



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

Université de Lorraine
U.F.R. Connaissance de l'Homme - Nancy 2
Laboratoire de Philosophie et d'Histoire des Sciences
Archives Henri Poincaré (UMR 7117 - CNRS)
91, Avenue de la Libération
54000 NANCY

LA NOTION D'INCONSCIENT DANS LA PHILOSOPHIE D'ARTHUR SCHOPENHAUER



Pour une nouvelle interprétation du lien entre Schopenhauer et Freud

Thèse rédigée par Jean-Charles Banvoy

Sous la direction de Bernard Andrieu et Christophe Bouriau

Remerciements

Je tiens à remercier ici mes directeurs de thèse, Bernard Andrieu et Christophe Bouriau, pour leur soutien permanent et leurs conseils avisés. Je tiens également à remercier l'ensemble des professeurs et chercheurs rencontrés au cours de mes recherches, de mes interventions ou de ma participation à des colloques nationaux et internationaux sur Schopenhauer, et sur bien d'autres sujets passionnants. Je pense ici notamment à François Félix, Marie-Josée Pernin, Georges Teutsch, Arnaud François, Christian Sommer, Peter Welsen, Christopher Janaway, David E. Cartwright, Jean Staune et Thierry Magnin. Je tiens aussi à remercier l'ensemble des membres des Archives Poincaré, ainsi que son directeur, Roger Pouivet, pour m'avoir donné la liberté et les moyens nécessaires pour mener à bien cette recherche et l'ensemble de mes travaux.

Plus personnellement, je remercie Joanna pour son infinie patience, sa présence indéfectible et son amour qui, chaque jour, a été la source de ce travail. Merci à mes amis, parents et collègues pour leur compréhension et leur soutien durant ces longues années de recherche. Un grand merci enfin à tous ceux qui, par intérêt philosophique ou par amitié, liront ces quelques lignes et celles qui remplissent les pages qui suivent.

Pour Joanna

“Are not the mountains, waves and skies, a part
Of me and of my soul, as I of them ?”

*[Les montagnes, les flots et les cieux ne sont-ils
pas une partie de moi et de mon âme ? Ne suis-
je point, moi aussi, une partie de tout cela ?]*

Lord Byron

Introduction

L'étude de la notion d'inconscient dans l'œuvre d'Arthur Schopenhauer (1788-1860) n'a donné lieu, jusqu'à présent, en France, qu'à de courts développements¹. Ces derniers sont, par ailleurs, presque toujours guidés par le souci de relever dans le texte schopenhauerien les indices annonciateurs des théories freudiennes. En effet, depuis l'émergence de la psychanalyse, Schopenhauer occupe dans l'histoire de l'inconscient la place, pourrait-on dire ingrate, d'un prédécesseur de Sigmund Freud (1856-1939). Il serait, à en croire de nombreux commentateurs, et au premier rang Clément Rosset², un freudien non abouti, qui n'était pas parvenu à découvrir l'Inconscient tel que Freud le définirait plus tard. Jean Lefranc s'étonne même que certains puissent encore douter de l'existence d'un lien très fort entre Schopenhauer et Freud³. Selon lui, il y aurait une certaine résistance à reconnaître ce penseur comme étant à l'origine de la psychanalyse : l'originalité de la position de Freud serait alors fortement remise en cause.

De plus, Freud lui-même reconnaît Schopenhauer comme un précurseur de la théorie

¹ Ces courts développements sont bien souvent des paragraphes, voire des chapitres, d'ouvrages généraux consacrés à son œuvre, ou, dans le meilleur des cas, des articles. L'un des plus connus est celui d'André Fauconnet : « Schopenhauer précurseur de Freud », *Mercure de France*, 15 décembre 1933, p. 566-577 (disponible sur Gallica).

² C'est notamment l'idée soutenue par Clément Rosset dans son ouvrage *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Il considère, en effet, que Schopenhauer a manqué la révolution généalogique, qui sera véritablement accomplie plus tard par Nietzsche, Marx et Freud. Cf. Clément Rosset (1967, 1968, 1969), *Ecrits sur Schopenhauer*, Paris : Presses Universitaires de France, 2001, pp. 81-109.

³ « Ce qui serait à expliquer, ce n'est pas pourquoi Freud s'est si souvent réclamé de Schopenhauer, mais pourquoi les commentateurs se refusent si souvent à en tirer les conséquences » (Lefranc, 1997, p. 357).

psychanalytique¹. Cependant, non sans une certaine ambiguïté², puisque Freud affirme à plusieurs reprises que la théorie psychanalytique de l'inconscient « *fara de se* » ; en d'autres termes, elle se serait faite d'elle-même, sans influence, sans que quiconque ne lui ait fourni les bases théoriques de ses analyses. L'idée que Schopenhauer peut être désigné comme un précurseur de la psychanalyse, malgré l'immense prudence qui devrait prévaloir vis-à-vis d'elle, n'a pourtant cessé de se répandre. En effet, d'autres auteurs, comme Thomas Mann, iront jusqu'à affirmer que la psychanalyse est la transposition de la pensée de Schopenhauer de la métaphysique à la psychologie³. Aux yeux de Mann, souligne Ellenberger, « la psychologie des rêves, la grande importance accordée à la sexualité et tout le système de sa pensée constituaient « une anticipation philosophique des conceptions analytiques, à un degré tout à fait étonnant » » (Ellenberger, 1970, p. 240). Ellenberger ajoute que « F.W. Foerster⁴ va jusqu'à dire que personne ne devrait aborder la psychanalyse sans avoir d'abord sérieusement étudié Schopenhauer. Une telle étude révélerait la véritable nature de la psychanalyse, davantage même que le croient les psychanalystes eux-mêmes » (Ellenberger, 1970, p. 582). Nous pourrions citer ici un nombre incalculable d'exemples pour illustrer la reconnaissance, par une très grande majorité des commentateurs du lien entre Schopenhauer et Freud, d'une filiation, souvent très forte, entre les deux auteurs. Or, l'ambiguïté du discours freudien vis-à-vis des origines de la psychanalyse, son rejet de la philosophie, tout autant que la différence de niveau entre ses considérations psychologiques et les développements métaphysiques de Schopenhauer, semblent nous inviter à la plus grande prudence. Cette prudence semble pourtant ne pas avoir prévalu jusqu'ici, et c'est pourquoi elle guidera notre recherche tout au long de son avancement.

L'objet de cette thèse est de questionner cette interprétation courante, bien que souvent très générale et imprécise, du lien entre Schopenhauer et Freud. Il s'agit ainsi de définir avec précision ce qui légitime ou contredit cette reconnaissance quasi-systématique d'une étroite relation entre le philosophe et le fondateur de la psychanalyse. La prudence que

¹ « Très rares sont sans doute les hommes qui ont aperçu clairement les conséquences considérables du pas que constituerait, pour la science et la vie, l'hypothèse de processus psychiques inconscients. Mais hâtons-nous d'ajouter que ce n'est pas la psychanalyse qui a été la première à faire ce pas. On peut citer comme précurseurs des philosophes de renom, au premier chef le grand penseur Schopenhauer, dont la « volonté » inconsciente peut être considérée comme l'équivalent des pulsions psychiques de la psychanalyse » (Freud, 1917, « Une difficulté de la psychanalyse », in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985, p. 187).

² Ces affirmations étaient, dans le même temps, rendues ambiguës par une volonté toujours plus grande de s'écarter de la philosophie en général, et de celle de Schopenhauer en particulier, pour ainsi revendiquer le caractère scientifique et l'originalité de sa théorie. Ce paradoxe dans l'attitude freudienne, comme le soulignent Alexis Philonenko (Alexis Philonenko, 1980, *Schopenhauer, une philosophie de la tragédie*, Paris, Vrin, 1999, note n°37 p.79.), Jean Lefranc, Paul-Laurent Assoun et bien d'autres, nous invite à la plus grande prudence quant à la définition du véritable rapport entre Schopenhauer et Freud.

³ Mann, Thomas, *Freud und die Zukunft*, Vienne, Bormann-Fisher, 1936.

⁴ Friedrich Wilhelm Foerster, *Erlebte Weltgeschichte, 1869-1953, Memoiren*, Nuremberg : Glock und Lutz, 1953, p. 98.

nous avons adoptée nous conduit, avant toute chose, à considérer les deux œuvres d'une manière totalement indépendante, afin de ne pas lire et interpréter le texte schopenhauerien avec des lunettes freudiennes. En effet, le rayonnement de la psychanalyse ne nous a-t-il pas fait perdre de vue la signification originelle du discours schopenhauerien ? Qu'en est-il réellement du discours de Schopenhauer, de l'utilisation précise qu'il fait du terme d'inconscient, et de la place de cette notion au sein de sa métaphysique ? La richesse de la pensée de l'inconscient chez Schopenhauer (voire même sa pensée en générale) réside-t-elle uniquement dans l'anticipation, fut-elle avérée, des concepts psychanalytiques ? Pour répondre à ces questions, qui guident la présente recherche, il apparaît nécessaire d'envisager la notion d'inconscient dans le texte schopenhauerien, en totale indépendance vis-à-vis des concepts freudiens. Cette démarche, préambule à notre étude comparative, s'avère nécessaire pour deux autres raisons. D'une part, il s'agit de mener une étude systématique de la notion d'inconscient dans l'œuvre même du philosophe, ce qui n'a pas encore été effectué à ce jour. D'autre part, il s'agit d'explorer l'ensemble de la métaphysique schopenhauerienne afin de déterminer si sa conception de l'inconscient possède une originalité propre, et, en cela, peut s'avérer féconde.

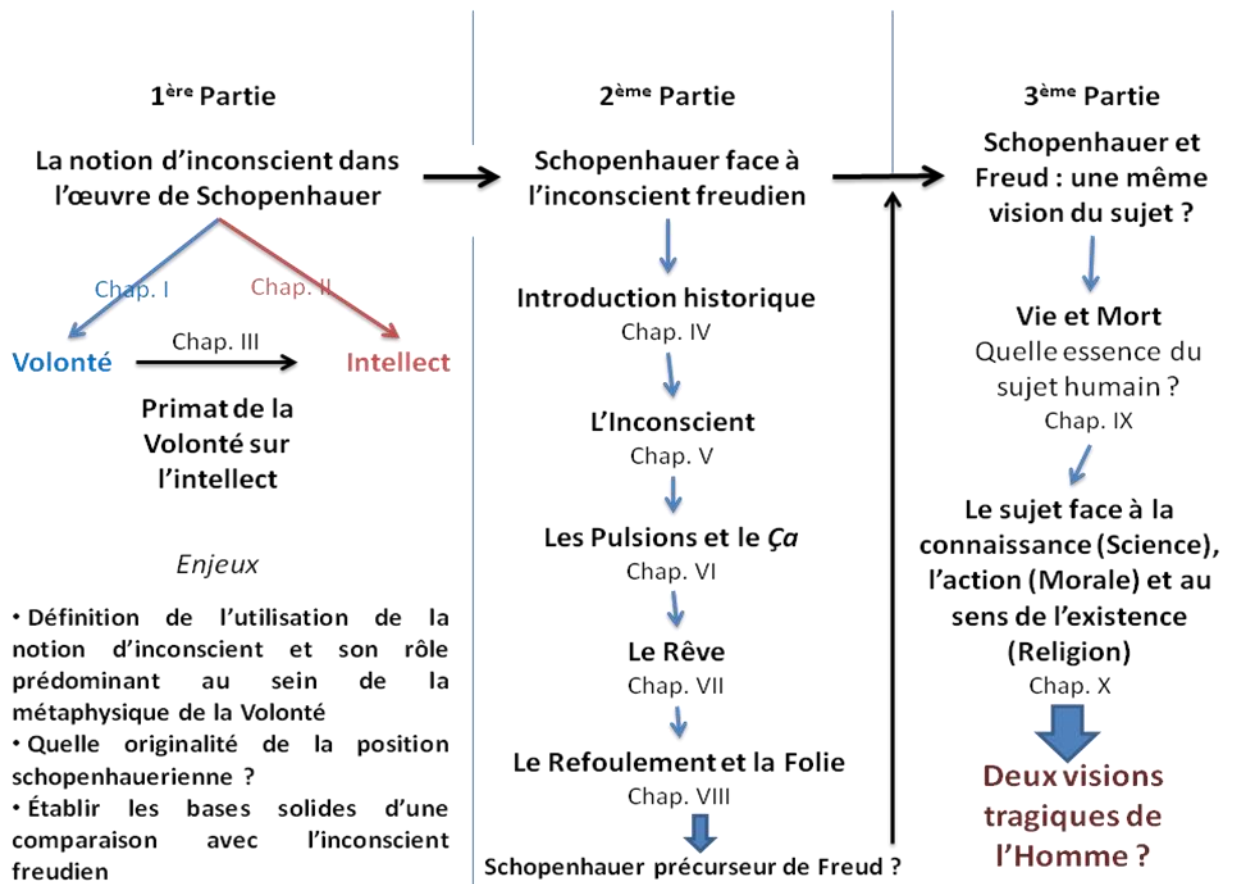
Notre problématique ici est donc la suivante : quelle est la nature véritable du lien qui unit Schopenhauer et Freud ? Pour répondre à cette problématique, nous passerons successivement par trois étapes : 1) Quelle est la nature et le rôle de la notion d'inconscient dans l'œuvre de Schopenhauer ? 2) Peut-on parler de Schopenhauer comme d'un précurseur de la conception psychanalytique de l'inconscient ? 3) La vision freudienne du sujet humain est-elle une héritière de la vision schopenhauerienne du sujet ? Apporter une réponse à ces trois questions sera respectivement l'objet de nos trois parties :

