieuse » (*Kunsttrieb*). La notion de pulsion, telle qu'elle apparaît chez Schopenhauer, ne se cantonne pas seulement à ce qu'elle deviendra chez Freud[2], car elle ne concerne pas seulement une des strates du psychisme. En effet, si seuls les humains sont capables d'en avoir conscience, de laisser affleurer des pulsions à la lumière de la représentation sous la forme d'un vouloir, le dynamisme à l'œuvre dans la pulsion est le même que celui des forces matérielles ou des instincts animaux : c'est toujours du dynamisme général de la volonté qu'il est question. Aussi la pulsion est-elle l'indication d'un « en outre », d'un dépassement possible des limites de mon individualité, et fait-elle signe vers la notion qu'il nous faudra aborder ensuite, à savoir la vie en tant qu'elle se manifeste certes au sein d'un individu, mais également en tant qu'elle se présente comme une force transindividuelle d'action et de phénoménalisation. C'est le même mouvement de phénoménalisation qui se déploie d'abord à l'échelle individuelle et se prolonge dans le monde dans son ensemble[3].

Nous avons dit que l'ensemble des corps et des étants était pour Schopenhauer le résultat d'un processus d'objectivation de la volonté. La notion de pulsion vient donc jouer un

---

[1] R. BERNET, *Force-pulsion-désir*, *op. cit.*

[2] Sur l'héritage schopenhauerien de Freud, pas toujours revendiqué par ce dernier, on se reportera à l'ouvrage J.-C. BANVOY, C. BOURIAU et B. ANDRIEU (éd.), *Schopenhauer et l'inconscient. Approches historiques, métaphysiques et épistémologiques*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 2011, notamment au texte de Peter Welsen, « Schopenhauer précurseur de Freud », p. 141-163. Dans le champ phénoménologique, on se reportera sur ces questions aux travaux de Marie Gyemant : M. GYEMANT et D. POPA (éd.), *Approches phénoménologiques de l'inconscient*, Hildesheim, G. Olms, 2015 et M. GYEMANT, *Husserl et Freud, un héritage commun*, Paris, Classiques Garnier, 2021, notamment le chapitre 7 où il est question du rapport de Husserl à Freud dans la philosophie génétique des années 1930.

[3] « Il sera amené à reconnaître que [la volonté] est aussi la force qui agit et végète dans les plantes, cette même force qui fait prendre le cristal, qui dirige l'aimant vers le pôle Nord, celle dont il reçoit le coup en touchant des métaux hétérogènes, celle qui se manifeste dans les affinités électives entre les matériaux en exerçant soit une attraction soit une répulsion, en séparant ou en unissant, jusqu'à la gravité qui agit si violemment sur toute matière, attirant la pierre vers la terre et la terre vers le soleil – toutes ces choses reconnues différentes dans le seul phénomène mais qui n'en font qu'une d'après leur essence intime, il lui faudra les reconnaître comme ce qu'il connaît de manière immédiate, si intimement et tellement mieux que toutes les autres, ce qui, là où cela apparaît le plus clairement, a pour nom volonté », dans A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 21, p. 261.

rôle ici, celui de *passage* entre la dimension obscure et souterraine de la volonté, qui nous apparaît dans l'expérience privilégiée de notre chair, et son articulation avec la lumière et la diffraction propre à la représentation. Rudolf Bernet rappelle bien à quel point Schopenhauer affirme qu'il existe un abîme entre la représentation régie par le principe de raison et l'individuation dans la multiplicité et de l'autre côté la puissance absolument une de la volonté. Un des enjeux est donc de comprendre, et c'est un des rôles donnés à la pulsion, « pourquoi la Volonté veut et doit s'objectiver dans le monde des phénomènes rationnels et comment elle peut "se reconnaître" dans ce monde qui pourtant lui ressemble si peu[1]. » La pulsion peut donc tenir lieu d'articulation, de premier surgissement de la volonté au sein de la représentation, avant même qu'elle soit réinterprétée dans le champ de la conscience comme un désir particulier ou un besoin. La pulsion est ce mouvement fondamental et vivant qui part de ma vie propre pour aller vers le monde, accompagnant donc un mouvement de phénoménalisation[2]. Elle est cette force qui *pousse* en nous, la vie dans son ensemble qui se rassemble en un aiguillon poussant tel ou tel individu vers un mouvement effectif dans le champ de la représentation.

Or c'est justement dans l'expérience que nous faisons de notre corps que la pulsion se révèle : même si elle peut advenir à ma conscience, elle n'est jamais située là devant moi, elle est toujours ce qui provient de moi, au sens d'une profondeur charnelle. L'expérience de mon corps propre, comme nous l'avons montré, fait apparaître l'identité entre mon vouloir et mes actions, identité immédiate qui ne passe pas par une faculté décisionnelle[3] – comme on a parfois compris, malheureusement, la volonté chez Schopenhauer. Rudolf Bernet relève cette autre dimension du corps comme voie d'accès à la volonté, depuis la dimension affective de la pulsion :

> Le mode le plus originel selon lequel le vouloir qui anime mon corps se fait connaître à moi n'est pas celui de la représentation, mais celui du sentiment ou, plus précisément, de *l'affect* de plaisir et de déplaisir. […] En tant qu'organe de ma volonté, mon corps n'est donc pas seulement un « instrument » efficace pour sa réalisation dans le monde empirique, il est aussi et plus profondément pour moi un organe de jouissance et de plaisir, c'est-à-dire un *corps libidinal*[4].

[1] R. BERNET, *Force-pulsion-désir*, *op. cit.*, p. 128 ; notons cependant que le critère de la rationalité ne tient pas particulièrement pour opposer volonté et représentation, car toute représentation n'est pas rationnelle : la saisie charnelle de son corps propre échappe en partie au principe de raison, la saisie des Idées dans l'expérience esthétique est une représentation « hors des formes du principe de raison », la présentation de l'autre comme moi-même dans l'expérience esthétique. La rationalité est synonyme de maniement abstrait et conceptuel du monde pour Schopenhauer, ce qui est une relation au monde finalement assez restreinte.

[2] Rappelons le mot de Deleuze, saisissant bien la question du passage de la vie à la représentation dans le processus de phénoménalisation propre à la volonté, dans sa lettre à Alain Vinson du 11 avril 1964 : « chez Schopenhauer, la volonté est bien la source de l'apparition », dans G. DELEUZE, *Lettres et autres textes*, D. Lapoujade (éd.), Paris, les Éditions de Minuit, 2015, p. 37.

[3] « Croire que la connaissance détermine effectivement et entièrement la volonté est croire que la lanterne qu'un individu porte la nuit est le *primum mobile* [premier moteur] de ses pas », dans A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 19, p. 1502.

[4] R. BERNET, *Force-pulsion-désir*, *op. cit.*, p. 137.

De là, on arrive à l'idée selon laquelle, hors de mon pouvoir de contrôle rationnel sur moi-même, la volonté cherche toujours sa propre satisfaction, la réconciliation d'une séparation originelle et pourtant toujours vive. Puisque la volonté ne se réduit pas à ma faculté consciente de décision, il peut donc y avoir en moi, et c'est le nœud de la pulsion, une « volonté involontaire » : même si mes actions sont involontaires, c'est toujours la volonté qui me pousse – ou qui pousse en moi – à ces actions. Cette structure générale amène Schopenhauer à une véritable théorie du refoulement dans le détail de laquelle nous n'entrons pas ici. Relevons simplement l'idée que ce n'est jamais, chez Schopenhauer, l'intellect qui cause le refoulement, puisque nous avons dit que l'intellect ne peut rien seul, à proprement parler. C'est donc toujours la volonté qui écarte une certaine tendance, une certaine force qui vient faire obstacle à son déploiement et la réalisation de son essence. Schopenhauer distingue deux formes de refoulement : un refoulement primaire, en lequel la volonté rencontre un obstacle dans son autoaffirmation ; un refoulement secondaire, quand le sujet constitué rencontre un désir problématique, qu'elle refoule alors. Entrer dans cette analyse nous amènerait à poser la question – pré-sartrienne – de savoir comment la volonté, qui ne possède pas l'intellect ou qui du moins n'en dispose pas intentionnellement, est en mesure d'identifier les désirs problématiques qu'il s'agit de refouler. Toujours est-il que la force pulsionnelle à l'œuvre ici est toujours la volonté, et que le refoulement prend toujours la forme d'un surmontement : l'obstacle est surmonté par toujours plus de puissance de la volonté qui s'affirme de manière plus insistante à même le corps. Ce qu'il importe aussi de remarquer, pour finir cette allusion à la notion de pulsion chez Schopenhauer, c'est que derrière les pulsions particulières qui peuvent surgir dans un individu, la volonté tout entière est animée d'une seule et même pulsions, dont toutes les autres pulsions ne sont que des modalités : une volonté ou une pulsion de vivre, qui traverse les corps de part en part, et par laquelle la volonté tend à réaliser son essence – toujours plus de vivre, toujours plus d'affirmation, toujours plus de réconciliation de soi avec soi dans le procès d'un vivre.

Comme le note Rudolf Bernet, la compréhension husserlienne de la pulsion présente un certain nombre de similitudes avec ces analyses schopenhaueriennes, en lien avec le *passage* de la vie à la représentation, de la sphère immanente à la sortie hors de soi. En effet, celle-ci se fait jour dans l'ouverture charnelle au monde et dans la différence entre le corps et la chair. La pulsion apparaît au moment de formuler le problème de l'insertion de la chair dans la nature matérielle, puisque l'une et l'autre sont de natures différentes, la chair ne pouvait être déterminée par des causes matérielles. De même que la pulsion apparaissait chez Schopenhauer comme l'émergence ponctuelle d'une tendance plus profonde de la vie à l'autoaffirmation, de même chez Husserl, Bernet remarque que l'action pulsionnelle est mise en parallèle avec la mobilité

propre à la vie en général[1]. Même si l'analyse husserlienne ne cherche pas, comme Freud, à retirer à la conscience égoïque sa puissance propre, Bernet remarque combien les analyses freudiennes se rapprochent de celle de Husserl en certains points. Rapprochement qui laisse apparaître, en filigrane, la figure schopenhauerienne comme creuset de ces réflexions sur la pulsion. Et de fait :

> La contribution la plus importante de Husserl à la problématique de la pulsion tient au fait qu'il caractérise la pulsion comme une sorte de *vouloir* et de *faire* (*Tun*). […] Même si la pulsion, en tant que principe dynamique de la vie humaine, n'est pas sans influencer les comportements théoriques et axiologiques, elle se manifeste néanmoins, selon Husserl, le plus originellement au sein de la *praxis* humaine[2].

La notion de pulsion mobilise alors, au sein de l'activité pratique humaine, une forme de soumission passive à cette pulsion. Encore une fois, quelque chose en moi pousse qui n'est pas moi sans être pour autant autre que moi, la pulsion renvoie au moi sans moi qui pourtant détermine *mon* action. On retrouve à partir de là une structure d'analyse similaire à celle déjà rencontrée chez Schopenhauer : l'objet de la représentation, d'un autre ordre que la pulsion, ne peut pas être la cause réelle de mon action. Et cependant, cet objet extérieur peut être une « occasion » qui éveille, oriente ou satisfait la pulsion. Autrement dit, l'objet constitué ne me pousse pas à l'action, pas véritablement, mais il cristallise l'orientation d'une pulsion qui elle sera la cause véritable de mon action. En deçà de la constitution d'objet, sous l'intentionnalité constituée, une intentionnalité pulsionnelle est à l'œuvre. Encore une fois, la pulsion est toujours la marque d'un excès du vivre sur le moi constitué en même temps que le surgissement de cette autre dimension, charnelle, à même le moi. Ce surgissement, Husserl l'appelle « impulsion pulsionnelle », c'est-à-dire le moment où la pulsion produit véritablement son effet, où la source dynamique entraîne véritablement le moi dans son action[3].

La pulsion peut donc jouer le rôle d'une articulation entre le mouvement fondamental de la vie en lequel s'insère le sujet et l'activité propre de ce sujet dans le monde. Surtout, la pulsion dit quelque chose d'un rapport vivant au monde, qui se situe en-deçà de la corrélation constituée, en fournit comme une variante fondamentale. Or c'est à partir de cette corrélation fondamentale, de la possibilité d'une intentionnalité vivante, que Husserl, au paragraphe 55 de la *Krisis*, élargit à la sphère de tous les vivants :

---

[1] Rudolf Bernet se réfère, dans son ouvrage de 2013, à des extraits de manuscrits de Husserl publiés par la suite, en 2020, au volume 43-1 des *Husserliana* : E. HUSSERL, *Studien zur Struktur des Bewusstseins, 1. Husserliana, Band XLIII-I. Verstand und Gegenstand :Texte aus dem Nachlass, 1909-1927*, U. Melle et T. Vongehr (éd.), Cham, Springer, 2020.

[2] R. BERNET, *Force-pulsion-désir*, *op. cit.*, p. 315-316.

[3] « Qu'est donc qu'une pulsion ? De manière générale, toute pulsion est une poussée vers quelque chose, une force ordonnée et subordonnée à un terme ou un but qu'elle vise, vers lequel elle est intensément tendue », dans D. FRANCK, *Dramatique des phénomènes*, *op. cit.*, p. 121, texte dans lequel D. Franck propose une lecture de la question de la chair et de la pulsion chez Husserl.

> Et qu'en est-il des animaux ? Ici se posent les problèmes des modifications intentionnelles dans lesquelles peuvent et doivent prendre part à la transcendantalité, à une transcendantalité qui leur soit propre, et par « analogie » avec la nôtre, tous ces sujets-de-conscience qui ne sont pas co-fonctionnants à l'égard du monde au sens que ce terme a eu jusqu'ici pour nous (et qui est pour toujours fondamental), c'est-à-dire à l'égard du monde qui tire de la « raison » une vérité[1].

Husserl envisage ici, par analogie, l'inclusion des animaux au sein d'une vie et d'une communauté, en tant qu'ils se rapportent à leur manière au monde qui les entoure. Même si la constitution ne parvient pas à un monde élaboré à partir d'une raison, le monde de la vie animale est un monde constitué, c'est-à-dire qu'il implique une intentionnalité, même originaire, même instinctive. Encore une fois, la corrélation peut entrer dans un ensemble de variations dans laquelle la vie se manifeste de diverses façons, ici une corrélation vivante, une manière d'inclure l'autre vie dans le champ de ma représentation. Or si l'on peut analogiquement se projeter dans le rapport animal de constitution, c'est qu'il existe une forme de continuité entre ma vie et cette vie animale, et cette animalité joue le rôle d'un noyau pulsionnel au sein de ma vie. Anne Montavont remarque ainsi :

> Mon propre, mon essence, c'est une vie ou une animalité rationnelle qui renvoie à un soubassement instinctif contingent que je reçois en héritage, que je le veuille ou non, et qui constitue mon noyau de hasard, hasard essentiel et irréductible[2].

Nous l'avons envisagé et nous continuerons de le montrer dans le paragraphe suivant, avant la constitution de mon *ego*, je me rapporte déjà au monde dans des formes pré-réflexives, dans des formes presque instinctives. En ce sens, je rejoins l'animalité dans un rapport pulsionnel au monde, qui se déploie et se met en forme dans un second temps, dans une constitution rationnelle. Seulement, dans ce soubassement pulsionnel, un passage est aménagé pour une continuité, pour ne pas dire une communauté entre les intentionnalités instinctives, dont je suis, en partie, au moins fondamentalement. À la page suivante, Anne Montavont poursuit cette descente dans les profondeurs intentionnelles de la vie :

> À la corrélation noético-noématique du sujet et du monde déjà constitués correspond toute une série de corrélations plus originaires, et ceci à chaque niveau de la constitution. Quand Husserl descend jusqu'à la couche pour laquelle les mots manquent, celle du présent vivant, il ne cherche rien d'autre que cette « première » corrélation. Mais si cette strate originaire est bien celle de l'unité du sujet et de l'objet – et donc un en-deçà de ce rapport objectivant –, alors le terme de « corrélation » est inexact[3].

---

[1] E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 55, p. 213.

[2] A. MONTAVONT, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1999, p. 249.

[3] *Ibid.*, p. 250.

Or Husserl découvre bien une forme fondamentale de la polarisation, entre un « pré-moi » et une *hylè* originaire, « forme génétique primordiale du monde, de l'autre[1]. » Nous aurons l'occasion de revenir sur ces questions en abordant la pensée de Renaud Barbaras, mais il faut voir dans ces corrélations fondamentales et originaires un parallèle avec la structure phénoménologique du monde telle que nous l'avons analysée dans notre deuxième partie et qu'elle est décrite par Schopenhauer au livre II du *Monde*, par l'intermédiaire des Idées, et lorsqu'il décrit l'objectivation de la volonté dans la forme fondamentale de la polarisation. Les Idées décrivent les strates phénoménologiques du monde, des modes de polarisation originaire que je peux retrouver après avoir suivi les indications de l'expérience esthétique, dans un retour à la nature depuis cette compréhension de la pure manifestation. L'intérêt que présente une telle description, avec une seule forme générale de toute manifestation – même si elle gagne progressivement en complexité – c'est de pouvoir dépasser la limite entre vivants et non-vivants, et de penser véritablement l'unité fondamentale des étants dans leur enracinement dans les profondeurs de l'être. Husserl s'en tient pour sa part à une extension de l'intentionnalité à l'animalité : l'instinct apparaît comme une pré-forme de la pulsion perceptive, une forme d'instinct d'objectivation originaire.

Mais l'on pourrait observer, dans la chute d'une pierre ou même son immobilité fondamentale, une forme de relation plus profonde encore, primordiale, exprimant les degrés les plus obscurs et les plus généraux d'une tendance à l'œuvre à tous les niveaux du monde. La pierre ne recherche pas intentionnellement le sol, et pourtant elle est sur le sol, dans une forme de satisfaction pré-affective, ou elle s'en approche quand elle tombe, dans une forme de désir pré-pulsionnel. Schopenhauer renvoie toujours à un usage métaphorique du vocabulaire de l'attraction et de la répulsion, mais son insistance sur la notion d'analogie permet, croyons-nous de franchir au moins analogiquement la limite entre le vivant et le non-vivant pour proposer une lecture univoque des relations et corrélations à l'œuvre dans le monde. Autrement dit, nous nous dirigeons peu à peu vers la possibilité d'une perspective cosmologique comme prolongement et confirmation de notre hypothèse du vitalisme phénoménologique schopenhauerien, en comprenant comment la vie, depuis la pulsion que je ressens à même ma chair, se déploie en nature traversée d'un même courant de vie.

[1] *Ibid.*, p. 251.

b. Corrélations pré-intentionnelles dans notre vie concrète : la perspective téléologique

a. L'intentionnalité vivante

Il s'agit désormais de prolonger cette question de l'apparaître de la vie, depuis les analyses de la chair et de la pulsion que nous venons de mener, en direction du monde de la vie. Il en va de la manière dont nous nous rapportons au monde dans des conduites vitales qui, si elles sont découvertes en nous, dans un retour à notre subjectivité vivante, prennent un sens pour toute forme de vie. Autrement dit, il s'agit de « déshumaniser » la question de la vie en comprenant qu'elle excède la seule occurrence humaine et qu'elle implique une caractéristique propre à la vie dans son ensemble. C'est le travail déjà engagé par Schopenhauer, que nous avons indiqué à l'occasion de la thématique du « premier œil ». Le monde comme représentation ne s'ouvre pas grâce à une configuration humaine du monde, mais en deçà, au sein d'un mouvement de phénoménalisation propre à la vie. Vivre, c'est s'ouvrir un monde, c'est s'y comporter d'une certaine manière et relier un certain nombre d'objets à la trame de nos besoins. La constitution du monde de la représentation correspond chez Schopenhauer à une étape de l'objectivation de la volonté, comme nous l'avons déjà montré ; la connaissance apparaît à un moment du processus de phénoménalisation de la volonté, comme solution pour permettre une meilleure réalisation de la vie[1]. Il nous faut donc poursuivre cet approfondissement des soubassements de la corrélation et de l'intentionnalité pour comprendre toujours mieux comment s'opère ce *passage* de la vie à la représentation.

On trouve sous la plume de Bruce Bégout une idée de cet ordre lorsqu'il présente la philosophie de la chair de Didier Franck, elle-même en dialogue avec les analyses husserliennes, qui à la fois nous oriente vers une extension de la notion d'intentionnalité et apporte des éléments de confirmation à notre hypothèse du vitalisme phénoménologique schopenhauerien. En effet, tout le dynamisme de la conscience intentionnelle se trouve reconduit à l'activité pulsionnelle, comme mû par une force qui la précède en amont, par une pulsion pré-intentionnelle qui se réalise téléologiquement dans l'intentionnalité. On tiendrait avec la pulsion

[1] « La volonté qui, jusqu'ici, poursuivait dans l'obscurité son instinct de manière suprêmement sûre et infaillible, a, à ce degré, allumé une lumière en guise d'instrument devenu nécessaire pour annuler le désavantage né de la profusion et de la complexité de la constitution de ses phénomènes et, précisément, de ses phénomènes les plus achevés », A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 27. La formulation pourrait sembler ambiguë, mais il faut rappeler que la volonté, si elle est au cœur de tout le dynamisme intentionnel, ne fait pas elle-même de projet, puisqu'elle est *grundlos*. Toute son énergie est dirigée vers une plus grande affirmation, puisqu'elle s'identifie à une puissance de phénoménalisation. La représentation qui apparaît à ce moment-là dans le règne animal, puis la raison chez l'être humain, ne sont pas des outils voulus en tant que tels par la volonté, mais des solutions rencontrées et forgées dans la diversification de son objectivation. La représentation est une solution vitale à un problème vital qui n'élabore pas de projets mais se contente de se déployer le plus possible.

le point inaugural de la constitution du monde par la conscience, celle-ci prenant la forme comme chez Schopenhauer d'une tendance à la manifestation. La pulsion en effet, « en tant qu'elle représente l'action de *tendre-vers*, ouvre un espace de réalisation, un horizon d'indétermination déterminable qui n'est autre que le monde[1]. » C'est précisément ce dynamisme profond qui nous indique que nous arrivons au terme de l'investigation archéologique et qu'il faut repartir dans le sens de la conscience intentionnelle et de son corrélat, le monde objectif, en suivant la voie téléologique[2]. Apparaissant sous le regard de l'intentionnalité constituée – le philosophe menant l'investigation archéologique – ce mouvement de formation originaire (*Urstiftung*) qui se dirige vers l'intentionnalité depuis un fonds pré-intentionnel reçoit le sens d'une puissance dirigée téléologiquement vers la constitution[3]. De même que la volonté est « la source de l'apparition » selon le mot de Deleuze et d'après la lecture que nous en avons proposé comme puissance de phénoménalisation, de même ici « l'intentionnalité de pulsion constitue l'origine de toute phénoménalisation[4]. » L'archéologie a fait apparaître le point le plus profond depuis lequel il s'agit de revenir au monde, à un monde dont on comprend désormais les profondeurs autant que la puissance de manifestation. Bruce Bégout remarque ailleurs, comme en passant, que Husserl conçoit la pulsion dans le sillage de Schopenhauer et contre celui de Nietzsche, comme tendance toujours dirigée vers l'objectivation, tendance qui fait le cœur de la notion d'intentionnalité pulsionnelle[5]. La constitution objective du monde depuis la vie ne joue pas contre la vie, ainsi que le comprendrait Nietzsche, mais décrit plutôt un *passage* de la vie à la représentation comme Schopenhauer et Husserl essaient de le penser.

Jusque-là, les caractéristiques de la vie du sujet correspondent à celles de la pulsion, analysées au paragraphe précédent. Mais il faut ajouter un élément : si l'on reconduit

---

[1] B. BÉGOUT, *Le Phénomène et son ombre. Recherches phénoménologiques sur la vie, le monde et le monde de la vie. Tome II: Après Husserl*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2008, p. 203.

[2] L'expression est seulement anecdotique, mais dans les manuscrits de la *Crise* rassemblés au tome XXIX des *Husserliana*, dans le texte n°32, Husserl décrit une « téléologie de l'instinct », qui semble pousser depuis le bas ou l'arrière les constitutions transcendantales, qu'il distingue d'une « téléologie de l'appel » qui semble tirer vers l'avant les communautés humaines et notamment la communauté des philosophes. Concernant la téléologie de l'instinct, Husserl parle d'un « vouloir-vivre » (*lebenwollen*) comme poussée qui vient de l'arrière des philosophes et mène aux objectités transcendantes, voir E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendantale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass, 1934-1937*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht Boston London, 1993, p. 384. L'expression ne donne pas lieu à une thématisation particulière, et encore moins à une référence à Schopenhauer, mais elle mérite néanmoins d'être relevée.

[3] J. ENGLISH, *Sur l'intentionnalité et ses modes*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p. 269.

[4] B. BÉGOUT, *Le Phénomène et son ombre*, *op. cit.*, p. 203

[5] « Lecteur de Schopenhauer, Husserl considère ainsi que toute pulsion, *originelle* (le branle premier de la vie hylétique originaire) ou *dérivée* (par exemple les pulsions de conservation et de reproduction de l'être humain), est destinée à s'objectiver dans le monde sous la forme d'une satisfaction sensible à quelque chose. Une même volonté d'objectivité s'exprime dans toutes les tendances hylétiques, perceptives, sentimentales, sociales », dans J.-C. GODDARD (éd.), *La pulsion*, Paris, Vrin, Thema, « Pulsion et intention. Husserl et l'intentionnalité pulsionnelle », p. 166. L'article de B. Bégout retrace de manière historique les occurrences et la portée de la notion d'intentionnalité pulsionnelle, apparue en 1921 dans les notes manuscrites de Husserl.

l'intentionnalité à la sphère vivante du sujet, si on reconduit la forme de la corrélation à une polarisation avant tout vitale du monde, il semble nécessaire de caractériser cette vie par laquelle nous nous dirigeons d'abord dans le monde. Ce que nous gagnons dans cette reconduction de l'intentionnalité à la vie, c'est une signification vitale donnée au monde par le sujet, un sens pré-constitutif. Vivre, c'est donner un sens aux choses, c'est leur donner de la valeur aussi, c'est s'appuyer sur une présence du monde autour de nous qui n'est pas neutre, mais nous affecte. Le fait que nous soyons affectés par le monde est le signe qu'il m'apparaît en un certain sens, de manière vitale, et en même temps que je lui accorde une certaine valeur. La pulsion reconduite à ce qu'il y a de vivant en nous « ne vise pas à vide[1] », le champ de la phénoménalité ouvert par elle n'est pas un face-à-face neutre, mais une manière pour mon corps d'habiter le monde et d'être affecté par lui. On trouve cette manière vivante et affective d'habiter le monde au moment où il décrit la découverte d'une autre dimension du monde : ce ne sont pas les représentations qui m'affectent, et si le monde autour de moi me fait quelque chose, s'il ne me laisse pas indifférent, c'est que je suis fondamentalement vivant avant d'être connaissant, même si la connaissance se nourrit en retour de cette vie qui l'anime. La représentation est une interprétation ou une mise en forme de cette dimension originaire que sont les affections de la volonté, volonté par laquelle j'appartiens au monde.

> On a parfaitement tort de nommer représentations la douleur et le plaisir. Ce ne sont en aucun cas des représentations, ce sont des affections immédiates de la volonté dans son phénomène, le corps[2].

Le corps objectif est la manière dont j'apparais dans ce monde, mais c'est par ma chair que j'y appartiens affectivement, et en elle que je ressens de la douleur ou du plaisir. Si l'on peut reconduire nos représentations à une dimension vivante, par laquelle nous donnons du sens au monde, c'est donc à cette sphère affective qu'il faut revenir, comprenant de quelle manière elle apparaît pour nous. La pulsion décrivait le mouvement par lequel s'effectuait la sortie hors de soi de la chair vivante, il s'agit désormais de comprendre comment nous donnons un sens vital au monde qui nous entoure par une intentionnalité vivante, pulsion prolongée dans l'ouverture à la phénoménalité. Renvoyer à une vie qui ne soit pas métaphorique mais bien concrète, c'est donc comprendre comment « ce monde édifié dans la transcendance n'est pas l'Être indifférent ou le Neutre, mais un monde qui possède une valeur pour la vie sensible qui le vise[3]. » Vivre

---

[1] B. BÉGOUT, *Le Phénomène et son ombre*, *op. cit.*, p. 204.

[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 18.

[3] B. BÉGOUT, *Le Phénomène et son ombre*, *op. cit.*, p. 206. L'apparition ici de la question de la valeur n'est pas anodine, puisque les réflexions sur l'apparaître de la vie peuvent, à partir de cette notion, recevoir une dimension éthique. Si mon appartenance au monde est le signe d'une valeur de celui-ci, accordée au sein de ma propre vie, alors le vitalisme phénoménologique schopenhauerien peut se prolonger en une éthique. La portée de cette hypothèse excède notre propos ici, mais nous en indiquerons les pistes d'approfondissement dans notre conclusion.

n'est donc pas effectuer un ensemble de comportements objectifs, mais c'est manifester dans l'extériorité d'un monde une tendance affective et pulsionnelle de la vie en soi. Cette donation de sens et de valeur depuis la chair vivante prend donc son sens dans une intentionnalité vivante.

S'il importe de préciser cette notion d'intentionnalité vivante, c'est qu'elle permet de répondre, depuis le dialogue entre Schopenhauer et la phénoménologie, aux réserves henryennes. Si l'on reconduit l'intentionnalité à une pulsionnalité vivante, si l'on ancre dans le mouvement vital l'émergence de la représentation, alors on comprend d'autant mieux que la corrélation n'est pas une séparation, qu'elle se distingue de la déchirure propre à l'ekstase représentationnelle que critiquait Henry. Reconduire la corrélation à un mouvement de la vie en nous, c'est comprendre la continuité qui va de la chair au monde, qui va de la vie à la représentation, continuité que nous cherchions comme confirmation de notre hypothèse du vitalisme phénoménologique schopenhauerien. Henry fait jouer la transcendance contre l'immanence, la représentation contre la vie, alors qu'il est possible de penser l'inclusion de la transcendance au sein de l'immanence vitale et le *passage* de la vie à la représentation. Plus encore, on ne comprend pas le sens que peut détenir la représentation si l'on s'en tient aux formes du principe de raison, si l'on n'effectue pas ce retour à la chair vivante du sujet[1]. Ce retour du sujet à lui-même exigé par Schopenhauer, découvrant en lui cette vibration charnelle et pulsionnelle, et le nom d'un excès de l'intentionnalité par le bas, mais aussi d'une compréhension de l'unité fondamentale sous les pôles de la corrélation. Penser une intentionnalité vivante, c'est comprendre que la corrélation n'est pas une séparation, mais une unité dynamique, et se donner la possibilité d'envisager la vie comme un mouvement qui traverse les individus plutôt qu'elle ne s'y cantonne. C'est aussi comprendre l'expression de « volonté de vivre » avec la direction intentionnelle qu'elle recèle, dans le *zum Leben* de l'expression allemande. L'intentionnalité vivante dans l'individu serait alors accessible dans la sphère pulsionnelle, je sentirais en moi cette vie qui me pousse à agir et qui cherche à advenir dans la manifestation. Mais de plus, je comprendrais, à même mon propre corps, une tendance plus générale de la vie au-delà des limites individuelles. La volonté comme *Wille zum Leben* serait cette tendance en vue de la vie,

[1] Cette déception est celle du sujet vivant face aux contenus de la science, qui ne donnent que l'écorce de la nature. Schopenhauer thématise cette déception en un « besoin métaphysique de l'homme » au chapitre 17 des *Compléments* : les progrès de la science « ne feront jamais que parfaire la connaissance du phénomène, alors que la métaphysique, elle, aspire, par-delà le phénomène, à ce qui se phénoménalise » dans A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 17, p. 1425. Donner à la philosophie son élément métaphysique, c'est pour Schopenhauer revenir à la dimension originaire de la volonté, comprise comme puissance de phénoménalisation. La démarche philosophique ne consiste jamais à la pure spéculation métaphysique, mais à comprendre l'articulation de la volonté et de la représentation, et en particulier le mouvement par lequel la volonté se phénoménalise, c'est-à-dire *passe* de l'obscurité à la lumière.

cette intentionnalité fondamentale dont nous ne serions qu'une occurrence individuelle[1]. En ce sens, la conscience intentionnelle constituée du sujet humain ne serait que l'affleurement local d'un dynamisme plus vaste de la vie en général. La vie – cosmique et transindividuelle – accèderait en devenant vécu – individuel – à la manifestation au sein d'une conscience de soi.