1) La première étape consiste plus précisément à définir et à analyser la notion d'inconscient au sein de l'œuvre du philosophe de manière systématique. S'appuyant sur un relevé exhaustif de l'ensemble des passages dans lesquels les termes « *Bewußtlosigkeit* », « *bewußtlos* » et « *unbewußt* » apparaissent, nous définissons les différents usages que Schopenhauer fait du terme d'inconscient. Avec un souci d'indépendance vis-à-vis des concepts freudiens, ce travail interne à l'œuvre du philosophe s'attache à déterminer les fondements métaphysiques de la conception schopenhauerienne de l'inconscient. Cette indépendance vis-à-vis de la psychanalyse nous apparaît être un élément essentiel pour pouvoir, d'une part, évaluer l'originalité propre du discours schopenhauerien, et, d'autre part, poser les bases objectives d'une comparaison systématique avec les concepts psychanalytiques. Nous tenterons également de définir, dans ces premiers développements, les sources multiples (en philosophie et en physiologie notamment) des conceptions métaphysiques de Schopenhauer, afin de mieux comprendre le rôle très important que la notion d'inconscient joue au sein de sa pensée.

2) La comparaison entre Schopenhauer et Freud au sujet des éléments clés de la théorie psychanalytique (Inconscient, pulsion, refoulement, ça, interprétation des rêves, explication de la folie) est justement l'objet de notre seconde partie. Cette deuxième étape repose entièrement sur les résultats de la première. Elle va ainsi, ayant connaissance de la vraie nature de la notion d'inconscient aux yeux de Schopenhauer, nous permettre d'évaluer avec précision si oui ou non la psychanalyse freudienne est, comme le dit Thomas Mann, la transposition des idées schopenhaueriennes de la métaphysique à la psychologie. En d'autres termes, est-ce que les développements théoriques de Freud trouvent un fondement dans la philosophie de Schopenhauer, ou bien encore en marque-t-il l'aboutissement ? Cette étude conceptuelle s'articulera autour du débat historique sur le lien entre Schopenhauer et Freud que nous introduirons dans le chapitre IV. Cette deuxième partie aura ainsi pour principal objet de mener l'analyse conceptuelle afin de délimiter avec précision l'importance et la véracité des références freudiennes aux idées du philosophe. Elle a pour tâche de répondre à la question suivante : Schopenhauer est-il un précurseur de la psychanalyse freudienne ?

3) Une fois cette analyse conceptuelle menée, nous voudrions étendre notre comparaison. Freud semble se situer dans un héritage schopenhauerien, l'édification théorique de la psychanalyse reposant sur l'idée d'une dépendance de la conscience vis-à-vis de l'inconscient, d'une dépendance de l'intellect vis-à-vis de l'affectivité. Jusqu'à quel point la vision freudienne de l'Homme, suivant une perspective à la fois théorique et clinique, suit-elle ce lointain héritage schopenhauerien ? C'est ce que nous chercherons à analyser dans notre troisième partie en abordant le rapport des sujets schopenhauerien et freudien à la Vie et à la mort, ainsi qu'à la connaissance (Science), à l'action (Morale) et au sens de l'existence (Religion). Nous nous poserons, pour finir, afin d'apporter une réponse précise à notre problématique, la question suivante : Freud adopte-t-il la vision tragique de l'existence humaine qui émane de la métaphysique schopenhauerienne ?

Nous pouvons synthétiser ainsi les étapes de notre développement :



Première partie : La notion d'inconscient dans l'œuvre d'Arthur Schopenhauer

Le terme d'inconscient dans l'œuvre d'Arthur Schopenhauer est toujours employé comme adjectif, et jamais comme substantif, comme ce sera le cas chez Freud. En effet, il ne parle jamais de « l'Inconscient », mais toujours de *quelque chose d'inconscient*. Le substantif « *das Unbewusste* » n'apparaît pas dans son œuvre, si on excepte un passage¹ de *La Volonté dans la nature*, dans lequel il ne prend manifestement pas le sens que la psychanalyse lui confèrera. Schopenhauer emploie le terme « *unbewußt* » uniquement comme adjectif. Il utilise également l'adjectif « *bewußtlos* », et parfois le substantif « *Bewußtlosigkeit* », traduit par Burdeau par « l'inconscience », c'est-à-dire, de manière générale, un état *dépourvu de conscience*. Il nous faut distinguer ici, dans les textes de Schopenhauer, l'adjectif *bewußtlos* s'appliquant à un état de fait - quelque chose qui est proprement dépourvu de conscience ; et l'adjectif *unbewußt*, qui lui est toujours employé pour désigner une action non accompagnée de conscience. La notion d'inconscient est donc à prendre, chez Schopenhauer, dans un sens littéral : quelque chose est dit inconscient, soit du point de vue objectif, en tant que dénué de conscience ; soit du point de vue subjectif, en tant qu'il est hors du champ de la conscience.

¹ « La conscience a son siège dans le cerveau et se limite donc aux parties dont les nerfs vont au cerveau ; elle disparaît d'ailleurs si on sectionne ces nerfs : ainsi s'explique absolument la différence entre le conscient et l'**inconscient** [*Unbewußten*], et donc entre le volontaire et l'involontaire dans les mouvements du corps » (Schopenhauer, 1936, p. 81 ; *SW*, Band III., p. 345).

La principale difficulté, lorsque l'on s'intéresse à la notion d'inconscient, dans l'œuvre de Schopenhauer, est qu'elle intervient pour qualifier plus d'une dizaine d'objets. À les considérer plus attentivement, nous nous apercevons que ces multiples apparitions ne se rapportent en fait qu'à trois éléments :

- 1) La Volonté (en tant qu'essence du monde et dans ses manifestations en tant que Volonté de vivre [*Wille zum Leben*])
- 2) L'activité de l'intellect
- 3) L'influence de la Volonté sur l'intellect

Avant de développer ces trois éléments et de préciser les diverses applications de la notion d'inconscient, nous voudrions faire trois remarques afin d'être complet sur la question des terminaisons employées par Schopenhauer et les traductions que nous adoptons.

Premièrement, le terme d'inconscient (*unbewußt*) n'apparaît pas systématiquement dans l'ensemble des cas répertoriés. Schopenhauer parle très souvent de manière purement négative, par expression ou par périphrase, pour signifier l'absence de conscience. Par exemple, il affirme qu'« en elle-même la Volonté est sans conscience [*bewußtlos*] »¹, que la satisfaction de l'espèce, dans le cas de la reproduction, « ne pénètre pas dans la conscience de l'individu »², que le caractère inné, qui transpire dans chacun de nos actes, ne parvient pas « à la claire conscience »³, etc.

Deuxièmement, Auguste Burdeau, dans sa traduction du *Monde*, a pris le parti de traduire *erkenntnislos*, voire *ohne Erkenntnis*⁴, employé presque systématiquement par Schopenhauer pour qualifier la Volonté⁵, par « inconscient ». Dans un souci de fidélité, nous prenons le parti de traduire par « sans connaissance » ou « dépourvue de connaissance », comme le font, par moments, Marianne Dautrey, Vincent Stanek et Christian Sommer dans leur récente traduction du *Monde*⁶. En revanche, nous refusons d'employer, comme il est fréquemment le cas dans cette nouvelle traduction, l'expression « exempte de connaissance », pouvant être comprise dans le sens d'une non-soumission à une obligation ou à un devoir.

En fin de compte, nous faisons le choix, par souci d'exactitude, de traduire de la façon

¹ Arthur Schopenhauer, 1819, 1844, 1859, *Le Monde comme Volonté et comme représentation* (désormais *Monde*), trad. A. Burdeau revue et corrigée par R. Roos, coll. Quadrige, Paris, Puf, 1966, p. 897 (Cf. A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke* (désormais *SW*), Band II., Frankfurt am Main, Suhrkamp, Suhrkamp-taschenbuch wissenschaft, p. 259).

² Schopenhauer, 1844, p. 1296 (*SW*, Band II., p. 691).

³ Schopenhauer, 1851, *Parerga et Paralipomena*, Paris : Coda, 2005, p. 175.

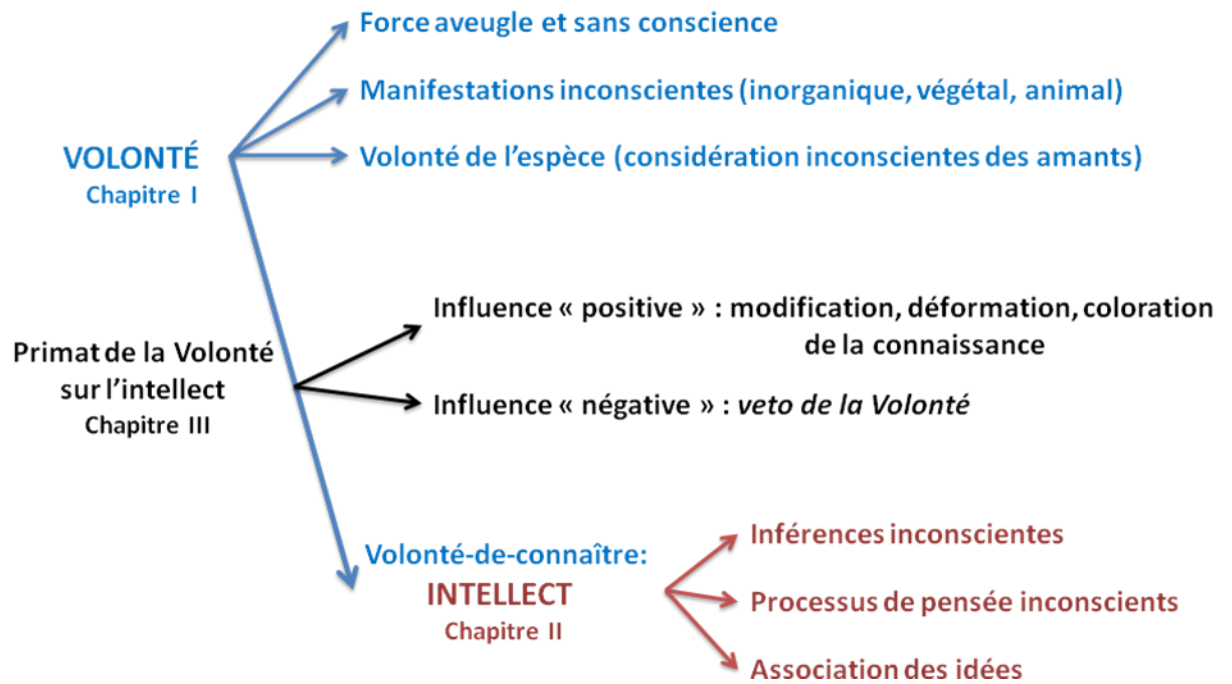
⁴ Schopenhauer, 1819, p. 238 (*SW*, Band I., p. 264).

⁵ Si on excepte le passage précité Schopenhauer, 1844, p. 897 (*SW*, Band II., p. 259) où Schopenhauer utilise le terme *bewußtlos*.

⁶ *Le Monde comme Volonté et comme représentation*, 2 vol., Paris : Gallimard, coll. Folio essais, 2009.

suiivante : « *erkenntnislos* » et « *ohne Erkenntnis* », par « sans connaissance » ou « dépourvu(e) de connaissance » ; « *Bewußtlosigkeit* » par « absence de conscience » ; « *bewußtlos* » et « *ohne Bewußtsein* », par « sans conscience » ou « dépourvu(e) de conscience » ; et donc de traduire uniquement par le terme « inconscient », l'adjectif « *unbewußt* ». Ce choix est motivé par les faits suivants. D'une part, il nous semble important, dans un souci de cohérence du texte philosophique, de respecter les différents termes allemands employés par Schopenhauer. D'autre part, il s'agit pour nous de différencier, un sens négatif, d'un sens positif. En effet, le terme « *bewußtlos* » s'inscrit dans une dimension négative : il qualifie - qui plus est à une seule reprise - la Volonté comme dénuée de conscience, c'est-à-dire qu'il exprime un état de fait. La Volonté est inconsciente au sens purement premier de « sans conscience ». Alors que le terme « *unbewußt* » possède un sens positif puisqu'il qualifie toujours, dans le texte schopenhauerien, une activité, un processus, une influence, c'est-à-dire toujours un mouvement ou une tendance que Schopenhauer veut signifier comme échappant à la conscience. Il ne qualifie donc pas la Volonté, mais ses manifestations dans le théâtre de la représentation.

Cette différence, essentielle à nos yeux, entre l'utilisation d'*erkenntnislos* et de *bewußtlos*, pour qualifier la Volonté, et le terme *unbewußt*, qualifiant ses manifestations, nous conduit à ne pas joindre Volonté et inconscient. D'abord par prudence, mais également par souci de cohérence vis-à-vis de la métaphysique schopenhauerienne, et par volonté de préserver notre regard de toutes les connotations dont un tel mot, utilisé aujourd'hui dans une multitude de sens, est chargé. Notre perspective, dans cette première partie, sera de définir et d'expliquer l'utilisation schopenhauerienne de la notion d'inconscient, afin de mettre à l'épreuve la cohérence interne de son propos. Il s'agira également, pour mieux cerner le sens de cette présence et son rôle au sein de la métaphysique schopenhauerienne, de déterminer qu'elle peut en être l'origine - que ce soit en philosophie ou en physiologie. Nous étudierons les trois éléments qualifiés par la notion d'inconscient dans l'ordre évoqué plus haut : la Volonté et ses manifestations inconscientes, l'activité de l'intellect, et, pour finir, les influences exercées par la Volonté sur l'intellect. Un tel déroulement est illustré par le schéma ci-dessous, schéma qui permet de bien montrer l'imbrication des divers éléments traités. Si la notion d'inconscient apparaît à propos de plus d'une dizaine d'objets, nous allons voir combien tous ces éléments sont plus ou moins directement liés à la force aveugle qui forme notre essence : la Volonté.



L'enjeu premier de cette partie est de poser les bases, de la manière la plus précise possible, d'une véritable comparaison objective avec l'inconscient freudien, et les concepts fondamentaux de la psychanalyse, ainsi que d'une véritable réflexion sur les apports et l'originalité de la conception schopenhauerienne de la subjectivité. Une telle analyse nous semble être une première étape essentielle pour répondre à notre questionnement.

CHAPITRE I

LA VOLONTÉ ET SES MANIFESTATIONS INCONSCIENTES

Comme nous l'avons évoqué dans l'introduction de cette partie, la notion d'inconscient se manifeste tout d'abord à propos de la Volonté, concept central du discours métaphysique de Schopenhauer. Si le terme *unbewußt* n'apparaît pas, dans l'œuvre, pour la qualifier, il apparaît, en revanche, pour caractériser ses manifestations. Nous nous proposons dans ce chapitre, après avoir, dans un premier temps, défini ce que Schopenhauer entend par la notion de Volonté, d'examiner ces différentes manifestations, et en quoi elles peuvent être dites inconscientes. Si la Volonté est caractérisée négativement comme dépourvue de connaissance (*erkenntnislos*) et de conscience (*bewußtlos*), ses manifestations dans le monde comme représentation témoignent de cette absence de conscience fondamentale. Les processus organiques sont le fruit de la partie végétative, et donc dénuée de conscience, des êtres vivants. Ces organismes, manifestations visibles de la Volonté de vivre (*Wille zum Leben*), sont poussés irrésistiblement vers la vie, vers la conservation de leur individualité et de leur espèce (par l'instinct sexuel ayant pour but la procréation), mais également vers la connaissance.

A. Une Volonté dépourvue de conscience

1. De la *chose en soi* comme Volonté

Schopenhauer reprend à Kant l'expression « chose en soi » comme formule consacrée pour désigner l'essence des représentations. Cependant, Kant parlait de la *chose en soi* comme la chose telle qu'elle est indépendamment de notre connaissance : elle est pour lui un *x*, nous ne pouvons pas la saisir du fait de la limitation de notre connaissance par les formes de la sensibilité. C'est l'objet de l'*Esthétique Transcendantale*, au début de la *Critique de la raison pure*, que de fonder cette démarche.

Une connaissance de la chose en soi ?

Si Schopenhauer conçoit, avec celui qu'il reconnaît comme un de ses grands maîtres à penser, que la « chose en soi » échappe à nos facultés intuitives, à notre connaissance intellectuelle, il affirme par contre qu'elle est connaissable, et qu'il nous est possible de la saisir comme étant Volonté.

« Chose en soi [*Ding an sich*] signifie ce qui existe indépendamment de notre perception, et par conséquent, ce qui existe de façon proprement dite. Pour Démocrite, c'était la matière formée ; c'était au fond, la même chose pour Locke ; pour Kant, c'était un *x* ; pour moi, c'est la Volonté [*Wille*] » (Schopenhauer, 1851, p. 483 ; *SW*, Band V., p. 109).

L'objet de la théorie de la connaissance de Schopenhauer, qui représente les toutes premières considérations de son œuvre, est de redéfinir les limites de la connaissance du sujet, en montrant l'incapacité des concepts à saisir l'essence du monde. Il établit ainsi que tout discours sur le monde à partir de nos représentations intuitives conduit inévitablement à une impasse. La science se voit ainsi taxer d'impuissance pour élucider la question de l'être, car toujours elle se heurte, suivant Schopenhauer, à des qualités occultes, à des forces, qui, si nous pouvons en décrire les effets, nous sont impénétrables quant à leur essence véritable.

Il récuse ainsi, tout comme Kant, la métaphysique dogmatique et la capacité de la connaissance humaine à rendre compte de l'essence du monde. Nous n'avons accès, par nos facultés cognitives, qu'aux phénomènes, qu'au monde comme représentation. Cependant, il y a chez Schopenhauer un désaccord flagrant avec Kant sur la définition de la métaphysique. Si Kant remet en cause la métaphysique dogmatique, il ne remet pas en cause la définition de la métaphysique comme issue des concepts, puisqu'il affirme, au

tout début des *Prolégomènes* (1783), que

« Pour ce qui est des sources d'une connaissance métaphysique, leur concept implique déjà que ces sources ne peuvent être empiriques. Les principes de cette connaissance (non seulement ses propositions fondamentales, mais ses concepts fondamentaux) ne doivent donc jamais être empruntés à l'expérience ; car il faut qu'elle soit une connaissance non pas physique, mais métaphysique, c'est-à-dire qui se situe au-delà de l'expérience » (Kant, 1783, Ak. IV, p. 255).

Ainsi, Kant en conclut que

« Ni l'expérience externe, source de la physique proprement dite, ni l'expérience interne, qui fait la base de la psychologie empirique, ne seront au principe de cette connaissance métaphysique. C'est donc une connaissance a priori, c'est-à-dire qui provient de l'entendement pur et de la raison pure » (*Ibid.*).

Aux yeux de Schopenhauer, l'impasse de la métaphysique dogmatique et spéculative, mise en lumière par Kant, ne signifie pas que toute métaphysique est impossible, mais que la métaphysique ne peut reposer sur les concepts. Ils n'ont qu'un rôle expressif, c'est-à-dire communicationnel : ils ne sont que des outils permettant, par exemple, au philosophe d'établir une description de ce qu'*est* le monde. L'essence ne se dévoile pas indépendamment de l'expérience, par un raisonnement *a priori*, par une déduction rationnelle et donc conceptuelle. À ce sujet, Schopenhauer parle en ces termes

« Par métaphysique, j'entends tout ce qui a la prétention d'être une connaissance dépassant l'expérience, c'est-à-dire les phénomènes donnés, et qui tend à expliquer par quoi la nature est conditionnée dans un sens ou dans l'autre, ou, pour parler vulgairement, à montrer ce qu'il y a derrière la nature et la rend possible » (Schopenhauer, 1844, p. 856).

Si Schopenhauer fonde une métaphysique de l'expérience et rejette la définition kantienne de la métaphysique, comme discipline reposant sur des concepts, il affirme son attachement au sens étymologique de cette notion¹. En effet, selon lui, si cette connaissance doit dépasser l'expérience, elle n'en est pas pour autant indépendante. Il faut simplement distinguer, à côté de l'expérience intuitive, résultat de notre faculté de connaissance - et qui en tant que telle se limite à la Nature, puisqu'elle en est le produit -, une expérience affective et immédiate de notre corps. Ce n'est pas, comme le préconise Kant, dans le sens externe (intuition), que Schopenhauer trouve une voie d'accès à l'essence du monde. C'est bien plutôt par le biais du sens interne, par « une route

¹ « « Métaphysique », quel beau nom ! : « ce qui est au-delà de la nature et de ce qui est simplement naturel, ce qui est au-delà de l'expérience », ou encore « la connaissance de ce dont la nature est le phénomène, de ce qui se manifeste en elle, connaissance du noyau dont la nature est l'écorce, de ce à quoi la nature, comme simple symbole, se rapporte ». Pris en ce sens, le mot sonne agréablement à l'homme disposé aux pensées profondes, à celui qui ne se satisfait pas du phénomène, mais désire en connaître l'essence véritable ! Ce sens est déjà donné par l'étymologie, et c'est celui-ci que je retiens avant tout » (Schopenhauer, 1820b, *Leçons sur le concept de métaphysique*, in Cahier de l'Herne, p. 234).

intérieure »¹, que la métaphysique peut jeter un regard « derrière le rideau », et accéder à la connaissance de l'essence du monde.

Le sens interne comme fondement de l'intuition

Nous n'avons pas de connaissance directe (intuitive ou conceptuelle) de la Volonté, nous ne pouvons, philosophiquement, qu'en donner une caractérisation négative, c'est-à-dire déterminer qu'elle n'est pas représentation, et qu'elle échappe donc fondamentalement aux formes de cette dernière. La connaissance de l'en soi résidant dans l'épreuve affective du corps propre (*Leib*), nous ne pouvons la partager. Cependant, comme elle échappe aux formes de la représentation, nous pouvons caractériser cette dernière pour savoir ce que la chose en soi n'est pas. Cette définition négative de la Volonté repose entièrement sur la définition préalable de la représentation. Telle est la raison des longs développements de Schopenhauer à propos de la théorie de la connaissance dans *De la quadruple racine du principe de raison suffisante* (1813), le *Traité sur la vue et les couleurs* (1816) et le premier livre du *Monde comme Volonté et comme représentation*.² « Le monde est ma représentation » (Schopenhauer, 1819, p. 25). Et qu'est-ce que la représentation ? La connaissance que je peux avoir du monde à l'aide de mon intellect. Comment est-elle constituée ? A travers les formes *a priori* de l'espace, du temps et de la causalité, c'est-à-dire les formes de mon entendement (ou la structure particulière de mon cerveau, si l'on se place d'un point de vue objectif). A travers ces formes, à travers le principe d'individuation (espace et temps), m'apparaissent de multiples êtres et de multiples objets, tous particuliers, dont les actions et les mouvements sont régis par la causalité. Cette représentation n'existe que parce que je suis un sujet qui perçoit des objets, que je suis un sujet conscient et connaissant. La représentation est relative à l'intellect, ou, en d'autres termes, le monde comme représentation, régi par les formes et les lois *a priori*, n'existe que pour l'intellect, que pour le sujet de la connaissance.

¹ « Si nous ne pouvons pas pénétrer du *dehors* jusqu'à l'être propre et intime des choses, une route, partant du *dedans*, nous reste ouverte : ce sera en quelque sorte une voie souterraine, une communication secrète qui, par une espèce de trahison, nous introduira tout d'un coup dans la forteresse, contre laquelle étaient venues échouer toutes les attaques dirigées du dehors » (Schopenhauer, 1844, p. 890).