β. Le monde de la vie

Nous l'avons déjà indiqué, la philosophie génétique de Husserl semble prendre en charge non plus seulement la distinction entre attitude naturelle et attitude transcendantale, mais également la question du *passage* de l'une à l'autre, et le retour dans l'attitude naturelle à l'aide des structures de la conscience mises au jour. Nous avons identifié la manière dont l'une et l'autre se nourrissait réciproquement sous le nom de méthode en « zig-zag », aussi comprise comme doublement mouvement archéo-téléologique. Se pencher sur la notion de la vie, c'est comprendre à la fois d'où les objectivations de la science tirent leur sens et la manière dont elles ont pu se constituer. C'est comprendre comment toute connaissance prend son sens dans une vie effective parmi les choses mais aussi comment cette vie concrète contient déjà en elle une direction qui permet par la suite l'idéalisation scientifique et le travail d'abstraction – qui à son tour, viendra nourrir en retour le monde de la vie et ainsi de suite. En somme, la pensée sur laquelle s'appuie Husserl à l'époque de la *Crise des sciences européennes* constitue un véritable approfondissement de l'*a priori* corrélationnel, qui, comme nous l'avons indiqué, ne signe pas la fin de sa validité, mais étend au contraire son champ de possibilité et permet d'envisager certaines de ses métamorphoses. En un sens, la notion de vie transcendantale, qui nous a semblé d'un usage métaphorique selon les indications de Renaud Barbaras, semble, avec la *Crise*, retrouver un sens concret sur lequel elle se fonde. Cette « vie » du sujet, n'est pas seulement une activité constituante détachée d'enjeux vitaux, mais on peut justement l'enraciner dans la vie grâce à la notion de « monde de la vie » et comprendre alors la relation qui unit vie et connaissance et la manière dont elles s'élaborent réciproquement et non à part l'une de l'autre.

[1] Si nous accordons une telle hypothèse, rien n'empêche de penser plusieurs formes d'intentionnalités vivantes, en fonction des rapports possibles au monde entretenus par les vivants – voire, chez Schopenhauer, par tout corps appartenant au monde de la représentation, la pierre visant le sol, ou comme chez Aldo Leopold, la montagne visant un équilibre de son écosystème et craignant le ravage de ses sols ; voir notamment A. LEOPOLD, *Almanach d'un comté des sables*, Paris, Editions Gallmeister, 2022. On pourrait formuler à partir de là la question de l'intentionnalité animale, comme le fait Étienne Bimbenet en montrant que l'animal et le milieu sont pris dans une corrélation au sein de laquelle l'animal s'entoure d'un monde, devenant le monde « de » l'animal, au sens où il est visé par l'activité vivante de l'animal. On se reportera notamment à É. BIMBENET, *L'animal que je ne suis plus*, Paris, Gallimard, 2011, p. 127sq. Il se pourrait que l'intentionnalité vivante perdure sous forme de résurgence ou de souvenir lointain de ce que nous avons été, comme si la constitution de la conscience humaine était redevable encore à une animalité enfouie en elle mais toujours présente, cf. É. BIMBENET, « La formule transcendantale. Sur l'apport de la phénoménologie à l'anthropologie philosophique », *Alter. Revue de phénoménologie*, nº 23, 2015, p. 217.

Ce monde n'est pas celui des structures noético-noématiques mises au jour par *Ideen I*, même si elles ont toujours une valeur, mais un monde dans lequel une vie est véritablement menée.

Or cette vie, si suspendue soit-elle dans la réduction, continue d'être vécue, et même au cours de la réduction. Ne plus l'accréditer, ce n'est pas supprimer son flux incessant. Autrement dit, ma vie dans les choses ne doit pas être oubliée par le penseur. C'est par un même constat que Schopenhauer remarquait, au paragraphe 18 du *Monde*, que rien n'aurait de sens pour le chercheur s'il n'était qu'une pure conscience, une « tête d'ange ailée privée de corps[1] ». Il s'agit pour Husserl de redonner corps à cette vie menée dans le monde, strate fondamentale du sens de mon existence. La réduction était déjà un événement dans le cours de cette vie, qu'elle ne supprimait pas rétrospectivement. Finalement, le phénoménologue qui assiste à la constitution transcendantale du monde n'est-il pas encore et fondamentalement animé d'une vie qui lui permet d'accomplir cette réduction, vie depuis laquelle la réduction advient comme un événement ? Ne se découvre-t-il pas appartenant à un même courant vivant que le sujet constituant, thème de ses analyses et de ses descriptions. Après la description des structures de la conscience développées dans la phase idéaliste de la phénoménologie, autour des *Ideen*, Husserl approfondit son investigation pour comprendre comment ces structures ont pu se constituer et s'élaborer. Plutôt que de s'en tenir à une phénoménologie statique, il s'agit donc d'envisager une phénoménologie génétique qui retrouve sous les structures de la conscience une vie de la conscience, accompagnant ainsi notre réflexion sur les fondements de la corrélation et la possibilité d'une intentionnalité vivante ou pulsionnelle. La corrélation, dont Husserl considère en 1936 qu'elle est le travail de toute une vie, n'est plus seulement la forme fixe de la conscience, mais le cadre général, la forme fondamentale d'une donation de sens. Sous les structures fixes de la conscience, il existe un processus d'élaboration, d'idéalisation, une vie des concepts et des théories qu'il s'agit de retrouver et dont la philosophie doit également retracer le parcours. La conscience n'est plus un cadre fonctionnant, mais elle reçoit une histoire, une véritable vie de la conscience.

L'ouverture à l'histoire de la conscience, à une généalogie de la conscience intentionnelle, permet d'intégrer à la fois la notion de vie, et de comprendre par contrecoup celle de passivité. S'il est une strate originaire d'où s'éveille ma conscience, c'est que tout n'y est pas éveillé en permanence, c'est qu'il est un terreau originaire sur lequel émerge cette vie transcendantale et intentionnelle. Ma conscience n'est pas seulement constituée des moments d'éveil au monde, mais également de tous les moments où elle est « endormie », mais où elle

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 18, p. 243.

continue à viser du sens. Si je me rapporte à la feuille posée sur mon bureau, le bureau est bien là, je le constitue bien comme arrière-plan de la feuille et ce, de manière passive. Il est là sans que j'y prête attention, et pourtant il s'intègre dans ma vie intentionnelle comme un élément de ma vie dans ce monde. À côté des jugements, des raisonnements ou des perceptions attentives, on trouve un ensemble d'actes de conscience qui ont lieu en moi mais sans moi, dans la passivité de mes habitudes, des actes de liaison entre objets et entre sujets, de la constitution d'un monde qui se conserve et s'accroit de propriétés toujours nouvelles. La description statique permet de comprendre comment s'accomplit la donation de sens à des objets constitués en moi. Le monde n'est plus seulement l'horizon des objets que je vise, il est ce qui *demeure* pour moi tout au long de ma vie, en quoi je mène ma vie. Cette approche permet donc bien de considérer la notion de monde en regard de celle de vie, qui m'apparaît d'abord comme vie d'une conscience. L'approche génétique et la considération de la passivité permet de penser le déploiement et l'existence d'un monde pour moi, mais aussi pour les autres. Dans la passivité, dans la question d'une vie pas toujours attentive mais toujours ancrée dans les choses, nous nous retrouvons autour de ce monde qui existe pour tous et pour chacun :

> Ma passivité se trouve en connexion avec la passivité de tous les autres : un seul et même monde se constitue pour nous, un seul et même temps objectif, de telle sorte que, à travers lui, mon maintenant et le maintenant de chaque autre et, ainsi, sa vie présente (dotée de toutes les immanences) et ma vie présente son objectives « simultanément ». […] C'est-à-dire que ma vie et celle d'un autre n'existent pas seulement en général toutes deux, mais que l'une « s'oriente » par rapport à l'autre[1].

Autour d'un monde que nous ne constituons pas toujours activement mais dans lequel nous vivons toujours, nous nous retrouvons, autrui et moi-même. Vivre c'est être incarné dans un monde qui a pour nous un sens, que nous habitons de notre chair, auquel on appartient par la vie plus profondément encore que par la conscience active. Autrement dit, on voit que s'articulent ici les notions de monde et de vie, car le monde est fondamentalement le monde dans lequel nous vivons, et cela par l'intermédiaire de la chair, comme corps vivant par lequel je rencontre l'autre dans ce monde unitaire et partagé. Autrement dit une juste conception de la vie nous permet de retrouver l'autre en-deçà des constitutions d'objets ou dans une constitution originaire pas nécessairement active. Ce qui signifie également que nous nous situons en-deçà de ce qu'une réduction phénoménologique aurait pu atteindre, en-deçà de la corrélation noético-noématique, au sein d'une corrélation plus profonde entre ma vie et celle des autres, autre ma chair et celle du monde. La corrélation est bien toujours le fil directeur, mais elle se voit reconfigurée car enracinée dans un monde qui n'est pas celui des objets intentionnels décrit de

[1] « Méthode phénoménologique statique et génétique », *in* E. HUSSERL, *De la synthèse passive*, *op. cit.*, p. 329.

manière statique, mais dans un monde qui est le corrélat d'une véritable *vie* de conscience – dans un sens concret et non plus métaphorique, cette fois-ci.

Lorsque Michel Henry reproche à Schopenhauer d'introduire une faille au sein de la vie, il n'envisage pas que cette faille puisse être encore de la vie, voire être le propre de la vie – la définition même de la vie implique, selon lui, l'impossibilité de tout écart, une indistance absolue. La vie qui se creuse, c'est toujours une vie qui cherche son effectuation. Autrement dit, dans la distance qui sépare le sujet et l'objet, on peut insister sur leur séparation ou au contraire sur leur corrélation. Pour qu'il y ait corrélation, il faut certes une distance phénoménologique, mais surtout une polarisation progressive depuis un fonds commun. Or on retrouve justement ce fonds comme *vie intentionnelle* dans la philosophie de Husserl – visé sans être nommé par les reproches adressés par Henry à Schopenhauer. Mais si l'on renvoie à une strate plus profonde encore que la conscience intentionnelle, nous pouvons ici rappeler nos analyses de l'intentionnalité vivante menées plus haut. La vie husserlienne ne connaît pas, semble-t-il, de stricte obscurité liée à sa radicale absence de distance à elle-même. Anne Montavont, cherchant à montrer la particularité du phénomène de la vie en même temps que sa part d'opacité et de résistance, écrit que la vie « n'est pas un phénomène donné à un regard, mais le regard lui-même qui se prend pour objet[1]. » Il semble alors que la vie chez Husserl soit doublement originaire : à la fois par rapport à ce regard qui se prend lui-même pour objet et, plus originairement encore, comme concrétude sur fond de laquelle tout regard est rendu possible. Il y a donc une vie toujours déjà-là du fond de laquelle j'émerge comme polarité subjective et une vie que je reconnais comme mienne, comme vie intentionnelle que ma constitution progressive du monde vient nourrir en retour. Schopenhauer décrivait d'une part le mouvement de la recherche philosophique, qui part du monde comme représentation pour remonter à son archéologie vitale grâce à l'expérience du corps propre, d'autre part le mouvement de l'objectivation de la volonté à travers le monde, qui s'ouvrait à un moment de son évolution à la représentation, à travers le premier œil. Nous trouvons ici ces deux mouvements connexes et inverses, qui correspondent à deux navigations possibles, du monde vers son archéologie vitale ou de la vie vers l'intentionnalité mondaine, deux mouvements qui exigent de nous une articulation pour être bien compris.

À terme, il semble que la seconde acception, la réflexion sur ma propre vie de conscience, révèle la présence de la première, vie fondamentale et inaperçue. « La vie irréfléchie de l'*ego* (…) prend une forme tout à fait remarquable, celle de l'auto-réflexion ou de l'auto-

[1] A. MONTAVONT, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, *op. cit.*, p. 44.

perception, qui est donc un mode particulier du "je vis" dans le contexte général de la vie de l'*ego* », écrit Husserl dans le prolongement des analyses sur la motivation dans la troisième section d'*Ideen II*[1]. C'est donc sur fond d'irréflexion qu'émerge la réflexion sur sa propre vie et la découverte d'une vie déjà active avant l'aperception de cette activité : « Plus précisément, elle prend la forme du : je perçois que j'ai perçu ceci ou cela et que je continue à le percevoir encore[2] ». Puisque ces remarques prennent place dans le cadre d'une analyse de la motivation, je découvre que j'étais déjà une personne vivante avant même de prendre conscience des différents actes de cette vie, que je suis donc une unité de vie et de caractère avant la mise au jour de ces traits de caractère. Cette idée finalement assez simple selon laquelle « j'apprends à me connaître » indique bien cette situation pré-donnée de la vie, qui me précède sans être autre que moi. Seulement, découvrir que j'étais déjà là sans pour autant y prêter attention, cela pourrait revenir à qualifier la vie de pure immanence, de sphère d'avant la réflexion et la constitution, fondatrice de ces actes seconds. Husserl interroge donc ce moment de la constitution de ma vie pré-réflexive : émerge-t-elle au moment où je tourne mon attention sur ce qui me précède en moi ou y a-t-il déjà des éléments qui orientent cette vie vers le monde ?

> Mais qu'est-ce donc qui s'organise alors dans la sphère pré-réflexive ? À coup sûr, des « associations » se forment, des indications et des renvois se développent de la même manière que dans les « arrière-plans » sensibles et chosiques qui ne font pas l'objet de l'attention. Il y a donc déjà là un fonds et, dans la réflexion après coup, dans le souvenir, je peux et je dois nécessairement trouver d'avance quelque chose comme une forme[3].

C'est cette « forme », *ego* personnel avant la réflexion, que l'on a appelée plus haut un caractère. Et cette forme n'est en rien une essence indéterminée mise en œuvre seulement quand elle émerge dans la lumière de l'attention. Elle est au contraire déjà orientée, se rapportant déjà à certains objets du monde de manière privilégiée. Cette orientation inconsciente de notre vie pré-réflexive est donc le sol vivant sur lequel l'*ego* va se constituer « à proprement parler », un « *ego* endormi[4] » nécessaire à tout éveil de l'*ego* à lui-même[5]. Il ne s'agit pas ici de considérer le sommeil comme une absence de monde, ni comme une absence au monde, mais comme une

---

[1] E. HUSSERL, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, *op. cit.*, § 57, p. 338-339.

[2] *Id.*, p. 339.

[3] *Ibid.*, § 58, p. 343.

[4] *Id.*, p. 345.

[5] Déjà dans *Ideen I*, Husserl considérait cette articulation de la réflexion et de l'irréfléchi, la réflexion modifiant l'irréfléchi au moment où elle tourne son attention sur lui. C'est l'exemple de la joie au paragraphe 81 : la réflexion est capable de se rapporter à une joie vécue de manière irréfléchie tout en la modifiant et même si la puissance réflexive rencontre une limite, celle de ne pas parvenir au commencement de l'acte lui-même : « La première réflexion sur la joie la trouve en tant que joie présente actuelle, *mais non comme tout juste en train de commencer*. Elle se tient là comme *per*durante, déjà vécue auparavant, et seulement non prise en vue », dans E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, J.-F. Lavigne (trad.), Paris, Gallimard, 2018, § 77, p. 226. Cela permet, sur la même page, de mettre en évidence la différence entre la « joie *vécue*, mais non regardée, et la joie *regardée*. »

vie dans le monde en retrait ou en amont de la lumière de la réflexion tournée sur soi. Je peux être au monde sans me rapporter à moi-même comme objet, et c'est peut-être, fondamentalement, ce que « vivre » désigne. Ce qui importe ici, c'est donc cette antéposition de la vie dans les choses avant même la constitution claire d'un sujet pour lui-même : le sujet vivant précède le sujet connaissant, sans pour autant s'en séparer radicalement :

> Je suis le sujet de ma vie et c'est en vivant que le sujet se développe (…). Il ne commence pas par se donner en premier lieu à lui-même une configuration, une forme, en tant qu'*ego* actif, mais il transforme des « choses » en œuvres. L'*ego* n'est pas originairement issu de l'expérience – au sens d'une aperception associative dans laquelle se constituent des unités composées de multiplicités relevant du contexte, mais au contraire il est issu de la vie (ce qu'elle est, elle ne l'est pas *pour* l'*ego*, mais au contraire elle est elle-même l'*ego*[1]).

Il y a bien une vie du sujet avant la réflexion de ce sujet sur lui-même, et pourtant, rien n'empêche cette réflexion de se tourner *dans un second temps* sur les moments passés de sa vie, révélant par là son sens propre de vie dans les choses. La vie n'est pas inaccessible et à tout jamais inconsciente, elle est plutôt la part d'obscurité qui, se tenant au préalable dans l'ombre, peut tout de même recevoir de la lumière. C'est pour cette raison que l'on « ne se "connaît" pas, on ne "sait" pas ce qu'on est, on *apprend* à se connaître[2]. » Dire qu'il est de « l'essence de la conscience que tout acte ait son horizon d'obscurité[3] », c'est bien affirmer que la vie précède l'attention consciente même si elle ne s'y oppose pas radicalement. Pour le dire en d'autres termes, la vie transcendantale émerge depuis un fonds de vie d'abord obscure qu'elle peut ensuite ressaisir dans la réflexion comme étant celle du sujet.

Cette articulation entre vie transcendantale et vie immanente renvoie à la richesse de la notion husserlienne de « monde de la vie » et à cette vie inaperçue du sujet dans l'attitude théorique qui pourtant la nourrit et se trouve enrichie en retour. C'est par le même mouvement d'émergence que la science se trouve rapportée au monde de la vie : la constitution de la science est d'abord le fait « de personnes qui sont dans la pré-scientificité », ce qui explique qu'en retour, « cette science objective appartient elle-même au monde de la vie[4]. » Aussi le sujet, quelles que soient ses élaborations théoriques ultérieures, appartient-il avant tout au monde de la vie comme être humain ; autrement dit, il ne s'agit jamais d'abandonner le monde de la vie au profit du monde de la science, mais au contraire de montrer le *passage* de l'un à l'autre, la constitution de tout savoir depuis une vie pré-scientifique.

---

[1] E. HUSSERL, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, *op. cit.*, § 58, p. 343-344.

[2] *Id.*, p. 344.

[3] *Ibid.*, § 26, p. 160.

[4] E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 34e, p. 147.

On peut alors considérer la vie comme le *mouvement* d'ensemble par lequel vie et science s'articulent au sein d'une élaboration réciproque de la vie intentionnelle[1]. Ce que l'on appelle vie, ce serait alors ce processus progressif d'intégration au monde de la vie des déploiements de la science :

> (…) tous ces résultats théorétiques ont le caractère de « revenus valables » pour le monde de la vie, s'ajoutant en tant que tels au capital de celui-ci d'une façon permanente et en faisant partie d'avance comme l'horizon des prestations possibles de la science en devenir. Monde de la vie concret donc, qui serait à la fois le sol fondateur pour le monde « scientifiquement vrai », et à la fois qui l'inclurait dans sa propre concrétion universelle[2].

On comprend ici l'idée déjà annoncée selon laquelle vie et connaissance s'articulent en un mouvement archéo-téléologique que le chercheur peut mettre au jour par une méthode en « zig-zag ». Il revient à la philosophie de dévoiler ce mouvement de circulation de sens que Schopenhauer avait identifié et que la représentation prise pour elle seule pourrait justement nous voiler. Cette image du voile que le philosophe doit lever pour Schopenhauer prend la forme chez Husserl de l'image célèbre du « vêtement d'idées[3] » (*Kleid von Ideen*) utilisée pour décrire l'idéalisation qu'opère la science à partir du monde de la vie. Les productions idéalisantes des sciences naturelles mathématiques ont donc tendance à recouvrir ce monde de la vie dont pourtant elles procèdent, mathématisant la nature. C'est là le paradoxe : elles dissimulent ce qui est justement leur fondement, mais en même temps, Husserl cherche aussi à comprendre comment « ce monde originaire se laisse lui aussi dissimuler et, ce faisant, autorise les médiations idéalisantes[4] ». Autrement dit, il ne s'agit pas seulement d'affirmer combien le monde de la vie est la source originaire de toute production scientifique et comment celles-ci doivent être reconduites à une vie pré-scientifiques et pré-intentionnelles, il faut aussi comprendre, ce que nous cherchons à travers le mouvement téléologique, comment elles sont possibles depuis le monde de la vie. En somme, le monde de la vie n'est pas seulement le terme de la recherche philosophique en quête d'un fondement, mais aussi le point de départ d'où il faut repartir pour comprendre toute formation scientifique. Bruce Bégout relève la difficulté propre à la démarche généalogique ici, difficulté à laquelle Schopenhauer se heurte partout quand il parle un peu

---

[1] Comme le fait notamment Julien Farges, insistant sur les notions de relativité et de mobilité dans le traitement husserlien de la notion de vie ; voir notamment J. FARGES, « La vie du "monde de la vie" : relativité et mobilité », *Alter. Revue de phénoménologie*, nº 21, 2013, p. 73-88.

[2] E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 34e, p. 149.

[3] E. HUSSERL, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, D. Souche-Dagues (trad.), Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 52, où il est question de l'idéalisation comme d'un « vêtement d'idées jeté sur le monde de l'intuition et de l'expérience immédiates » ; voir aussi E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 9, p. 60 : « Le vêtement d'idées : "mathématique et science mathématique de la nature", ou encore le *vêtement de symboles*, de théories mathématico-symboliques, comprend tout ce qui, pour les savants et les hommes cultivés, *se substitue* au monde de la vie et le *travestit* ».

[4] B. BÉGOUT, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, J. Vrin, 2000, p. 251.

radicalement de l'illusion de la représentation : « le développement de la genèse masque sa compréhension[1] » ; ce qui, en termes schopenhaueriens, reviendrait à dire combien l'objectivation de la volonté masque et recouvre sa nature profonde, dynamique et vivante. Voilà pourquoi nous suivons ici ce mouvement de clarification de la notion de *Lebenswelt* sans en faire un terme de la recherche, en montrant comment ce monde de la vie fonde les développements ultérieurs de la connaissance, mais comment il les permet, c'est-à-dire qu'il contient en lui, téléologiquement, les tendances *en vue* de la science tout en demeurant pré-scientifique.

La vie devient donc le concept englobant à la fois le monde de la vie et le monde de la science, décrivant l'ensemble des relations envisagées au sein de la vie du sujet, vie au sein de laquelle se déroule l'enquête philosophique doublement déterminée en archéologie et téléologie. On peut alors suivre le renversement, décrit par Julien Farges, du monde de la vie (*Lebenswelt*) en une vie de monde (*Weltleben*) comprise comme puissance de relativisation[2]. La vie est donc cette capacité ouverte et sans cesse renouvelée de mise en relation avec le monde et de sédimentation progressive de ses relations médiates au monde dans l'immédiateté de la vie du sujet.

Seulement, c'est laisser inaperçue une ambiguïté de cette subjectivité vivante que de la comprendre comme déploiement *vers* le monde. Car elle est toujours, en même temps, un déploiement *depuis* le monde. La subjectivité est un nœud, à la fois résultat et origine du monde. Le sujet dont la vie se tourne à la fois vers la science et vers sa vie propre est tout autant un sujet *dans* une vie. Sa vie est à la fois une vie transcendantale, orientée vers le monde ou vers lui-même, et une inclusion dans la nature – où l'on retrouve un usage métaphorique de la vie et un usage concret. Ce point rappelle à nouveau le problème d'un co-conditionnement, déjà identifié chez Schopenhauer sous le nom de « cercle de Zeller » : à la fois le monde est constitué dans la vie transcendantale du sujet, et en même temps le sujet est dans le monde. Or chez Husserl, cet ancrage du sujet dans le monde de la vie est ce qui lui assure épaisseur et concrétude. Julien Farges résume cet entrelacement du sujet et du monde en évoquant « *l'entre-appartenance du monde et du sujet* » comprise dans une double relativité : « la subjectivité "dans" la vie de laquelle se constitue le monde (première relativité) s'aperçoit elle-même localisée "dans" le monde qu'elle

[1] *Id.*

[2] J. FARGES, « La vie du « monde de la vie » », *op. cit.*, p. 79.

constitue et qui forme son horizon (seconde relativité[1]). » Husserl développe ce « paradoxe de la subjectivité humaine » au paragraphe 53 de la *Crise* et l'on peut suivre ce mouvement de la vie intentionnelle qui s'ouvre à un monde qu'elle constitue en même temps qu'elle s'y découvre. La vie apparaît donc comme le *passage* de cette sphère inaperçue et pourtant toujours déjà-là, reçue dans la lumière de la vie intentionnelle qui se saisit d'elle-même. Plus qu'une région précisément identifiée du monde, elle exprime plutôt une dynamique de devenir-visible du monde que le chercheur identifie par ces mouvements de « zig-zag » déjà indiqués, passant du monde constitué au monde de la vie et retour. Le paragraphe 53 décrit donc ce double mouvement par lequel à la fois nous nous plaçons en retrait du monde pour en comprendre la manifestation et nous comprenons en même temps que le sens du monde ne prend son sens que par notre vie au sein du monde. La subjectivité soulève alors ce paradoxe schopenhauerien, par lequel elle s'éloigne du monde pour le comprendre tout autant qu'elle s'y découvre, dans une intrication de proche et de lointain, d'extériorité et d'incarnation. L'éloignement du monde n'est pas nécessairement une condition nécessaire de l'apparaître du monde, puisqu'elle découvre dans cette distance phénoménologique l'intrication profonde et vivante du sujet qui le faisait apparaître. C'est dans la vie au contact direct des choses que l'on découvre les linéaments de la distance phénoménologique qui sera aperçue sous le regard réflexif du philosophe.

Dans le cadre de cette approche génétique, celle du dernier Husserl, Anne Montavont fait ressortir une notion de passivité, indissociable de toute activité, nécessaire à la compréhension du monde de la vie comme arrière-plan de toute donation de sens ultérieure. Tout se passe comme si nous avions porté notre attention seulement sur l'activité de la conscience en délaissant le fond ou l'arrière-plan de cette activité, qui constituerait la vie en tant que telle. Or la vie, si elle se manifeste activement dans certains mouvements, désirs conscients, perceptions claires, correspond également à ce qui excède toujours la clarté. Cela ne signifie pas que nous menions comme deux vies, une vie active et une vie obscure, mais plutôt que la vie ne peut se comprendre à partir de ses seules occurrences conscientes et actives. Ces dernières sont plutôt des surgissements sur le fond d'un courant qui excède la vie de la conscience et dont pourtant cette vie intentionnelle procède.

[1] J. FARGES, « La vie du "monde de la vie" », *op. cit.*, p. 85 ; nous pouvons prolonger cette intuition en citant la phénoménologie de l'appartenance proposée par Renaud Barbaras : « Cet étant qui ouvre des lieux a lui-même lieu, c'est-à-dire advient en et par cette possession même. Autant dire donc que la naissance même d'un étant coïncide avec le déploiement ou l'ouverture de son lieu, d'un lieu qu'il ouvre et occupe indistinctement. L'étant advient à partir de sa propre habitation ; il se fait être par la médiation du monde qu'il fait être ; bref c'est en ouvrant le lieu qu'il a lieu, advient comme l'étant qu'il est » in R. BARBARAS, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Leuven, Peeters, 2019, p. 44. La première et la seconde relativité sont alors pensées comme deux modes de l'appartenance et deux approches de la phénoménalisation : la phénoménalisation *depuis* et la phénoménalisation *vers* le monde.

> La vie ne se réduisant pas à un agir continuel, mais étant également un pâtir, un souffrir d'elle-même et du monde, elle ne se manifeste en tant que telle qu'à condition de prendre en compte autre chose que le seul vécu d'acte. La vie ne se laisse décrire que si l'on déplace le regard des vécus isolés véritablement donnés vers le flux dans sa totalité qui enferme des « effectuations » (*Leistungen*) cachées, anonymes, implicites, qui sont précisément des effectuations de la « vie effectuante » (*leistendes Leben*)[1].

Autrement dit, penser la vie suppose que nous élargissions le spectre non seulement à ce qui émerge à notre conscience, mais à ce d'où émerge tout vécu de conscience. Repenser l'intentionnalité et la corrélation depuis un vivre n'est jamais, encore une fois, remettre en question cette structure *a priori*, mais c'est la réinsérer dans un flux qui l'excède et par lequel on parvient à lui donner de la profondeur. Le monde de la vie n'est pas un au-delà de la corrélation, mais bien un champ d'effectuation nouveau pour celle-ci, qui lui donne un véritable statut phénoménologique. C'est d'ailleurs bien en termes de profondeur qu'il convient de penser le vivre – comme nous le reverrons avec la pensée de Renaud Barbaras – plutôt que comme arrière-plan, induisant pour la conscience un mouvement de surgissement *depuis* un *fonds*, plutôt que comme découpage *sur* un *fond*. L'arrière-plan correspond à une analyse de la perception, dans laquelle la forme se détache sur un fond, tandis que l'analyse de l'émergence du moi, d'une pré-donnée du moi pré-réflexif, se pense comme une profondeur pour le moi constitué : « cette forme est plutôt à penser comme un "soubassement" (*Untergrund*) que comme un "arrière-plan" (*Hintergrund*)[2]. » La pensée du vivre implique une pensée des soubassements, d'une voie souterraine, d'un accès à ce qui se tient à la surface depuis une saisie des profondeurs.

Dans un chapitre consacré à l'expérience originaire et affective, Anne Montavont relève justement ce soubassement de la relation au monde, en-deçà de la relation objectivante et active. L'objet semble éveiller, de manière affective, un attrait du moi, il m'affecte, c'est-à-dire qu'il « m'invite à passer de l'implicite à l'explicite[3] ». Cette dimension affective de notre rapport au monde, soubassement de l'intentionnalité qui parcourra la relation dans l'autre sens, Husserl la développe dans les analyses de l'affectivité, notamment au paragraphe 35 de son texte *De la synthèse passive*[4]. La conscience n'émerge pas dans une distance initiale, mais d'abord dans un ancrage vivant du sujet dans le monde. Les objets exigent de nous, en un sens, que nous les constituions comme objets, depuis une relation sous-jacente affective que nous entretenons avec eux : « le monde pré-donné fait naître en nous une tendance à être affecté qui nous invite

[1] A. MONTAVONT, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, *op. cit.*, p. 60-61.
[2] *Ibid.*, p. 117.
[3] *Ibid.*, p. 224.
[4] E. HUSSERL, *De la synthèse passive*, *op. cit.*, p. 231.

en retour à constituer ce même monde, c'est-à-dire à nous le donner[1]. » Nous comprenons alors que le vivre du sujet d'avant la constitution du sujet et du monde est un vivre affectif, qui excède par le bas la relation corrélative tout en aménageant une place pour une relation d'un autre ordre, plus fondamental, une corrélation vivante et affective.

Il apparaît que si l'objet peut ainsi éveiller mon attrait avant que je ne l'aie constitué comme objet, si je peux me laisser ainsi déranger par le monde, c'est que nous sommes, fondamentalement, faits d'une même trame. Il faut qu'il y ait une continuité de vie pour qu'un tel appel soit possible. Par cet appel de l'objet à être constitué comme objet, le sujet vivant découvre son ancrage dans le monde, il découvre une *participation* aux choses et la possibilité d'être affecté par ces choses. Cette idée, nous l'avions rencontrée chez Schopenhauer, lorsque le sujet découvre qu'il est fait d'une même étoffe de volonté que le monde, qu'il n'est qu'un pôle solidaire d'un même surgissement que le monde qui lui fait corrélativement face. Descendre dans les profondeurs d'un vivre, c'est donc pour le sujet découvrir qu'il appartient au monde et peut être affecté, passivement, par lui. La constitution active, la saisie attentive et volontaire, n'est pas la seule possibilité de relation entre le sujet et le monde. Le monde peut me requérir en un sens car je suis *du* monde et que le monde est fondamentalement vie. Il nous faut poursuivre cette voie d'une appartenance *schopenhauerienne* du sujet et du monde à la même puissance de phénoménalisation et la confronter, dans le paragraphe qui suivra, avec une appartenance phénoménologique telle qu'elle est formulée par Renaud Barbaras, prolongements qui surmontent à la fois la tentation d'un finalisme naïf que pourraient laisser percer ces textes – le monde nous appellerait à la manifestation, faisant de nous des outils finalisé pour le faire apparaître – et la tentation de maintenir une limite stricte entre vivants et non-vivants, ne permettant pas de comprendre comment je pourrais appartenir à un même monde que la pierre, la montagne ou la vallée[2].

Nous voyons donc progresser, au travers des notions d'intentionnalité vivante et de monde de la vie, des éléments de confirmation de notre hypothèse d'un vitalisme phénoménologique schopenhauerien en comprenant comment le monde de la vie contient déjà des tendances à l'objectivation, comme des pré-forme de la conscience intentionnelle déjà à l'œuvre. Ce que nous indiquions à propos de Schopenhauer, dans notre deuxième partie d'une

[1] A. MONTAVONT, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, *op. cit.*, p. 224.