² Nous ne pouvons ici que partager l'analyse faite par François Félix dans son livre *Schopenhauer, ou les passions du sujet*, suivant laquelle l'affirmation que « le monde est ma volonté », adage du Livre second du *Monde*, découle, avec cohérence, de ce qui le précède, et même le présuppose : « Aussi concomitante soit-elle avec la première, cette seconde voie gnoséologique ne s'y substitue pas ; qui plus est, elle la suppose. Il fallait donc qu'elles fussent distinguées, et que la perspective subjective de la théorie de la connaissance, celle déployée dans la *Quadruple racine*, l'essai d'optique puis le premier livre du *Monde* de 1819, la vue proprement philosophique, d'où pouvaient s'entraîner les révélations sur l'essence de l'univers, fût d'abord et pour elle-même exposée » (Félix, 2007, p. 106).

Ainsi, la représentation est multiple, nécessaire, particulière, consciente et régie par les formes du temps, de l'espace et de la causalité. La Volonté, à l'opposé du monde constitué par l'intellect à partir des formes *a priori* de l'espace, du temps et de la causalité, est une, libre, sans conscience (*bewußtilos*), hors du temps, de l'espace et de la causalité, c'est-à-dire fondamentalement sans raison (*grundlos*). Elle est l'essence en soi, identité profonde de chaque être de ce monde. Cependant, comme elle échappe proprement à notre faculté de connaissance, nous ne pouvons rien en dire. L'essence, la Volonté, est *inexplicable*¹. Elle n'est pas pour autant inatteignable, impalpable, bien au contraire...

En effet, cette connaissance de notre Volonté est la plus immédiate qui soit, et, selon Schopenhauer, elle « est inséparable de la connaissance que j'ai de mon corps » (Schopenhauer, 1819, p. 143). Le corps est ce qui médiatise la connaissance de ma Volonté, puisque je ne peux pas, « à proprement parler, me représenter cette Volonté sans mon corps » (*Ibid.*). Cette connaissance *a posteriori* - et il s'agit bien là d'une expérience - ne provient pas du sens externe (représentation complète où le corps apparaît comme objet) mais bien du sens interne puisqu'« elle ne m'apparaît que dans ses actes isolés, par conséquent dans le temps, qui est la forme phénoménale de mon corps » (*Ibid.*). Il faut donc impérativement ici se rappeler que notre corps, selon les dires même de Schopenhauer nous

« est donné de deux façons totalement différentes : d'une part comme représentation dans l'intuition d'entendement, comme objet parmi les objets, et soumise à leurs loi ; et d'autre part, en même temps, d'une façon totalement différente, c'est-à-dire comme cet élément connu immédiatement que désigne le mot *Volonté*. » (Schopenhauer, 1819, p. 141, trad. mod.)

Pour parler différemment, et afin d'explicitier une distinction dans le vocabulaire schopenhauerien, on peut dire que notre corps nous est re-présenter comme corps physique (*Körper*), comme objet, dans le sens externe (régit par les formes *a priori* du temps, de l'espace et de la causalité) ; et donné dans le sens interne - selon la seule forme du temps - comme corps vécu, comme corps propre (*Leib*). « Ce corps propre, condition permanente du sujet et point de départ de l'intuition de tous les objets, n'est pas encore un objet lui-même ; il n'est pas le corps représenté, intuitionnable, empirique, celui de la science par exemple » (Félix, 2007, p. 27). Il n'est pas ce corps physique (*Körper*) que nous nous représentons et qui, au même titre que n'importe quel autre objet extérieur, est soumis au principe d'individuation² ; il est bien plutôt « ce flux d'impressions, ce vécu

¹ « Inconnaissable, soustraite à la validité du principe de raison, la volonté révoque toute forme de discours du monde. C'est que, étrangère à ce qui caractérise l'ensemble des phénomènes, elle est sans raison, *grundlos*. Soit sans cause, sans fondement, sans fond – Schopenhauer dit souvent : inexplicable » (Félix, 2007, p. 152).

² « Que le corps propre ne se réduise nullement pour Schopenhauer à la seule apparence qu'il offre dans « l'intuition représentative », à ce que la tradition somme toute considère comme « le corps » dans sa

affecté à partir duquel sera rendue possible la connaissance proprement dite » (*Ibid.*).

Ce donné immédiat du sens interne, régi par le temps seul, est en effet la condition de possibilité de « la connaissance proprement dite », de la connaissance représentative. Il faut pour cela, et c'est à François Félix que nous devons d'avoir clairement mis ce point en lumière, se tourner vers la première édition de 1813 de la *Quadruple racine*. Schopenhauer, certes avec quelques maladroresses¹ (qu'il prendra soin de corriger par la suite), y établit le rapport entre le sens interne et le sens externe, et pose le corps propre comme condition de la connaissance du monde extérieur. En effet, Schopenhauer nous dit, dans un passage du § 20, qui sera absent de la réédition de 1847, que

« le sujet ne connaît *immédiatement* que par le *sens interne*, le sens externe étant à son tour l'objet du sens interne qui perçoit les perceptions du premier, le sujet est donc soumis, pour ce qui est de la présence immédiate des perceptions dans sa conscience, aux seules conditions du *temps* à titre de forme du *sens interne* » (Schopenhauer, 1813, p. 68).

Il convient d'en conclure, avec François Félix, qu'il existe donc

« une zone d'impressions, d'affections ou de sensations naissantes, données dans le temps seul (...), et qui sont saisies immédiatement, c'est-à-dire antérieurement à l'activité spontanée de l'entendement, qui les suppose au contraire » (Félix, 2007, p. 25-26).

Et il faut pour cela qu'une

« représentation de cette classe (...) soit en rapport causal avec une autre des représentations complète appartenant au tout de l'expérience : j'appelle immédiate cette représentation par opposition à celles qui sont médiatisées par elle. Cette représentation est le corps propre [*Leib*] » (Schopenhauer, 1813, p. 70).

Ce deuxième passage de la *Quadruple racine*, qui ne figure pas non plus dans la seconde édition (le § 21, intitulé « De l'objet immédiat », aura effectivement totalement disparu), est absolument essentiel. D'une part, parce qu'il permet d'établir avec certitude qu'antérieurement à l'activité de l'entendement, il existe « une zone d'impressions, d'affections ou de sensations naissantes », données dans une durée intime, pathique. Ce donné premier permet de constituer une « représentation » (uniquement temporelle), celle du corps propre, qui médiatise ensuite la formation des représentations par l'entendement. C'est parce que nous avons un vécu affectif, intime, pathique de notre corps (en tant que

prétendue opposition à « l'âme », qu'il renferme au contraire en lui, dans son être réel et à vrai dire comme constitutif de celui-ci, l'épreuve immédiate du vouloir-vivre avec lequel il s'identifie, c'est ce que Schopenhauer a pris soin de préciser » (Henry, 1985, p. 170).

¹ La plus flagrante étant l'utilisation de l'expression « d'objet immédiat » pour caractériser cette connaissance intime du corps ; le terme d'objet renvoyant à la représentation constituée par l'entendement et pouvant donc prêter à confusion appliqué au corps propre, affectif, seulement *éprouvé* dans le temps. Une autre, tout aussi problématique, consiste dans l'utilisation de l'expression de « *représentations* simples » et « fugitive » (Schopenhauer, 1813, § 21, p. 70), pouvant porter à confusion vu qu'elles ne sont pas à proprement parler des représentations, mais bien plutôt des impressions (*Eindrücken*).

Leib), que la connaissance par le sens interne est possible. Il est ainsi le point d'ancrage de la réalité, l'élément clé qui permet d'identifier et de légitimer les représentations complètes comme étant les nôtres. Ainsi, « effet de l'entendement, le sensible est pourtant instruit à partir d'une matière passivement reçue dans le sens interne comme une affection du corps propre » (Félix, 2007, p. 75).

Cependant, et c'est la conséquence logique d'une telle définition, ce donné affectif est inaccessible à la représentation, puisqu'il lui est antérieure, formant « une zone ou un ordre plus originaire » (Félix, 2011, p. 124-125). En tant que condition de possibilité de la connaissance proprement dite, le corps propre ne se livre pas autrement que comme vécu immanent, comme affection immédiate. En tant qu'il n'est pas une représentation (au sens de représentation complète), qu'il n'est pas à proprement parlé objet de connaissance, mais condition même de cette connaissance, il est hors d'atteinte pour notre conscience représentative. Cela découle directement de la définition, dans la *Quadruple racine*, d'une « quatrième classe d'objets pour le sujet » qui n'en contient qu'un (même si ici le terme d'objet est totalement abusif) : le sujet de la volition, qui n'est « donné qu'au sens interne » (Schopenhauer, 1813, p. 110). C'est cet « objet immédiat » - pour reprendre l'expression maladroite employée plus tôt dans son ouvrage par Schopenhauer -, le corps propre, accessible que dans le sens interne, donc indépendamment de la représentation, qui fonde la possibilité de toute connaissance. En effet, « le sujet n'est connu que comme *sujet voulant*, comme spontanéité, mais pas comme *sujet connaissant* » (*Ibid.*, les soulignements sont de Schopenhauer). Cette connaissance comme spontanéité, dans le seul sens interne, nous reconduit au *Leib*. C'est en tant que sujet qui s'éprouve lui-même que nous nous connaissons, « le sujet de la connaissance ne peut jamais devenir lui-même représentation ou objet, en tant que corrélat nécessaire de toutes les représentation » (*Ibid.*). En effet, précise Schopenhauer, « la proposition « je connais » est analytique parce que la connaissance du moi, c'est-à-dire du sujet de la connaissance et du jugement, est un prédicat toujours déjà posé inséparablement avec elle » (*Ibid.*, soulignement de Schopenhauer). Il ajoute enfin, phrase au combien décisive, l'idée que « le sujet de cette proposition analytique n'est pas formé par une synthèse mais il est donné originairement dans le sens le plus strict comme condition de toute représentation » (*Ibid.*, p. 110-111). Nous retrouvons ici, le corps propre (*Leib*), connu dans le seul sens interne, comme condition de possibilité de toute connaissance. La manifestation de ce sujet par la proposition « je veux », qui est précisément une proposition synthétique *a posteriori*, témoigne du fait que le sujet connaissant dépend du sujet de la volition, et fait émerger non seulement « la possibilité d'une expérience de soi qui ne relève pas de la représentation, [mais également] une généalogie de la connaissance en tant que telle » (Félix, 2011, p. 126). D'où une impossibilité foncière de rendre intelligible le lien entre ces deux points de vue sur le corps (corps étendu et corps propre) : nous sommes ici en présence de ce que Schopenhauer « appellera le miracle par excellence, et [il] en fera le

sésame du monde » (Félix, 2007, p. 29). L'expérience affective nous donne accès à notre essence, mais un accès intime, partiel et immédiat, mais surtout inexprimable, puisqu'« 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. Une expérience faite à même cette durée affective que nous dégagions plus haut comme le soubassement de la phénoménalité toute entière » (Félix, 2007, p. 59).

Phénomène et chose en soi : un rapport d'expression

Pour Schopenhauer, notre connaissance (intuitive et abstraite) ne peut nous donner accès à la chose en soi, et cela en accord avec la pensée de Kant. Seulement nous n'avons pas uniquement une connaissance intellectuelle, nous avons également une connaissance affective du monde. Cette affection première est le support de toute représentation : le travail de l'entendement s'effectue à partir de cette durée pathique.

Pour revenir à la question du statut de la métaphysique : c'est parce que nous pouvons avoir une connaissance affective de la chose en soi, du fait de notre nature corporelle, qu'une métaphysique de l'expérience est possible. Si l'on en croit Schopenhauer, Kant, les modernes et tous ceux qui ont tenté de faire un travail métaphysique à partir des concepts, se sont fourvoyés. S'il estime que Kant a fort justement démontré la limitation intrinsèque de la connaissance intuitive et abstraite, il n'a pas su la dépasser. Comme nous l'avons vu, Kant n'a pas reconsidéré la définition de la métaphysique à partir des concepts, et a fort logiquement reconnu l'impossibilité de parvenir à une quelconque connaissance de l'essence du monde.

Ce faisant, et Schopenhauer s'attache à le mettre en lumière dans son *Appendice au Monde* intitulé « Critique de la philosophie kantienne », Kant aurait commis de graves erreurs dans sa considération de la *chose en soi*, en lui appliquant, par moment, les catégories de l'entendement. La redéfinition de la chose en soi par Schopenhauer s'appuie justement sur cette critique du statut de la chose en soi kantienne, et sur la mise en lumière de certaines absurdités. En effet, Schopenhauer relève deux absurdités majeures dans la pensée kantienne de la chose en soi. Premièrement, la reconnaissance par Kant d'un lien de causalité entre le noumène et le phénomène. Un tel lien, qui lui est nécessaire pour réfuter l'idéalisme absolu de George Berkeley (1685-1753), conduit à l'application de la causalité, fonction de la connaissance (qui n'a de sens que pour l'expérience), à la chose en soi. La deuxième absurdité apparaît dans la recherche d'un être nécessaire, conditionnant l'enchaînement des représentations. S'il n'y a de nécessité que pour l'entendement, c'est-à-dire que dans la liaison de nos représentations, il est absurde de

rechercher un tel être. C'est donc l'antithèse¹, et non la thèse², de la quatrième antinomie de la raison pure qui est vraie, sachant que la nécessité n'a de réalité que dans notre connaissance du monde, et non dans la réalité en elle-même. S'il refuse toute connaissance métaphysique, Kant utilise la chose en soi comme un objet de connaissance, comme un élément intégré à la causalité et témoignant de la nécessité d'un être conditionnant l'existence même du monde. La pensée kantienne, selon Schopenhauer, n'est ainsi pas conséquente, puisqu'elle utilise des catégories de l'expérience pour caractériser la chose en soi, échappant par définition à toute expérience.

En résumé, pour Kant, la *chose en soi* ou *noumène*, est la chose telle qu'elle est, indépendamment de la façon dont nous la percevons. Schopenhauer, au contraire, affirme que la chose en soi, qu'il identifie comme Volonté, est connaissable. Si elle échappe aux formes de la représentation, nous ne pouvons pas moins en avoir l'expérience à travers le vécu de notre corps. Cette connaissance affective, nous donnant accès à notre essence et par analogie à celle de tous les étants, résulte du fait que nous ne sommes pas uniquement un « sujet qui connaît », mais également une « chose à connaître »³. Aux yeux de Schopenhauer, nous pourrions résumer l'erreur fondamentale de Kant par le fait de ne pas avoir perçu que notre corps est, pour nous, à la fois phénomène et *chose en soi*. Ainsi, à la différence de Kant, Schopenhauer affirme que nous pouvons avoir une connaissance partielle, affective et immédiate de la chose en soi, c'est-à-dire de notre Volonté.

En ce cas, comment penser le rapport entre le phénomène et la chose en soi, entre représentation et Volonté ? Dire que ce sont là deux points de vue différents, deux modes de donation de la réalité, n'est-ce pas les rendre incompatibles, et pour ainsi dire étrangers l'un à l'autre ? Le problème est ici évité par Schopenhauer par la reprise de la notion spinoziste d'expression (*Äusserung*) : tout être est l'expression de la Volonté. Une telle relation permet à Schopenhauer de sortir des contradictions kantienne à propos de la chose en soi, et, notamment, celle concernant l'affirmation d'un rapport de causalité entre le phénomène et la chose en soi.

Redéfinissant la chose en soi, Schopenhauer bouleverse ainsi les limites de la connaissance du sujet, en affirmant l'existence d'une autre « connaissance », affective,

¹ « Il n'existe nulle part aucun être qui soit absolument nécessaire, ni dans le monde ni hors du monde, comme en constituant la cause » (Kant, *Critique de la raison pure*, Ak. III, 314, A 452/B 480).

² « Au monde appartient quelque chose qui, comme sa partie ou comme sa cause, est un être absolument nécessaire » (Kant, *Critique de la raison pure*, Ak. III, 316, A 453/B 481).

³ « En regard de la vérité que Kant a établie [distinction phénomène/chose en-soi], j'ai posé la vérité suivante qui en constitue le contrepoids, à savoir que nous ne sommes pas seulement le *sujet qui connaît*, mais que nous appartenons nous-mêmes à la catégorie des *choses à connaître*, que nous sommes *nous-mêmes la chose en soi*, qu'en conséquence, si nous ne pouvons pas pénétrer du dehors [par la représentation] jusqu'à l'être propre et intime des choses, une route, partant du *dedans*, nous reste ouverte » (Schopenhauer, 1844, p. 890).

immédiate et partielle de notre essence. Cette connaissance est possible du fait que nous ne sommes pas uniquement de nature intellectuelle, spirituelle, mais également, et avant tout, de nature corporelle. Nous avons un accès à l'essence des phénomènes parce que nous sommes nous-mêmes une chose en soi. Si nous voyons notre corps, au travers de nos facultés intellectuelles, comme un phénomène (comme un corps étendu – *Körper*), nous l'éprouvons (en tant que chair – *Leib*) comme Volonté. Ainsi, la connaissance affective du monde est le résultat de notre vécu corporel, de nos affections premières dans le seul sens interne, dans une durée affective fondamentale. La chose en soi n'est plus un *x*, inconnaissable et hors de nous ; nous sommes la chose en soi. Nous ne sommes pas simplement des sujets connaissant, mais nous sommes avant tout des choses à connaître.

« L'intuition ne fournissant que des phénomènes et non pas les choses en soi, il en résulte que nous n'avons aucune connaissance des choses en soi. – J'accorde cette conclusion d'une manière générale, sauf quand il s'agit de la connaissance que chacun a de sa propre Volonté [*Wille*] ; cette connaissance n'est pas une intuition (toute intuition étant situé dans l'espace), et n'est pas non plus vide ; elle est au contraire plus réelle qu'aucune autre. Elle n'est pas non plus a priori, comme la connaissance purement formelle, mais entièrement a posteriori » (Schopenhauer, 1844, p. 891, trad. mod. ; *SW*, II., p. 253-254).

Cette connaissance affective, partielle et immédiate de la chose en soi, nous fait connaître notre essence, et par analogie, l'essence de toute chose comme Volonté. À partir de l'expérience répétée de nos actes et des affections de notre corps (contenu de la conscience de soi) nous pouvons établir que la Volonté est une force aveugle qui pousse fondamentalement à la satisfaction des besoins, et donc à la conservation.

« Le thème sur lequel la Volonté, par ses actes divers, exécute des variations, c'est la pure satisfaction des besoins [*die Befriedigung der Bedürfnisse*] qui, en l'état de santé, résultent nécessairement de l'existence même du corps ; ce corps déjà les exprime ; et ils se ramènent à deux points : conservation de l'individu [*Erhaltung des Individuums*] et propagation de l'espèce [*Fortpflanzung des Geschlechts*]. C'est par rapport à eux seulement que les motifs les plus variés ont prise sur la Volonté et engendrent les actes les plus multiples » (Schopenhauer, 1819, p. 412 ; *SW*, I., p. 448).

2. Une force aveugle

Tout discours ne pouvant porter que sur la représentation, la « définition » de la Volonté ne peut être que négative : *elle n'est pas représentation*. C'est pourquoi l'un des aspects de la notion d'inconscient que nous avons évoqué en introduction, l'aspect négatif (représenté par les termes *erkenntnislos* et *bewußtlos*), devient plus nettement compréhensible. C'est principalement sur ce fait que se fondent nos choix de traduction

pour ces deux termes. Rappelons-nous que l'adjectif « *unbewußt* » n'est pas employé par Schopenhauer pour qualifier la Volonté : n'appartenant pas au champ de la représentation, elle est dépourvue de conscience, et plus fondamentalement encore, de connaissance. Ainsi, pour Schopenhauer, la Volonté est une force aveugle, qui « en elle-même est sans conscience [*bewußtlos*] »¹ et plus généralement encore « dépourvue de connaissance » (*erkenntnislos*). De même, par extension, tant que nous abordons les questions de traduction, notons que Schopenhauer, contrairement à ce qui peut apparaître dans la version d'Auguste Burdeau, n'emploie jamais le terme d'inconscient pour qualifier la nature. Lorsqu'il évoque le règne de l'inorganique, il parle de la nature « dépourvue de connaissance ». Ainsi, l'expression « nature inconsciente » utilisée par A. Burdeau aux pages 184, 185, 281 et 313 du *Monde* nous semble impropre à retranscrire le sens du texte original. Schopenhauer emploie dans ces passages l'expression « *die Erkenntnislose(n) Natur* »², c'est-à-dire, « la nature dépourvue de connaissance », comme ici par exemple :

« La façon dont le caractère développe ses propriétés peut se comparer à celle dont les corps, dans la nature dépourvue de connaissance [*die erkenntnislosen Natur*], manifestent les leurs » (Schopenhauer, 1819, p. 185, trad. mod. ; *SW*, Band I., p. 207).

La Volonté est une force qui pousse aveuglément chaque être vers la vie, et c'est ce que l'expérience affective nous apprend, et c'est ce que, par analogie, nous pouvons observer dans l'ensemble de ses phénomènes, de la nature inorganique jusqu'aux animaux. En effet, dans la nature inorganique,

« nous avons vu (...) la Volonté nous apparaître, comme une poussée aveugle [*blinden Drang*], comme un effort mystérieux et sourd, hors de toute connaissance immédiate [*fern von aller unmittelbaren Erkennbarkeit*]. C'est l'espèce la plus simple et la plus faible de ses objectivations. En tant que poussée aveugle [*blinder Drang*] et effort dénué de connaissance [*erkenntnisloses Streben*] elle se manifeste dans toute la nature inorganique, dans toutes forces premières » (Schopenhauer, 1819, p. 198, trad. mod. ; *SW*, Band I., p. 222).

Cette Volonté, nous dit Schopenhauer, nous la décelons avec davantage de clarté dans le règne végétal :

« Plus évidente à mesure qu'elle s'élève de degré en degré dans son objectivation, la Volonté agit cependant aussi dans le règne végétal, où le lien des phénomènes n'est plus, à proprement parler, une cause, mais une excitation ; elle est absolument dépourvue de connaissance [*der Wille doch noch völlig erkenntnislos*], semblable à une force obscure » (*Ibid.*).

Elle se révèle également à nous, toujours comme force vitale, dans l'économie

¹ « La Volonté comme chose en soi, constitue l'essence intime, vraie et indestructible de l'homme ; mais en elle-même elle est sans conscience [*bewußtlos*] » (Schopenhauer, 1844, p. 897 ; *SW*, Band II., p. 259). Rappelons que c'est là la seule et unique apparition de l'adjectif *bewußtlos* pour qualifier la Volonté dans l'œuvre publiée.

² Voir *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Suhrkamp, Band I., p. 206, 207, 309, 341.

intérieure des organismes animaux, dans ce que Schopenhauer nomme « la partie végétative ».

« Nous la retrouvons encore dans la partie végétative des phénomènes animaux, dans la production et le développement de chaque animal, de même que dans l'entretien de son économie intérieure ; là, de même, ce sont de simples excitations qui déterminent sa manifestation » (*Ibid.*).

La Volonté est immanente et non transcendante. Elle est, Schopenhauer reprenant ci-dessous l'expression d'Aristote, « le premier moteur » du monde. Dans la nature organique, elle peut aussi être appelée « force vitale ». En tant que telle, nous dit Schopenhauer, en tant que force métaphysique, la Volonté est infatigable, d'intensité et de présence égale dans chacun des êtres de la nature.

« La force vitale est absolument identique à la Volonté, de sorte que ce qui se manifeste dans la conscience de soi comme Volonté, est dans la vie organique dénuée de conscience [*im bewußtlosen organischen Leben*] ce premier moteur qualifié très justement de force vitale. (...) La force vitale est la seule qui, en tant que force originelle, que métaphysique, que chose en soi, que Volonté, est infatigable et n'a pas besoin de repos. Cependant, ses formes phénoménales, irritabilité, sensibilité et reproductibilité, se fatiguent et en ont besoin » (Schopenhauer, 1851, p. 540-541, trad. mod. ; *SW*, Band V., p. 193).

Dans le règne organique, il n'est pas question d'une force extérieure qui agit sur les corps, comme dans le cas de la nature inorganique, mais bien d'une force intérieure, dont l'organisme est la manifestation. Schopenhauer, nous venons de le voir, recourt ici à l'idée de « force vitale »¹. Si au premier degré – dans la nature inorganique – la Volonté agit comme pesanteur, attraction, répulsion, etc., c'est-à-dire comme force extérieure, celle-ci a littéralement pris forme dans les organismes vivants (les plantes et les animaux). Elle est une force intime, une poussée, dont chaque être vivant est l'expression². Tout notre corps est la matérialisation de cette tension qui tend alors, sous la forme d'organismes, vers la vie, c'est-à-dire vers la conservation (de son individualité et, par elle, de son espèce). Le corps est ainsi la manifestation de la Volonté de vivre (*Wille zum Leben*), c'est-à-dire *l'expression d'une poussée aveugle vers la vie*. Si Schopenhauer emploie le terme de « poussée » (*Drang*) pour désigner la Volonté, il parle corrélativement de son effort (*Streben, Treiben*) dépourvu de connaissance³.