[2] Ce passage fait écho à nos développements précédents sur la pulsion : « Il est vrai que Schopenhauer réserve les termes de "pulsion" (*Trieb*) et de "désir" (*Begierde*) aux manifestations de la Volonté au sein du monde des vivants. Mais cela n'empêche pas que les corps matériels sont effectivement habités par cette pulsion *métaphysique* de la Volonté qui prend chez eux la forme d'une force naturelle. » in R. BERNET, *Force-pulsion-désir*, *op. cit.*, p. 151 ; les corps matériels sont « effectivements habités par cette pulsion *métaphysique* », ou même ils *habitent* effectivement cette pulsion métaphysique avec laquelle ils se confondent, en tant que cette pulsion devient puissance phénoménalisante.

proto-intentionnalité, à l'œuvre dans les premières tendances de la vie en moi, dans ma chair, se trouve ici doté d'un cadre conceptuel. La vie du monde de la vie, en laquelle je découvre une passivité, n'est pas un au-delà radical de l'activité du sujet. Elle est bien plutôt le fonds depuis lequel toute activité vivante émerge, se prolongeant dans l'activité d'une conscience intentionnelle. Les premières formes d'apparaître de la vie se jouent en moi, dans la sphère affective de ma chair. Dans cette strate originaire de mon être se met déjà en place une structure intentionnelle, un mouvement vivant dirigé vers le monde, sans savoir encore qu'il est un monde. En considérant en moi la dimension charnelle, j'y découvre un désir dont le terme n'est pas encore constitué, dont les contours ne sont pas achevés, mais qui pourtant apparaît autant qu'il fait apparaître les premiers linéaments d'un monde à venir. C'est donc à la vie comme dynamisme qu'il faut revenir si l'on veut comprendre la manière dont la vie apparaît, autant qu'elle est une puissance de phénoménalisation. En moi, la vie est ce qui apparaît autant que ce qui fait apparaître. L'affection la plus fondamentale de cette vie, c'est un mouvement que l'on peut caractériser comme désir, comme activité liée à un manque qui contient pourtant la possibilité de son remplissement. Reconduire ainsi l'intentionnalité à une affection dynamique et désirante, comprendre l'apparaître depuis une attente de monde, c'est renoncer pour de bon à la voie henryenne d'une compréhension radicalement immanente de la vie, saisie dans la seule indistance de l'auto-affection. Envisager ce mouvement primordial au sein du sujet, c'est se donner les moyens de comprendre l'articulation possible de l'immanence à la transcendance, et surtout le *passage* de l'immanence à la transcendance, l'ouverture subjective à un monde, là où la lecture de Michel Henry nous laissait sur une infranchissable limite entre la vie auto-affective et la représentation diffractée dans la forme ekstatique. Comme le remarque Renaud Barbaras à propos du geste henryen : « Rien ne permet de passer de l'immanence à la transcendance ; au contraire, tout empêche que, au sein de l'étreinte auto-impressionnelle, s'ouvre une fenêtre vers l'extériorité, se constitue un hors d'elle[1]. » C'est précisément cette fenêtre que Henry reprochait à Schopenhauer d'avoir ouverte, et avec lui, toute phénoménologie s'élaborant autour d'une irréductible corrélation. Or c'est de cette fenêtre ouverte, toujours définie dans le cadre de l'*a priori* corrélationnel, que nous attendons une solution pour comprendre le passage de la vie à la représentation à partir d'un seul mode de l'apparaître, qui « est celui d'une ouverture à soi qui est indistinctement ouverture à l'autre, d'une immanence qui ne s'accomplit que comme extériorisation et donc dévoilement du monde[2]. »

[1] R. BARBARAS, *La vie lacunaire*, Paris, J. Vrin, 2011, p. 48.
[2] *Id.*

Il nous faut désormais achever notre parcours depuis cette ouverture et ce désir fondamental, ce mouvement affectif qui se déploie en conscience intentionnelle et en monde constitué. La nécessité que nous rencontrions chez Schopenhauer d'envisager une perspective cosmologique doit ici être reprise comme dernier temps de notre réflexion. Repartant d'une affection fondamentale du sujet, la vie comprise comme désir ou comme « coappartenance plus originaire du soi et de l'intentionnalité[1] », nous pouvons accompagner ce qui va du sujet dans ses profondeurs les plus originaires jusqu'au monde, suivant ainsi les incessants zig-zag mentionnés par Husserl autant que par Barbaras, passant d'un approfondissement archéologique à un redéploiement téléologique, dirigé d'abord vers la conscience intentionnelle puis vers le monde dans son ensemble. Renaud Barbaras propose l'abandon de la notion de *pulsion*, attachée chez Henry à cette indistance affective par laquelle il décrit l'apparaître radicalement hétérogène de la vie, au profit d'une phénoménologie du *désir*, permettant de comprendre l'ouverture affective au monde et la naissance de l'intentionnalité. Les analyses que nous avons menées de la notion de pulsion chez Schopenhauer nous permettent de le rattacher plutôt à cette approche barbarassienne, grâce à laquelle nous pouvons penser l'émergence de la transcendance depuis l'immanence, en conservant à la fois la continuité du processus de phénoménalisation et l'unité de mode de l'apparaître.

La notion de désir ici développée permet de prolonger notre mise à l'épreuve du vitalisme phénoménologique schopenhauerien en proposant le passage d'un désir individuel à un désir fondamental, compris comme désir cosmologique. Autrement dit, c'est depuis le désir comme mouvement qui cherche à combler l'écart initial du vivre que l'on peut envisager un apparaître du monde en lequel le sujet cherche à se retrouver. Ce que Schopenhauer appelait « autoconnaissance de la volonté », mouvement de recherche de soi dans ce qui ne l'est pas en même temps que compréhension de la vie comme vibration cosmique transindividuelle, trouve un écho favorable dans la formulation du désir phénoménologique et cosmologique de Renaud Barbaras : « il est recherche de soi dans l'altérité du monde, mais cette recherche est vouée à l'échec et le soi condamné à demeurer son propre horizon pour autant que le monde ne saurait être épuisé, totalisé[2]. » Au travers de ces formules, nous trouvons deux éléments de prolongements de la pensée schopenhauerienne telle que nous l'avons abordée : d'une part, le mouvement fondamental affectif du sujet, animé par une vie qui s'identifie au désir, est ce qui le pousse vers le monde afin de s'y retrouver, aménageant par là un *passage* de la vie à la

[1] *Ibid.*, p. 49.
[2] *Ibid.*, p. 50.

représentation, du désir à l'intentionnalité[1] ; d'autre part, la recherche de soi dans le monde, sur fond d'une vie partagée et d'une appartenance à l'être dynamique du monde, se redouble d'un échec d'inaccessibilité condamnant le sujet à se tenir toujours sur le *seuil* de l'absence de totalité, seuil depuis lequel le monde comme tout – le monde comme volonté une et indivisible – peut être indiqué mais jamais rejoint, seuil cependant depuis lequel peuvent être articulées l'accueil du monde par le sujet et le mouvement du sujet vers le monde[2].

c. La perspective cosmologique comme accomplissement du vitalisme phénoménologique schopenhauerien

a. De l'approfondissement de l'a priori corrélationnel à la dynamique de la manifestation

Il convient désormais d'accomplir le dernier pas que nous envisagions à même notre lecture de Schopenhauer, et que nous annoncions au moment d'engager l'hypothèse du vitalisme phénoménologique schopenhauerien dans sa mise à l'épreuve avec la phénoménologie, à savoir s'engager dans une perspective cosmologique pour comprendre que l'apparaître de la vie ne se joue pas uniquement dans la saisie de notre propre corps, mais qu'à partir de celle-ci, l'apparaître de la vie comme vibration transindividuelle devient possible. Il nous faut alors partir de cette formulation du désir subjectif pour comprendre en quoi il nous ouvre à une saisie de la vie dans le monde dans son ensemble. De notre lecture de Schopenhauer, nous avons tiré cette idée que la découverte du corps propre permettait une seconde navigation dans le monde en réinsérant le corps lui-même dans une trame ontologique commune avec ce qui lui fait part. Vivre, en ce sens, assister de manière neutre à l'extériorité d'un monde qui me ferait face, mais appartenir à un même courant, se phénoménaliser depuis un même fonds que les choses qui m'entourent, accréditant par là l'irréductibilité de la corrélation et la piste d'une intentionnalité vivante. Il en va là d'une démarche engagée par Renaud Barbaras depuis *Introduction à une phénoménologie de la vie*[3] et jusqu'à ses derniers développements dans *L'appartenance*[4], articulant une pensée de l'appartenance à une cosmologie phénoménologique.

[1] « S'il est vrai que le sujet ne s'affecte que sous la forme de cette dépossession qu'il accompagne de sa lumière – de sorte que, pour lui, il n'y a pas d'alternative entre se saisir et voir le monde – il faut conclure que le désir, affect premier du sujet, est l'autre nom de l'intentionnalité », *Id.*

[2] « Son incessante insatisfaction est tout autant un pur accueil : la profondeur du monde qu'il ouvre est mesurée par la puissance et l'indétermination de son aspiration. Il est la puissance même de l'accueil, la forme de la réceptivité, l'activité propre à la passivité. Parce que son affection est l'épreuve d'une lacune et ne se réalise alors que comme mouvement, elle ouvre la profondeur du monde, se fait intentionnalité », *Id.*

[3] R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, J. Vrin, 2008.

[4] R. BARBARAS, *L'appartenance*, *op. cit.*

C'est à partir de ces lectures que nous souhaitons interroger l'hypothèse formulée depuis notre lecture de Schopenhauer en réponse à la lecture henryenne de Schopenhauer.

La question de l'*a priori* corrélationnel, dont nous avons montré le caractère irréductible au cours de notre lecture de Schopenhauer, est toujours au cœur de notre réflexion ici, et confirme la ligne de partage déjà indiquée entre deux vitalismes phénoménologiques. D'une part, Henry exigeait la dualité des régimes de l'apparaître, entre l'apparaître sans distance de la vie à elle-même et l'apparaître marqué par la séparation dans la représentation. D'autre part, en-deçà de cette distinction, Schopenhauer identifiait la question de la phénoménalisation et celle de la corrélation, envisageant cependant une certaine mise en variation de cette unique forme de l'apparaître. La corrélation servait donc à reconduire la différence des pôles constitué à un même mouvement de phénoménalisation, mouvement identifié à la vie elle-même. C'est dans cette seconde hypothèse qu'il nous faut envisager la pensée de Renaud Barbaras pour qui la phénoménologie de la vie, dès *Introduction à une phénoménologie de la vie*, doit s'opérer par un approfondissement de l'*a priori* corrélationnel, dont l'irréductibilité et la centralité est selon lui un critère pour une démarche véritablement phénoménologique[1]. Comme il l'écrit dans la conclusion de cet ouvrage, la démarche d'une phénoménologie de la vie est « une tentative de rendre compte de l'être de l'intentionnalité[2] », ce qui revient à comprendre comment le sujet est une partie de monde autant que sa condition, articulation entre être en vie et éprouver, *leben* et *erleben*. En un sens, et par rapport à la démarche que nous suivons dans cette troisième partie, la pensée de Renaud Barbaras est un aboutissement en tant qu'elle permet de penser l'unité du vivre y compris en incluant la vie métaphorique de la subjectivité transcendantale, puisqu'elle la reconduit à une corrélation et un mouvement originaires.

Le point de départ de l'ouvrage de 2008 constitue pour nous un écho méthodologique qui prolonge nos analyses du *Monde* de la deuxième partie. En effet, si la corrélation est posée comme cadre indépassable d'une analyse phénoménologique, tout l'enjeu de la réflexion consiste à l'approfondir du côté du mouvement et du désir pour caractériser le vivre sans lequel on ne peut pas comprendre ce qui fait paraître le monde. L'intérêt de cette approche, pour nous,

[1] « Toute tentative de résorption de la dualité de l'être en vie et du vécu qui se ferait au seul profit d'un vivre intransitif serait vouée à l'échec car, dans ce vivre pathétique et sans distance, c'est l'extériorisation constitutive de l'être en vie qui serait perdue », dans R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, *op. cit.*, p. 38. Renaud Barbaras écarte de ce fait la voie henryenne qui, si elle permet bien de concevoir avec radicalité l'apparaître de ma propre vie, ne permet pas d'envisager qu'il puisse y avoir de la vie dans le monde et que la vie puisse posséder une quelconque phénoménalité hors de ma seule vie. C'est cet apparaître de la vie dans le monde depuis un même courant de vie que la mienne, comme processus de phénoménalisation du vivre, que nous cherchons désormais à comprendre. Pour le dire encore autrement, il s'agit de comprendre comment la vie peut *entrer* dans la forme de la corrélation ou *passer* dans le monde sans pour autant se réduire à un ensemble de processus biologiques seulement matériels.

[2] *Ibid.*, p. 367.

est qu'elle se situe aux antipodes de l'approche henryenne de la vie comme immanence radicale, dont on ne comprenait pas comment elle pouvait sortir d'elle-même[1]. La proposition henryenne ne consistait pas à chercher le dynamisme originaire que l'on retrouve, en surface, dans la conscience intentionnelle, mais à postuler un régime de l'apparaître radicalement différent de celui de la représentation. Schopenhauer insistant sur la continuité du vivre et de la subjectivité, c'est donc bien plutôt contre la proposition henryenne qu'il se situe et auprès de la phénoménologie dit historique pour laquelle l'*a priori* de la corrélation est un cadre insurmontable, comme c'est aussi le cas de Renaud Barbaras. Il faut bien plutôt comprendre comment « le mouvement de phénoménalisation (…) *fait peut-être partie de l'essence de la vie*[2]. » De même que nous avons identifié des mises en variation de l'intentionnalité à travers une intentionnalité vivante ou pulsionnelle, de même faut-il sans doute envisager que toute forme de vie est déjà dirigée vers un monde, au sens où elle lui donne un certain sens et s'y meut de manière proto-intentionnelle. C'est en ce sens que la volonté est toujours pour Schopenhauer *Wille zum Leben*, volonté en vue de la vie, tentative de vie qui aboutit ou non – comme c'est le cas du cristal, tentative inachevée en direction de la vie. Volonté en vue de la vie, c'est-à-dire mouvement qui se dirige vers son autre en s'y retrouvant soi-même et qui, dans son objectivation, produit la diffraction d'un monde que l'ouverture du « premier œil » viendra mettre en lumière, c'est-à-dire actualisera en monde comme représentation[3]. Le tâtonnement de la vie est toujours un tâtonnement vers le monde, et cette intentionnalité vivante est sans doute ce qui fait paraître quelque chose comme un monde[4]. Se diriger vers le monde, c'est y être autant que le faire paraître.

S'engager sur la voie d'une phénoménologie de la vie en suivant la méthode de Renaud Barbaras, c'est donc interroger la manière dont l'intentionnalité reçoit un sens d'être par le mouvement de la vie elle-même, c'est-à-dire une vie dans le monde qu'il fait paraître. Cette perspective écarte la possibilité de comprendre la phénoménalisation depuis une pure subjectivité transcendantale, même s'il faut également comprendre le sens de la transcendantalité. Si le livre III du *Monde* servait de modèle méthodologique au philosophe

[1] « Cette vie purement transcendantale, étrangère au monde, est une vie exténuée, une vie désertée par le vivant, à laquelle conviendrait tout aussi bien un autre nom (Dieu ? Verbe ?) », *Ibid.*, p. 9-10.

[2] R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, *op. cit.*, p. 8.

[3] « Ce que veut la volonté est toujours la vie, parce que celle-ci n'est justement rien d'autre que la présentation <*Darstellung*> de ce vouloir pour la représentation <*Vorstellung*>, il est identique, voire pléonastique, de dire, au lieu de « la volonté » tout court, « la volonté de vivre <*Wille zum Leben*> », dans A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 54, p. 530. La vie étant la manifestation de la volonté, on comprend très clairement que toute volonté est volonté de manifestation, en direction de son phénomène, donc que toute volonté aspire à la sortie hors de soi dans la lumière de la représentation, même avant que le premier œil ne se soit ouvert pour mettre le monde en lumière.

[4] « La vie du moindre vivant enveloppe sans doute une dimension de phénoménalisation, elle n'est pas seulement survie mais déjà "connaissance" », dans R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, *op. cit.*, p. 8.

schopenhauerien, c'est qu'il permettait de faire ressortir la pure structure transcendantale du monde à travers les Idées, structure phénoménologique pure. Mais la vie transcendantale n'avait de sens, pour Schopenhauer, que dans le retour rétrospectif au livre II consacré à la nature, permettant de comprendre comment la vie transcendantale s'élaborait depuis une activité vitale concrète, comment la prestation subjective devait d'abord être reconduite à une activité d'être vivant. Le découpage du *Monde* en parties n'a de vertu que pédagogique, et nous avons déjà insisté sur son unité organique revendiquée par Schopenhauer. Il ne faut donc pas lire séparément cette description d'une pure subjectivité, sans quoi on perd le sens d'être de la transcendantalité en séparant le sujet et le monde, perdant également de vue l'insistance toute schopenhauerienne sur la corrélation, c'est-à-dire l'inscription du sujet dans le monde qu'il fait paraître. Si cet approfondissement de la corrélation soulève des difficultés, elles sont en vérité l'indice d'une complexité grandissante dans notre compréhension de la subjectivité, complexité qui satisfait nos intuitions rencontrées à la lecture de Schopenhauer :

> Telle est la difficulté majeure sur laquelle débouche la découverte de la corrélation : penser le sens d'être du sujet de telle sorte que, condition de l'apparition du monde, il appartient pourtant au monde qu'il constitue et existe donc aussi sur le même mode que les autres étants intramondains, de telle sorte qu'en lui se conjuguent et se croisent l'univocité et l'équivocité de l'étant. Il ne diffère des autres étants que sur fond d'identité, ou encore, n'a de parenté avec eux que depuis sa différence[1].

Il semble que cet entrecroisement de la condition de constitution et de l'insertion dans le monde décrivant le sujet nous permette surtout de retrouver les deux directions méthodologiques que nous avions indiquées : archéologique d'une part, téléologique d'autre part. La méthode en zig-zag prend son sens ici en ne se réduisant pas à un mouvement de remontée à la source puis de redéploiement, mais en apercevant dans le sujet une complexité que nous avions identifiée chez Schopenhauer : penser l'appartenance du sujet vivant à une vie concrète partagée par l'ensemble du monde, qui en est la manifestation, et comprendre *en même temps* comment cette vie à laquelle il appartient est une puissance de phénoménalisation par laquelle il fait paraître le monde autant qu'il paraît dans le monde. Complexité que le terme « vivre » recouvre en français[2], au sens d'être en vie (*leben*) et de faire l'expérience (*erleben*), et que Barbaras propose justement de tenir ensemble dans une compréhension phénoménologique de

[1] *Ibid.*, p. 15.
[2] *Ibid.*, p. 19.

la vie : « Le sujet de la corrélation a ceci de *propre* qu'il *vit* : il est à la fois un vivant, et il fait partie en cela du monde, et un sujet qui vit le monde, c'est-à-dire pour lequel *il y a* ce monde[1]. »

Les analyses barbarassiennes postulent toujours l'*a priori* corrélationnel comme point de départ d'une phénoménologie rigoureuse, en retrouvant le mouvement de zig-zag méthodologique par lequel on passe de la vie transcendantale à la vie concrète et retour. Une phénoménologie de la vie comme recherche d'un sens originaire de notre conscience intentionnelle ne suppose pas de fonds spéculatif originaire mais cherche plutôt à comprendre comment l'intentionnalité de la conscience peut trouver des formes elles-mêmes originaires, des constitutions plus profondes que la seule constitution transcendantale. « Tant que l'on s'en tient à la polarité des apparitions et de l'apparaissant, du sujet et du monde, la corrélation ne peut pas signifier beaucoup plus qu'une relation transcendantale[2] », écrit Renaud Barbaras au moment d'engager justement une investigation des formes plus profondes de la corrélation ou des constitutions pré-intentionnelles dont une phénoménologie de la vie doit faire son thème. C'est par un mouvement que nous avons décrit comme archéologique que le sujet doit découvrir qu'il ne peut faire paraître le monde que parce qu'il en est, c'est-à-dire que la corrélation transcendantale se voit dotée d'une véritable consistance vivante[3]. Toute la difficulté tient à ne pas donner à cette consistance une densité trop grande, en laquelle on ne parviendrait pas à voir apparaître les premières formes de la distance phénoménologique. En somme, tout donner à ce sol originaire du vivre, comme le fait Henry avec sa conception d'une immanence radicale du vivre, reviendrait à s'empêcher de penser la possibilité d'une émergence de la corrélation et donc la possibilité d'une relation intentionnelle ultérieure. Il faut qu'une forme d'altérité soit déjà contenue dans cette co-appartenance du sujet et du monde pour que l'émergence de l'apparaître ait lieu. Autrement dit, il faut que l'*a priori* corrélationnel puisse être fondé sur ce qui contient la possibilité téléologique d'une telle distance phénoménologique sans quoi on ne parviendra à penser ni la possibilité de l'apparaître, ni le mouvement qui mène à son émergence : « l'apparition doit appartenir à un sujet qui n'est pas elle afin de faire paraître un monde qu'elle n'est pas[4] », et même, pourrions-nous ajouter, un monde que le sujet n'est pas entièrement même s'il fait fond sur une même parenté ontologique.

---

[1] *Ibid.*, p. 19-20. Et à la p. 21 : « Cette phénoménologie se propose de suspendre la distinction du *Leben* et de l'*Erleben*, ou plutôt sa solidification en termes de conscience et de vivant, afin de décrire ce noyau de vivre pour lui-même, dans l'indistinction originaire de la transitivité et de l'intransitivité. » Cette suspension de la distinction entre transitivité et intransitivité, nous avions commencé à l'entrevoir dans notre analyse du monde de la vie ; elle trouve ici sa formulation la plus claire.

[2] R. BARBARAS, *Dynamique de la manifestation*, Paris, J. Vrin, 2013, p. 18.

[3] « Il n'y a pas de relation véritable sans parenté ontologique, sans appartenance à un même sol et la caractérisation de la relation – et finalement des termes eux-mêmes – dépend de la détermination de ce sol », *Ibid.*, p. 19.

[4] *Ibid.*, p. 14.

Cet approfondissement de l'*a priori* corrélationnel mène pour Barbaras à mettre au jour, sur les indications de Mikel Dufrenne, un *a priori* de l'*a priori* de la corrélation, qui ne soit plus seulement formel mais reçoive véritablement un sens ontologique permettant de fonder le transcendantal. C'est toujours à l'aune d'un excès sur lui-même, pas le bas, que le transcendantal peut recevoir une véritable teneur. Or ce que découvre Barbaras comme fondement de notre subjectivité transcendantale, c'est-à-dire comme ce qui la rend possible par un déploiement du sol en lequel elle trouve son sens et son dynamisme, ce n'est pas seulement un réceptacle ontologique mais bien une « puissance productrice[1] », rejoignant ainsi nos développements consacrés à la volonté comme puissance de phénoménalisation chez Schopenhauer. On ne peut décrire la relation de fondation du transcendantal sur le vivant qu'à la condition de penser la manière dont on passe de l'un à l'autre par un déploiement. Maintenant alors nos exigences archéo-téléologique, on ne se contente pas d'identifier un sol originaire mais de comprendre comment de ce sol il est possible de parvenir à la distance phénoménologique et de la comprendre comme « différence engendrée ou produite[2] ». Si bien que Renaud Barbaras reformule la corrélation en une « tension corrélationnelle[3] », pour dire combien elle relève d'un dynamisme par lequel la conscience intentionnelle est produite depuis des tendances vitales qui contiennent déjà en elles le dynamisme qui y conduit et la puissance d'apparaître nécessaire pour comprendre son engendrement. La difficulté, déjà indiquée à de nombreuses reprises dans notre lecture de Schopenhauer, repose dans le fait de clarifier le passage, c'est-à-dire le moment par lequel la lumière intentionnelle émerge. Soit l'on fait œuvre de naturalisme, et la conscience n'est qu'un produit de la nature. Mais alors on ne se donne pas les moyens de comprendre ce qu'il y a de structurant dans la vie pré-intentionnelle, on se contente de ramener la constitution de la conscience à un ensemble de processus naturel. Soit l'on cherche à décrire un déploiement phénoménologique, et par là même cosmologique, au cours duquel des tendances de la vie pré-intentionnelles, se rapportant déjà au monde de manière dynamique et porteuse d'un sens, évoluant dans un proto-monde, s'informent peu à peu dans la forme de l'intentionnalité. Il en va ici de la thématique du « premier œil » que nous avons indiqué chez Schopenhauer, et par laquelle la représentation du monde émerge soudainement depuis une puissance de phénoménologisation qui était déjà à l'œuvre dans un proto-monde, ou un monde en devenir. Il y a en cela une téléologie de la conscience intentionnelle et de son corrélat, le monde constitué, mais qui n'a pas le sens d'un finalisme ou d'une direction donnée à l'avance dans un monde

[1] *Ibid.*, p. 21.
[2] *Id.*
[3] *Ibid.*, p. 22.

primordial. Cette téléologie n'a de sens que sous le regard rétrospectif d'un sujet transcendantal qui reconstitue le déploiement phénoménologique de sa propre conscience par un mouvement réflexif nécessairement zigzaguant[1].

Le point de départ des analyses de Renaud Barbaras consiste à écarter deux mésinterprétations pour laisser apparaître sa voie, « très étroite », de recherche : la corrélation prise en son sens rigoureux doit bien renvoyer à un élément commun, sans quoi elle perdrait son sens de corrélation au profit d'une simple rencontre entre deux entités, sacrifiant l'identité corrélative à la différence entre ses pôles. En même temps, Barbaras refuse la production d'une différence par l'élément commun – la nature, qui serait d'abord étrangère à toute différence – sans quoi le processus n'aurait pour terme que l'abolition de la distance, et donc la perte de sens de la distance intentionnelle inhérente à la corrélation. La question qui doit alors servir de piste de recherche est la suivante :

> Comment donc la distance intentionnelle du sujet et du monde peut-elle s'inscrire dans un devenir sans être produite par lui, comment peut-elle s'insérer dans une nature sans pourtant être son œuvre[2] ?

Il nous semble qu'une telle question fasse écho au récit cosmogonique schopenhauerien analysé au livre II, par lequel nous essayions de comprendre la sortie hors de soi de la volonté, sortie qui lui faisait abandonner le strict domaine de son unité ontologique tout en la conservant sous la diffraction de ses objectités. Il en allait chez Schopenhauer de l'importance de comprendre comment le monde comme représentation n'apparaissait que pour un sujet constitué qui se découvrait appartenir au monde que pourtant il élaborait, et qui n'avait de sens

---

[1] Chez Schopenhauer, tout le paradoxe tient au fait qu'il ne peut y avoir de finalité propre à la volonté elle-même, dont l'unité est toujours réaffirmée. Si une chose peut en viser une autre, c'est que leur différence est déjà actée au moins à titre de tendance est que la volonté a déjà engagé cette sortie hors d'elle-même par laquelle elle se met sur la voie de son objectivation et de la phénoménalité. Une fois la représentation éclairant le monde dans son ensemble, le sujet réflexif peut envisager des relations de finalité entre les étants, dans sa représentation, finalité qui n'a pas de sens pour l'unité ontologique de la volonté prise radicalement. Le monde semble finalisé pour nous qui y cherchons du sens et lui en donnons, mais la volonté n'a pas de finalité propre, décalage qui peut être source d'une douloureuse désillusion : « la variété des organisations, l'ingéniosité des moyens, par lesquels chacune d'entre elles se trouve adaptée à l'élément dans lequel elle vit et à la proie qui est la sienne, contrastent ici nettement avec l'absence de tout but final justifiable », A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 28, p. 1717. Les relations de complémentarité et de finalité n'ont de sens que pour l'objectivation de la volonté – en quoi le conflit perpétuel des individus n'est pas une détermination de la volonté elle-même, mais de la représentation. En revanche, d'un point de vue phénoménologique, on peut ressaisir un déploiement téléologique de la volonté depuis l'ouverture du premier œil jusqu'à la constitution de la subjectivité transcendantale, et remonter depuis elle archéologiquement à ce qui la fonde et aux soubassements d'où elle procède. La distinction entre finalisme et téléologie doit être rappelée pour clarifier notre lecture de Schopenhauer et nuancer les interprétations portant principalement sur l'absurdité du vouloir. L'absence de finalité de la volonté en elle-même n'empêche pas une interprétation des fins dans la représentation, et n'abolit pas le récit cosmo-téléologique de l'objectivation de la volonté. Nous croyons que le paradoxe tient au choix de la terminologie schopenhauerienne : la « volonté » induit un flottement interprétatif lorsque l'on rappelle que la volonté ne veut rien. De fait, elle n'est rien d'une faculté décisionnelle individuelle mais le terme n'est choisi qu'à défaut par Schopenhauer, comme ce que nous connaissons de la manière la plus intime. Croire que le puissance dynamique et phénoménologique du monde est une volonté, formée sur le modèle de la volonté individuelle, c'est effectivement parvenir à la conclusion que la volonté schopenhauerienne est absurde. Mais il met fréquemment en garde contre cette interprétation, si bien que la distinction entre volonté cosmique et vouloir individuelle devrait nous garder de toujours chercher à rabattre l'un sur l'autre pour s'étonner finalement de ne trouver en la volonté aucun vouloir. Pour la mise en garde, on se reportera de nouveau à A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 22, p. 262.

[2] R. BARBARAS, *Dynamique de la manifestation*, *op. cit.*, p. 27.

objectif qu'une fois sa conscience produite. En ce sens la conscience chez Schopenhauer produisait le monde qui pourtant l'avait produite, dans un entrecroisement que nous décrivions sous les termes d'une co-appartenance ontologique et phénoménologique. Or cette appartenance réciproque trouve sa clarification dans le mouvement et l'unité d'un vivre, qui indique à la fois la profondeur ontologique du sujet vivant et la puissance de phénoménalisation qu'il recèle[1]. C'est d'un tel entrecroisement que Renaud Barbaras cherche à donner une formulation en repartant, bien plus que ne le faisait Schopenhauer d'une analyse de l'*a priori* corrélationnel et de ce qui le fonde en même temps qu'il s'y insère. Car le paradoxe de la volonté schopenhauerienne, c'est qu'elle est une puissance de phénoménalisation qui pourtant échappe à la phénoménalité en tant que telle, puisqu'elle ne se donne que dans son objectité corrélative de la conscience humaine. Autrement dit, la volonté est ce par quoi l'on peut comprendre la phénoménalisation même s'il faut concevoir, dans le cadre de la corrélation, comment une subjectivité peut surgir pour accomplir et réaliser ce mouvement de phénoménalisation.

β. Du désir individuel au désir cosmologique : vers la perspective cosmologique

C'est donc en suivant les indications précédentes sur le désir que nous pouvons accompagner cette entrée dans la perspective cosmologique de notre hypothèse d'un vitalisme phénoménologique schopenhauerien – de la corrélation, donc, ou non-henryen. Schopenhauer a pris soin, et nous y avons insisté dans notre lecture, de distinguer la volonté d'une faculté décisionnelle ou qui n'aurait d'occurrence que locale et particulière. Si la volonté n'était qu'une série de vouloirs indépendants, elle serait comprise depuis la diffraction propre à la représentation. Or nous avons déjà indiqué que la volonté s'apparente à un mouvement de fond de chacun de nos comportements, mais aussi une force cosmique à l'œuvre en chaque étant. En somme, la volonté est le mouvement fondamental qui rend compte de tous les mouvements locaux et observables dans l'espace, les miens comme ceux d'autrui. La volonté est donc, prise dans son articulation avec la représentation, ce par quoi il y a du phénomène, ce qui sans cesse se confond avec une puissance de phénoménalisation. Or cette articulation est décisive car elle est contenue dans nos attentes à l'égard de l'expression « vitalisme phénoménologique de la corrélation » : il s'agit de penser le mouvement vital dans lequel s'insère et se fonde toute subjectivité, et de comprendre en même temps comment ce mouvement se caractérise comme puissance de manifestation, accomplie d'une manière dans la subjectivité humaine mais dont le

[1] « La phénoménologie de la corrélation s'accomplit sous la forme d'une phénoménologie de la vie. (…) La vie conjoint l'appartenance au monde en tant que *Leben* et un rapport phénoménalisant au monde, en tant qu'*Erleben* ; elle est l'unité d'un être en vie et d'une épreuve », dans R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, *op. cit.*, p. 353.

potentiel est déployé dès l'ouverture du « premier œil ». Dans *L'appartenance*, Renaud Barbaras cherche à saisir un tel mouvement de phénoménalisation comme ce qui *donne lieu* au monde, ne se résumant jamais à un mouvement ontique de chaque étant mais à un mouvement ontologique, ou un archi-mouvement. Il s'agit de comprendre comment je peux m'engager, depuis ce mouvement senti en moi-même comme désir, sur la voie de la perspective cosmologique dans laquelle nous voyons l'accomplissement de l'hypothèse du vitalisme phénoménologique schopenhauerien.

Renaud Barbaras propose en effet de penser la subjectivité comme mouvement : mouvement intentionnel de la conscience reconduite à un mouvement concret, entendu comme déplacement[1]. Si l'on entend parler de mouvement intentionnel en un sens rigoureux et non seulement par métaphore, il faut comprendre ce qui permet le passage du déplacement local à l'intentionnalité. La compréhension univoque du mouvement ici renvoie à nos analyses du monde de la vie : il y a dans tout mouvement vital, même le déplacement local, une certaine visée, l'attribution d'un certain sens ou d'une certaine valeur : « C'est dans la mesure où le mouvement est, en son fond, déjà "intentionnel" que la notion de mouvement peut être attribuée à l'intentionnalité[2]. » La mobilité dont il est question ici ne désigne donc pas seulement des mouvements mondains, même si ces derniers en procèdent, mais plutôt un mouvement fondamental à l'œuvre sous toute forme de subjectivité. Nous avons dit que le propre de toute vie était de s'excéder depuis soi vers son autre. Or cet excès de soi sur soi suppose une mobilité qui doit être comprise dans le cadre d'une *phénoménologie dynamique*[3]. S'excéder vers son autre, c'est être dirigé vers cet autre. Seulement si tous les étants s'enracinent depuis leur site propre sur un même sol ontologique, alors ce mouvement vers l'autre est aussi, ontologiquement parlant, un mouvement vers soi. Cette analyse du mouvement ou de l'auto-mouvement prend tout son sens dans une analyse du *désir*. Il ne s'agit pas de penser un désir local en recherche d'une satisfaction particulière – qu'il faudrait plutôt appeler *besoin* – mais d'identifier le désir

[1] Sur ce point, Renaud Barbaras a la rigueur, sinon la radicalité, de chercher à penser l'un et l'autre dans leur unité, et donc de refuser que le mouvement intentionnel soit un « mouvement » en un sens métaphorique. La difficulté qu'il soulève est bien plutôt de penser la continuité d'un mouvement à l'autre, ce qui nous permet de comprendre le dynamisme profond de l'intentionnalité. Encore une fois, fonder l'intentionnalité n'est jamais lui retirer un sens d'être pour tout donner à son fondement, mais c'est bien plutôt lui donner une profondeur qui permet de lui donner une valeur plus grande encore. Plutôt que de distinguer les deux sphères de mouvement – déplacement et intentionnalité – Barbaras cherche entre elles une « communauté secrète, plus profonde, ou en tout cas moins patente que leur différence », R. BARBARAS, *Dynamique de la manifestation*, *op. cit.*, p. 88-89. La solution consistant à identifier un élément commun et une « communication secrète » permettant l'identification d'une continuité entre les différentes sphères du monde a des échos schopenhaueriens, puisque c'est par une telle « communication » que nous sommes transportés à l'intérieur de la forteresse dont la façade est le monde comme représentation, A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 18, p. 1455.

[2] R. BARBARAS, *Dynamique de la manifestation*, *op. cit.*, p. 89.

[3] *Ibid.*, p. 93 ; phénoménologie dynamique qui débouche sur une « dynamique phénoménologique » et permet de comprendre, en deçà des mouvements subjectifs, la mobilité comme un mouvement de phénoménalisation. Encore une fois, c'est grâce à la mise au jour de cette dynamique phénoménologique de toute vie que notre expression de vitalisme phénoménologique intentionnel – schopenhauerien – peut entrer ici dans la discussion.

comme structure de mobilité des individus. Le désir, tout comme la mobilité fondamentale du sujet, est pris dans une situation paradoxale : à la fois la mise en mouvement suppose une voie vers l'autre et la possibilité de le rejoindre et ce mouvement ne supprime pas la séparation d'avec cet autre qui avait d'abord suscité le mouvement :

> D'un côté, le sujet ne se mouvrait pas s'il n'y avait pas un horizon d'accomplissement, de réconciliation de soi avec soi, bref si le mouvement ne visait pas sa propre suppression ; de l'autre, pourtant, le sujet ne serait pas en mouvement, n'entrerait pas dans la mobilité, si cette réconciliation était possible, si la lacune ontologique était surmontable. […] L'auto-mouvement suppose à la fois le rapport à un terme – en lequel le sujet se rejoindrait et le mouvement s'abolirait – et l'impossibilité principielle de l'atteindre[1].

L'origine du mouvement, la tentative de surmonter la séparation, perdure dans le mouvement comme condition de celui-ci[2] ; ce qui me met en mouvement est aussi ce qui empêche l'interruption du mouvement, et permet alors de penser non pas un déplacement local mais une mobilité fondamentale de tout étant. Le sujet n'est alors pas *en* mouvement, mais il *est* mouvement, c'est-à-dire qu'il porte avec lui cette distance ou cette lacune que le mouvement cherche à combler et qu'il ne peut combler.

Or cette structure de la mobilité fondamentale est également celle du désir, qui porte une même ambiguïté : le désir ne se porte que vers ce qu'il peut atteindre et en même temps, le propre du désir est de ne jamais cesser, d'être sans cesse réactivé, portant en lui un manque fondamental qui ne peut être comblé qu'à la dissolution de l'étant. Ne plus désirer, ne plus porter avec soi l'écart de l'insatisfaction, c'est ne plus être.

> Tout se passe cependant comme si le désiré reculait à mesure qu'on avance vers lui, ou plutôt comme si chaque satisfaction ouvrait l'horizon d'un véritable objet, dessiné en creux par la dimension d'insatisfaction qui perdure dans le précédent[3].

C'est que le désir en lui-même, comme mouvement et moteur fondamental de tous les étants, excède tout autant l'étant qui désire que l'objet désiré. De même que le mouvement est à la fois possibilité de se diriger et impossibilité d'atteindre, le désir porte avec lui la satisfaction à venir et l'insatisfaction fondamentale, car ce qui est désiré n'est pas là dans l'objet qui me fait face mais toujours au-delà – car cet objet qui me fait face, en tant qu'il est, c'est-à-dire qu'il appartient au monde, est toujours lui aussi au-delà de lui-même. Le désir est donc « aussi

---

[1] R. BARBARAS, *L'appartenance*, *op. cit.*, p. 46.

[22] Cela est lié au statut de la corrélation, qui ne suppose pas d'abord la différence entre les termes – sujet et monde – mais leur identité, ou du moins qui pense leur différence sur fond d'identité : « En effet, le sujet et le monde ne correspondent à rien d'autre qu'à l'excès du désir sur ses réalisations et du désiré sur ses apparitions (qui sont ces réalisations mêmes ». Or, cet excès ne surgit qu'au cœur de la réalisation effective du désir et, en ce sens, la différence du sujet et du monde est une différence qui advient au cœur de leur unité, en tant que cette unité est épreuve d'une insatisfaction : c'est une différence dérivée », dans R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, *op. cit.*, p. 356.

[3] R. BARBARAS, *L'appartenance*, *op. cit.*, p. 47.

impérieux qu'inextinguible[1] », et ce qui explique son intarissable activité, c'est précisément qu'il n'est pas pensé comme désir mondain et particulier – qui cesserait à la première satisfaction, remplacé par un *autre* désir – mais comme désir ontologique. Il n'y a de désir particulier que sur fond de ce désir profond. Or puisque l'*a priori* corrélationnel est le cadre dans lequel nous avons placé nos exigences, à l'instar de Renaud Barbaras, il faut voir que ce désir fondamental comme mouvement de phénoménalisation répond corrélativement à la caractérisation du monde comme excès sur l'ensemble de ses apparitions sans pour autant être autre chose que ces apparitions :

> De même que les apparitions, en tant qu'apparitions, se distinguent d'un monde qui n'est pourtant pas autre qu'elles, les mouvements du sujet, en tant que réalisations, se distinguent d'une visée qui n'est pas autre qu'eux. (…) Il ne s'agit pas là d'une simple homologie mais des deux versants profondément solidaires d'une même situation, qui n'est autre que celle de la corrélation elle-même[2].

Une telle conception du désir ontologique donne à nos analyses précédentes de vitalisme phénoménologique schopenhauerien un prolongement conceptuel. Le désir ontologique et fondamental dont il est ici question, distance à la fois franchissable et insurmontable, caractérise l'incessante activité de la volonté chez Schopenhauer. Et de même que le désir mondain n'est qu'une modalité du désir ontologique, de même le vouloir individuel n'est, chez Schopenhauer, qu'une modalité de la volonté en général[3]. La volonté ne devient vouloir qu'à l'apparition de la connaissance, qui donne des motifs à l'homme et détermine son action sur des objets particuliers. Mais la nature profonde de la volonté ne change pas, s'affirmant dans la pierre qui tend à rejoindre le sol, dans la plante qui cherche le soleil et l'eau, dans l'animal qui se déplace vers sa nourriture ou vers l'individu qui désire son prochain[4]. Le mouvement fondamental des étants, même quand il n'est pas mouvement effectif mais seulement tension, n'est pas changé par la mise en lumière de la connaissance, il est simplement complexifié. La conscience rend

---

[1] *Id.*

[2] R. BARBARAS, *Dynamique de la manifestation*, *op. cit.*, p. 117.

[3] « La perception intérieure que nous avons de notre volonté, elle non plus, ne délivre en aucun cas une connaissance exhaustive et adéquate de la chose en soi. Ce serait le cas, si elle était une connaissance totalement immédiate », A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 18, p. 1457.

[4] « Nous reconnaîtrons donc qu'est volonté d'après son essence en soi ce qui, pour la représentation, apparaît en tant que plante, en tant que simple végétation, en tant que force agissant aveuglément, et nous reconnaîtrons que précisément c'est là ce qui constitue la base de notre propre phénomène tel qu'il s'exprime dans notre manière d'agir ainsi que dans l'existence de notre corps même », A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 23. L'ensemble de ce paragraphe consiste à montrer que le monde dans son ensemble, s'il apparaît diffracté dans la représentation et le phénomène, est mû d'un même mouvement fondamental qui traverse le règne animal, la vie des plantes, le mouvement des pierres ou les comportements humains. Le monde comme volonté contient donc tous les étants en même temps qu'il est contenu en chacun d'eux, et les excède pour autant. C'est là une articulation possible de la volonté comme essence et comme puissance phénoménologique, ou comme essence phénoménologique de la volonté qui réside dans sa puissance de manifestation. Barbaras écrit, à propos du monde comme horizon et excès de tous les étants : « Le monde à la fois contient les étants et est contenu en eux, ou plutôt est contenu en chaque chose comme cela même qui la contient. Le monde est indistinctement ce qui est par-delà tout étant, en tant qu'il les enveloppe tous, et pourtant au cœur de chacun, comme sa transcendance propre. Il ne s'agit pas là d'une contradiction mais de l'essence phénoménologique du monde », dans R. BARBARAS, *Dynamique de la manifestation*, *op. cit.*, p. 53.

visible la volonté, elle ne la fait pas exister ; elle promet même la fin du vouloir alors que le mouvement profond de la volonté est incessant. La volonté n'est que le nom de ce que nous avons découvert en nous comme une tension particulière, mais Schopenhauer considère toujours qu'elle n'est qu'un mot pour désigner une tendance ou une « aspiration » de tous les étants vers leur autre – qui est aussi leur soi :

> Nous avons, depuis longtemps, reconnu que cette aspiration <*Streben*> constitutive du noyau et de l'en-soi de toute chose est une et identique avec ce qui, en nous, où la manifestation s'en fait à la lumière de la conscience la plus pleine, porte le nom de VOLONTÉ. L'entrave par un obstacle posé entre elle et son but provisoire, nous l'appelons alors SOUFFRANCE <*Leiden*> ; lorsqu'elle atteint son but, nous parlons, au contraire, de satisfaction, de bien-être, de bonheur. Nous pouvons aussi bien transférer ces appellations sur les phénomènes du monde inanimé, plus faibles selon le degré, mais identiques selon l'essence[1].

Le monde connaît donc une aspiration incessante en chacun de ses étants, que l'on découvre en l'humanité sous le nom de volonté, et qui se particularise en vouloir. Mais l'aspiration fondamentale est propre à chacun des corps, si bien que Schopenhauer semble accepter de parler de satisfaction y compris pour le règne minéral : la pierre qui chute pour retrouver le sol connaîtrait un état de satisfaction, tandis que retenue dans la main qui s'apprête à la lancer, elle serait dans un état de souffrance, au moins métaphorique. L'observation de la vie animale et plus particulièrement de l'existence humaine nous permet de comprendre la nature profonde de cette aspiration, mais il ne s'agit en rien de réduire le désir ontologique, la satisfaction ou la souffrance à des états seulement humains. La souffrance est donc le nom de l'irréconciliable séparation qui se tient à même l'aspiration profonde du monde. Il en va bien ici d'un désir ontologique, selon les termes de Renaud Barbaras, car c'est l'être du monde, la volonté, qui se confond avec cet incessant mouvement vers l'affirmation.

Or la volonté porte avec elle, comme nous l'avons déjà analysé, une déchirure initiale, une sortie hors d'elle-même qui se rejoue ensuite à l'échelle individuelle en chaque vivant. La volonté est sortie de « son néant bienheureux[2] », elle est entrée dans la voie de l'affirmation, c'est-à-dire de la manifestation progressive. Une fois dispersée et diffractée – diffraction des tensions que la représentation viendra mettre en lumière – elle est en quête de réconciliation avec elle-même. C'est pour cette raison que la polarisation et le conflit sont les formes générales de toute objectivation de la volonté : la volonté séparée, l'être déchiré, cherche sans cesse à rejoindre son autre qui n'est qu'elle-même. La sortie hors d'elle-même de la volonté, qui rend compte de la distance insurmontable et du conflit universalisé au sein de la vie, est ce qui permet

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 56, p. 587.
[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 50, p. 2149.

à Schopenhauer d'affirmer que la souffrance est première, qu'elle est la véritable positivité. Nous pouvons rappeler le passage célèbre du paragraphe 56 :

> Tout désir naît d'un manque, d'une insatisfaction quant à son état, il est donc souffrance tant qu'il n'est pas satisfait. Or aucune satisfaction n'est durable, elle ne fait toujours qu'inaugurer, bien au contraire, un nouveau désir[1].

La succession des désirs suppose ici de comprendre le désir dans sa dimension mondaine et ontique. Mais la succession elle-même est le signe de l'aspiration, du désir ontologique que nous mentionnons plus haut. En toute rigueur, donc, s'il n'y a de désir que depuis un manque, et de satisfaction qu'en réponse à ce manque, la véritable positivité revient à la souffrance, qui est première et inaugurale. Du moins, si on laisse de côté le « néant bienheureux » qui n'a de sens que comme rétrospection abstraite ou expérience de pensée depuis l'état effectif du monde. On retrouve alors les caractéristiques du désir ontologique : à la fois la volonté qui pousse en chaque étant est une tentative de se rejoindre dans l'altérité, qui n'est qu'un autre visage du même être que le mien, et en même temps cette distance demeure insurmontable car la volonté est marquée par une déchirure inaugurale qui rend compte de tous les mouvements particuliers dans le monde[2]. Reprenons le texte de Renaud Barbaras pour nous en convaincre :

> Désirer signifie en effet se rejoindre à distance de soi, de telle sorte que cette distance est, comme telle, à la fois susceptible d'être parcourue et impossible à épuiser. Ce mouvement renvoie à une situation ontologique singulière, par-delà le même et l'autre ; celle d'une identité qui est déchirée par ce qu'elle conjoint, d'un complément qui demeure toujours un supplément, d'un autre qui n'est soi qu'en demeurant autre[3].

Le désir est donc ce mouvement de tout étant qui cherche à se rejoindre hors de soi dans la figure de l'altérité, qui, parce qu'il y a de l'altérité, rend impossible cette réunion. Comprendre le vivre comme désir, c'est comprendre comment la conscience cherche à se

---

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 56, p. 587.

[2] On ne peut donc caractériser le vivre depuis un ensemble de satisfactions et d'opérations biologique de complétion mais plus fondamentalement par le mouvement de désir ontologique qui les produit comme des affleurements : « En abordant la vie à partir d'elle-même et dans le cadre de la corrélation, nous sommes conduits à refuser de la caractériser par la satisfaction des besoins pour y voir au contraire la manifestation fondamentale d'un désir. Vivre, et ce quel que soit le vivant concerné, c'est désirer. Seul le désir rend compte du dynamisme, de l'inquiétude ou de la quête incessante et tâtonnante qui s'attestent dès les formes les plus simples de vie. C'est parce que tout vivant pressent pour ainsi dire le monde que son dynamisme propre est marqué par une forme d'insatiabilité », dans R. BARBARAS, *Dynamique de la manifestation*, *op. cit.*, p. 127. Caractériser le désir comme mouvement fondamental de tout vivre conduit à des formulations très proches de Schopenhauer quand il cherche à décrire le dynamisme propre à la volonté dans les différentes formes de son objectivation.

[3] R. BARBARAS, *L'appartenance*, *op. cit.*, p. 48. Le désir est ce qui permet à Renaud Barbaras, dès 2008, de caractériser l'essence du vivre, en le comprenant déjà comme désir métaphysique. On trouvait alors une même exclusion du désir et de la connaissance, qui conduit Schopenhauer à dire que la connaissance peut bien donner des objets définis à l'élan désirant, elle n'intervient cependant en rien dans cette dynamique profonde de toute vivre : « tel est bien le sens du désir que de tendre vers quelque chose, de viser quelque chose – en quoi il se distingue d'un mouvement au sens d'un déplacement – mais de telle sorte que ce vers quoi il tend ne peut être rejoint, de telle sorte que l'insatisfaction ne saurait être apaisée par une présence, et c'est en quoi le désir échappe à l'ordre de la connaissance. Il est *à* son objet, et en cela mouvement, au sens originaire d'une tension qui est neutre à l'égard du partage du spatial et du psychique, mais de telle sorte que l'objet se dérobe au mouvement qui le vise, excède la relation dans laquelle il entre. » in R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, *op. cit.*, p. 281. Cette notion est le thème central de l'ouvrage ultérieur : R. BARBARAS, *Le désir et le monde*, Paris, Hermann, 2016.

rejoindre elle-même en s'avançant dans le monde, « qu'elle ne s'affecte que si elle est affectée par la transcendance du monde, bref qu'elle ne se possède qu'en étant profondément dépossédée d'elle-même[1] ». Le sol dans lequel s'enracine les étants n'est qu'un mode de l'appartenance, par lequel l'identité pourrait être atteinte, mais auquel s'adjoint la modalité du site, qui tient les étants à distance les uns des autres. Désirer c'est donc chercher depuis un irrémissible site le sol qui en effacerait les contours, sans pour autant que ce sol soit un ailleurs, puisqu'en tant qu'étant, nous y appartenons déjà ontologiquement. Or conquérir son propre sol, en lequel s'étendent nos racines, c'est précisément le troisième sens de l'appartenance, le déploiement d'un lieu :

> L'identité de l'étant se confond donc avec la manière dont il est séparé de lui-même, ou plutôt dont il fait paraître sa séparation et donc son incomplétude ontologique en tentant de la surmonter[2].

En même temps, et comme c'était le cas avec la volonté chez Schopenhauer, si le désir est désir de ce que nous n'avons pas, il porte toujours le sceau de ce qu'il désire. Le désir ne peut se porter sur ce que nous n'avons pas qu'à la condition de l'avoir en un certain sens, voire d'en provenir. Le manque se fait sur fond de plénitude, et nous permet de comprendre combien la séparation n'est pas radicale, comme elle pouvait l'être chez Michel Henry. Dans le vocabulaire barbarassien : la recherche du sol comme déploiement du lieu ne peut se faire qu'à la condition d'une possession de ce sol, ou d'un affleurement du sol à même le site. Dans un vocabulaire schopenhauerien, qui dit autrement la relation de l'être à sa manifestation, de la volonté à la représentation : la quête d'un comblement du manque initial, l'abolition de la souffrance pour l'individu, n'a de sens que comme tentative d'un retournement sur soi de la volonté. Autrement dit, l'individu n'est qu'une émergence locale de la volonté dans son ensemble, qui cherche hors de lui ce qui est fait de la même texture ontologique que lui, et joue le rôle, pour la volonté, d'un intermédiaire pour sa réconciliation – que Schopenhauer appelle autoconnaissance de la volonté. La volonté de vivre, comme incessant aiguillon des existences individuelles, est à la recherche de sa réunification par-delà une distance ouverte à même la volonté entre soi et soi. Chaque pôle en conflit, chaque étant désirant d'autres étants, n'est qu'une manifestation de la volonté qui recherche une autre manifestation de la volonté. La séparation entre ces deux objectités de la volonté est cause de la souffrance fondamentale et ontologique de toute vie. Or c'est justement par l'intermédiaire de la connaissance, par la puissance de la manifestation puis son dépassement, que l'unité ontologique du monde peut être retrouvée, ou du moins que les

[1] R. BARBARAS, *Dynamique de la manifestation*, *op. cit.*, p. 127.
[2] R. BARBARAS, *L'appartenance*, *op. cit.*, p. 50.

différences ontiques peuvent être ramenées à une gradation d'un même mode d'être. La phénoménalisation apparaît donc, chez Schopenhauer, comme le prolongement d'une des tendances de la volonté, qui cherche toujours son affirmation, qui se déploie toujours plus en tous sens, et qui peut laisser apparaître, dans ses fissures, l'univocité fondamentale du sens d'être de tous les étants. Cette unité fondamentale, qui était déjà là dans le monde d'avant la manifestation, semble perdue dans la diffraction extrême de la représentation, et se conquiert pourtant, depuis cette manifestation, dans un retournement sur soi de la volonté. Schopenhauer ne considère jamais, pour cette raison, la représentation comme une sphère isolée, mais comme toujours marquée par le dynamisme de la manifestation, par l'objectivation de la volonté : il rappelle régulièrement que l'objet de la philosophie est l'articulation de ce mouvement fondamental de phénoménalisation avec le phénomène qui en provient[1]. Sous la représentation, se joue toujours une tendance de la volonté à la manifestation, la présence d'un sol sous l'éclatement des sites. Et c'est en raison de cet affleurement de la volonté sous tous les objets, et éminemment sous cet objet particulier qu'est mon corps vécu, que la saisie de la volonté est rendue possible, d'abord dans l'expérience charnelle, puis ultimement dans l'expérience éthique de la compassion, qui n'est autre qu'une juste compréhension ontologique du monde. Pour le dire encore autrement :

> Avant donc cette phénoménalisation en quoi consiste l'appartenance dynamique, le sol, en son absence même, doit paraître de quelque façon. En d'autres termes, le sujet ne pourrait rejoindre son sol et déployer ainsi le lieu depuis son site s'il ne le possédait pas déjà. […] Tel est précisément le statut de la *profondeur*. Elle est la manière dont se donne primitivement un sol ontologique à un sujet qui en est déjà séparé par son site. […] La profondeur est, en d'autres termes, le mode de phénoménalisation originaire du sol, la présence première de l'ontologique dans le phénoménal[2].

La duplicité de l'appartenance en site et sol se double d'un troisième mode d'appartenance, dynamique celui-ci et associé à la phénoménalisation. De même que la distinction de la représentation et de la volonté exigeait chez Schopenhauer de comprendre le *passage* de la volonté dans la représentation, de même ici le déploiement du lieu correspond à la reconquête d'un sol déjà occupé de manière originaire mais non encore déployé. C'est également à partir de la notion de profondeur que Schopenhauer interroge l'inscription de chaque individu dans l'essence du monde, qui est d'abord présentée comme radicalement étrangère à l'individualité. La volonté est effectivement l'unité pré-numéraire, une unité absolue, tandis que

[1] Par exemple : « Afin de démontrer l'identité de la volonté une et indivisible dans tous ses différents phénomènes, des plus faibles aux plus intenses, il convient en tout premier lieu de considérer le rapport que la volonté en tant que chose en soi entretient avec son phénomène, c'est-à-dire le rapport qu'entretient le monde comme volonté avec le monde comme représentation », A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 23, p. 277.

[2] R. BARBARAS, *L'appartenance*, *op. cit.*, p. 51.

l'individualité de l'étant est le règne de la multiplicité. Et pourtant, l'un et l'autre s'articulent justement autour de cette question du passage, de l'entrée de l'unité dans la multiplicité. Schopenhauer pose la question : « Jusqu'à quelle profondeur plongent les racines de l'individualité dans l'essence en soi du monde ? À quoi on répondrait peut-être : elles vont aussi loin que l'affirmation de la volonté de vivre[1]. » L'affirmation de la volonté de vivre, c'est-à-dire l'incessante quête individuelle de la satisfaction, est ce mouvement progressif de comblement du manque ontologique qui caractérise l'étant.

En reconduisant le désir d'une première acception individuelle à la mobilité fondamentale de tout ce qui apparaît dans le monde, nous franchissons donc le pas essentiel qui va du sujet humain au monde tout en comprenant la relation fondamentale qui les unit. La question du désir nous permet d'accompagner ce passage à une perspective cosmologique décisive pour comprendre le vitalisme phénoménologique dans toute son ampleur. Par cette dernière étape, il devient possible de comprendre comment la vie apparaît dans le monde et non seulement dans la seule donation charnelle et affective de mon corps propre, mais aussi comment la vie s'identifie peu à peu à la puissance de phénoménalisation elle-même. C'est à cette double condition, de comprendre la vie comme mouvement de l'apparaître *dans* le monde et *du* monde, que le vitalisme phénoménologique peut recevoir un sens dans le cadre de la corrélation : « la corrélation ne met pas en rapport une conscience et un objet mais, en deçà et plus profondément qu'eux, au titre de leur condition même, une vie qui est désir et une profondeur qui est celle du monde[2]. » La vie n'est pas seulement ce qui apparaît en chaque étant qui m'entoure, elle est l'apparaître lui-même. Or cette processualité de l'apparaître dont nous avons suivi les étapes dans la pensée de Schopenhauer, Renaud Barbaras la cristallise autour des différents modes de l'appartenance. Comme chez Schopenhauer, il n'est pas question de juxtaposer des régimes hétérogènes d'apparaître, mais bien plutôt des variations modales sur une seule structure. En ce sens, l'identification récente de cette seule structure de l'appartenance barbarassienne apparaît comme un aboutissement pour la compréhension d'une phénoménologie de la vie radicale plaçant encore l'*a priori* corrélationnel en son centre, mais également comme le prolongement de l'hypothèse que nous avons forgée à notre lecture de Schopenhauer, celle d'un vitalisme phénoménologique non-henryen. Nous avons retrouvé dans ces analyses du désir ce que Schopenhauer cherche à identifier comme mouvement ontologique de la volonté *sous* chaque étant et *en* chaque étant, chacun des corps manifestant ce même

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 50, p. 2149.

[2] R. BARBARAS, *Dynamique de la manifestation*, *op. cit.*, p. 129. Le sens de la corrélation intentionnelle se voit donc reconduit à une corrélation originaire entre le désir et le monde qui définit le cadre d'une phénoménologie se muant nécessairement en phénoménologie de la vie, puisque le vivre est caractérisé comme désir.

mouvement à sa manière et donnant, dans la représentation, un aperçu diffracté de la volonté pourtant toujours une. Il faut désormais suivre cette dimension dynamique de la phénoménalisation, ce qui nous amène considérer les étapes de ce processus de phénoménalisation, et à nous tourner vers la proposition de cosmologie phénoménologique élaborée par Renaud Barbaras, en gardant en mémoire les développements de notre deuxième partie consacrés à la cosmogonie schopenhauerienne présentée au deuxième livre du *Monde*. La proposition barbarassienne apparaît donc comme l'ultime variation sur l'*a priori* corrélationnel que nous proposons, n'abandonnant toujours pas sa structure, mais proposant au contraire une métamorphose de celui-ci dans les analyses de l'appartenance qui permettent, comme Renaud Barbaras cherche à le faire depuis 2008, de rendre compte de la corrélation et de son statut.

γ. Ultime variation de l'a priori corrélationnel : la cosmologie phénoménologique et la pensée de l'appartenance de Renaud Barbaras

Comme nous l'avons déjà montré, la pensée de Schopenhauer s'élabore autour de la question du *passage* de la vie à la représentation, cherchant à articuler les deux de manière dynamique en montrant que vivre c'est faire paraître un monde dans la distance qui m'en éloigne et pourtant m'y insère. Pour ce faire, Schopenhauer conçoit d'une part que la représentation dans sa forme ordinaire peut entrer en variation et donner lieu à différents modes de donation – expérience du corps propre, expérience esthétique – mais également que la volonté que je découvre à même ma chair s'identifie avec la puissance de phénoménalisation, non seulement de ma vie corporelle, mais de chacun des étants qui habitent le monde. Habiter ce monde, qui est le mien puisqu'il est d'abord ma représentation, c'est prendre part à quelque chose qui m'excède. Or nos analyses précédentes ont montré que cet excès sur moi-même de la vie, courant transindividuel qui traverse l'ensemble des étants, ouvrait à l'échelle individuelle une faille dont le mouvement de comblement s'appelait le désir. Ce mouvement fondamental est ce par quoi le sujet vivant prend conscience de son appartenance ontologique au monde et ce par quoi s'engage une recherche de soi hors de soi, dans l'altérité dont la radicalité se trouve nuancée par une commune appartenance au monde. Autrement dit, le désir cosmologique auquel nous sommes parvenus nous convie à cet horizon de l'altérité en lequel je puis me rechercher moi-même autant que l'autre, c'est-à-dire rencontrer la communauté d'une appartenance à un même sol ontologique, à une même vie qui s'identifie au mouvement de phénoménalisation.

Nous avons trouvé chez Schopenhauer à la fois le souci d'une diversité des modes de donation et leur description adéquate et l'affirmation constante de l'unité fondamentale de ces

modes[1]. L'individu vivant pour qui la vie prend la forme d'une conscience représentationnelle est fondamentalement ancré dans la volonté qu'il est toujours, que toute forme de la représentation est toujours. En outre, les limites individuelles de son existence sont toujours excédées par le bas, par des profondeurs qui lui assurent son ancrage ontologique tout autant qu'elles lui permettent une ouverture à l'autre et à la manifestation. Autrement dit, une des difficultés que Schopenhauer affronte est précisément celle de l'appartenance de l'individu à une vie qui le dépasse, de l'appartenance de tout individu à un fonds ontologique et donc, ultimement, de l'appartenance de cet individu à ce qu'il n'est pas. Or cette appartenance schopenhauerienne fait signe, dans l'interprétation que nous en avons donnée, vers l'appartenance barbarassienne par laquelle le vivre est à la fois l'insertion dans le monde des êtres vivants et la puissance de phénoménalisation auquel je me reconnais apparaître. Car la vie au sens de Schopenhauer, c'est l'apparaître de la volonté : être vivant c'est faire apparaître cette volonté autant que la vivre de manière intime. Toute distance est toujours celle de la représentation, un écart phénoménologique nécessaire à l'apparaître du monde et de la vie en lui, mais Schopenhauer n'a de cesse de vouloir retrouver ce qui, sous la distance, la fonde autant qu'elle la surmonte. Si la corrélation apparaît toujours comme la forme en laquelle l'autre apparaît comme autre, en laquelle le monde me fait face, il s'agit pour lui de trouver le point d'émergence de cette corrélation permettant d'affirmer l'unité fondamentale du monde. Les individus sont alors des surgissements polarisés sur une même trame ontologique, faisant surgir avec eux les objets qu'ils ne sont pas, dont ils s'éloignent ou se rapprochent, qu'ils désirent ou fuient. En même temps, ce surgissement de la représentation n'est jamais une rupture avec la volonté qui fonde ontologiquement les étants surgis, mais toujours la manifestation *de* la volonté. Ce qui m'apparaît quand quelque chose apparaît, c'est toujours la volonté, c'est-à-dire également ce que je suis. Ce qu'il y a lorsqu'*il y a*, ce sont des instances de vie à distance de la mienne qui pourtant vivent d'une même vie que la mienne[2]. C'est en ce sens que la philosophie de Schopenhauer s'articule autour de trois difficultés récurrentes : penser l'éclatement représentationnel des individus, reconduire ces fragments à une même unité ontologique, comprendre le passage phénoménalisant de cette obscure unité à la diffraction lumineuse des individuations. Or il n'y a jamais, pour Schopenhauer, d'un côté l'unité de la volonté et de l'autre

[1] « C'est le savoir que l'élément intime et originel dans tous les corps, en dépit de la si grande variété de leurs changements et de leurs mouvements, est partout le même selon l'essence ; que nous n'avons qu'UNE SEULE occasion de le connaître de manière immédiate et plus précise, c'est-à-dire dans les mouvements de notre propre corps ; et que c'est à la suite de cette connaissance que nous devons lui donner le nom de VOLONTÉ », A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 23, p. 1613.