¹ Schopenhauer est-il, pour cette raison, vitaliste ? Non, et de manière explicite. Le vitalisme reconnaît l'existence, aux côtés de la matière, d'un principe transcendant qui « donne vie » au corps. Or, pour Schopenhauer, matière et Volonté ne sont pas deux éléments coexistant sur un même plan : la matière est la Volonté dans son apparaître (ses objectivations). Il ne s'agit pas de deux éléments hétérogènes, mais du « contenu » de deux points de vue différents sur le réel – l'apparence et l'essence.

² Le rapport entre le phénomène et la « chose en soi », c'est-à-dire pour Schopenhauer la Volonté, est un rapport de manifestation, d'expression. Chaque être est l'expression de la Volonté ; chaque corps est la Volonté devenue visible dans le théâtre de la représentation.

³ « La cause en est que l'intellect, et par suite la connaissance même, est déjà un élément secondaire, un pur résultat, produit par le développement de la nature du monde ; le monde lui était donc antérieur et il n'a enfin paru que dans une éruption vers la lumière de l'effort dépourvu de connaissance [*des erkenntnisloses*]

Plus encore qu'à la notion de « premier moteur », la Volonté, en tant qu'elle se manifeste dans la représentation en tant que Volonté de vivre, c'est-à-dire comme poussée, comme effort pour la conservation, renvoie à la notion spinoziste de *conatus*. En effet, « chaque chose, écrit Spinoza, tend à persévérer dans son être ; cette tendance ou effort (*conatus*) tendant à l'autoconservation se présente comme le donné le plus profond et le plus essentiel de la nature des choses » (Paolo Cristofolini, *Histoire de la philosophie*, Paris : Seuil, p. 309). C'est en substance ce que reconnaît Schopenhauer lui-même lorsqu'il déclare que « chez moi comme chez Spinoza le monde existe par lui-même et grâce à son énergie intrinsèque. » (Schopenhauer, 1844, p. 1419). Christophe Bouriau, dans son article « Conatus spinoziste et Volonté schopenhauerienne »¹, établit ce lien de manière certaine en énumérant les différents emplois de la notion d'effort que fait Schopenhauer :

« La Volonté, nous dit Schopenhauer, se manifeste dans les différents étants comme un effort. Elle encourage à faire effort : *zur Anstrengung aufmuntert* (SW, II., p. 275). Elle se présente en chaque étant comme un effort pour se maintenir dans l'être : *Seine Grundbestrebung ist die Selbsterhaltung eines jeden Wesen* (SW, II, p. 385). (...) Schopenhauer reprend manifestement la définition spinoziste du *conatus*, effort par lequel chaque chose tend à persévérer dans son être (Éthique, III, 7) » (Bouriau, 1997, p. 170-171).

Certes, le *conatus* spinoziste n'a pas l'extension de la Volonté schopenhauerienne : il n'est pas élevé au rang d'un principe cosmologique, puisque sa nature est toujours singulière². Or, la Volonté qui se manifeste en tout étant est parfaitement identique : il existe une identité profonde de tous les étants, et c'est justement le trait essentiel qui permettra à Schopenhauer de fonder sa description de la morale comme compassion. De plus, le second critère décisif permettant de distinguer la Volonté du *conatus* spinoziste est l'absence de rationalité de la première³. En effet, Schopenhauer soustrait la rationalité de l'essence du monde, en faisant de la connaissance un élément secondaire, dérivé de la Volonté. Pour le dire autrement, la connaissance n'est que la conséquence de cet « effort dépourvu de connaissance » vers la lumière, à laquelle il n'aboutit à proprement parler que dans le dernier degré de son élévation, chez l'animal. Ainsi, Schopenhauer considère que ce qui distingue l'animal des plantes, dans le règne organique, c'est la faculté de connaissance. Cependant, cette différence n'est qu'une différence accidentelle, puisque le

Strebens] qui, sorti du fond de ses ténèbres, manifeste son essence en tant que Volonté dans la conscience intime née de la même impulsion et du même coup » (Schopenhauer, 1844, p. 1001-1002, trad. mod. ; SW, Band II., p. 372).

¹ Article publié dans l'ouvrage collectif *Spinoza au XIXème siècle*, dir. P-F. Moreau, A. Tosei et J. Salem, Paris : Publications de la Sorbonne, 1997, pp. 163-180.

² « Chaque mode a, au contraire, une puissance et une individualité irréductibles. Chez Spinoza, à la différence de Schopenhauer, on a toujours affaire à un *conatus* singulier » (Bouriau, 1997, p. 171).

³ « Par son caractère irrationnel, elle [la Volonté] se distingue assurément de la substance spinoziste. Contrairement à Spinoza, Schopenhauer soustrait radicalement à la rationalité la substance du monde (la Volonté) » (Bouriau, 1997, p. 169).

fond de tout être est Volonté.

Ainsi, la connaissance n'est qu'un résultat « du développement de la nature du monde », et non un caractère essentiel. Dans ses formes élevées, la Volonté s'est dotée de la connaissance pour se connaître elle-même¹ et, ainsi, pour que les animaux puissent pallier au mieux à leur conservation. Il n'en demeure pas moins que, même dans les formes supérieures de ses manifestations, l'effort dépourvu de connaissance reste présent et parfois même prédominant. Sa manifestation la plus nette dans le monde animal, nous dit Schopenhauer, se trouve dans les dispositions instinctives.

« Nous avons vu qu'avec la simple connaissance intuitive était déjà née la possibilité de l'apparence et de l'illusion, et que dès lors l'infailibilité qu'avait auparavant la Volonté, dans son effort dépourvu de connaissance [*im erkenntnislosen Treiben des Willens*], disparaissait. Par suite l'instinct et les efforts industriels [*Kunsttreib*], expressions dépourvues de connaissance de la Volonté [*als erkenntnislose Willensäußerungen*], ont dû lui venir en aide et l'accompagner dans les actions dirigées par la connaissance » (Schopenhauer, 1819, p. 200, trad. mod. ; *SW*, Band I., p. 224).

Si la Volonté, dans le règne inorganique et chez les plantes, témoigne d'une infailibilité, celle-ci se voit remettre en cause avec l'apparition et l'accroissement de la connaissance. Cette force sans connaissance, qui pousse aveuglément vers la vie, n'en demeure pas moins prédominante et s'exprime encore fortement, tant dans les instincts que dans les efforts industriels, par exemple. Reste que même la conduite de l'homme, qui, à la différence de l'animal, n'est pas limité à la connaissance intuitive (mais s'est élevé jusqu'à la connaissance abstraite), exprime profondément cette poussée aveugle.

Ainsi, la Volonté, « cette force à l'origine sans connaissance », s'est élevée à un degré tel qu'elle peut se connaître elle-même, grâce à la conscience animale. Avant de nous intéresser plus particulièrement aux diverses manifestations de cette Volonté dans la nature, nous voudrions développer cette question du rapport de la Volonté et de la connaissance. Quels sont le statut et le rôle de l'intellect, et de la connaissance qui en émerge, dans la conduite animale et humaine ? Cela nous va permettre, en effet, de poser les bases de notre réflexion sur la nature de la connaissance chez Schopenhauer, afin de répondre au problème central de la relation entre Volonté et intellect.

¹ Nous reviendrons plus longuement sur cette idée dans la partie D. de ce chapitre (cf. p. 63).

3. « L'éruption vers la lumière »

Si nous reprenons l'enchaînement des idées de Schopenhauer, la Volonté est sans connaissance, et elle se manifeste pleinement comme telle dans le règne inorganique : pesanteur, attraction, etc. Ces forces sont la plus simple et la plus complète expression de cette tendance aveugle, s'offrant ici le plus nettement à notre regard. Du point de vue de la connaissance, ces forces qui ont cours dans le monde physique nous apparaissent comme des qualités occultes, dont nous ne pouvons fournir la raison. Elles sont les manifestations les plus simples de la Volonté, elles sont donc, au même titre qu'elle, sans raison (*grundlos*). Schopenhauer affirme que la seule connaissance que nous pouvons en avoir, émanant des sciences empiriques (physique, mécanique, chimie, etc.), s'appuie sur la causalité au sens strict.

En effet, Schopenhauer distingue trois formes de la causalité. Elle est, avec les formes *a priori* de l'espace et du temps, ce sur quoi repose notre connaissance intuitive. Il différencie la cause au sens strict, de l'excitation et du motif. Cette distinction fonde celle des trois règnes de l'inorganique, du végétal et de l'animal, chacun de ces règnes correspondant à une forme précise de la causalité.

« Cette causalité qui préside donc à tout changement, quel qu'il soit, apparaît dans la nature sous trois formes différentes : comme *cause* au sens strict du mot, comme *excitation* et comme *motif*. C'est même sur cette diversité que repose la différence réelle et essentielle entre les corps inorganiques, la plante et l'animal, et non sur les caractères anatomiques extérieurs ou même sur les caractères chimiques. » (Schopenhauer, 1847, p. 75)

Schopenhauer entend par cause au sens strict l'objet des sciences de la nature (mécanique, physique, chimie, etc.), c'est-à-dire « ce après quoi se produisent les changements dans le règne inorganique » (*Ibid.*). La particularité de cette forme de la causalité repose sur le fait que le résultat est toujours à la mesure de la cause : une fois que l'on connaît la seconde, le premier peut être déduit, et réciproquement. Cette possible déduction réciproque de la cause et de l'effet est ce qui est justement exprimée par la troisième loi de Newton, que Schopenhauer reprend dans ce même passage de la *Quadruple racine* : « l'action est égale à la réaction ».

« La seconde forme de la causalité, c'est l'excitation ; elle régit la vie organique comme telle, ainsi donc la vie des plantes et la partie végétative, dépourvue de conscience [*bewußtlosen*] donc, de la vie animale, partie qui est précisément une vie de végétal » (*Ibid.*, trad. mod. ; *SW*, Band III., p. 62).

Schopenhauer précise par la suite que cette seconde forme de la causalité, l'excitation, se définit négativement, par rapport à la première : « l'action n'est pas égale à la réaction ». L'intensité de l'effet n'est pas proportionnelle à celle de la cause, et l'effet lui-même peut, si cette cause devient trop forte, s'inverser. L'excitation est ce qui met en

mouvement les plantes et la partie végétative des animaux, partie, comme le dit Schopenhauer, dénuée de conscience. Elle régit la vie organique végétale et les différentes fonctions végétatives internes des organismes animaux : sécrétions, digestions, etc. Cette seconde forme de la causalité est l'objet des sciences naturelles comme, par exemple, la biologie.

La dernière forme de la causalité, objet d'une science humaine comme la psychologie par exemple, c'est le motif¹. Pour Schopenhauer, tout motif est une représentation. Il reprend ainsi à son compte, dans ses considérations sur la notion de cause, l'idée malebranchienne de cause occasionnelle, en déplaçant toutefois le sens puisqu'il ne fait pas usage ici du concept de Dieu². Toute cause est une cause occasionnelle au sens où elle est une occasion pour la Volonté de se manifester. C'est ce qui va permettre, dans une situation donnée, à la Volonté de satisfaire un besoin, une envie, un désir, etc. en tendant vers un objet que l'intellect reconnaît comme susceptible d'y parvenir.

Ainsi, Schopenhauer considère la connaissance, qui apparaît avec l'intellect animal, comme le médium des motifs. Elle est ce qui permet à la Volonté de se mouvoir « vers un but et une fin », vers les objets extérieurs à lui et qui sont nécessaires à sa conservation. L'animal est donc proprement un être connaissant : il possède intrinsèquement une conscience des objets extérieurs. Il n'est pas pure excitation, passivité, intériorité ; il est motivé, actif, tendu vers l'extérieur et les objets qu'il perçoit. Evidemment cette connaissance, comme le stipule Schopenhauer, possède des degrés innombrables, des plus petits insectes jusqu'à l'Homme. Ce qui distingue l'Homme, pour Schopenhauer, c'est qu'il possède, contrairement au reste des animaux, la connaissance abstraite en plus de la connaissance intuitive. En effet, l'intellect humain peut former des concepts, penser et se représenter des choses absentes ou non matérielles, et donc agir non seulement en vertu de déterminations présentes, mais également en vertu d'objets absents, voire même d'idéaux et de principes. La conduite humaine se distingue ainsi de celle de l'animal par son indépendance vis-à-vis de l'objet physique et du présent. Ce qui est certes une

¹ « La troisième forme de la causalité, c'est le motif : comme telle, elle dirige la vie animale, donc l'action, c'est-à-dire les actes extérieurs et accomplis consciemment par tous les animaux. Le médium des motifs est la connaissance ; la réceptivité pour les motifs exige donc un intellect. Ce qui caractérise réellement un animal, c'est donc la connaissance, la représentation. L'animal comme tel se meut toujours vers un but et une fin : il doit donc les avoir *reconnus*, c'est-à-dire que ce but et cette fin doivent se présenter à l'animal comme quelque chose de distinct de lui et dont néanmoins il acquiert la conscience. Il faut donc définir l'animal : ce qui connaît » (*Ibid.*).