[2] « Cette multiplicité n'affecte pas la volonté en tant que chose en soi, mais seulement ses phénomènes : dans chacun d'eux, la volonté est entièrement et indivisiblement présente et aperçoit autour d'elle l'image infiniment répétée de sa propre essence », A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 61, p. 623.

l'insurmontable multiplicité de la représentation. Il n'y a jamais que la diffraction d'un même courant de vie à travers des individus vivants, la condensation à l'échelle individuelle d'un vouloir qu'anime une même volonté profonde et cosmique.

Pour Schopenhauer, comme nous l'avons déjà indiqué, c'est cette unité profonde du monde et du courant de vie auquel appartiennent tous les étants, y compris ceux qui ne sont pas vivants au sens propre du terme, qui permet de rendre compte de la complémentarité des formes de vie et de la possibilité de trouver l'autre non pas en nous-mêmes mais en lui, dans l'expérience éthique de la compassion. L'expérience intime du corps nous a montré que je ne trouvais pas autrui en tant que tel en moi, mais que je trouvais en moi la chair dont autrui peut également faire l'expérience. Je ne trouve pas autrui en moi, j'y découvre une communauté ontologique profonde et la possibilité d'une altérité. Dans l'expérience éthique de la compassion, autrui demeure à sa place, mais je me rends disponible, pour un temps, à une saisie affective de ce qu'il souffre et vit, là-bas, dans l'irréfragable distance qui sépare les individus et que je parcours par une désindividuation éthique autant que métaphysique[1]. L'expérience charnelle et l'expérience éthique sont les deux expériences limites, les deux expériences de *seuil*, par lesquelles je fais, pour l'une, l'expérience de moi-même comme appartenant à une vie qui me dépasse, pour l'autre, l'expérience d'autrui comme appartenant à cette même vie que j'avais reconnue en moi. L'une et l'autre articulent le sujet et le monde autour de la notion de vie comprise comme excès. Autrement dit, ces deux expériences se présentent en miroir, aux deux pôles de l'ipséité et de l'altérité, pour manifester une même appartenance au monde par un vivre dont nous avons montré la complexité : être en vie et faire l'épreuve.

C'est depuis cette grille de lecture qu'il nous faut interroger les développements de Renaud Barbaras consacrés à l'appartenance. La phénoménologie de la vie qu'il cherche à décrire s'est tournée en 2019 vers la question polymorphe – quoique toujours univoque – de l'appartenance, comme notion permettant de cristalliser les différents modes de l'apparaître de la vie, du sujet comme du monde. Si la question du corps n'est pas le thème central de la réflexion sur l'appartenance, c'est néanmoins à partir du corps que se pose la question de notre appartenance au monde, comme si le corps constituait un déclencheur pour l'investigation de ce qui l'excède. Si le corps est ce par quoi je m'insère dans le monde, il s'avère, dans le texte de Renaud Barbaras, que cette détermination est locale est limitée. Il s'agit plutôt de renverser les

[1] À propos de l'homme bon : « Il sait immédiatement, et sans raisonnement, que l'en-soi de son propre phénomène est aussi celui du phénomène d'autrui, à savoir cette volonté de vivre qui constitue l'essence de toute chose et vit dans tout ; il sait même que cela s'étend aux animaux et à toute la nature, raison pour laquelle il ne torturera aucun animal », *Ibid.*, § 66, p. 690. On aperçoit très clairement dans ces passages consacrés à la compassion combien l'attitude éthique n'est pas une conscience morale détachée du monde et de la connaissance, mais qu'elle dépend au contraire d'une juste conception métaphysique et phénoménologique du monde environnant. C'est à cette condition seulement que l'attitude éthique peut être suivie de faits.

termes, pour faire de l'appartenance le fait fondamental ou primitif : comprendre notre corps, c'est comprendre le sens du vivre de ce corps, ce qui revient finalement à comprendre comment nous appartenons au monde, c'est-à-dire à plus que ce simple corps. Autrement dit, il faut comprendre comment le fait même d'avoir un corps et d'émerger comme subjectivité suppose préalablement l'appartenance au monde, à la chair du monde[1]. En somme, une philosophie du corps se situe déjà trop en aval de la réflexion sur l'appartenance, elle « apporte avec elle les coordonnées d'une certaine ontologie, réponse à une question qui n'a jamais été posée et occulte inévitablement la problématicité[2]. » Le problème, c'est donc de penser l'appartenance au monde sans présupposer le corps comme seule voie d'inclusion dans le monde. Le corps apparaît bien plutôt comme un second terme par rapport à l'appartenance, voire une des modalités possibles de l'appartenance, si l'on s'en tient à la conception d'un corps objectif. Par mon corps, j'occupe une certaine portion de monde, ce qui est un sens de l'appartenance. Autrement dit, il s'agit pour Renaud Barbaras de faire de l'appartenance le phénomène originaire, depuis lequel seront pensés les autres modes d'expérience du monde.

Nous avons suivi, chez Schopenhauer puis chez Husserl, le fil de la corrélation. Cela nous a amené à en saisir les fondements et les voies d'émergence en mettant à l'épreuve l'hypothèse schopenhauerienne d'un vitalisme phénoménologique faisant de la corrélation le centre névralgique. Il semble que nous trouvions là un terme, sinon une solution, à cette investigation, en comprenant pleinement la corrélation intentionnelle par son ancrage dans une corrélation originaire. Cela ne revient pas à rejeter l'*a priori* universel de la corrélation, mais à penser celui-ci comme un mode de l'appartenance, et donc à lui apporter une richesse qui nous permet de mieux en comprendre le sens d'être et le statut pour l'apparaître. Ce que saisit en effet l'appartenance, c'est l'articulation entre le fait d'être soi-même, de faire advenir face à soi autre chose que soi, et en même temps de ressaisir cet autre comme le prolongement d'une sortie hors de soi :

> Appartenir, ce n'est pas faire partie d'un tout ou être l'élément d'un ensemble, c'est être soi-même en ouvrant au-delà de soi-même, être le même que soi et autre que soi et, en ce sens, à la fois un et deux[3].

L'appartenance est donc ce fait fondamental qui vient se substituer au corps comme condition de la conscience et du rapport au monde. Plutôt que de présupposer une distance – entre le sujet et l'objet, entre le corps et le monde – dont il faudrait ensuite expliquer le dépassement ou la mise en relation ultérieure, Renaud Barbaras commence avec l'appartenance,

[1] R. BARBARAS, *L'appartenance*, *op. cit.*, p. 11.
[2] *Ibid.*, p. 13.
[3] *Ibid.*, p. 15.

donc avec l'unité fondamentale de ce que l'on cherchait à réunir après les avoir désunis : « [l'appartenance] n'est plus ce qui arrive à un sujet, mais bien plutôt ce à partir de quoi un sujet arrive[1]. » Un tel renversement permet de remonter à une dimension toujours plus originaire ne faisant plus du corps le seul point d'entrée dans la réflexion sur la vie et notre rapport au monde, mais cherchant *sous* le corps ce qu'il peut y avoir d'originaire, à savoir l'appartenance. Avec la notion d'appartenance, une dernière résistance, une dernière opposition conceptuelle classique se trouve surmontée : celle qui court entre les vivants et les non-vivants. Certes, il existe au sein de l'appartenance des différences, mais ces différences ne justifient pas l'exclusion hors du vivre, pris en un sens général, d'un certain nombre d'étants que sont les non-vivants. Si *L'appartenance* fait porter ses analyses sur le sens d'être de tout étant, et non plus seulement les vivants en tant que tel, on comprend la place récurrente aménagée aux pierres dans cet ouvrage[2], puisqu'il s'agit de montrer comment la pierre, si elle ne vit pas au sens biologique du terme, appartient cependant au sol qui lui confère son être, et occupe donc le monde à sa façon. Un des gestes propres de ces dernières avancées barbarassiennes, c'est donc d'aller au plus loin dans l'affirmation d'un plan d'univocité fondamentale entre tous les étants. L'appartenance décrit justement cette univocité : « être, pour tout étant, signifie appartenir au monde[3]. »

L'appartenance permet donc de désigner un enveloppement total des étants sans pour autant réduire leurs différences spécifiques. Si bien que les deux premiers chapitres de l'ouvrage identifient l'appartenance au monde, entendu comme totalité ouverte des étants[4] en laquelle tous les étants plongent plus ou moins profondément leurs racines. Si l'appartenance désigne le plan d'univocité fondamentale, c'est justement la profondeur de ces racines qui indique les différences de degrés entre les étants. Il n'existe donc pas de différence de nature entre les étants, qui tous *appartiennent* au monde à des degrés différents. D'un étant à l'autre, ce qui diffère est la profondeur d'insertion et de participation au monde, étant entendu qu'il est impossible de trouver un étant qui n'appartiennent pas au monde, puisque c'est précisément cette appartenance qui fait son être. Or il s'agit de repartir du fait que l'appartenance est problématisée à partir du corps vécu, comme excès sur soi-même depuis soi-même, pour comprendre que la

[1] *Ibid.*, p. 16.

[2] *Ibid.*, p. 31-36, notamment.

[3] *Ibid.*, p. 18.

[4] Le chapitre 3 préfère à la notion de monde celle de Nature, en tant que « puissance productrice originaire », chapitre qui donne lieu à l'élaboration de la notion de « déflagration » sur laquelle nous reviendrons puisqu'elle entraîne le dépassement de la phénoménologie en une cosmologie. La notion de monde chez Schopenhauer, même si elle apparaît dans le titre de son ouvrage majeur, reste la plupart du temps indéterminée, sans doute car elle est au croisement de cette totalité ouverte des étants et de cette incessante puissance de production des vivants. Cette indétermination conceptuelle, si elle peut être reprochée à Schopenhauer, est pourtant le signe d'une volontaire hésitation entre l'approche phénoménologique et l'approche cosmologique, hésitations qu'il maintient dans l'intention de faire tenir ensemble toutes les perspectives possibles prises sur le monde.

variation de profondeur d'appartenance entre les étants est liée à leur puissance de phénoménalisation. Appartenir plus profondément ne signifie en aucun cas se perdre comme sujet, se dissoudre dans l'appartenance au monde. Au contraire, plus un étant appartient au monde, plus il plonge profondément ses racines dans le sol qui le nourrit et l'excède, plus il manifeste du monde. Il n'y a pas à choisir, selon une conception séparatrice de la subjectivité qui voudrait la faire paraître d'autant plus qu'elle se distingue du sol dont elle émerge, entre la phénoménalisation et l'ancrage dans le monde, comme si l'appartenance au monde entrainait une perte de discernement subjectif :

> Si l'appartenance enveloppe bien une réciprocité, en quoi elle est participation, si l'être-soi et l'être-autre ne font pas alternative, si donc un étant ne peut être lui-même qu'en s'excédant lui-même, en déployant son propre sol, alors on soupçonne que l'inscription dans le monde et l'ipséité varieront dans le même sens et que la profondeur de l'appartenance pourra se mesurer par l'ampleur de la phénoménalisation[1].

Les différences de degrés d'appartenance que l'on peut identifier entre les étants correspondent donc à des degrés de phénoménalisation, ou à ce que nous appelions, à propos des Idées chez Schopenhauer, des strates phénoménologiques. La distinction qui passe entre les étants repose sur leur degré de visibilisation, de même que chaque manière de vivre était, pour Schopenhauer, des manières de rendre visible la volonté, par un corps et une activité vitale de ce corps. Tous les étants participent d'un même courant, s'ancrent sur un même sol, s'insèrent dans un même monde ; seule diffère la profondeur de leur appartenance et, parallèlement, leur puissance de phénoménalisation – au double sens de la phénoménalisation, pour lequel l'être humain *a* plus de monde que la pierre mais aussi *est* plus de monde que la pierre, même si tous deux partagent une même modalité d'être, celle de l'appartenance[2]. Barbaras résume ainsi : « l'appartenance est l'envers et la condition d'une phénoménalisation, l'être du monde synonyme de l'avoir un monde et l'enracinement synonyme d'une cosmophanie[3]. » L'appartenance permet donc de penser, par-delà les distinctions conceptuelles traditionnelles, une véritable univocité de l'être, excédant même la notion de vie prise en son sens le plus général quoique s'y référant

---

[1] R. BARBARAS, *L'appartenance*, *op. cit.*, p. 18. Grégori Jean, dans son ouvrage consacré aux gestes phénoménologiques de Henry et Barbaras, résume ainsi la « rotation ontologique » effectuée dans *L'appartenance*, qui rompt avec toute biologie ou anthropologie privatives : « S'il n'est désormais d'ontologie *que* participative […] et si cette participation se mesure à l'ampleur du champ phénoménal avec lequel se confond l'étant […] alors *le plus grand degré de "séparation" n'est lui-même qu'un plus grand degré de participation, et l'homme apparaît lui-même comme l'étant le plus radicalement naturel* – celui en lequel la puissance de faire être propre à la nature, qui s'exprime chaque fois dans l'extension d'un faire paraître avec lequel, finalement, elle se confond, *trouve son plus haut degré d'accomplissement*. » dans G. JEAN, *Les puissances de l'apparaître. Étude sur M. Henry, R. Barbaras, et la phénoménologie contemporaine*, Wuppertal, Allemagne, Mémoires des annales de phénoménologie, 2021, p. 120.

[2] « Chaque étant ne se distingue des autres que par la manière dont il s'inscrit dans ce fond, dont il s'enracine dans le monde, étant entendu que, tous faisant également partie du monde, ils ne peuvent se distinguer que par la profondeur de leur inscription. » R. BARBARAS, *L'appartenance*, *op. cit.*, p. 19-20

[3] *Ibid.*, p. 19. Dans le dernier chapitre, on peut lire aussi : « Appartenance ontologique et appartenance phénoménologique varient ensemble : l'ampleur du lieu est strictement corrélative de la profondeur de l'inscription dans le monde. » *Ibid.*, p. 82.

constamment, prolongeant l'entreprise d'une phénoménologie de la vie en une phénoménologie de l'appartenance qui se dirige elle-même vers une cosmologie.

La recherche d'un mode d'être originaire et univoque à tous les étants conduit donc Renaud Barbaras à dépasser la perspective restreinte de la vie, ou à l'étendre au point de découvrir l'appartenance comme mode d'être fondamental, comme phénomène originaire ou fait primitif depuis lequel il en va pour chaque étant du sens de son être. Le geste qui consiste à approfondir les racines de notre être pour y retrouver la communauté de tous les étants permet donc de retrouver ce qu'il y a de partage derrière les distinctions traditionnelles : le sujet et le monde, l'intériorité et l'extériorité, la conscience et la nature. Il s'agit de s'installer en-deçà de la séparation pour comprendre de quoi elle procède et comment elle émerge. Or reconduire la séparation entre les étants à ce qu'ils ont d'être en commun, c'est là un geste au cœur de l'hypothèse du vitalisme phénoménologique schopenhauerien, qui permet justement de montrer que la séparation n'en est fondamentalement pas une. Autrement dit, montrer de quel sol univoque procèdent les différences ontiques, c'est affirmer que ces différences ne doivent pas être prises de manière absolue. Ce geste philosophique, nous avons essayé de le ressaisir chez Schopenhauer à partir de la notion de polarisation, qui écartait toute lecture de la corrélation comme une séparation insurmontable en réponse à la lecture que Michel Henry en avait faite. La diffraction des individus dans la représentation est toujours, pour Schopenhauer, une diffraction *depuis* l'unité ontologique fondamentale de la volonté. La spatialisation des corps autour du mien renvoie toujours, en dernier lieu, à l'unité d'ancrage de tous ces corps dans la volonté, dont ils sont les infinies facettes. Jamais la représentation et l'infinie multiplicité de ses formes n'est pensée comme une sphère autonome car le juste regard – philosophique d'abord, aidé de l'expérience esthétique, éthique enfin – doit retrouver sous cette multiplicité l'unité ontologique dont elle procède, en s'appuyant sur l'expérience de son propre corps vécu.

Trois termes sont apparus chez Schopenhauer, que nous avons cherché à articuler à partir de ses propres textes : l'unité ontologique de la volonté, la diffraction ontique des corps dans la représentation, le passage de l'une à l'autre dans le processus de phénoménalisation de la volonté ou de l'objectivation de la volonté. Il s'agit d'approfondir la proposition barbarassienne pour montrer comment, chez lui, ces trois termes sont pensés comme trois modes du même phénomène originaire qu'est l'appartenance, nous permettant ainsi d'adopter la perspective cosmologique attendue.

> L'appartenance peut être comprise en trois sens, qui sont recueillis en français par les trois expressions suivantes : être *dans* le monde, être *du* monde, être *au* monde[1].

On peut déployer ces trois sens de l'appartenance en les comprenant selon trois déterminations de l'espace, impliquant tous un rapport à l'être en lequel on s'inscrit. Une telle topologie phénoménologique n'apparaît pas sous la plume de Schopenhauer, qui ramène toujours l'espace à une forme du principe de raison, donc au fractionnement ontique des individus. Cependant, ce triple rapport d'appartenance au monde peut nous permettre de comprendre comment la vie se déploie dans le monde, et donc comment se joue le processus dynamique de phénoménalisation de la volonté que nous avons décrit chez lui. Être dans le monde, c'est se situer en une localisation spatialement déterminée, ce que Renaud Barbaras appelle le *site*. L'appartenance est ici prise en son sens topologique. Seulement, cette occupation topologique du site implique également pour l'étant d'être pris dans la même trame ontologique que le site, qui fait qu'il y a de l'être pour cet étant auquel l'étant appartient, en un second sens ici. Ce second sens est désigné par le terme de *sol*, en un sens botanique : le sol est ce qui nourrit, accueille la vie profonde nécessaire à l'installation à sa surface. Toute occupation d'un site par un étant implique donc une inscription dans un sol par lequel il *est* et *vit*, sur lequel il se développe et croit, par lequel il plonge donc ses racines dans l'être. En ce sens, tout étant se caractérise par l'occupation d'un site en même temps que le débordement de ce site par la participation à un sol : le sol est ce qui donne au site la possibilité d'une profondeur, et en ce sens, site et sol sont bien deux modes de l'appartenance, et non deux états distincts, deux natures différentes pour des étants différents : « l'étant n'est pas seulement là où il se trouve : en tant précisément qu'il est, autrement dit qu'il est du monde, il excède nécessairement son site, rayonne au-delà de sa localité topologique[2]. » Le troisième sens de l'appartenance introduit un dynamisme entre les deux premiers sens, qui distinguait en somme une spatialité de surface et une profondeur ontologique. Appartenir signifie alors faire paraître un monde, ou donner *lieu* à un monde, le *lieu* désignant ce troisième mode. Après avoir décrit une appartenance topologique puis une appartenance ontologique, nous comprenons désormais l'appartenance en un sens phénoménologique. En cela, l'inscription de l'étant dans le monde est corrélative d'une inscription du monde dans l'étant, qui se trouve donc être *au* monde. Le troisième sens de l'appartenance permet de comprendre comment il peut y avoir un monde pour un étant qui s'y trouvait jusque-là, et propose donc un entrelacement entre sujet et monde – qui ne se tiennent

[1] R. BARBARAS, *L'appartenance*, *op. cit.*, p. 27.
[2] *Ibid.*, p. 28.

pas face à face, puisque l'appartenance désigne aussi l'occupation d'un site et l'inscription dans un sol :

> Le sujet est à la fois et indistinctement devant le monde et en son sein, s'y insère et le fait paraître, le possède comme phénomène en tant qu'il est possédé par lui comme étant, de telle sorte que, par une sorte d'itération fondamentale, le sujet est à la fois au *seuil* du monde et en son cœur : tout pas *vers* le monde est déjà un pas *dans* le monde[1].

La notion de « seuil », que nous soulignons ici, redéfinit celle que nous avions rencontrée chez Schopenhauer, puisqu'elle le reformule, d'un seuil entre la vie et la représentation, à un seuil entre le sujet et le monde. Et cependant, le mouvement fondamental de passage se trouve encore interrogé. Tout d'abord, une telle conception d'un « double enveloppement » à l'œuvre dans l'appartenance, du sujet dans le monde et du monde dans le sujet, met définitivement fin à la possibilité de faire de l'union de l'âme et du corps un problème. Le corps et l'âme, ou la conscience, sont deux modes d'une même appartenance, le corps faisant signe vers le site, sa dimension vécue renvoyant au sol, tandis que la conscience intervient dans la phénoménalisation du monde. Puisque ces sens n'atteignent pas l'unité fondamentale de l'appartenance, le problème de leur union s'effondre, remplacé par une philosophie des degrés de l'appartenance.

Par ailleurs, la philosophie de l'appartenance ici esquissée met fin à un second problème, schopenhauerien celui-ci, celui du « cercle de Zeller ». L'inclusion réciproque du sujet dans le monde et du monde dans le sujet ne semble plus un problème ici, puisque le sujet appartient au monde en tant qu'il s'enracine dans un *sol* et en même temps ouvre depuis son *site* un *lieu*, phénoménalisant le monde comme telle et s'appropriant en un sens ce à quoi il est pourtant approprié. Une séparation entre ces trois sens relève de l'abstraction, puisqu'ils ne sont que trois modes d'une même appartenance. Autrement dit, le « cercle de Zeller » n'a le sens d'un problème qu'à la condition de le formuler abstraitement. La solution modale est déjà esquissée par Schopenhauer, puisque le corps n'est que la manière qu'à la conscience d'apparaître en troisième personne. Plus encore, Schopenhauer parle de « double perspective » quand il synthétise les acquis du livre II du *Monde* :

> Chacun trouve qu'il est lui-même cette volonté dans laquelle consiste l'essence intime du monde, de même que chacun trouve aussi qu'il est le sujet connaissant dont la représentation est le monde dans sa totalité et que, dans cette mesure, le monde ne possède d'existence qu'en relation avec sa conscience, puisque celle-ci en est le support nécessaire[2].

---

[1] *Ibid.*, p. 29.

[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 29, p. 351.

Dire « le sujet est dans le monde » ou « le monde est dans le sujet », c'est dire la même chose, mais en isolant abstraitement deux modes d'un même fait primitif. Il faut appartenir au monde selon un certain mode, celui de l'ancrage topologique et ontologique, afin de le faire paraître comme lieu, en son appartenance phénoménologique. Il faut que j'appartienne au monde pour que le monde m'appartienne en retour, et cela dans la réciprocité des pôles permise par la corrélation. Si Schopenhauer tourne autour d'une telle formulation, c'est seulement à partir d'une telle phénoménologie de l'appartenance que l'on peut lui fournir pour de bon une solution en même temps que des outils conceptuels pour déployer son intuition. Schopenhauer va jusqu'à dire, pour décrire cette entr'appartenance du sujet vivant et du monde, que « chacun se trouve être lui-même le monde tout entier, chacun est le microcosme et retrouve les deux faces de ce monde, entières et intégrales, en lui-même[1]. »

Une telle philosophie de l'appartenance permet de mettre un terme à toute alternative entre appartenir au monde et faire paraître le monde, alternative qui reposerait sur la compréhension de l'appartenance comme un engluement dans le monde. L'étant qui s'ancre profondément dans le monde serait incapable de trouver la distance nécessaire à la manifestation, et se contenterait d'une vie dans les choses. Selon cette mécompréhension, la pierre, prise pleinement dans l'être du monde, serait incapable de se saisir de l'apparaître du monde car elle y serait trop profondément. Or Renaud Barbaras renverse cette conception faisant de la pierre un étant de surface, qui n'appartient au monde que sur le mode de l'occupation du site. C'est au contraire à l'étant qui puise le plus profondément dans le sol que revient la plus grande puissance de phénoménalisation. Plonger ses racines plus profondément dans le monde, c'est appartenir d'autant plus au monde et être à la fois d'autant plus disponible pour le faire paraître. Nous avions identifié une même démarche dans notre lecture schopenhauerienne : si l'être humain peut apparaître comme la forme la plus détachée de la volonté, il est en vérité sa manifestation la plus claire, en mesure à la fois de se retourner sur lui-même pour saisir l'être dont il est fait, à même sa chair, et d'accéder aux structures phénoménologiques du monde les plus claires[2]. Le « souterrain » de Schopenhauer n'est donc jamais une plongée dans l'obscurité, mais un mouvement d'approfondissement de soi-même corrélatif d'une vision la plus claire possible du monde. Chez lui aussi, l'ancrage ontologique

[1] *Id.*

[2] D'une part : « l'accroissement de l'intelligence, passant de la conscience animale la plus confuse à celle des hommes, est un détachement progressif de l'intellect vis-à-vis de la volonté, qui n'apparaît pleinement, encore qu'exceptionnellement, dans le génie », A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 22, p. 1615 ; mais d'autre part : « La connaissance en général, celle rationnelle comme celle purement intuitive, procède donc à l'origine de la volonté elle-même, elle participe de l'essence des degrés supérieurs de son objectivation en tant que simple μηχανή, en tant que moyen de conservation de l'individu et du genre », A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 27, p. 335.

s'accompagne d'une disposition phénoménologique, accréditant en ce sens un idéalisme transcendantal paradoxal, puisqu'inscrit dans la vie du corps et dans le monde. Pour le dire dans les termes de la phénoménologie de l'appartenance : « Plus un étant est du monde plus il le fait paraître, plus un étant appartient au monde, plus celui-ci lui appartient[1] ».

Le *lieu* est donc le terme qui désigne ce troisième mode de l'appartenance, qui est le nom d'une ouverture d'un lieu plus que d'un espace prédisposé. Le lieu est cet espace ouvert par le vivant, qui agence activement un monde dans lequel il perçoit, vit et agit. Le lieu est donc le mode dynamique de l'appartenance, celui par lequel il y a, car le lieu est toujours le résultat d'une ouverture depuis le site, ou le comblement dynamique de l'écart entre le site et le sol. En ce sens, appartenir au monde c'est donc le manifester depuis le lieu que nous occupons. Nous avons cherché sous la corrélation ce qui pouvait la fonder et comment elle émergeait d'une vie qui semblait sans distance, envisageant l'idée d'une « intentionnalité vivante ». Nous avons en ce sens rencontré plusieurs solutions dans la philosophie schopenhauerienne. On pourrait penser que l'affirmation de l'appartenance comme fait primitif est une manière d'écarter la corrélation, de ramener la subjectivité à un sol compris comme strate originaire absolument immanente, perdant ainsi la distance phénoménologique. Si l'appartenance ancre le sujet dans la profondeur d'un sol, elle ne lui retire cependant ni son être ni son faire paraître. Seulement, la philosophie ici proposée n'est plus une phénoménologie centrée sur le sujet, mais diffractée entre tous les sujets. La corrélation ne possède pas un pôle centralisé, le sujet, face à un horizon infini. Bien plutôt, il semble que la corrélation reçoive un autre sens de cette même appartenance au monde de tous les étants, comme une ultime métamorphose à l'approche du terme de notre réflexion :

> Il ne s'agit donc pas de renoncer à l'*a priori* universel de la corrélation entre l'étant transcendant et ce que Husserl nomme ses modes de données subjectifs, mais plutôt de la multiplier ou de la disséminer en faisant de tout étant, pour autant qu'il appartient au monde, une modalité d'apparaître de ce monde, de toute appartenance au sol du monde une cosmophanie[2].

Si nous retenons le terme de polarisation pour décrire la corrélation, en insistant sur la réciprocité de ses termes, il faut alors reconnaître que cette corrélation ne contient plus

---

[1] R. BARBARAS, *L'appartenance*, *op. cit.*, p. 30

[2] *Ibid.*, p. 38. Cette ultime variation de l'*a priori* corrélationnel permet de réaffirmer une nouvelle fois la distance prise avec l'absolue indistance de l'auto-affectivité de la vie chez Michel Henry. C'est en pensant aux positions henryennes que Renaud Barbaras écrit ses lignes, ce dont on pourra se convaincre à la lecture de la discussion avec Grégori Jean, retranscrite à la suite de l'intervention de ce dernier dans C. RIQUIER et C. BOBANT (éd.), *Donner lieu. Conférences et débats sur la cosmologie phénoménologique de Renaud Barbaras*, Paris, Éditions des compagnons d'humanité, 2022. La notion de distance ou d'écart, si elle est synonyme chez Henry de séparation insurmontable et de perte d'authenticité de l'apparaître de la vie à elle-même, donne lieu à une reformulation en termes d'écart phénoménologique chez Renaud Barbaras, donc nous avons déjà montré l'importance chez Schopenhauer tout au long de nos développements sur la corrélation comme forme irréductible de l'apparaître.

seulement deux pôles. Tout étant devient pôle, car il ouvre autour de lui un lieu, il phénoménalise le monde depuis sa propre vie. On aurait tôt fait de conclure à une forme de monadologie comprise comme fractionnement du monde en une infinité de sphères isolées les unes des autres. Mais ce serait négliger le fait que l'appartenance phénoménologique n'est qu'une des modalités de l'appartenance, qui est aussi appartenance topologique – qui ne change rien au risque de dispersion du monde – et appartenance ontologique. En raison d'un sol commun à tous les étants, le surgissement de cette infinité de lieux ne mène pas à un éclatement total du monde. Chaque étant fait apparaître le monde d'après sa manière de l'occuper et de s'y ancrer, et c'est par un même dynamisme chez tous les étants qu'a lieu cette phénoménalisation. Il en va donc d'un même mouvement de phénoménalisation depuis des sites propres, par un ancrage dans un même sol, qui ne mène en rien à l'uniformisation des phénomènes d'un étant à l'autre, mais permet bien l'affirmation d'une univocité fondamentale de l'être.

Nous avions justement rencontré un geste similaire chez Schopenhauer, quand tout doit être ontologiquement reconduit à la volonté, chaque individu étant une manifestation particulière de ce même être. Il ne s'agit pas de refuser à la corrélation le pouvoir de décrire notre rapport représentationnel au monde, mais de montrer que sous cette distance représentationnelle, il convient toujours de penser l'unité d'une appartenance[1]. La vie de la conscience n'est pas une vie isolée, séparée du monde, mais une vie inscrite dans le monde, voire une modalité de la vie du monde. L'effort de penser l'appartenance d'après des degrés et des modalités, plutôt que d'après une typologie des appartenances fait écho à l'intuition centrale de Schopenhauer lorsqu'il cherchait à penser l'identité du monde et des individus, de l'être et de sa représentation, du corps et de la chair, tout en aménageant une modalisation de cette identité en plusieurs formes. C'est l'annonce du titre de son œuvre-système, dont il faudrait retenir l'unité du monde en tant qu'elle est jointe à la modalisation des « comme » : il n'est qu'un monde, que l'on peut abstraitement saisir comme volonté ou comme représentation, et dont il faut, ultimement, saisir le processus de déploiement depuis la volonté jusqu'à la représentation. Dans le vocabulaire barbarassien, c'est depuis le monde comme représentation que l'on peut délimiter un *site* et des corps objectifs, c'est depuis le monde comme volonté que l'on doit reconduire ces corps saisis alors comme chair, ancrage dans un *sol*, et c'est avec l'entrée de la volonté dans la représentation, dans le processus de phénoménalisation dont on peut retrouver les strates à travers les Idées, que s'ouvre un *lieu* pour le vivant humain – même si l'univocité fondamentale

[1] « De même qu'une lanterne magique affiche des images nombreuses et multiples, alors qu'il n'y a qu'une flamme unique pour les rendre visibles, de même, dans toute la diversité des phénomènes qui, juxtaposés les uns aux autres, emplissent le monde ou qui, se succédant les uns aux autres, se pressent comme autant d'événements, seule apparaît la volonté unique dont tout cela est la visibilité, l'objectivité », A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 28, p. 336.

de tout étant n'est pas mise en cause, et que la pierre, en un certain sens, fait paraître quelque chose, même si ce n'est qu'elle-même. Si Schopenhauer semble formuler une duplicité phénoménologique du monde à travers ses deux modes de donation, nous avons montré que c'est plutôt une triplicité qu'il faut y lire. Il ne convient pas de concevoir uniquement la volonté comme être et la représentation comme individuation des étants, fractionnement de cet être, mais il faut insister sur la manière dont cet être fondamental du monde peut advenir dans la représentation pour un être vivant disponible à cette ouverture. C'est toujours de l'articulation entre les deux modes de donation, du *passage* de l'un à l'autre qu'il est question, et si volonté et représentation sont bien deux modes de saisie du monde, le passage de l'un dans l'autre en est un troisième, toujours ouvert par un étant disposant d'une puissance phénoménalisante, c'est-à-dire par un être *vivant*.

Les analyses précédentes et la mise à l'épreuve de l'hypothèse d'un vitalisme phénoménologique schopenhauerien trouve son parachèvement dans le passage à une cosmologie phénoménologique. Tout l'enjeu est de comprendre, comme nous avons essayé de le faire plus haut à propos de Schopenhauer, comment les modes de l'être et de l'appartenance s'articulent pour produire la phénoménalisation. Nous voyons combien la pensée de l'appartenance nous permet de refuser une séparation du sujet avec le monde, tout en écartant la voie henryenne de la radicale indistance de la vie à elle-même. Le sujet de rompt pas avec le sol en lequel il s'enracine, et pourtant, il se donne les moyens, par le déploiement d'un lieu depuis son site particulier, de phénoménaliser ce monde. Or ce mouvement de phénoménalisation décrit à même le sujet peut aussi se formuler depuis le mouvement de la vie elle-même : comment la vie, dans son déploiement comme désir ontologique, devient-elle vie subjective, c'est-à-dire puissance de phénoménalisation rencontrant dans son déploiement la subjectivité ? Comment les tendances à l'œuvre dans le désir comme mouvement fondamental ou dans la conception schopenhauerienne des pulsions parviennent à former une conscience en même temps qu'un monde comme représentation ? Il convient ici de ne pas tomber dans une tentation téléologique, selon laquelle il y aurait un appel du monde à la subjectivité, un désir de se manifester devenant désir d'une subjectivité humaine pour se manifester. Il s'agit au contraire de penser depuis le désir métaphysique de réconciliation l'émergence presque contingente d'un sujet. Il se trouve qu'il y a de la subjectivité, il se trouve, en amont de cette forme particulière de l'être, qu'il y a des étants, tous animés d'un même mouvement. Les étants ne se mettent pas en mouvement, ils ne font pas le choix d'un passage de l'immobilité à la mobilité, mais ils procèdent au contraire de cette mobilité fondamentale dont ils ne sont qu'une émergence locale :

> L'étant qui se meut hérite d'une mobilité qui le précède, s'insère dans un dynamisme dont il n'est pas la source : il ne commence pas le mouvement mais commence *dans* le mouvement[1].

Cette formulation prolonge les analyses précédentes du désir : les étants ne se mettent pas à désirer, c'est-à-dire à s'orienter sur divers objets particuliers du monde, ils sont fondamentalement désir, c'est-à-dire mobilité qui cherche à combler la lacune ontologique qui les caractérise. Or cette compréhension du mouvement désirant prend tout son sens si elle est reconduite à une perspective cosmologique qui suppose la détermination de termes déjà rencontrés : ainsi le sol, en lequel tous les étants s'insèrent, est pensé comme source et comme puissance de faire être – comme surpuissance. Or si nous avons trouvé dans cette description du sol une manière de mieux comprendre le statut de la volonté chez Schopenhauer, il apparaît que ces caractères nouveaux et cosmologiques conviennent d'autant mieux à cette volonté cosmique, lui permettant d'être définitivement distinguée d'une volonté (mal) comprise en son sens individuel, comme faculté décisionnelle. Le paradoxe de la volonté, c'est de ne jamais se confondre avec l'étant tout en n'étant rien d'autre que ce qu'elle fait être :

> [La surpuissance] n'est donc pas l'origine ou le lieu positif d'un produire qui s'en distinguerait de quelque façon mais est son propre produire : dire qu'elle est puissance c'est reconnaître qu'elle n'existe que comme production et ne s'atteste qu'à travers cela qu'elle produit. C'est en ce sens que le sol se dérobe et que, pour reprendre un autre vocabulaire, le fond est sans fond, le *Grund* un *Abgrund* – car la puissance n'est accessible qu'à même cela qu'elle dépose, n'étant rien d'autre que l'acte même de déposer l'étant[2].

Ce déploiement de la puissance non pas depuis un autre lieu mais à même les étants qu'elle soutient rappelle là encore l'univocité fondamentale du sens d'être de tout étant. Il n'y a pas un ailleurs, une origine ou un soubassement métaphysique séparé depuis lequel ils tireraient leur sens d'être. Chaque étant se confond avec la puissance dont il procède, et la surpuissance qui jaillit en chaque étant n'est pas autre chose que ce jaillissement. Nous trouvons alors des éléments décisifs pour la compréhension d'un point délicat : l'articulation de l'un et du multiple, du même et de l'autre. Si la puissance mentionnée ici est jaillissement, elle possède l'unité ontologique et ontogénétique de ce qui fait être en même temps qu'elle est une puissance de diversification et de multiplication des étants :

> Si la source est sol, si la puissance est l'envers dynamique d'une appartenance, elle ne peut être que puissance du multiple, écartement, dispersion. La source est

[1] R. BARBARAS, *L'appartenance*, *op. cit.*, p. 66.

[2] *Ibid.*, p. 61 ; on reconnaît la conception spinoziste, à laquelle se réfère Schopenhauer, d'une *natura naturans*, par exemple ici : « la force originelle agissante, la *natura naturans* [nature naturante], est immédiatement présente, entière et indivise dans chacune de ses œuvres innombrables », dans A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 25, p. 1664. Rappelons aussi que le fonds sans fond de la puissance dont il est ici question fait écho à la caractérisation de la volonté comme *grundlos* : la volonté ne poursuit pas un but identifié sinon son incessant déploiement causé par la déchirure initiale, elle est sans raison, mais aussi sans fond.

> jaillissement, le jaillissement est retombée mais la retombée est éparpillement, procès centrifuge[1].

La puissance fondamentale qui fait être tout étant est apposée en chacun de ces étants qui sont pourtant comme des fragments de cette puissance disséminés en une multiplicité de site. Ce que Schopenhauer appelle le principe d'individuation est justement une vue partiale prise sur le monde, qui ne retiendrait de son tableau que les fragments, sans être capable de ressaisir la source d'où procède cette multiplicité[2]. Quand Schopenhauer décrit l'expérience éthique de la compassion comme une manière de surmonter le fractionnement du monde induit par ce principe d'individuation, il considère à juste titre que l'expérience éthique suppose un ajustement métaphysique de la vue : il s'agit de lever l'illusion du fractionnement, se défaire de cette vue distanciante pour retrouver, malgré la distance effective entre les individus, l'unité dynamique et fondamentale qui les anime. L'attitude éthique ou ce que Schopenhauer appelle aussi « justice spontanée » trouve son origine dans « un certain degré de pénétration <*Durchschauung*> du *principium individuationis*[3] », c'est-à-dire une manière de voir au-delà du fractionnement des individus, en-deçà de la diffraction. C'est toute la leçon bouddhique du *tat tvam asi*, le « tu es cela[4] », qui consiste à reconnaître en l'autre la puissance d'un vivre identique à celle qui m'anime. Reconnaître que je suis cela qui passe devant mes yeux, c'est reconnaître que *nous* procédons d'une même source, voire que nous sommes cette source.

> L'étant inscrit dans le multiple déploie un lieu en se portant vers son sol, c'est-à-dire en vérité vers les autres étants, lieu qui est l'autre nom de ce que nous entendons par espace proprement dit : le lieu est l'espace phénoménal comme « déloignement » et rassemblement, ou encore pure synthèse immanente, constitution d'un être ensemble[5].

Déployer un lieu, c'est donc à la fois faire apparaître un monde mais aussi y faire entrer autrui, faire advenir autrui dans le lieu qui est le nôtre par la reconnaissance du sol déjà commun, mais non encore déployé. La puissance de phénoménalisation du lieu et de soi en ce lieu est également une puissance d'accueil de l'autre en son altérité. Apparaissent alors deux mouvements qui se répondent, ou plutôt qui se redoublent en se faisant écho : le mouvement

---

[1] R. BARBARAS, *L'appartenance*, *op. cit.*, p. 63.

[2] « Nous voyons certes l'individu naître et périr, mais cet individu n'est que phénomène, n'est présent que pour la connaissance captive du principe de raison, du *principium individuationis* ; pour cette connaissance, cet individu reçoit la vie comme un don, il est né à partir du néant, il est privé de ce don par la mort, puis il retourne au néant. Or nous voulons justement considérer la vie philosophiquement, c'est-à-dire selon ses Idées, et nous trouverons alors que ni la volonté, la chose en soi de tout phénomène, ni le sujet de la connaissance, le spectateur de tout phénomène, ne sont affectés d'une quelconque manière par la naissance et par la mort », A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 54, p. 530.

[3] *Ibid.*, § 66, p. 688.

[4] Si Schopenhauer ne propose pas de principes moraux ni de devoirs en tant que tel, c'est que l'on ne peut rien imposer à la volonté elle-même. En revanche, le « tu es cela » est la reformulation pratique, « dans le domaine de l'agir », de la « vérité purement théorique (…), à savoir que la volonté est l'en-soi de tout phénomène », *Id.*, p. 693. L'attitude éthique procède avant tout d'une « claire connaissance » et d'une « conviction solide et profonde » en cette formule du *Véda.*

[5] R. BARBARAS, *L'appartenance*, *op. cit.*, p. 63

par lequel l'étant retrouve son sol – et donc aussi autrui – est comme la réplique, seconde, du mouvement plus originaire par lequel la surpuissance donne lieu aux étants. Ce qui est premier et originaire, c'est donc bien le mouvement par lequel la surpuissance jaillit en une multiplicité d'étants qui dans un second temps cherchent à se retrouver sur le sol dont il procède, depuis le site qu'ils occupent, en déployant un lieu :

> Tout se passe en effet comme si c'était le sol lui-même qui, existant comme puissance ontogénétique, tentait de se rejoindre à travers cela qu'il produit, de revenir à lui dans et par les étants en lesquels il s'est séparé, de convertir la distension en coïncidence[1].

Ce qu'il s'agit de décrire ici, c'est la manière dont à la fois l'unité de la puissance engendre la multiplicité, et comment, en même temps, cette multiplicité cherche ensuite à se retourner sur elle-même pour retrouver l'unité – quête que l'on a caractérisée comme désir métaphysique, ou mouvement fondamental de la volonté chez Schopenhauer. Encore une fois, nous trouvons là le prolongement de formulations schopenhaueriennes lorsque, à la fin du *Monde comme volonté et représentation*, la volonté sort de son « néant bienheureux ». Une fois entrée dans le règne de la multiplicité des tendances, des proto-formes, mises en lumière et individualisées lorsque s'ouvre le « premier œil », chaque individu se voit animé d'un mouvement qui cherche à retrouver sa source. Le conflit n'est qu'une des modalités de cette quête, car la finalité du conflit est l'ingestion, non pas seulement la destruction de l'autre. Le tableau apparemment chaotique du monde décrit par Schopenhauer n'est pas celui d'individus qui cherchent à se détruire, mais qui cherchent à s'incorporer les uns aux autres. Le désir amoureux ou sexuel, la prédation, le conflit, ne sont que des variations sur le thème de la polarisation du monde : les individus sont séparés alors qu'ils participent d'un même élan, et leur mouvement individuel est la manifestation d'une mobilité fondamentale par laquelle la volonté cherche à se rejoindre elle-même[2]. Une fois le processus cosmologique de la volonté engagé, la puissance qu'elle est devient une production de multiple et même une complexification des formes de vie. C'est toujours la même vie qui pousse en eux, mais les formes prises par cette vie se distinguent, se complètent ou se perfectionnent. Nous l'avons dit, c'est en ce sens que la connaissance, la faculté représentative, n'est qu'une forme prise par la vie chez des individus dont la mobilité serait améliorée par une

[1] *Ibid.*, p. 67.

[2] On peut relever une formulation barbarassienne allant dans le même sens, à propos des éclats de la déflagration : « naissant de la déflagration, toujours et éternellement inscrits en elle, l'écho de cet archi-événement les transit encore. Cet écho ne peut être que leur propre puissance de se mouvoir, leur mobilité, qui apparaît alors comme le prolongement inertial de la surpuissance originaire ; si les étants, enfants d'une déhiscence première, n'éclatent pas, ils sont néanmoins traversés par le souffle de l'explosion : projetés par celle-ci, ils poursuivent sur leur lancée ; ils retombent hors de l'archi-événement mais ne sont jamais complètement refroidis. » *Ibid.*, p. 76.

capacité à s'orienter au sein de cette multiplicité, la connaissance n'est que l'objectivation d'un vouloir-connaître, c'est-à-dire d'une tendance de la volonté.

Renaud Barbaras refuse l'idée d'un commencement ex-nihilo du monde grâce à la notion de source, qui lui permet en même temps de décrire une genèse cosmologique. En cela, l'image de la déchirure inaugurale est parfaitement éclairante : ce qui est déchiré était déjà fait d'une même trame et appartient toujours déjà à un être unifié ; simplement, la déchirure produit un manque, une distance que la multiplicité ainsi produite cherche à combler. Le désir, la mobilité fondamentale, n'est que désir de retrouver l'unité de la trame, ce qui passe par le déploiement phénoménologique du lieu. Il en va de même pour la volonté schopenhauerienne, qui n'est jamais produite, puisqu'elle ne peut procéder de rien. Elle est toujours déjà là, mais pas encore sortie d'elle-même, ce qui advient avec une première affirmation, qui est une première séparation de tendances, événement inaugural qui demeure incompréhensible pour Schopenhauer, mais qui rend néanmoins compte du monde dans son dynamisme et sa profusion :

> Cette perte, cette « déchirure première » n'est perte de rien : elle est plutôt l'incessante avancée, la déhiscence fondamentale qui dessinent sans cesse en creux, comme la forme convenant au jaillissement, l'être de la source. L'être de la source, c'est la sortie même en tant que stabilisée ou encore éternelle. […] Cette déhiscence ou cette déchirure originaire est en même temps puissance et, pour autant qu'elle donne lieu à tout étant possible, surpuissance[1].

L'événement inaugural, l'entrée de l'être dans le processus de mondification, Renaud Barbaras lui donne le nom de *déflagration*. Il s'agit donc de comprendre l'événement originaire comme

> passage de l'un au multiple, de l'indivisible à l'infinie division sous la forme de la dispersion ontique, étant désormais acquis que le passage ne s'abolit pas dans ce qu'il dépose et que la multiplicité est donc retenue en amont d'elle-même, au sein de son propre avènement[2].

Nous avons évoqué l'image de la déchirure de ce qui est en morceaux d'être animés d'un mouvement, Renaud Barbaras ajoute à cette image celle de la déflagration et de la dispersion en éclats qui retiennent dans leur éloignement de la source quelque chose de la puissance originaire. C'est également l'image que nous avions retenue pour décrire l'objectivation de la volonté : fragmentation de son unité originaire, diffraction de son dynamisme fondamental en des vouloirs individuels. La volonté est à la fois ce qui produit les individus et ce qui maintient les individus. Raison pour laquelle nous disions que la volonté n'est rien d'autre que ce en quoi elle se manifeste, même si elle n'est rien de la manifestation, en la comprenant essentiellement

[1] *Ibid.*, p. 71.
[2] *Ibid.*, p. 72.

comme puissance de phénoménalisation. Tout ce qui se manifeste est volonté, mais la volonté n'est pas manifestation. La présence de la volonté en chaque individu n'a de sens qu'à être reconduite à l'unité fondamentale de son élan.

Nous pouvons relever un dernier point dans le texte de Renaud Barbaras, qui apporte une réponse au problème soulevé par lui du passage de l'un au multiple, réponse qui vient s'inscrire à la suite de nos réflexions sur le *passage* de la vie à la représentation. À la question de savoir comment la volonté, radicalement distincte de la représentation, entre tout de même dans cet éclatement de la représentation, on peut justement trouver dans la déflagration un élément de réponse :

> En parlant de la déflagration nous nous confrontons au mystère même de la multiplicité, de l'incompréhensible passage de l'un au multiple. La déflagration est précisément le nom de ce passage : un absolument un qui n'existe qu'en se multipliant ; une puissance, comme telle indivisible, qui se fait multiple en se dispersant. Parler de déflagration revient donc à souligner que, plus profond que l'un et le multiple, il y a la multiplication, l'incessante ouverture archi-événementiale de l'Un en lui-même[1].

La déflagration permet donc de nommer chez Renaud Barbaras le moment du passage, le franchissement du seuil qui sépare l'un et le multiple, puisque l'ensemble de ces réflexions a été placé sous le signe de la modalisation et de la gradation. Le plan d'univocité fondamentale n'est pas perdu, il est simplement modalisé et reconduit en un récit cosmologique qui permet de rendre compte à la fois de l'inscription de chaque étant sur un sol commun, et, de manière dynamique, de la puissance productrice de tous ces étants. La gradation des étants ne se formule pas, comme chez Schopenhauer, en degrés de visibilité de l'unité ontologique à même l'étant, mais en éloignement de l'étant à la déflagration. Cependant, cette reformulation permet de décrire un renversement similaire : le propre – graduel – de l'humanité n'est plus de se tenir au plus loin de la nature, mais au contraire, d'être au plus proche de la déflagration, c'est-à-dire d'être animé de la mobilité fondamentale la plus grande. La pierre n'est pas l'entité la plus « naturelle », mais son immobilité apparente est due à son grand éloignement de la source de mobilité, la déflagration : « elle est un éclat presque refroidi, la déflagration sur le point de tomber hors d'elle-même[2] ». En un sens, la description de cet éclatement cosmologique s'accompagne d'un regard rétrospectif dont nous avons déjà décrit les enjeux : l'étant humain part de son site actuel pour remonter à la source, ce qui ne signifie pas un retour à la déflagration, puisqu'il se tient au plus près de celle-ci, mais un retour progressif à ce qui se tient le plus loin de la déflagration, une forme de passé sédimenté de la déflagration. Ainsi la pierre est-elle cet

[1] *Ibid.*, p. 75.
[2] *Ibid.*, p. 77.

éclat refroidi, éloignée au maximum de la déflagration dont elle provient aussi. L'être humain au contraire se tient au plus proche de cette source toujours réactivée. Si regard rétrospectif il y a, c'est un regard de type géologique jeté sur le monde : on peut, depuis l'état actuel du monde, décrire les degrés d'éloignement de la source de mobilité, de cette source toujours renouvelée mais dont certains étants se sont éloignés :

> Si l'homme a ceci de propre qu'il peut connaître son propre sol, ou plutôt s'en approcher sous la forme de la connaissance, ce ne peut être que parce qu'il lui appartient profondément, n'en est que très partiellement séparé[1].

Le propre de l'humanité serait donc l'enracinement le plus profond qui soit dans un sol dont la connaissance lui est accessible précisément en raison de cette profondeur. L'être humain, chez Schopenhauer, manifeste la volonté avec tant de clarté jusqu'au point le plus avancé de la connaissance qu'en lui seulement, la conscience parvient à se retourner sur elle-même pour saisir ce dont elle procède, l'élan d'un vivre transindividuel dont la description à l'échelle de la nature entraîne la formulation de la cosmologie schopenhauerienne. Lorsqu'il décrite l'attitude éthique comme mise en œuvre d'une connaissance métaphysique et phénoménologique adéquate du monde, Schopenhauer écrit « l'ordre moral du monde se trouve réellement dans un rapport immédiat avec la force produisant le phénomène du monde[2] ». Ce même constat se formule en ces termes dans *L'appartenance* :

> L'étant appartient toujours à l'archi-événement et, dans cette mesure, n'est jamais déposé sous la forme d'un pur étant : il est non seulement en voie d'individuation mais en voie d'ontification, demeurant pour ainsi dire toujours à cheval sur l'événemential et l'ontique, distinct de la déflagration mais pas hors d'elle. Parler de déflagration, c'est finalement se donner les moyens de comprendre que l'étant peut être distinct de l'origine au sein de l'origine, que l'origine peut se distinguer d'elle-même au sein d'elle-même ; elle n'est rien d'autre au fond que l'événement de cette séparation interne, de cette sortie de soi au sein de soi, de cette déchirure originaire. Il s'ensuit non seulement que l'étant a toujours la puissance de revenir à sa source puisqu'il n'en a jamais été séparé, mais que la mise en œuvre de la puissance dont il hérite *ne peut pas être autre*, ne peut s'engager dans une autre direction[3].

Il semble que l'éternelle persistance de l'origine dans le déploiement de l'étant était précisément un point que nous ne parvenions à formuler chez Schopenhauer que difficilement. La déflagration apparaît donc comme une manière de reprendre et d'éclairer la manière dont à la fois la volonté se tient sous chacun des étants de manière diffractée et pourtant jamais divisée, et de comprendre « jusqu'à quelle profondeur plongent les racines de l'individualité dans l'essence en soi du monde[4] ». L'analyse successive des modes d'appartenance et de la cosmologie

---

[1] *Id.*

[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 47, p. 2072.

[3] R. BARBARAS, *L'appartenance*, *op. cit.*, p. 78.

[4] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 50, p. 2149.

phénoménologique proposée par Renaud Barbaras semble mettre des mots et une pleine lumière sur des intuitions que la pensée de Schopenhauer tentait d'investir, parfois avec hésitation, parfois avec une incertitude dans l'énoncé des propositions.

En dernier lieu, ce passage donne également une piste pour comprendre ce mouvement de la volonté qui tend à l'autoconnaissance, c'est-à-dire aussi pour Schopenhauer à l'auto-manifestation. La volonté ne peut pas vouloir quelque chose en particulier, elle ne peut pas chercher à se connaître elle-même, sans quoi la production de l'esprit humain serait finalisée, visée par son mouvement. La volonté serait alors une force consciente voire une faculté décisionnelle, capable de se donner des buts, volonté non plus *grundlos* mais divine. Or il n'en est rien chez Schopenhauer, la volonté pousse en tous sens, mouvement absolu, se fait être une subjectivité humaine, se fait paraître un monde en lequel elle s'est toujours déjà manifestée, mais sans lumière. On comprend alors ce mouvement de retournement sur soi permis pas la connaissance humaine : la connaissance n'est qu'un des modes de la « mise en œuvre de la puissance » dont hérite l'étant humain, et ce mouvement fondamental est un mouvement qui se cherche soi-même en l'autre, puisque la dispersion des étants a déjà eu lieu. C'est précisément parce que l'origine perdure en tout étant que tout étant recherche l'origine. D'un point de vue détaché de la seule perspective individuelle et ontique, et dans le vocabulaire schopenhauerien, la volonté, après s'être déchirée elle-même, cherche à se retrouver par-delà la dispersion : « tout mouvement est mouvement de réconciliation, quête ontologique[1]. » La lecture de Schopenhauer qui ne retient de sa pensée que le pessimisme et la lutte acharnée des individus est une lecture qui se cantonne à la perspective individuelle, qui se contente d'occuper un site sans chercher à en reconquérir le sol. Y adjoindre une perspective cosmologique est la seule hypothèse de lecture qui permette de compléter et de comprendre en profondeur l'ensemble de cette pensée. Selon cette perspective, la volonté cherche à retrouver son unité fondamentale sans se soucier des conflits individuels, des quêtes mondaines ou des désirs particuliers. En ce sens, l'expérience éthique de la compassion, comme visée affective d'autrui, ou visée d'autrui dans son affectivité charnelle[2], ne fait qu'accompagner et mener à son terme son mouvement de réconciliation avec elle-même, en une manière d'effacer pour un temps les murs qui séparent les sites propres à chaque étant pour en reconnaître plutôt le sol, c'est-à-dire déployer un lieu commun :

> L'intentionnalité est donc l'envers centripète du mouvement centrifuge de la déflagration, la manière dont se réalise et se manifeste l'appartenance dynamique à l'événement originaire. Le lieu est ce qui vient recoudre la déchirure cosmologique ;

[1] R. BARBARAS, *L'appartenance*, *op. cit.*, p. 79.

[2] L'homme bon, chez Schopenhauer, « se reconnaît lui-même, son propre soi, sa volonté, dans chaque être, et donc également dans l'être souffrant », A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 66, p. 691.

> il est la présentation phénoménologique de la continuité ontologique nécessairement sous-jacente à la séparation[1].

Il y a peut-être là, pour finir, l'indication de ce que Schopenhauer entend par monde, quand il écrit que « le monde est l'autoconnaissance de la volonté[2] ». Il faut que se déploie la dynamique phénoménologique, qu'advienne le lieu, pour que la réconciliation de la volonté avec elle-même puisse avoir lieu. La connaissance est toujours synonyme chez Schopenhauer d'un se-représenter ou se-manifester. L'autoconnaissance de la volonté renvoie donc à la manifestation de la volonté à elle-même et par elle-même, par-delà la diffraction induite par son affirmation inaugurale. Le monde, le déploiement de tous les étants, l'éclatement de toutes ses occurrences mondaines, donnerait, pour celui qui se rend capable d'adopter un point de vue philosophe suffisamment large, c'est-à-dire cosmique, le tableau d'une volonté se retrouvant elle-même en passant par le détour nécessaire d'une manifestation de toutes ses formes, c'est-à-dire d'un monde.

Nous avons suivi au cours de cette troisième partie les possibilités de mise à l'épreuve de notre hypothèse forgée en deuxième partie, celle d'un vitalisme phénoménologique schopenhauerien, qui refuse l'exigence henryenne d'une dualité hétérogène des régimes de l'apparaître pour garantir à la vie un apparaître authentique. Cette mise à l'épreuve de l'hypothèse s'est jouée tout d'abord dans une confrontation avec les analyses husserliennes de la corrélation, puis par une réflexion en trois temps, archéologique, téléologique et cosmologique, dont nous avons compris que le troisième synthétisait finalement les deux premiers. Retraçant la présence de la vie au sein de la phénoménologie, nous avons d'abord identifié un usage métaphorique de la vie pour désigner l'activité de la conscience intentionnelle comme vie transcendantale. Néanmoins, loin de rejeter la notion de vie au nom de cet usage métaphorique, nous avons plutôt montré qu'elle devait être reconduite à une vie concrète, profonde, celle de notre corps telle que nous la vivons véritablement, et que c'est à cette condition seulement que l'on peut comprendre la vie comme activité vivante d'un sujet autant que comme puissance de phénoménalisation, donnant ainsi une acception satisfaisante à l'expression de « vitalisme

[1] R. BARBARAS, *L'appartenance*, *op. cit.*, p. 80 ; comme nous l'avons déjà remarqué, il ne s'agit jamais d'abandonner l'*a priori* corrélationnel, mais de l'inscrire dans un spectre plus large, comme un mode parmi d'autres de l'appartenance, indiquant par là une direction concrète voire affective pour la philosophie. Grégori Jean, dont on pourrait citer à l'envi des passages d'une efficacité notoire, conclue sur ce point : « Une phénoménologie pleinement consciente d'elle-même ne saurait se fixer pour tâche de dépasser le régime de l'*a priori* corrélationnel, *mais seulement de le sentir, de l'expérimenter et de le penser comme ce point d'indistinction de l'homme et de la nature qu'il en va de notre être même d'ignorer radicalement*. » in G. JEAN, *Les puissances de l'apparaître*, *op. cit.*, p. 123.

[2] On trouve plusieurs formulations de cette idée chez Schopenhauer, dans le manuscrit et dans les œuvres publiées, souvent mise en rapport avec la lumière, qui ne devient visible que grâce à un corps qui la renvoie. Nous renvoyons, pour les analyses de ce point, au paragraphe que nous y avons consacré dans notre deuxième partie.

phénoménologique de la corrélation ». C'est en adoptant la dialectique très schopenhauerienne de la surface et de la profondeur que nous avons montré que la conscience intentionnelle pouvait être ramenée à une intentionnalité vivante, revenant de l'usage métaphorique à l'usage concret de la vie. S'il nous fallait interroger les structures de l'apparaître de la vie, il fallait passer comme à rebours de l'apparaître constitué à la vie de l'apparaître, à la vie de tout ce qui apparaît. Envisager la possibilité d'un vitalisme phénoménologique de la corrélation, c'est donc suivre les indications schopenhaueriennes d'un approfondissement à mener, par le phénoménologue, depuis la corrélation jusqu'à ses profondeurs, qui ne sont pas des mises en péril de l'*a priori* corrélationnel, mais des métamorphoses ou des approfondissements de celle-ci. La conscience intentionnelle tient son sens d'une intentionnalité vivante, elle en retire son dynamisme et ses tendances fondamentales. C'est ainsi que nous avons suivi la piste de la chair comme apparaître de la vie en nous, puis de la dimension pulsionnelle sous l'intentionnalité de notre conscience. Si notre conscience peut être intentionnelle, si la vie peut surgir dans notre conscience, c'est qu'elle provient de couches plus originaires de l'intentionnalité.

Interrogeant alors cette strate originaire et dynamique de notre représentation et de notre activité, nous avons identifié, depuis le monde de la vie, un désir profond, une mobilité fondamentale, qui va du sujet au monde tout en permettant de comprendre les premières inclusions vivantes de la transcendance au sein de l'immanence. Nous pouvions alors suivre la deuxième navigation attendue de notre hypothèse schopenhauerienne, après un retour à la vie en moi : retourner au monde depuis la mise au jour de tendances fondamentales de notre vie. Depuis ce désir d'abord individuel, nous sommes passé à un désir cosmologique, désir dirigé vers le monde. De même que Schopenhauer redécouvrait l'existence vivante et dynamique du monde depuis l'identification d'une sphère profonde dans le sujet, ouvrant par là l'énigme du monde et de sa double donation, de même nous avons pu passer d'un désir individuel à un désir cosmologique. Dans le cadre d'une réflexion sur un vitalisme phénoménologique, élaboré autour de la corrélation, il importe de se donner les moyens de penser la vie non pas seulement en nous, dans les profondeurs de notre intimité charnelle, mais de penser la vie telle qu'elle est, c'est-à-dire une vie du monde, une vie de l'altérité, une vie de ce qui me fait face. Il faut donc pouvoir penser, comme nous l'avions envisagé chez Schopenhauer, le *passage* de la vie à la représentation, depuis moi, mais aussi, ultimement, le *passage* de la perspective subjective à la perspective cosmologique, pour penser l'apparaître de la vie dans toutes les possibilités de ses variations et ses métamorphoses. Ce à quoi nous sommes parvenus grâce au dialogue finalement engagé avec la pensée de l'appartenance de Renaud Barbaras se dirigeant vers une cosmologie phénoménologique assurant une cohérence à rebours à la philosophie du seuil de Schopenhauer.

CONCLUSION – APPARTENIR AU MONDE : PISTES OUVERTES PAR LE VITALISME PHÉNOMÉNOLOGIQUE SCHOPENHAUERIEN

La philosophie de Schopenhauer gravite tout entière autour d'une tentative originale : penser le *passage* de la vie à la représentation et réconcilier des sphères que l'on croyait séparées, mettant au jour la continuité du monde et de son déploiement phénoménologique. Pour se faire, le geste philosophique schopenhauerien nous convie à un retour à la présence du monde la plus directe en se défaisant de tout intérêt qui puisse brouiller notre vue : « la chose même, "*die Sache selbst*", doit être traitée pour elle-même, sans quoi elle ne pourra pas arriver à s'imposer[1]. » Il s'agit donc d'identifier la chose en question, et d'adopter, en même temps, l'attitude philosophique adéquate qui en permette une « vue juste[2] ». Nous avons montré que la pensée schopenhauerienne consistait à revenir de la représentation extérieure au fonds vivant duquel elle émergeait et auquel nous appartenions. La présence du monde comme représentation ne prend son sens qu'à être reconduite au mouvement vivant qui en assure la teneur, et rend compte en même temps de son surgissement. Ainsi la vie est-elle conçue comme ce qui donne à chaque étant sa teneur, en même temps qu'elle est la puissance de phénoménalisation de toute chose, comprenant l'être comme puissance d'apparaître. Si le monde dans son ensemble est le processus de manifestation de la vie – ou seulement la tentative en vue de la vie pour le monde inorganique – alors la juste position philosophique consiste à se tenir sur le *seuil* pour assister à ce passage. Il ne convient ni de se contenter de la seule représentation objective, ni de se fondre dans une force aveugle et souterraine, mais d'assister, par une mise en variation des formes de l'apparaître, à la phénoménalisation de la vie dans le monde. Cet enjeu de la philosophie schopenhauerienne et l'attitude philosophique qui en découle, nous les avons synthétisés dans l'hypothèse d'un vitalisme phénoménologique schopenhauerien dont il convient de retracer les étapes de l'élaboration et les axes principaux du dialogue qu'il permet avec la phénoménologie.

Nous avons rencontré Michel Henry comme premier personnage de cette quête d'un vitalisme phénoménologique. Considérant que l'histoire de la philosophie a été le déploiement d'une « métaphysique de la représentation », pensant l'être depuis la séparation propre à la représentation, Henry cherche à identifier une saisie adéquate de la vie elle-même dans le fait primordial de l'auto-affection. Le constat henryen s'appuie sur une perte de réalité induite par la distance de la représentation, l'intentionnalité de la conscience et l'*a priori* corrélationnel. Il s'agit donc de retrouver dans l'immanence radicale un apparaître authentique à la vie, que

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, « Préface à la deuxième édition », p. 56.
[2] *Id.*

l'ekstase de la représentation ne vienne pas toujours déjà déchirer et éloigner de nous. Exigeant ainsi une dualité des régimes de l'apparaître, Henry trouve chez Schopenhauer, dans l'expérience du corps propre, un premier jalon de cette reconquête. Contre la représentation, Schopenhauer envisagerait donc une expérience privilégiée, immanente, par laquelle la vie est saisie comme volonté, sur le mode de l'auto-affection. Schopenhauer est apparu dans les textes henryens comme le premier à introduire une faille au sein de la représentation et à revenir au corps pour fonder un nouveau régime de l'apparaître. Or cette première proposition d'un vitalisme phénoménologique, celui de l'hétérogénéité des régimes de l'apparaître, se redouble rapidement de reproches adressés à Schopenhauer, et à travers lui, à toute la « phénoménologie historique » : la saisie de la volonté à même le corps propre découvrirait une forme d'intentionnalité souterraine, une déchirure pré-ekstatique, la volonté étant toujours tournée vers autre chose qu'elle-même, dirigée vers le monde et la représentation. En somme, Schopenhauer importerait la forme de la corrélation dans l'apparaître de la vie aux prises avec elle-même dans l'immanence du corps propre.