² Pour Malebranche, en effet, « les êtres créés, les corps comme les esprits sont, par nature, dépouillés de tout pouvoir causal. Par lui-même l'homme ne peut rien » (Bardout, *Histoire de la Philosophie*, Paris : Seuil, 2009, p. 327). Ainsi, « il s'ensuit que la causalité n'appartient pas aux corps, dont les chocs ne sont que les causes occasionnelles d'après lesquelles Dieu, seule véritable cause efficiente, produit les mouvements dans la nature » (*Ibid.*). Schopenhauer reprend à Malebranche la notion de cause occasionnelle : ce qui est à l'origine du mouvement c'est uniquement la Volonté, les corps et leurs actions les uns sur les autres ne sont que les occasions pour la Volonté de se manifester. De même, toujours selon le même schéma, les représentations sont ce qui mettent en mouvement la Volonté : elles sont les occasions de son mouvement (tendance, désir, action, etc.).

différence importante, mais pas essentielle : la note fondamentale, la décision, l'action revient à la Volonté aveugle qui se sert de la connaissance comme d'un outil pour s'orienter.

La conscience n'appartient pas à l'essence de l'homme, mais à « un simple accident de notre essence »¹. Elle naît du fonctionnement de notre intellect, qui n'est qu'une fonction de notre cerveau. En nous renvoyant au caractère corporel de la conscience, Schopenhauer marque la différence essentielle entre Volonté et représentation, entre le principe métaphysique et ses manifestations phénoménales. La conscience nous donne accès au monde comme représentation et nous permet de nous orienter dans le monde. Elle ne participe pas, tout comme l'intellect dont elle est issue, à l'économie interne de l'organisme² : en effet, pour Schopenhauer, l'intellect peut être caractérisé comme un parasite, au sens où il ne participe pas des « rouages intimes » qui assure la conservation du corps. Il ne fait que prendre, prélever des nutriments pour son propre fonctionnement, sans jamais rien donner. Sa participation n'est qu'indirecte : il régit le rapport avec le monde extérieur, fournissant les informations et les motifs à la Volonté qui peut dès lors s'orienter et tendre ainsi au mieux vers la conservation.

La connaissance joue donc le rôle d'un guide pour la Volonté. À mesure que l'on s'élève dans l'échelle des êtres, jusqu'à l'Homme, la Volonté sans connaissance se voit de plus en plus éclairé par l'intellect. Paradoxalement, comme Schopenhauer le fait plus d'une fois remarquer, plus la Volonté est éclairée, plus elle perd son infaillibilité originelle. La connaissance fournit à la Volonté des motifs, mais cette connaissance, proprement subjective n'est pas parfaite, et n'est pas absolument libre de toute influence de la Volonté, comme nous le verrons au chapitre III. Elle est le moyen par lequel la Volonté peut se connaître elle-même, s'étant élevé des « ténèbres où elle s'agite » vers la lumière.

« Nous l'avons reconnu en effet, cette force intime de la nature, cette force à l'origine sans connaissance [*erkenntnislose*], perdue dans les ténèbres où elle s'agite, qui, après s'être élevée jusqu'à la conscience propre se révèle à celle-ci comme Volonté, ne peut franchir ce degré qu'en produisant un cerveau animal, qu'en donnant à ce cerveau la connaissance pour fonction, et de ce fait naît en lui le phénomène du monde intuitif » (Schopenhauer, 1844, p. 1000, trad. mod. ; SW, Band II., p. 371).

La Volonté schopenhauerienne, par opposition avec la définition classique de ce concept, est indépendante de la connaissance, et *a fortiori* de la conscience. L'intellect,

¹ « La Volonté comme chose en soi, constitue l'essence intime, vraie et indestructible de l'homme ; mais en elle-même elle est sans conscience [*bewußtlos*]. Car la conscience est déterminée par l'intellect qui n'est qu'un simple accident de notre essence » (Schopenhauer, 1844, p. 897 ; SW, Band II., p. 259).

² « L'intellect est en effet, une fonction du cerveau, et celui-ci avec les nerfs ambiants et la moelle épinière n'est qu'un fruit, un produit, je dirai même un parasite du reste de l'organisme, puisqu'il ne s'engrène pas directement dans les rouages intimes de cet organisme et ne sert à la conservation du moi que parce qu'il en règle les rapports avec le monde extérieur » (*Ibid.*).

qui est son produit, ne peut parvenir à la connaître par l'intuition : la seule expérience véritable de la Volonté est affective, vécue, immédiate, se donnant dans le temps seul, dans cette durée pathique, affection pure, qui conditionne l'apparition même de la connaissance. Ce n'est donc que dans la conscience de soi, dans le seul sens interne que l'on peut se saisir comme Volonté. Ce saisissement lui-même s'appuie « sur l'identité de l'acte de Volonté et de l'action du corps, mais cet acte, la conscience de soi ne peut qu'en être le témoin, jamais le fonder ». Du coup, « l'acte de la Volonté dont l'origine est inconsciente, et insaisissable du point de vue interne (celui de la conscience de soi), doit donc être appréhendé d'un point de vue objectif » (Stanek, 2010, p. 131). C'est l'étude des manifestations de la Volonté, de la pierre aux activités intellectuelles de l'Homme, qui nous donnent à saisir, de manière empirique, l'indépendance de fond de la Volonté par rapport à la connaissance. Nous verrons, dans le dernier point de ce chapitre combien l'intellect se forme sur fond de Volonté, et combien l'antagonisme trop souvent supposé entre ces deux éléments, n'a pas lieu d'être pensé.

B. Les manifestations inconscientes de la Volonté dans la nature

La Volonté est l'essence du monde : elle se manifeste, s'exprime (*aüssern*) en chaque être de la nature. Nous l'éprouvons, en tant que nous en sommes l'expression et à travers le sens interne régi par la seule forme du temps, comme un effort aveugle (*blind*) vers la vie. C'est en ce sens que Schopenhauer développe une métaphysique de l'expérience et se démarque ainsi de Kant : la chose en soi, qu'il identifie comme Volonté, est connaissable par expérience, non l'expérience résultant de la connaissance intuitive, mais par celle du sens interne. Cette dernière nous fournit, à partir des affections du corps propre¹, une connaissance affective, immédiate et partielle de notre essence : nous *éprouvons* notre être comme Volonté. Cette connaissance vivante de la Volonté, est personnelle et non-communicable. Elle n'est pas de l'ordre de la représentation intuitive, et encore moins abstraite. C'est pour cela, que, dans le discours, Schopenhauer ne peut qualifier la Volonté que négativement. La Volonté n'est pas représentation, et ce n'est que par la négation des attributs de cette dernière que nous pouvons qualifier la Volonté : « elle est sans conscience [*bewußtlos*] » et aveugle (« sans connaissance [*erkenntnislos*] »). La conscience est une faculté qui appartient à certaines de ses manifestations (animaux) : elle

¹ Pour reprendre l'expression employé par François Félix dans son excellent ouvrage *Schopenhauer ou les passions du sujet*, Lausanne, L'Age d'Homme, coll. Être et devenir, 2007 ; et dans son article « Schopenhauer : le monde comme corporéité », in *Revue Philosophique de Louvain*, Volume 108, Issue 2, mai 2010, 233-261.

est le produit de cette volonté, au même titre que l'intellect dans son ensemble. En ce sens, elle est une qualité dérivée, secondaire, qui ne relève en rien de l'essence de l'homme, ni du monde en général. Pour Schopenhauer, une description rigoureuse du monde nous permet de le comprendre. Quant à la nature de cette Volonté, elle restera à jamais voilée pour notre faculté de connaissance. Ce que la seule expérience intérieure nous enseigne, c'est que le monde est essentiellement la manifestation de la Volonté, d'une force dépourvue de connaissance qui tend inexorablement vers la vie. Cependant, si nous pouvons la connaître par la voie intérieure, dans la conscience de soi, nous pouvons également l'observer empiriquement dans ses diverses manifestations¹.

Nous allons procéder ici à une ascension de l'échelle des êtres (voir *figure 1*) définie par Schopenhauer, chaque échelon représentant les différents degrés de manifestations de la Volonté. Une telle perspective reprend de manière purement affirmative, une hypothèse formulée par le savant français Cabanis, consistant à dire qu'il existerait

« Un principe global et unique d'activité qui parcourrait tous les degrés différents d'organisation et qui, de simple attraction à son plus bas degré, se ferait progressivement instinct puis commencement de volonté et affection véritable, pour enfin « s'élever jusqu'aux merveilles les plus admirés de l'intelligence et du sentiment » » (Félix, 2007, p. 117).

1. Premier degré : les êtres dépourvus de conscience

Comme l'atteste le schéma ci-dessous, Schopenhauer dresse une échelle des êtres et distingue les animaux, qui se définissent par la connaissance, des végétaux, et des êtres sans conscience (règne inorganique). Schopenhauer parle très exactement d'« êtres dépourvus de conscience [*die bewußtlosen Wesen*] »². Ceux-ci, en tant qu'ils sont non-conscients, n'ont qu'une demi-existence puisqu'ils n'existent « que dans une conscience étrangère », c'est-à-dire médiatement, en tant qu'ils sont objets pour un sujet.

« Ce qui, comme cette dernière, n'est point doué de représentation, nous le qualifions de sans conscience [*nennen wir bewußtlos*] et nous pensons qu'il est peu différent du non-être, puisqu'il n'a son existence que dans une conscience étrangère, dont il est la représentation. (...) Nous ne savons pas distinguer immédiatement de façon claire une existence dépourvue de conscience [*ein bewußtloses Dasein*] de la non-existence, bien que notre propre expérience nous l'indique comme

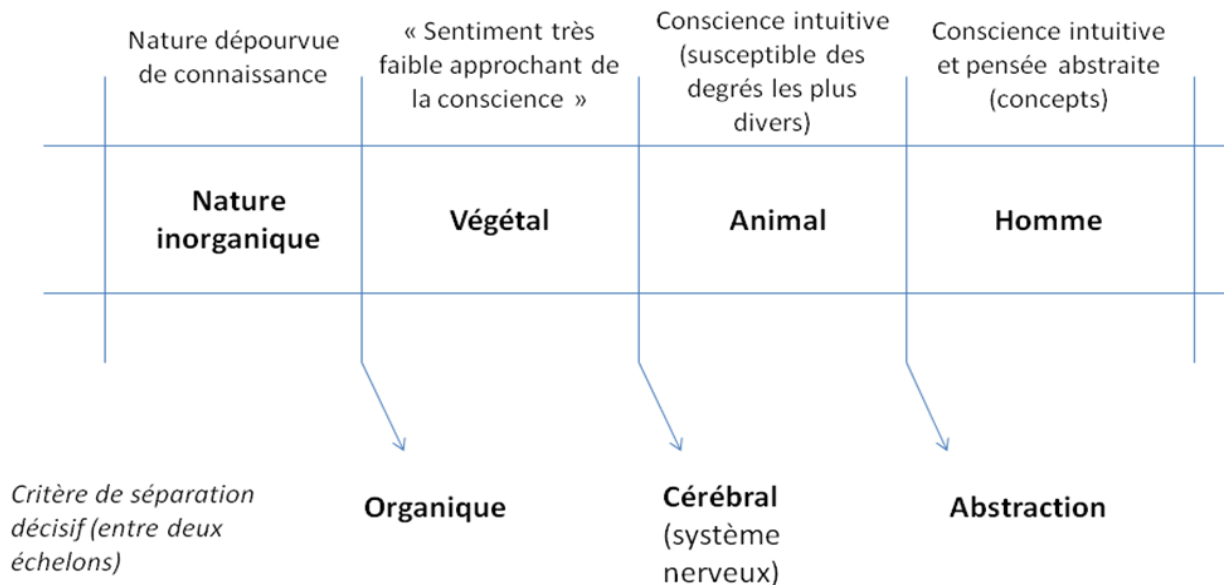
¹ Ce qui fonde pour Schopenhauer, malgré la limitation du pouvoir de la science qui ne peut parvenir par ses propres moyens à l'essence du monde, la possibilité d'apporter des confirmations empiriques à sa métaphysique. C'est dans cette optique qu'il rédigea son ouvrage *De la Volonté dans la nature* (1836) et la partie VI (§70 à 102) des *Paralipomena* (1851, p. 493-552).