La lecture henryenne de Schopenhauer nous a alors permis d'esquisser une hypothèse : il se pourrait que cette lecture soit juste et qu'elle porte avec elle non pas une condamnation des intuitions schopenhaueriennes, mais la possibilité d'un dialogue avec une autre phénoménologie. Cela, à la condition de forger l'hypothèse d'un *autre* vitalisme phénoménologique, appuyé celui-ci sur la corrélation, ne déplorant pas que la vie nous échappe lorsqu'elle s'installe dans la distance phénoménologique, mais qu'elle nous est bien plutôt donnée à partir d'une variation de la forme de l'apparaître. Nourris de ces indications henryennes, nous avons pu retourner au texte de Schopenhauer lui-même, en suivant le fil de la corrélation qu'il nomme forme fondamentale de la représentation – *Grundform* – et depuis laquelle l'ensemble de son système peut être redéployé. Le vitalisme phénoménologique mis au jour chez Schopenhauer pose la corrélation comme seule forme possible pour l'apparaître, forme polarisée que prend la volonté dans les premiers temps de sa sortie hors de soi, et il entend lui faire subir des métamorphoses au cours d'expériences privilégiées. Ainsi cette hypothèse n'est pas celle d'une *séparation* entre les régimes de l'apparaître, mais au contraire d'une *continuité modale* entre les expériences. Affirmer le rôle central de la corrélation, c'était alors se donner les moyens d'étendre son champ de validité plutôt que de la limiter. L'expérience du corps propre montre alors chez Schopenhauer une saisie de la volonté qui m'apparaît bien comme vie, comme un dynamisme profond qui se déploie dans les mouvements de mon corps objectif. Cette première expérience de la vie en nous nous a permis de la comprendre comme puissance de phénoménalisation : tout ce qui se manifeste est un processus d'objectivation en

cours de réalisation, dont le phénomène n'est que l'achèvement et ne prend son sens qu'à être reconduit à ce mouvement fondamental qui l'anime.

L'expérience du corps propre est donc une première mise en variation de la corrélation découverte à même la représentation ordinaire, quand elle était le soubassement des formes du principe de raison. Schopenhauer fait jouer à l'expérience esthétique un rôle complémentaire en même temps qu'un véritable tournant méthodologique, puisqu'elle révèle au sujet la possibilité d'échapper aux formes du principes de raison. L'apparaître peut être pur de ses déterminations mondaines, ne laisser subsister que ce face-à-face réciproque et polarisé du sujet et de l'objet, et nous indiquer ainsi une voie à suivre pour la réflexion : derrière l'immense diversité de la nature et de ses objets, le regard philosophique est capable de se tenir sur le *seuil* de la vie et de la représentation, et de saisir les strates phénoménologiques du monde en deçà de ses occurrences ontiques. Les Idées, dont Schopenhauer fait l'objet de l'art, sont accessibles dans la nature, et elles indiquent ces strates phénoménologiques pures disponibles pour le sujet qui altère les formes quotidiennes de sa représentation, qui reconfigure son regard en un regard artiste sur le monde. Nous avons vu à cette occasion une conception de la vie chez Schopenhauer comme tendance toujours actualisée vers la manifestation, qui excédait les limites seulement individuelles de sa saisie initiale. La force du vitalisme phénoménologique schopenhauerien dont nous avons fait l'hypothèse, c'est qu'il permet d'accompagner la sortie hors de soi de la vie et d'échapper à une conception de la vie close sur la seule ipséité. La vie est ce mouvement qui va au monde autant qu'il est le monde, essence dynamique des choses autant que puissance de phénoménalisation, ce que nous avons identifié autour de la thématique du « premier œil », produit vivant du monde qui produit en retour l'apparaître du monde. En ce sens, la pensée schopenhauerienne permet de donner un sens à la vie comme ce qui crée du monde, et comme ce qui, en nous, nous dirige vers le monde auquel nous appartenons. C'est par cet entrelacement de la vie et de son apparaître que nous avons pu parler d'une irréductibilité de la corrélation chez Schopenhauer, irréductibilité qui était alors l'autre nom du seuil que le philosophe ne peut pas franchir pleinement sous peine de voir s'effondrer le sens même de l'apparaître. Une telle conception de la vie comme mouvement de phénoménalisation du monde nous conduisait donc, pour achever la formulation de notre hypothèse, à adopter une perspective cosmologique, nous permettant de comprendre ce qu'il entend par autoconnaissance de la volonté, ce mouvement par lequel la volonté en nous se cherche elle-même dans l'altérité qu'elle a produite au cours de son objectivation.

L'hypothèse d'un vitalisme phénoménologique schopenhauerien – élaboré autour de la corrélation dans une réponse à la voie henryenne du vitalisme phénoménologique de

l'hétérogénéité des régimes de l'apparaître – exigeait alors que nous la mettions à l'épreuve de la phénoménologie, ouvrant à nouveaux frais des possibilités de dialogue. Dans ce dialogue, nous avons pu montrer que la question du passage de la vie à la représentation avait vocation à être problématisée et approfondie par les analyses phénoménologiques. Nous avons ainsi suivi le fil de la corrélation et de la polarisation intentionnelle de toute conscience, retrouvant cette dimension irréductible de l'*a priori* corrélationnel chez Husserl. Nous avons alors identifié des possibilités de mise en variation de cette structure, que la réduction révèle mais qu'elle ne crée pas, qu'elle retrouve dans différentes attitudes de notre vie. Accompagnant le passage d'une description statique de la structure de la conscience, entendue comme corrélation noético-noématique, à une investigation génétique, nous avons alors fait apparaître des métamorphoses de cette corrélation qui chacune nous rapprochait d'une compréhension de la vie comme mouvement de phénoménalisation et clarifiait alors la question du *passage*, identifiée chez Schopenhauer. Nous avons donc pu suivre la manière dont la vie doit être ressaisie depuis l'expérience de notre chair pour y découvrir une activité profonde et vivante, celle de la pulsion. De la même manière que le retour au corps permettait à Schopenhauer, dans un second temps, d'accompagner la sortie hors de soi de la vie, de la même manière, nous avons identifié une strate profonde de l'intentionnalité, vivante, depuis laquelle nous pouvions alors retourner dans le monde. La recherche d'une couche originaire de l'apparaître dans la pulsion permet à la phénoménologie de saisir les premiers temps d'une inclusion de la transcendance dans l'immanence, de découvrir un mouvement vers le monde dans les tendances les plus concrètes de la vie du sujet.

Suivant le fil de cette intentionnalité vivante à l'œuvre sous la conscience intentionnelle objectivante, passant d'un désir individuel à un désir cosmologique, nous pouvions alors comprendre comment la phénoménologie accomplissait aujourd'hui le passage à une perspective cosmologique, passage envisagé chez Schopenhauer, accompli dans la phénoménologie de l'appartenance de Renaud Barbaras. La corrélation connaissait alors son ultime variation en ce qu'elle n'est jamais abandonnée, mais se trouve comprise depuis la notion d'appartenance, décrivant à la fois l'ancrage de chaque étant dans l'être et le mouvement par lequel a lieu la phénoménalisation du monde depuis chacun de ces étants. La triplicité des modes de l'appartenance mise au jour prolongeait alors notre lecture de Schopenhauer, la dotant d'une assise conceptuelle apportant à l'auteur du *Monde* une rigueur. Nous insistions alors sur la nécessité d'ajouter, aux côtés de la donation de la volonté et de celle de la représentation, la modalité du *passage* de l'une à l'autre, qui correspondait à la modalité dynamique de la phénoménalisation, excédant ainsi la seule vie individuelle des sujets. L'individualité n'est que le

lieu d'une traversée de la vie qui nous excède toujours en une puissance transindividuelle. Il nous semble alors que l'appartenance décrit au mieux cette ambiguïté par laquelle nous sommes sur le seuil ontologique du monde, traversés d'une vie qui nous excède et pourtant pris dans la distance minimale de la phénoménalisation produite par la vie elle-même. Cette distance est celle de la vie comprise comme mouvement qui fait surgir au cours de son déploiement, dans le parcours de cette distance, de l'apparaître. Il y a bien là ce que nous cherchions à formuler dans notre hypothèse d'un vitalisme phénoménologique schopenhauerien : la phénoménalisation de la vie produit la multiplicité des étants, mais celle-ci ne rejette pas pour autant l'appartenance ontologique à une même courant de vie de tous ces étants, à une même mobilité fondamentale de la vie. Il n'y a pas d'alternative, l'un ou le multiple, la vie ou la représentation, mais l'incessant déploiement de la vie dans le monde au cours de son déploiement phénoménologique. Il nous revient de nous tenir sur le seuil de l'appartenance pour assister au passage de la vie dans la représentation et de l'être dans l'apparaître, en adoptant une perspective cosmologique à même de nous permettre d'assister au plein déploiement de la vie dans le monde.

*

Une telle position d'un vitalisme phénoménologique, de l'appartenance commune à un mouvement vivant de phénoménalisation sur fond d'une séparation apparente entre les étants, ouvre pour nous des pistes à portée pratique et éthique que Schopenhauer laisse apercevoir. Ces pistes, il faudrait les approfondir en détails à la lumière de textes de l'écologie du vingtième siècle car c'est là qu'elles trouvent leur accomplissement ; nous en esquissons pour l'heure les contours. Dans les cadres du vitalisme phénoménologique, c'est donc un seul courant de vie qui se manifeste et entre dans la forme phénoménologique de la corrélation, dont l'unité sous la différence est rappelée par la notion de « polarité », dont Schopenhauer écrit qu'elle est « le type le plus fondamental de presque tous les phénomènes de la nature, depuis l'aimant et le cristal jusqu'à l'homme[1]. » Nous sommes un pôle du monde comme représentation, et l'apparent fractionnement des individus entre eux ne doit pas laisser penser qu'il est premier mais qu'il n'a de sens que reconduit à la complémentarité des deux pôles dans l'unité d'appartenance à un même mouvement de la vie.

Or une juste compréhension ontologique et phénoménologique du monde peut, selon Schopenhauer, nous conduire à une attitude éthique. Tout du moins, la conduite éthique, celle de la compassion, n'est pas une obéissance à des recommandations morales abstraites, mais elle

[1] *Ibid.*, § 27, p. 320.

est induite par une connaissance du monde et de ses modes de donations. En un sens, la compassion est le prolongement de la philosophie du seuil que nous avons développée dans ces lignes, en ce qu'elle conçoit l'unité ontologique de l'autre vivant tout en maintenant la différence, sans laquelle il n'y aurait pas de compassion mais une fusion mystique. Dans l'attitude de la compassion face à celui qui souffre, décrite au paragraphe 16 du *Fondement de la morale* et adossée à une ontologie bien comprise, il faut

> que je M'IDENTIFIE AVEC LUI d'une façon ou d'une autre, c'est-à-dire que cette DIFFÉRENCE fondamentale entre moi-même et cet autre, sur laquelle repose précisément mon égoïsme, soit supprimée, du moins jusqu'à un certain degré. Mais comme je ne saurais me glisser DANS LA PEAU de l'autre, ce n'est que par la médiation de la CONNAISSANCE que j'ai de lui (…) que je peux m'identifier avec lui, dans la mesure où mon action annonce la suppression de cette différence[1].

Le paradoxe apparent de ce texte n'en est plus un pour nous, qui avons compris combien la corrélation était la forme fondamentale de la représentation, la distance phénoménologique en laquelle autrui apparaissait dans son altérité sans pour autant quitter la communauté d'appartenance à une même vie que la mienne. Je ne peux me glisser *effectivement* dans la peau d'autrui – dans l'immanence de sa propre chair – mais je peux connaître – *médiatement* dans la forme de l'apparaître – notre commune appartenance. Et si l'apparaître de la vie d'autrui suppose toujours un écart phénoménologique puisque précisément il est un apparaître, c'est mon action, c'est-à-dire la mise en œuvre des tendances vivantes de mon corps, qui peut ramener cette différence à une unité de vie. Vivre est le meilleur moyen de combler pour un temps la distance créée par la vie elle-même. Le seuil prend ici un sens éthique permettant d'articuler l'ontologique et le phénoménologique : je me représente la souffrance d'autrui à distance et cependant je la ressens en moi-même : « je l'éprouve cependant avec l'autre, je la ressens comme mienne, alors qu'elle est non pas dans moi mais dans l'autre[2]. »

Connaître ainsi l'expérience de la compassion n'est pas un accès à l'autre humain seulement, mais reconfigure notre conception du monde dans son ensemble et les relations avec l'ensemble des étants. La conduite éthique, chez Schopenhauer nous place « dans un rapport immédiat avec la force produisant le phénomène du monde[3] ». Autrement dit, être porté à la compassion suppose d'abord une compréhension du passage entre vie et représentation et de la manière dont ce qui m'apparaît est le fait d'un processus vivant – le même que celui que j'éprouve en moi. La compassion n'est donc pas dirigée seulement vers l'espèce humaine, mais

---

[1] A. SCHOPENHAUER, *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, C. Sommer (éd.), Paris, Gallimard, 2009, p. 337. « D'une façon ou d'une autre », « jusqu'à un certain degré », « dans la mesure où », sont autant d'expressions du seuil dont nous avons déjà relevé l'intérêt, notamment à l'occasion des analyses de l'expérience esthétique.

[2] *Ibid.*, p. 365.

[3] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. II*, *op. cit.*, chap. 20, p. 2073.

inclus l'ensemble du vivant[1]. Elle indique une voie pour retrouver notre présence au sein de la nature et celle de la nature en nous, dans un entrelacement qui retrouve l'unité sous la différence, qui retrouve l'altérité dans ma chair tout autant qu'elle est une recherche de soi dans l'extériorité apparente du monde.

Notre formulation du vitalisme phénoménologique schopenhauerien a insisté sur la notion de corrélation et de polarité, dont Schopenhauer retrouve la forme dans toutes les strates de la nature : dans la relation entre la pierre et le sol, entre la lionne et sa proie, entre la pulsion et l'objet qu'elle vise aveuglément hors du corps, entre le pur sujet de la connaissance et l'Idée. Si l'on accorde la réciprocité des deux pôles comme en atteste l'origine magnétique de cette image, on pourrait s'étonner de l'insistance de Schopenhauer lui-même sur la notion de conflit. L'ensemble du monde qu'il décrit semble être la scène d'un universel conflit entre les différents degrés d'objectivation de la volonté, chaque conflit produisant une Idée supérieure par une « assimilation dominante[2] », retrouvant ainsi des structures analogiques entre toutes les strates phénoménologiques de la nature :

> Ainsi voyons-nous partout dans la nature, lutte, combat et alternances de victoires, et c'est là précisément que nous pourrons envisager plus clairement la division essentielle de la volonté avec elle-même[3].

Peut-être faut-il insister sur le « voyons-nous » de ce passage. Il se pourrait en effet que le conflit ne soit qu'une vue partielle et individuelle sur la nature, qui se tient face au spectacle de la représentation dans les formes du principe de raison. La leçon du vitalisme phénoménologique schopenhauerien nous convie plus loin selon nous : comprendre les formes de vie comme des pôles émergents d'un même courant, chacun manifestant une *manière de vivre*[4], une certaine objectivation de la volonté. Le conflit lui-même découle d'un regard individuel que nous portons sur le monde, alors qu'une juste vue de l'essence de la vie comme puissance de phénoménalisation nous ferait plutôt insister sur la notion de polarité. Le conflit c'est ce qu'engendre l'égoïste quand il insiste trop sur la différence entre les étants produite par le principe d'individuation. Pour le dire encore autrement, nous croyons que le conflit n'est qu'un des modes de la relation possible entre les étants, qu'il n'est qu'une modalité de la recherche de

---

[1] Sur la question de l'éthique animale ouverte par la philosophie de Schopenhauer, nous renvoyons à S. SHAPSHAY, *Reconstructing Schopenhauer's Ethics. Hope, Compassion, and Animal Welfare*, New York, Oxford University Press, 2019.

[2] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 27, p. 323. C'est la voie d'entrée structurante de l'ouvrage de Sandro Barbera, S. BARBERA, *Une philosophie du conflit. Études sur Schopenhauer*, M.-F. Merger et O. Ponton (trad.), Paris, Presses universitaires de France, 2004.

[3] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 27, p. 325.

[4] Ou une « manière d'être vivant », pour reprendre le titre d'un recueil de textes de Baptiste Morizot, dont le sous-titre, « Enquêtes sur la vie à travers nous », s'accorde avec la conception d'une vie transindividuelle et le projet de comprendre l'inclusion de la forme humaine du vivre au sein d'une nature qui l'excède. Voir B. MORIZOT, *Manières d'être vivant. Enquêtes sur la vie à travers nous*, Arles, Actes Sud, 2020.

soi dans l'altérité du monde comme représentation. Fondamentalement, la vie qui nous anime cherche à se retrouver elle-même, et le conflit tel que le présente Schopenhauer ne donne jamais lieu à la destruction radicale de l'autre, mais à son ingestion, sa domination ou son incorporation. L'apparente conflictualité telle qu'on la retient n'est pas le tableau d'individus cherchant à se détruire mais à se réunir, qu'elle que soit la modalité de cette réunion. Autrement dit, le désir amoureux ou sexuel, la prédation, le conflit, mais aussi la pesanteur ou le phototropisme pourraient n'être que des variations sur le thème de la polarisation du monde depuis un même mouvement fondamental, celui de la vie comme puissance de phénoménalisation. Considérant cela, nous pourrions alors replacer d'autres modes de la polarisation au sein d'un compréhension du vivant et de la nature dans son ensemble, notamment la relation de symbiose, bien plus importante fonctionnellement dans l'histoire biologique que le bellicisme, qui garantit la vie de deux individus par l'échange nutritionnel sur fond d'un même processus biologique[1]. L'incorporation n'y est pas unilatérale mais relationnelle, réciproque : elle est une entre-incorporation accessible seulement au regard qui considère la vie comme le mouvement qui traverse les pôles, plutôt qu'un seul pôle individualisé.

Si tout ce qui m'apparaît participe d'un même mouvement et si l'attitude éthique consiste à éprouver en soi ce qui apparaît en l'autre, alors rien n'empêche d'élargir l'attitude éthique au-delà de l'éthique animale pour envisager depuis Schopenhauer et le vitalisme phénoménologique la voie d'une écologie phénoménologique. En un sens, puisque la vie a été identifiée à la puissance de phénoménalisation, il est possible de revenir du phénomène à ce qui l'anime pour

[1] « La vie n'a pas conquis la planète par la force et le combat, elle y a tressé son réseau. Les formes de vie se sont multipliées et complexifiées en en cooptant d'autres, et non en se contentant de les tuer », L. MARGULIS et S. DORION, *Microcosmos. 4 milliards d'années de symbiose terrestre*, Marseille, Wildproject, 2022, p. 38 ; ou encore : « En s'adaptant constamment et rapidement aux conditions de l'environnement, les organismes du microcosme soutiennent l'ensemble des êtres vivants par leur réseau mondial d'échanges qui, en fin de compte, affecte tout animal et toute plante vivant sur Terre », *Ibid.*, p. 44. Les pistes ouvertes par la conception symbiotique de l'évolution biologiques nous paraissent éminemment fertiles quant à la possibilité d'un dialogue philosophique avec le vitalisme phénoménologique schopenhauerien. On y retrouve même l'entrelacement vivant du monde et du moi dans des formules comme celle-ci : « Le microcosme vit en nous, et nous en lui », *Ibid.*, p. 47, ou encore : « Le lien vital entre l'environnement terrestre et les organismes qui l'habitent met les biologistes dans l'impossibilité pratique de donner une définition claire et concise de la différence entre la matière vivante et la matière non vivante. La vie devait faire avec le changement, et dès son origine elle fut forcée de s'autoentretenir », *Ibid.*, p. 100-101.
Les travaux d'Anna L. Tsing sur les réseaux biologiques et anthropologiques pensés sur le modèle mycologique s'inscrivent dans un tel abandon du modèle darwinien du bellicisme, que Lynn Margulis soupçonne de refléter un virilisme des représentations de la vie. Reconfigurer la conception de la vie depuis la polarisation et les relations qu'elle permet n'est donc pas un travail réservé à la science, mais engage une vision plus générale de la place de l'humanité au sein de la nature, place dont nous avons montré qu'elle a quitté le confortable surplomb de l'exception humaine. Voir notamment A. L. TSING, *Le champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, P. Pignarre (trad.), Paris, Les Empêcheurs de penser en rond - La Découverte, 2017 et A. L. TSING, *Prolifération*s, M. Schaffner (trad.), Marseille, Wildproject, 2022. Car Anna L. Tsing s'y réfère dans ce dernier ouvrage et parce qu'elle ouvre la possibilité de relations nouvelles au vivant, il faut aussi mentionner D. J. HARAWAY, *Manifeste des espèces compagnes. Chiens, humains et autres partenaires*, J. Hansen (trad.), Paris, Climats, 2019.
On peut enfin mentionner un ouvrage dont le titre pourrait laisser penser qu'il va à l'opposé de notre hypothèse de la symbiose : V. PLUMWOOD, *Dans l'œil du crocodile. L'humanité comme proie*, L. Shannon (éd.), P. Madelin (trad.), Marseille, Wildproject, 2021. En vérité, le renversement de prédation opéré par sa rencontre malheureuse avec un crocodile produit chez l'autrice une réflexion sur la réinsertion de l'espèce humaine parmi l'ensemble des formes de vie, et invite à repenser les modèles relationnels entre espèces en abandonnant l'omniprésence du modèle de la prédation, ou du moins, en abandonnant l'illusion d'un modèle pyramidal.

comprendre comment ajuster nos vues. Or cette vue ne peut être juste que si l'on comprend d'abord métaphysiquement le monde, depuis le même mouvement qui anime les animaux et les humains « agit et végète dans les plantes », « fait prendre le cristal », « dirige l'aimant vers le pôle Nord[1] ». Prenant acte de cela, il se pourrait que la pensée de Schopenhauer ouvre une porte pour une attitude éthique à l'égard de la nature dans son ensemble, plus large encore que l'éthique animale que l'on relève ordinairement chez lui. En ce sens, la discussion semble possible avec des penseurs de l'écologie pour qui il en va, en deçà des injonctions morales ou politiques, d'une conception profonde du monde à reconfigurer. C'est notamment le cas de l'écologie profonde – *deep ecology* – développée par Arne Næss qui entend articuler l'ensemble des manifestations vivantes à « l'idée de l'unité radicale de toutes les formes de vie », permettant ainsi à l'être humain de se considérer dans son appartenance au monde, en laquelle il fait l'expérience des autres étants y appartenant, saisissant ainsi qu'il est « un microcosme dans le macrocosme[2] ». Or c'est d'abord cette conception théorique du monde qui peut permettre une action qui actualise éthiquement cette atténuation de la différence entre les formes de vie. De même que chez Schopenhauer l'attitude éthique de la compassion consiste avant tout à estomper pour un temps la différence entre ma vie et celle d'autrui pour en ressentir la commune affectivité, de même le soi qu'il s'agit pour Næss de réaliser à travers l'écologie profonde « n'est pas limité à l'*ego*, il s'agit d'une réalité "expansive" », et l'on pourrait ainsi prendre conscience que « la crise écologique nous offre peut-être la possibilité de pousser encore plus loin l'expansion de la conscience humaine[3]. »

Nous croyons donc que le vitalisme phénoménologique schopenhauerien ouvre des filiations au sein des réflexions écologiques nombreuses[4] et actuelles. Comprendre jusqu'à son terme le *passage* de la vie à la représentation, c'est peut-être également l'accompagner pratiquement, rendre effective une conception du monde qui ne soit pas seulement un tableau cosmologique pertinent, mais une manière de prendre place au sein des étants. Le *seuil* qu'est celui du philosophe schopenhauerien n'est pas seulement un seuil théorique, mais une manière d'éprouver véritablement l'appartenance en laquelle se fonde l'apparaître du monde.

---

[1] A. SCHOPENHAUER, *Monde, vol. I*, *op. cit.*, § 21, p. 261.

[2] A. NÆSS, *Une écosophie pour la vie. Introduction à l'écologie profonde*, M. Ramadier (éd.), N. Mubalegh et P. Madelin (trad.), Paris, Éditions du Seuil, 2017, p. 127. On relèvera la ressemblance avec la citation de L. Margulis à la page précédente.

[3] *Ibid.*, p. 128.

[4] Il faudrait ajouter aux références déjà données d'autres discussions écologiques possibles avec la pensée de Schopenhauer, notamment A. NÆSS, *Écologie, communauté et style de vie*, C. Ruelle, H.-S. Afeissa et D. Rothenberg (trad.), 3e éd, Paris, Éditions Dehors, 2020, D. ABRAM, *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens*, D. Demorcy et I. Stengers (trad.), Paris, la Découverte, 2021 ou encore A. LEOPOLD, *La Terre comme communauté*, W. Stegner et J. B. Callicott (éd.), P. Madelin (trad.), Marseille, Wildproject, 2021.

BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie recense tous les ouvrages explicitement cités ou qui ont été consultés et ont contribué activement aux analyses du présent travail.

I. SCHOPENHAUER

Œuvres

SCHOPENHAUER Arthur, *Cours exhaustif sur la philosophie. Première partie : Théorie de la représentation, de la pensée et de la connaissance en général*, Christophe Bouriau (éd.), Paris, Classiques Garnier, coll. « Textes de philosophie », 2023.

SCHOPENHAUER Arthur, *Lettres I*, Christian Sommer (trad.), Paris, Gallimard, coll. « Folio », n° 631, 2017.

SCHOPENHAUER Arthur, *Lettres II*, Christian Sommer (trad.), Paris, Gallimard, coll. « Folio », n° 632, 2017.

SCHOPENHAUER Arthur, *Pandectae. Philosophische Notizen aus dem Nachlass*, Ernst Ziegler, Anke Brumloop et Manfred Wagner (éd.), München, C. H. Beck, coll. « Schopenhauers handschriftlicher Nachlass », n° 9, 2016.

SCHOPENHAUER Arthur, *Spicilegia. Philosophische Notizen aus dem Nachlass*, Ernst Ziegler (éd.), München, C. H. Beck, 2015.

SCHOPENHAUER Arthur, *Parerga & Paralipomena. Petits écrits philosophiques*, Jean-Pierre Jackson (trad.), Paris, Coda, 2010.

SCHOPENHAUER Arthur, *Le monde comme volonté et représentation*, Christian Sommer, Vincent Stanek, Marianne Dautrey et Ugo Batini (trad.), Paris, Gallimard, 2009, vol. I.

SCHOPENHAUER Arthur, *Le monde comme volonté et représentation*, Christian Sommer, Vincent Stanek, Marianne Dautrey et Ugo Batini (trad.), Paris, Gallimard, 2009, vol. II.

SCHOPENHAUER Arthur, *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, Christian Sommer (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2009.

SCHOPENHAUER Arthur, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante : édition complète (1813-1847)*, François-Xavier Chenet (trad.), Paris, France, J. Vrin, 1991.

SCHOPENHAUER Arthur, *Journal de voyage (1803-1804)*, Jean D'Hendecourt (éd.), Didier Raymond (trad.), Paris, Mercure de France, 1989.

SCHOPENHAUER Arthur, *Philosophische Vorlesungen*, Volker Spierling (éd.), 4 vol., München, Piper, 1984-1987.

SCHOPENHAUER Arthur, *Textes sur la vue et sur les couleurs*, Maurice Élie (trad.), Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », n° 14, 1986.

SCHOPENHAUER Arthur, *Der handschriftliche Nachlaß*, Arthur Hübscher (éd.), 5 vol. en 6 tomes, München, DTV, 1985.

SCHOPENHAUER Arthur, *Sämtliche Werke*, Arthur Hübscher (éd.), 7 vol., 3e éd., Brockhaus, Wiesbaden, 1972.

SCHOPENHAUER Arthur, *De la volonté dans la nature*, Édouard Sans (trad.), Paris, Presses universitaires de France, 1969.

SCHOPENHAUER Arthur, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Auguste Burdeau et Richard Roos (trad.), Paris, Presses universitaires de France, 1966.

Commentaires

ATWELL John E., *Schopenhauer on the Character of the World. The Metaphysics of Will*, Berkeley, University of California press, 1995.

BANVOY Jean-Charles, BOURIAU Christophe et ANDRIEU Bernard (éd.), *Schopenhauer et l'inconscient. Approches historiques, métaphysiques et épistémologiques*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 2011.

BARBERA Sandro, *Une philosophie du conflit. Études sur Schopenhauer*, Marie-France Merger et Olivier Ponton (trad.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives germaniques », 2004.

BATINI Ugo, « Analogy: the universal switch of Schopenhauerian thought », *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, vol. 12, 2021, p. 1-19.

BATINI Ugo, *Dictionnaire Schopenhauer*, Paris, Ellipses, coll. « Dictionnaire », 2020.

BATINI Ugo, *Schopenhauer. Une philosophie de la désillusion*, Paris, Ellipses, 2016.

BERNET Rudolf, *Force-Pulsion-Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2013.

BLONDIN Marie-Michèle, *Vivre et vivre encore. La notion de vie chez Arthur Schopenhauer*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, coll. « Europaea memoria », 2018.

BONNET Christian et SALEM Jean (éd.), *La raison dévoilée. Études schopenhauériennes*, Paris, J. Vrin, 2005.

BOOMS Martin, *Aporie und Subjekt. Die erkenntnistheoretische Entfaltungslogik der Philosophie Schopenhauers*, Würzburg, Königshausen & Neumann, coll. « Beiträge zur Philosophie Schopenhauers », no 6, 2003.

CASSIRER Ernst, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des Temps modernes, III : Les systèmes postkantiens*, Collège de philosophie (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, 1999.

DÖRFLINGER Bernd, « Schopenhauers Philosophie des Leibe », *Schopenhauer Jahrbuch*, vol. 83, 2002, p. 43-85.

DÖRPINGHAUS Andreas, « Der Leib als Schlüssel zur Welt. Zur Bedeutung und Funktion des Leibes in der Philosophie Arthur Schopenhauers », *Schopenhauer Jahrbuch*, no 81, 2000, p. 15-31.

DROIT Roger-Pol (éd.), *Présences de Schopenhauer*, Paris, France, Grasset, 1989.

FÉLIX François, *Schopenhauer ou les passions du sujet*, Lausanne, Suisse, L'Âge d'homme, 2008.

FRANÇOIS Arnaud, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.

GOMBROWICZ Witold, *Cours de philosophie en six heures un quart*, Paris, Rivages, 1996.

HENRY Anne (éd.), *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*, Paris, France, Klincksieck, 1989.

HARTMANN Eduard von, *Philosophie de l'inconscient*, 2 vol., Désiré Nolen (trad.), Paris, G. Baillière, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1877.

HOUELLEBECQ Michel, *En présence de Schopenhauer*, Paris, L'Herne, coll. « Carnets », 2017.

LEFRANC Jean (éd.), *Schopenhauer*, Paris, L'Herne, coll. « Cahiers de L'Herne », 1997.

LEFRANC Jean, « Schopenhauer lecteur de Cabanis », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 88, nº 4, 1983, p. 549-557.

LUKÁCS György, *La destruction de la raison. Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard*, Didier Renault (trad.), Paris, Éditions Delga, 2010.

MALTER Rudolf, *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, coll. « Quaestiones », 1991.

MALTER Rudolf, « Le transcendentalisme de Schopenhauer », Maurice Elie (trad.), *Les Études philosophiques*, nº 2, 1991, p. 145-171.

MANN Thomas, *Schopenhauer*, Jean Angelloz (trad.), Paris, Buchet-Chastel, coll. « Les auteurs de ma vie », 2018.

MARQUET Jean-François, *Représentation et volonté. Leçons sur la philosophie de Schopenhauer. Séminaire de recherche, 1997-1998*, Paris, Ellipses, coll. « Cours de philosophie », 2020.

O'HEAR Anthony et Royal institute of philosophy (éd.), *German Philosophy Since Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Royal institute of philosophy supplement », nº 44, 1999.

PHILONENKO Alexis, *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*, Paris, J. Vrin, 1999.

REGEHLY Thomas et Daniel Schubbe (éd.), *Schopenhauer und die Deutung der Existenz. Perspektiven auf Phänomenologie, Existenzphilosophie und Hermeneutik*, Stuttgart, Allemagne, J.B. Metzler Verlag, 2016.

RIBOT Théodule, *La philosophie de Schopenhauer*, Paris, Encre marine, 2010.

ROSSET Clément, *Écrits sur Schopenhauer*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives critiques », 2001.

ROSTAND François, « Schopenhauer et les démonstrations mathématiques. », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 6, nº 3, 1953, p. 203-230.

RUYSSEN Théodore, *Schopenhauer*, Paris Budapest Torino, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2004. 22 cm.

RZEWUSKI Stanislas, *L'optimisme de Schopenhauer*, Paris, F. Alcan, 1908.

SAFRANSKI Rüdiger, *Schopenhauer et les années folles de la philosophie. Une biographie*, Hans Hildenbrand (trad.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives critiques », 1990.

SCHUBBE Daniel, *La philosophie de l'entre-Deux. Herméneutique et aporétique chez Schopenhauer*, Marie-José Pernin (trad.), Nancy, Presses universitaires de Nancy, 2018.

SCHUBBE Daniel et KOßLER Matthias (éd.), *Schopenhauer-Handbuch : Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, Verlag J.B. Metzler, 2014.

SPIERLING Volker, *Arthur Schopenhauer. Philosophie als Kunst und Erkenntnis*, Frankfurt, Frankfurter Verlagsanstalt, 1994.

STANEK Vincent, *La métaphysique de Schopenhauer*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2010.

ZELLER Eduard, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, München, Oldenbourg, 1873.

ZHU Yaoping, « Schopenhauer, Husserl and the Invisibility of the Embodied Subject », *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, X, n° 2, 2018.

II. PHÉNOMÉNOLOGIE

Husserl

HUSSERL Edmund, *Studien zur Struktur des Bewusstseins, 1. Husserliana, Band XLIII-I. Verstand und Gegenstand : Texte aus dem Nachlass, 1909-1927*, Ullrich Melle et Thomas Vongehr (éd.), Cham, Springer, 2020.

HUSSERL Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Jean-François Lavigne (trad.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 2018.

HUSSERL Edmund, *Nature et esprit. Leçons du semestre d'été 1927*, Julien Farges (éd.), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2017.

HUSSERL Edmund, *Sur l'histoire de la philosophie : choix de textes*, Laurent Perreau (éd.), Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2014.

HUSSERL Edmund, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Rochus Sowa (éd.), Dordrecht, Springer Verlag, coll. « Husserliana », n° 39, 2008.

HUSSERL Edmund, *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935)*, Jean-François Pestureau (trad.), Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 2007.

HUSSERL Edmund, *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902-03*, Dordrecht Boston London, Kluwer Academic Publishers, coll. « Husserliana Materialien Edmund Husserl Band 3 », 2001.

HUSSERL Edmund, *Logik. Vorlesung 1902-03*, Dordrecht Boston London, Kluwer Academic Publishers, coll. « Husserliana Materialien Band 2 », 2001.

HUSSERL Edmund, *Psychologie phénoménologique*, Philippe Cabestan, Natalie Depraz et Antonino Mazzù (trad.), Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2001.

HUSSERL Edmund, *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, Alexandre Lowit (trad.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée », 2000.

HUSSERL Edmund, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, Bruce Bégout et Jean Kessler (trad.), Grenoble, J. Millon, coll. « Collection Krisis », 1998.

HUSSERL Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendantale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass, 1934-1937*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht Boston London, coll. « Husserliana », XXIX, 1993.

HUSSERL Edmund, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, Denise Souche-Dagues (trad.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée », n° 41, 1991.

HUSSERL Edmund, « Une lettre de Husserl à Hofmannsthal (1907) », Éliane Escoubas (trad.), *La Part de l'Œil (Dossier : Art et phénoménologie)*, vol. 7, 1991.

HUSSERL Edmund, *Philosophie première, 2. Théorie de la réduction phénoménologique*, Arion Lothar Kelkel (trad.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée », 1990.

HUSSERL Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gérard Granel (trad.), Paris, Gallimard, 1989.

HUSSERL Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paul Ricoeur (trad.), Paris, Gallimard, coll. « Collection Tel », n° 94, 1985.

HUSSERL Edmund, *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*, Ingeborg Strohmeyer (éd.), The Hague, M. Nijkoff, coll. « Husserliana », n° 21, 1983.

HUSSERL Edmund, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Éliane Escoubas (trad.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée », 1982.

HUSSERL Edmund, *Recherches logiques, Tome II. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. 2e partie. Recherches III, IV et V*, Hubert Élie et Arion Lothar Kelkel (trad.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1962.

HUSSERL Edmund, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas (trad.), Paris, J. Vrin, 1947.

Henry

HENRY Michel, « Heidegger, Descartes, Nietzsche : Schopenhauer et le « courant souterrain » de la métaphysique », *Les Etudes philosophiques*, n° 102, nº 3, 2012, p. 307-317.

HENRY Michel, *Notes préparatoires à « L'essence de la manifestation » : la subjectivité*, Jean Leclercq (éd.), Louvain, Presses universitaires de Louvain, coll. « Revue internationale Michel Henry », n°3, 2012.

HENRY Michel, *L'Essence de la manifestation*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2011.

HENRY Michel, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

HENRY Michel, *Phénoménologie de la vie, tome III. De l'art et du politique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée essais philosophiques », 2004.

HENRY Michel, *Phénoménologie de la vie, tome I. De la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2003.

HENRY Michel, *Phénoménologie de la vie, tome II. De la subjectivité*, Jean-Luc Marion (éd.), Paris, France, Presses universitaires de France, 2003.

HENRY Michel, *Incarnation : une philosophie de la chair*, Paris, France, Éditions du Seuil, 2000.

HENRY Michel, *Phénoménologie matérielle*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1990.

HENRY Michel, *Généalogie de la psychanalyse : le commencement perdu*, Paris, Presses universitaires de France, 1985.

HENRY Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps : essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, Presses universitaires de France, 1965.

Barbaras

BARBARAS Renaud, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Leuven, Peeters, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », 2019.

BARBARAS Renaud, *Le désir et le monde*, Paris, Hermann, coll. « Tuchè », 2016.

BARBARAS Renaud, *Métaphysique du sentiment*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Passages », 2016.

BARBARAS Renaud, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2015.

BARBARAS Renaud, *Dynamique de la manifestation*, Paris, J. Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2013.

BARBARAS Renaud, *La vie lacunaire*, Paris, J. Vrin, 2011.

BARBARAS Renaud, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, J. Vrin, 2008.

BARBARAS Renaud, *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Paris, J. Vrin, 2003.

BARBARAS Renaud, « Phénoménologie et ontologie de la vie », *Rue Descartes*, n° 35, n° 1, Collège international de Philosophie, 2002, p. 109-123.

Commentaires

BÉGOUT Bruce, *L'Enfance du Monde. Recherches phénoménologiques sur la vie, le monde et le monde de la vie. Tome I : Husserl*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2007.

BÉGOUT Bruce, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, J. Vrin, 2000.

BÉGOUT Bruce, *Le Phénomène et son ombre. Recherches phénoménologiques sur la vie, le monde et le monde de la vie. Tome II : Après Husserl*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2008.

BERNET Rudolf, DASTUR Françoise, HELD Klaus, SALLIS John, VOLPI Franco, MÖDERSHEIM Sabine, COURTINE Jean-François et BIEMEL Walter, *Husserl*, Grenoble, J. Millon, 1989.

BERNET Rudolf, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1994.

BIEMEL Walter, BRAGUE Rémi, COURTINE Jean-François, MARION Jean-Luc et PLANTY-BONJOUR Guy, *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1984.

CAIRNS Dorion, *Conversations avec Husserl et Fink*, Jean-Marc Mouillie (trad.), Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 1997.

DERRIDA Jacques, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1993.

DERRIDA Jacques, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.

DEVARIEUX Anne, *L'intériorité réciproque. L'hérésie biranienne de Michel Henry*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 2018.

DODD James, *Idealism and Corporeity. An Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Pays-Bas, 1997.

ENGLISH Jacques, *Sur l'intentionnalité et ses modes*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2006.

FARGES Julien, « L'esthétique, l'intuitif et l'empirique. La refonte husserlienne de l'esthétique transcendantale », *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, VIII, n° 2, 2016, p. 546-570.

FARGES Julien, « La vie du "monde de la vie" : relativité et mobilité », *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 21, 2013, p. 73-88.

FARGES Julien, « Monde de la vie et primordialité chez Husserl. Les ambiguïtés de la conception phénoménologique de l'esthétique transcendantale », *Philosophie*, vol. 108, n° 1, Éditions de Minuit, 2011, p. 15-34.

FARGES Julien, « Monde de la vie et philosophie de la vie. Husserl entre Eucken et Dilthey », *Études germaniques*, vol. 242, n° 2, Klincksieck, 2006, p. 191-217.

FINK Eugen, *De la phénoménologie*, Didier Franck (trad.), Paris, Les Éditions de Minuit, 1990.

FRANCK Didier, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, France, Éditions de Minuit, 1981.

FRANCK Didier, *Dramatique des phénomènes*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2001.

GRANDJEAN Antoine et PERREAU Laurent (éd.), *Husserl, la science des phénomènes*, Paris, France, CNRS éditions, 2012.

GROSOS Philippe, « Michel Henry ou le dernier système », *Les Études philosophiques*, n° 2, 1998, p. 197-218.

GYEMANT Maria, *Husserl et Freud, un héritage commun*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Philosophies contemporaines », n° 14, 2021.

HOUSSET Emmanuel, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 2000.

HOUSSET Emmanuel, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1997.

JEAN Grégori et LECLERCQ Jean (éd.), *Lectures de Michel Henry: enjeux et perspectives*, Louvain-La-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2014.

JEAN Grégori et MONSEU Nicolas, « Note éditoriale : les enjeux de la lecture henryenne de Schopenhauer », *Les Etudes philosophiques*, n° 102, n° 3, 2012, p. 297-306.

JEAN Grégori, « Y a-t-il un vitalisme proprement phénoménologique ? Réflexions autour de Michel Henry », *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 21, 2013, p. 101-115.

JEAN Grégori, *Force et temps. Essai sur le « vitalisme phénoménologique » de Michel Henry*, Hermann, Paris, 2015.

JEAN Grégori, *Les puissances de l'apparaître. Étude sur M. Henry, R. Barbaras, et la phénoménologie contemporaine*, Wuppertal, Allemagne, Mémoires des annales de phénoménologie, 2021.

LEVINAS Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, France, J. Vrin, 2010.

LEVINAS Emmanuel, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, France, J. Vrin, 1984.

MARION Jean-Luc, « Générosité et phénoménologie : Remarques sur l'interprétation du cogito cartésien par Michel Henry », *Les Études philosophiques*, n° 1, 1988, p. 51-72.

MONTAVONT Anne, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1999.

PERREAU Laurent, « Vécus, vie intentionnelle et monde de la vie. Le rapport de la phénoménologie husserlienne à la Lebensphilosophie », *Alter. Revue de phénoménologie*, nº 21, 2013, p. 151-169.

RICŒUR Paul, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, France, J. Vrin, 2004.

RIQUIER Camille et BOBANT Charles (éd.), *Donner lieu. Conférences et débats sur la cosmologie phénoménologique de Renaud Barbaras*, Paris, Éditions des compagnons d'humanité, 2022.

SCHUHMANN Karl Josef, *Husserl-Chronik : Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Haag, M. Nijhoff, coll. « Husserliana », nº 1, 1977.

III. AUTRES OUVRAGES

ABRAM David, *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens*, Didier Demorcy et Isabelle Stengers (trad.), Paris, la Découverte, coll. « La Découverte », nº 536, 2021.

AGARD Olivier, Gerald Hartung et Heike Koenig (éd.), *Die Lebensphilosophie zwischen Frankreich und Deutschland. Studien zur Geschichte und Aktualität der Lebensphilosophie*, Baden-Baden, Ergon Verlag, coll. « Studien zur Anthropologie und Kulturphilosophie », 2018.

BAUDELAIRE Charles, *Œuvres complètes*, Yves Florenne (éd.), Paris, Club français du Livre, 1966.

BECKETT Samuel et DELEUZE Gilles, *Quad et autres pièces pour la télévision, suivi de L'épuisé*, Paris, Éditions de Minuit, 1992.

BERGSON Henri, *La pensée et le mouvant*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2012.

BERGSON Henri, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Frédéric Worms et Camille Riquier (éd.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2012.

BICHAT Xavier, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris, Flammarion, coll. « GF-Flammarion », 1995.

BIMBENET Étienne, *Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2017.

BIMBENET Étienne, *L'invention du réalisme*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Passages », 2015.

BIMBENET Étienne, *L'animal que je ne suis plus*, Paris, Gallimard, 2011.

BLUMENBERG Hans, *Description de l'homme*, Denis Trierweiler (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, 2011.

BLUMENBERG Hans, *Zu den Sachen und zurück*, Manfred Sommer (éd.), Allemagne, Suhrkamp, 2002.

BLUMENBERG Hans, *Naufrage avec spectateur. Paradigme d'une métaphore de l'existence*, Laurent Cassagnau (trad.), Paris, l'Arche, 1994.

BOBANT Charles, *L'art et le monde. Une esthétique phénoménologique*, Paris, Éditions Mimésis, coll. « L'œil et l'esprit », 2021.

DELEUZE Gilles, *Lettres et autres textes*, David Lapoujade (éd.), Paris, les Éditions de Minuit, coll. « Paradoxe », 2015.

DUFRENNE Mikel, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2011.

GEHLEN Arnold, *L'homme : sa nature et sa position dans le monde*, Christian Sommer (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 2020.

GEHLEN Arnold, *Essais d'anthropologie philosophique*, Jean-Claude Monod, Wolfgang Essbach et Olivier Mannoni (trad.), Paris, France, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2009.

GEHLEN, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, K.-S. Rehberg (éd.), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1983.

GIDE André, *Dostoïevsky*, Paris, Plon, 1923.

GODDARD Jean-Christophe (éd.), *La pulsion*, Paris, J. Vrin, coll. « Thema », 2006.

GODDARD Jean-Christophe (éd.), *La nature*, Paris, France, Vrin, coll. « Intégrale », 1991.

GYEMANT Maria et POPA Délia (éd.), *Approches phénoménologiques de l'inconscient*, Hildesheim, G. Olms, coll. « Europaea memoria », n° 110, 2015.

HALLÉ Francis, *Plaidoyer pour l'arbre*, Arles, Actes Sud, 2005.

HARAWAY Donna Jeanne, *Manifeste des espèces compagnes. Chiens, humains et autres partenaires*, Jérôme Hansen (trad.), Paris, Climats, 2019.

HEIDEGGER Martin, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Aloys Becker et Gérard Granel (trad.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2014.

HEIDEGGER Martin, *Nietzsche I*, Pierre Klossowski (trad.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1971.

HEIDEGGER Martin, *Nietzsche II*, Pierre Klossowski (trad.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1971.

JACOB François, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 2, 1976.

JEAN Grégori, *L'humanité à son insu. Phénoménologie, anthropologie, métaphysique*, Wuppertal, Association internationale de phénoménologie, coll. « Mémoires des Annales de phénoménologie », 2020.

JONAS Hans, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, Danielle Lories (trad.), Bruxelles, De Boeck Université, 2001.

JONAS Hans, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ? Le problème psychophysique aux avant-postes du Principe responsabilité*, Christian Arnsperger (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000.

KANT Emmanuel, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Catherine Petit et Anne-Dominique Balmès (éd.), Louis Guillermit et Élisabeth Schwartz (trad.), 2ème éd. corrigée et augmentée d'un index, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1993.

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Alain Renaut (trad.), 3e éd. corrigée, Paris, Flammarion, coll. « GF », nº 1304, 2006.

LATOUR Bruno, *Face à Gaïa : huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, la Découverte, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 2015, 1 vol. Ill. 21 cm. Bibliogr. p. 375-396.

LEOPOLD Aldo, *Almanach d'un comté des sables*, Paris, Editions Gallmeister, coll. « Fiction », 2022.

LEOPOLD Aldo, *La Terre comme communauté*, Wallace Stegner et John Baird Callicott (éd.), Pierre Madelin (trad.), Marseille, Wildproject, coll. « Petite bibliothèque d'écologie populaire », nº 17, 2021.

LORELLE Paula et LECLERCQ Jean (éd.), *Considérations phénoménologiques sur le monde. Entre théories et pratiques*, Louvain-La-Neuve, Presses universitaires de Louvain, coll. « Empreintes philosophiques », 2020.

MARGULIS Lynn et DORION Sagan, *Microcosmos. 4 milliards d'années de symbiose terrestre*, Marseille, Wildproject, coll. « Petite bibliothèque d'écologie populaire », nº 21, 2022.

MAUPASSANT Guy de, *Le colporteur*, Marie-Claire Bancquart (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2006.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Notes des cours au Collège de France : 1958-1959 et 1960-1961*, Claude Lefort et Stéphanie Ménasé (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1996.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, France, Gallimard, 1945.

MONTEBELLO Pierre, *L'autre métaphysique*, Dijon, Les Presses du réel, coll. « Collection Drama », 2015.

MORIZOT Baptiste, *Manières d'être vivant. Enquêtes sur la vie à travers nous*, Arles, Actes Sud, coll. « Mondes sauvages », 2020.

NÆSS Arne, *Écologie, communauté et style de vie*, Charles Ruelle, Hicham-Stéphane Afeissa et David Rothenberg (trad.), 3e éd, Paris, Éditions Dehors, 2020.

NÆSS Arne, *Une écosophie pour la vie. Introduction à l'écologie profonde*, Mathilde Ramadier (éd.), Naïd Mubalegh et Pierre Madelin (trad.), Paris, Éditions du Seuil, coll. « Anthropocène », 2017.

NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », nº 471, 2000, vol. 1.

PLESSNER Helmuth, *Les degrés de l'organique et l'homme. Introduction à l'anthropologie philosophique*, Didier Guimbail (éd.), Pierre Osmo (trad.), Paris, Gallimard, 2017.

PLUMWOOD Val, *Dans l'œil du crocodile. L'humanité comme proie*, Lorraine Shannon (éd.), Pierre Madelin (trad.), Marseille, Wildproject, coll. « Domaine sauvage », 2021.

RICHIR Marc, *Le corps. Essai sur l'intériorité*, Paris, Hatier, coll. « Optiques », nº 202, 1993.

RIMBAUD Arthur, *Œuvres complètes. Correspondance*, Louis Forestier (éd.), Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2009.

RUYER Raymond, *Néo-finalisme*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « MétaphysiqueS », 2012.

RUYER Raymond, *La conscience et le corps*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Nouvelle encyclopédie philosophique », nº 13, 1950.

SARTRE Jean-Paul, *La transcendance de l'ego : esquisse d'une description phénoménologique*, Sylvie Le Bon de Beauvoir (éd.), Paris, France, J. Vrin, 1978.

SCHMITZ Hermann, *Brève introduction à la nouvelle phénoménologie*, Jean-Louis Georget et Philippe Grosos (éd.), Argenteuil, Le Cercle herméneutique, coll. « Collection Phéno », 2016.

STUDIEVIC Hélène (éd.), *Être pierre. Catalogue de l'exposition du Musée Zadkine (29 septembre 2017 - 11 février 2018)*, Paris, Musée Zadkine, Paris Musées, 2017.

INDEX NOMINUM

Abram, D. 466

Avenarius, R. 34, 35

Barbaras, R.12, 23, 41, 133, 193, 234, 301, 317-318, 323, 325, 355-356, 375, 381, 385, 402, 407, 415-439, 441-443, 445-447, 449-450, 452-457, 461

Barbera, S.20, 64, 115, 169, 238, 242-243, 289, 293, 464

Barbey d'Aurevilly, J. 17

Batini, U. 238, 394

Baudelaire, C. 89

Beckett, S. 17

Bégout, B.25, 31, 317, 319-320, 341-342, 353, 392, 403-405, 413

Bergson, H.28, 35, 45, 194, 201, 213, 249, 361, 369, 371, 387

Berkeley, G. 55, 144, 185

Bermes, C. 34

Bernet, R.... 29, 356, 357, 387, 397-400, 417

Bichat, M. F.-X. 13, 25, 294

Bimbenet, E. 350, 379, 381-382, 384, 407

Blondin, M.-M. 18, 209, 236, 378

Blumenberg, H. 304-308, 381-382

Bobant, C. 12, 41, 370, 446

Boehme, J. 11, 58, 113, 271

Bonnet, C. 11, 17

Booms, M. 136-137

Braque, G. 368

Brentano, F. 334, 346

Bruno, G. 294

Byron, G. G. 236, 287-288, 360

Cassirer, E. 286

Cézanne, P. 368

Char, R. 194

Chenet, F.-X. 140, 160, 205, 246, 326

Chrétien, J.-L. 90, 98

Deleuze, G. 17, 23, 398, 404

Derrida, J. 314-315

Descartes, R.12, 45, 49, 51, 60-61, 66, 184, 236, 350, 356

Dilthey, W. 34-35

Dufrenne, M. 425

English, J. 34, 321-322, 404

Érigène, J. S. 271, 294

Escoubas, E. 337, 366, 389, 391

Eucken, R. 34-35

Farges, F. 301

Farges, J. 34-35, 175, 413-415

Félix, F.28, 150, 202-203, 207, 275-276, 289

Fichte, J. G. 149-150, 152, 157, 245-246

Fink, E. 30, 337, 353, 375

Franck, D. 337, 388, 396, 400, 403

François, A. 28, 86, 201

Frauenstädt, J. 15, 170, 187, 251, 333

Freud, S. 32, 45, 94, 118, 383, 397, 400

Gehlen, A. 304, 378, 381-382

Gide, A. 32

Goethe (von), J. W. 248

Gyemant, M. 397

Hallé, F. 275

Haraway, D. 465

Hartmann (von), E. 17, 118, 126

Heidegger, M.31-33, 45, 60-62, 66, 76, 82, 129, 380

Heine, H. 34

Henry, M.16, 23, 25-27, 29, 36-37, 39, 41-42, 45-52, 54-72, 74-101, 103-120, 122-127, 129-133, 137, 139, 153, 197, 211, 230, 239, 268, 270, 303, 306, 308-310, 312-316, 318, 320, 326, 342, 346, 357, 375-376, 385, 406, 410, 418-419, 421, 424, 427, 433, 435, 441-442, 446, 458

Hofmannsthal (von), H... 366-367, 370-371

Houellebecq, M. 17
Husserl, E.11, 25, 29-31, 33-35, 38, 46, 58, 113, 116, 129-130, 132, 164, 175, 207, 304-305, 307, 309-310, 314, 317-319, 320-324, 326-346, 348-357, 359-372, 374,-375, 381, 387-392, 394-397, 399-402, 404, 407-417, 419, 439, 446, 461
Huysmans, J.-K. 17
Jacob, F. 25, 316
Jean, G.12, 23, 26, 41, 47, 60-61, 109-110, 132, 282, 315, 318, 336-337, 441, 446, 456
Jonas, H. 12-13, 212, 285, 317
Joumier, L. 34
Kant, E.10, 35, 38, 45, 49-51, 55, 113, 116, 130, 140, 143, 148-149, 159, 172-174, 176, 178, 180, 182, 186, 192, 195, 198, 223, 229, 237, 251-252, 281, 304, 332, 350, 355
Lavigne, J.-F. 25, 34, 328, 411
Leibniz, G. W. 61, 116, 280
Leopold, A. 407, 466
Lukács, G. 20
Maine de Biran, P....60, 63, 73, 99, 112, 221
Malter, R. 20
Mann, T. 17
Mantegna 235
Margulis, L. 22, 465-466
Marion, J.-L. 45, 57
Maupassant (de), G. 16-17
Merleau-Ponty, M. 32-33, 214, 381, 390
Montavont, A. ...34, 401, 410, 415, 416-417
Morizot, B. 464
Næss, A. 466
Nietzsche, F.13, 19, 21-22, 28, 30, 31, 33, 45, 60-62, 66, 82, 86, 92-93, 98, 110, 164, 184, 194, 201, 224, 249, 293, 353, 404
Noveanu, A. 387
Perreau, L. 34
Philonenko, A. 20, 55, 378
Picasso, P. 368
Piclin, M. 198, 221
Platon 55, 60, 61, 251, 289, 304
Plessner, H. 219, 304, 381-382
Plotin 373
Plumwood, V. 465
Rembrandt 235, 312
Ribot, T. 17, 45
Richir, M. 378
Ricœur, P. 328, 342, 390, 394
Rilke, R. M. 368
Rimbaud, A. 197, 371-373
Rosset, C. 20
Ruyer, R. 196, 234
Safranski, R. 15, 169, 367
Sartre, J.-P. 155, 196-198
Schmicking, D. A. 327
Schubbe, D.87, 136-137, 210, 213, 244, 263, 327, 387
Sokologorsky, I. 11
Sommer, C.9-10, 15, 27, 29, 185, 304, 319-320, 333, 382-384, 463
Spierling, V. 136
Spinoza, B. 294
Stanek, V. 27, 28, 55, 80, 86, 87, 271, 275
Tsing, A. L. 465
Uexküll (von), J. 219
Wulf, C. 17
Zeller, E.151, 236, 280, 286, 287, 335-336, 414, 444

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements 3

Résumé 5

Abstract 6

Sommaire 7

INTRODUCTION – DE LA VIE À LA REPRÉSENTATION : UNE PHILOSOPHIE DU SEUIL 9

Le geste schopenhauerien : penser le passage 9

La réception schopenhauerienne : écueils interprétatifs et présence au vingtième siècle 15

Relire Schopenhauer : nouvelles pistes et voie phénoménologique 22

Occurrences de Schopenhauer dans le corpus phénoménologique 29

La médiation historique : Husserl et la Lebensphilosophie 33

L'exception : Michel Henry 36

Parcours 37

Enjeux 41

PREMIÈRE PARTIE LA LECTURE HENRYENNE DE SCHOPENHAUER : LE VITALISME PHÉNOMÉNOLOGIQUE DÉÇU ET L'HÉTÉROGÉNÉITÉ DES RÉGIMES DE L'APPARAÎTRE 44

Introduction – La place de Schopenhauer en phénoménologie. Le problème de la métaphysique de la représentation 45

Le projet henryen d'une phénoménologie de la vie 47

Trois hypothèses pour la relation entre volonté et représentation 51

Chapitre 1 – La découverte de l'immanence radicale : l'identification de la vie et de la volonté 54

a. La rupture dans l'histoire de la métaphysique de la représentation : Schopenhauer et la conception de la vie comme affectivité 55

b. Le corps comme apparaître de la volonté : métaphysique et phénoménologie 63

Chapitre 2 – La vie jetée de l'immanence vers le « monde » : volonté, vouloir, désir, sexualité 74

a. La substitution de la volonté par la vie et le reproche d'une compréhension de la volonté comme vouloir 74

b. La roue d'Ixion : la volonté de vivre comme désir sans fin 84

c. Volonté et sexualité : la critique du pessimisme schopenhauerien 93

Chapitre 3 – L'absence de « statut phénoménologique » de la volonté et la question de l'individualité **103**
a. La distance phénoménologique à l'œuvre dans tout apparaître 106
b. La philosophie de la nuit : l'incapacité schopenhauerienne à proposer une phénoménologie de la vie 108
c. La question de l'individualité : le désaccord henryen 110

Chapitre 4 – L'affectivité perdue : l'introuvable *a priori* affectif et le refoulement **118**

Chapitre 5 – Premier bilan d'une lecture phénoménologique de Schopenhauer : enjeux et impasses de la lecture henryenne **129**

DEUXIÈME PARTIE L'HYPOTHÈSE D'UN VITALISME PHÉNOMÉNOLOGIQUE SCHOPENHAUERIEN **135**

Introduction – Quelle lecture pour le Monde comme volonté et représentation ? *136*

Chapitre 6 – Le sujet et l'objet : le fait fondamental de la représentation et le cadre général de la corrélation **140**
a. La représentation comme fait fondamental 142
a. « Toute intuition est intellectuelle » : le commencement intuitif 142
β. Les mauvaises interprétations de la relation du sujet et de l'objet 146
γ. La représentation conçue comme polarisation du monde 153
δ. L'appartenance du sujet et de l'objet à un même fonds : réversibilité et réciprocité du sujet et de l'objet 158
b. La tâche philosophique : l'idéalisme transcendantal 163
a. Écueils et impasses philosophiques : la nécessaire distinction entre science et philosophie 164
β. La secondarisation de toute connaissance abstraite : critique de la philosophie kantienne 172
β. Le problème de la métaphysique et le rôle de la connaissance intuitive 178
γ. Le monde comme problème : l'articulation de l'expérience intérieure et de l'expérience extérieure 183
δ. Décrire l'expérience en général et retrouver la continuité ontologique du monde sans le quitter : vers une pensée de la phénoménalisation 190
c. La conscience de soi est-elle intentionnelle ? 195
a. Les positions kantienne et sartrienne 195
β. La conscience de soi dans la Dissertation de 1813 198
Chapitre 7 – Le retour au corps **212**
a. Le corps est-il l'« objet immédiat » de notre subjectivité ? 213
b. Du corps à la chair : la dualité phénoménologique du corps 220
a. La découverte de la dimension charnelle : la volonté sous la représentation 220

β. Le corps comme objectité (Objektität) de la volonté 224
γ. Le corps comme seuil de la volonté et de la représentation : la corporisation de la volonté 230
Chapitre 8 – Le tournant de l'expérience esthétique : la pure corrélation 240
De la chair à l'Idée : mise en variation de la corrélation 240
a. La conscience meilleure : origine de l'expérience esthétique 242
b. L'expérience esthétique : pure représentation et saisie de l'Idée 250
c. La modification du sujet et le devenir de la corrélation. Dynamique de l'expérience esthétique 255
Chapitre 9 – L'irréductible *a priori* corrélationnel : le voie du vitalisme phénoménologique schopenhauerien 270
a. L'autoconnaissance de la volonté 271
b. Le paradoxe de l'objectivation du monde sans représentation : croisement méthodologique et thématique du « premier œil » 277
c. Résolution : les Idées comme strates phénoménologiques, une philosophie du regard rétrospectif 288
d. Conclusion – Le geste philosophique schopenhauerien : la philosophie du seuil. Philosopher et philosopher encore. 296
Passage : L'irréductible corrélation et la figure du spectateur chez Blumenberg 304

TROISIÈME PARTIE PROLONGEMENTS ET RÉSURGENCES DE SCHOPENHAUER DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE AU VINGTIÈME SIÈCLE : LA MISE À L'ÉPREUVE DE L'HYPOTHÈSE SCHOPENHAUERIENNE 311

Que faire de la vie en phénoménologie ? 312
Philosophie et phénoménologie génétiques : la convergence méthodologique de Schopenhauer et Husserl 318

Chapitre 10 – L'*a priori* corrélationnel comme point de départ de l'investigation génétique : de l'intentionnalité du sujet à son fondement 326
a. La corrélation au cœur de la phénoménologie : éléments d'un dialogue entre Schopenhauer et Husserl 326
b. Première variation de l'*a priori* corrélationnel : la corrélation dans le *passage* de la vie dans l'attitude naturelle à la vie transcendantale 347
c. Deuxième variation de l'*a priori* corrélationnel : l'expérience esthétique 365

Chapitre 11 – Le déploiement cosmologique du vivre depuis l'investigation archéo-téléologique : l'hypothèse du vitalisme phénoménologique schopenhauerien à l'épreuve de la phénoménologie 377
Introduction – La vie pour elle-même : manque et excès 377
a. L'originarité du vivre à même mon corps : chair et pulsion 386

a. La chair : le problème de l'immanence *386*
β. La pulsion, ou la volonté de passage de la chair à la manifestation *396*
b. Corrélations pré-intentionnelles dans notre vie concrète : la perspective téléologique 403
a. L'intentionnalité vivante *403*
β. Le monde de la vie *407*
c. La perspective cosmologique comme accomplissement du vitalisme phénoménologique schopenhauerien 420
a. De l'approfondissement de l'a priori corrélationnel à la dynamique de la manifestation *420*
β. Du désir individuel au désir cosmologique : vers la perspective cosmologique *427*
γ. Ultime variation de l'a priori corrélationnel : la cosmologie phénoménologique et la pensée de l'appartenance de Renaud Barbaras *436*

CONCLUSION – APPARTENIR AU MONDE : PISTES OUVERTES PAR LE VITALISME PHÉNOMÉNOLOGIQUE SCHOPENHAUERIEN **458**

Bibliographie **467**
Index nominum **479**
Table des matières **481**