² Arthur Schopenhauer, 1851, *Parerga et Paralipomena*, trad. J-P. Jackson, Paris : Coda, 2005, p. 424 ; cf. SW, Band V., §20, p. 25.

le phénomène profond du sommeil » (Schopenhauer, 1836, p. 124-125, trad. mod. ; SW, Band III., p. 391).

ÉCHELLE DES ÊTRES

Degré de conscience



(Figure 1 : Échelle des êtres)

Les corps du règne inorganique, qui ont « une existence dépourvue de conscience » n'ont qu'une existence dans la représentation d'un sujet. Il n'est, en cela, que peu différent du non-être, puisque, nous dit Schopenhauer, « c'est le degré de conscience qui détermine le degré d'existence d'un être » (Schopenhauer, 1844, p. 994). En effet,

« Toute existence immédiate est subjective ; l'existence objective se trouve dans la conscience d'un autre, n'existe donc que pour lui, c'est-à-dire tout à fait médiatement. La diversité des degrés dont est susceptible la conscience différencie autant les êtres que la Volonté les fait égaux, car cette dernière est l'élément commun qui se rencontre dans tous » (*Ibid.*).

Ce degré quasi-nul d'existence, nous pouvons en avoir une expérience dans les phénomènes du sommeil et des états de perte de conscience (comme la syncope, par exemple). Toute existence immédiate repose sur la subjectivité, et ces êtres ne sont qu'objets et non sujets. Leur existence est donc dépendante de la conscience d'un autre être, et c'est donc en ce sens que Schopenhauer affirme qu'ils « n'ont qu'une demie-

existence »¹. Ainsi, plus on s'élève dans l'échelle des êtres, plus le degré d'existence augmente. En effet, c'est en l'homme que l'individualité est la plus marquée : si les plantes demeurent indifférenciées au sein de chaque espèce, les animaux, au-delà d'un certain stade, manifestent des particularités physiques voire des traits de caractères particuliers. L'Homme, quant à lui, est toujours un individu particulier. Il est le plus conscient des êtres de la nature, il représente donc le plus haut degré d'existence². Au degré qui nous concerne ici, l'individualité n'a pas cours : tout corps naturel est identifié par ses composantes matérielles (roche, feu, eau, etc.). La conscience est absente de ces corps, mais, nous dit Schopenhauer, ils n'en possèdent pas moins « une sorte d'aspiration de l'endroit et du rang » qui leur reviennent³.

Une telle conception n'est pas sans rappeler celle d'Aristote concernant les éléments et leurs lieux naturels. Schopenhauer emploie ici le terme d'*aspiration* [*Streben*], qui marque fortement l'origine interne d'un tel mouvement et témoigne de la conception schopenhauerienne du monde comme Volonté. Il n'y a pas pour Schopenhauer d'antériorité de la connaissance par rapport à la Volonté : elle est aveugle et sans conscience, et se manifeste comme telle dans les premiers degrés de l'échelle des êtres. Cependant, l'absence de connaissance, ne veut pas dire que la Volonté est sans ressource pour s'orienter ou qu'elle n'est pas attirée par tel milieu particulier, c'est-à-dire qu'elle ne va pas être animée par une aspiration à occuper « sa » place. Si concernant les corps inorganiques cela est impossible à expérimenter et ne peut rester qu'une hypothétique analogie, le monde végétal, en tant que règne dépourvu de conscience mais organique, témoigne plus clairement de cette *aspiration*.

¹ « Si l'on ajoute que les êtres conscients et connaissant ne sont concevables que comme individus, tandis que les êtres dépourvus de conscience [*die bewußtlosen Wesen*] n'ont qu'une demie-existence, une existence simplement médiate, il s'ensuit que toute existence réelle et véritable se réduit aux individus » (Schopenhauer, 1851, p. 424, trad. mod. ; *SW*, Band V., p. 24).

² En effet, l'homme n'a pas seulement une existence médiate dans la représentation d'un sujet connaissant, il est lui-même sujet connaissant, et, de plus, il possède une conscience intime de lui-même et une conscience réfléchie de son être et des autres étants. Il est ainsi, ce qui fonde son besoin métaphysique, le seul être à s'étonner de sa propre existence.

³ « Si nous étions pierres, flots, vents ou flamme, ou quelque chose de ce genre, sans aucune forme de conscience et de vie [*ohne irgendwelches Bewußtsein und Leben*], nous ne serions pourtant pas dépourvus d'une sorte d'*aspiration* [*Streben*] de l'endroit et du rang qui nous reviennent » (Schopenhauer, 1819, p. 172, trad. mod. ; *SW*, Band I., p. 192).

2. Second degré : les manifestations inconscientes de la Volonté dans le monde végétal

Schopenhauer, concernant le monde végétal, donne de très nombreux exemples de ce sentiment obscur qui guide la croissance des plantes. Les exemples les plus nombreux et les plus précis se trouvent dans la section « Physiologie végétale » de son ouvrage *De la Volonté dans la nature*. Schopenhauer s'appuie sur ces considérations empiriques pour témoigner de la manifestation de la Volonté dans la nature, c'est-à-dire, comme nous l'avons défini, d'une force aveugle vers la conservation dont tout être est la manifestation. Nous ne pouvons ici reprendre l'ensemble des considérations scientifiques sur lesquelles il s'appuie, mais nous allons en développer brièvement trois très significatives.

La première concerne les réactions des plantes vis-à-vis de la lumière. Comme nous l'avons évoqué précédemment, la réaction des plantes est déterminée par une excitation. Une modification du milieu (lumière, chaleur, etc.) peut faire réagir une plante. Là, en l'occurrence, Schopenhauer évoque les plantes grimpantes et affirme, à partir des travaux du botaniste anglais Thomas Andrew Knight (1759-1838), que, lorsqu'elle cherche un support, elle le cherche toujours « en poussant toujours vers l'endroit le plus ombreux » fuyant ainsi la lumière.

« Une preuve nette de la manifestation de la Volonté dans les plantes nous est fournie par les plantes grimpantes, qui, lorsqu'elles ne trouvent pas autour d'elle un support auquel elle puisse s'accrocher, le recherche en poussant toujours vers l'endroit le plus ombreux, même vers un morceau de papier de couleur sombre, où qu'on le place ; par contre, elles fuient le verre, parce qu'il brille » (Schopenhauer, 1836, p. 119)

L'expérience va plus loin encore, puisqu'elle révèle que l'attraction concerne également les objets sombres, et la répulsion, du même coup, les objets lumineux ou brillants. Schopenhauer tient cette expérience pour une preuve de sa métaphysique : la plante est aveuglément attirée par le milieu qui lui est favorable et fuit les milieux qui ne le lui sont pas.

Toujours concernant les plantes grimpantes, la seconde considération porte sur le choix du tuteur et sur sa capacité à assurer leur survie.

« La *Cuscuta* ne s'enroule pas autour de n'importe quel tuteur : elle fuit les parties animales, les végétaux morts, les métaux et toute autre matière inorganique. Elle choisit uniquement des plantes vivantes, et encore non sans discernement. Par exemple elle ne s'enroule pas autour des mousses, mais recherche les plantes dont elle peut, grâce à ses papilles, tirer la nourriture qui lui convient, et ces plantes l'attire déjà à une certaine distance » (Treviranus, cité dans Schopenhauer, 1836, p. 120).

Ainsi, la *Cuscuta* « choisit » son tuteur et elle ne le « choisit » pas n'importe comment.

Cette plante, qui est pourvue de sensibilité mais pas d'une conscience intuitive, fait preuve de discernement et s'enroule autour d'un tuteur qui peut lui fournir la nourriture dont elle a besoin. Cette citation de Gottfried Reinhold Treviranus (1776-1837, naturaliste et médecin allemand), reprise ici par Schopenhauer, prouve non seulement que les plantes réagissent avec beaucoup de perspicacité au milieu et à ses possibles évolutions, mais qu'elles ont en plus la capacité de reconnaître et d'être attiré, à une certaine distance déjà, vers telle ou telle condition (là en l'occurrence, tel ou tel tuteur). La notion de distance nous renvoie ici plus loin que la simple excitation ou réaction : il y a un sentiment obscur, un « désir » d'un milieu ou de conditions particulières pouvant assurer au mieux la survie. C'est dans ce désir, qu'il évoquait déjà à propos des corps inorganiques, que Schopenhauer voit la manifestation de la Volonté. Une telle poussée de la plante, vers un milieu ou un élément duquel elle n'a pas forcément reçu d'excitation, est la manifestation de cette aveugle Volonté de vivre (*Wille zum Leben*), qui nous semble, à la vue de ces travaux, d'une mystérieuse lucidité !

La troisième considération concerne plus directement encore la conservation et donc la Volonté de vivre. Schopenhauer s'appuie sur des travaux de botanique – ceux notamment du botaniste anglais Charles Daubeny (1795-1867) – pour affirmer que la manifestation de la Volonté de vivre dans les plantes passe par la sélection de certaines substances du sol¹. Ainsi, les racines des plantes et des arbres en particulier poussent dans et vers les zones du sol les plus propices à leur développement². Ainsi, elles n'ont aucune conscience du bénéfice de telle ou telle région du sol, ni la représentation de ce qui est le mieux pour leur développement, mais elles se dirigent infailliblement vers elles.

Ce que toutes ces expériences prouvent, aux yeux de Schopenhauer, c'est que la Volonté est antérieure et indépendante de la conscience, car des êtres qui en sont dénués et ainsi condamnés à une existence aveugle, ne sont pas moins capable de vivre en parvenant à se conserver au mieux. Il y a plus : ces êtres en sont d'autant plus capables, qu'ils sont d'autant plus privés de connaissance. En effet, la force vitale, qui pour

¹ « Dans la même revue, année 1835, n°981, on rencontre la traduction d'une communication du Pr Daubeny, d'Oxford (*Edinb. New philos. Journ.*, Avril-Juillet 1835), qui, grâce à de nouvelles expériences très minutieuse, confirme avec certitude que les racines des plantes, au moins jusqu'à un certain degré, ont la capacité de faire un choix parmi les substances du sol » (Schopenhauer, 1836, p. 122).

² À l'appui de cette idée, Schopenhauer cite Georges Cuvier (1769-1832), et notamment le passage : « Ainsi les cimes des arbres cherchent toujours la direction verticale, à moins qu'elles ne se courbent vers la lumière ; leurs racines tendent vers la bonne terre et l'humidité, et se détournent pour les trouver, sans qu'aucune influence des causes extérieures puisse expliquer ces directions, si l'on n'admet pas une disposition interne propre à en être affectée, et différente de la simple inertie des corps bruts » (Cuvier, *Histoire des progrès des sciences naturelles depuis 1789 jusqu'à ce jour*, vol. I, 1826 ; cité par Schopenhauer, 1836, p. 116).

Schopenhauer est Volonté, fait preuve ici, dans le règne végétal, d'une infaillibilité totale : la plante, toute entière Volonté, n'ayant tout au plus qu'un vague sentiment de l'extérieur, et simplement soumise à l'excitation, témoigne d'une force aveugle qui la « guide » infailliblement vers sa conservation et la survie de son espèce. La connaissance, qui naît avec les fonctions cérébrales, vient perturber cette force infaillible : plus l'instinct cède le pas à la conscience, plus la possibilité d'erreur est grande. Pour Schopenhauer, cela prouve que la Volonté est parfaitement indépendante de l'intellect, parce que ce dernier n'est pas une condition nécessaire à la vie¹. Un organisme peut vivre sans conscience, mais la conscience ne peut exister sans la vie organique et ses « processus vitaux totalement inconscients » (Schopenhauer, 1836, p. 80 ; *SW*, Band III., p. 344). La connaissance est donc proprement un accident, un élément secondaire, dérivé de notre essence. La plupart des êtres en sont dépourvus, ce qui ne les empêche pas de croître, de subsister, de se multiplier, etc.

La suite de notre ascension dans l'échelle des êtres nous conduit maintenant à la vie animale. Cette étape « intermédiaire », entre les êtres dépourvus de connaissance (corps inorganiques et plantes) et les êtres connaissant (animaux), n'est pas sans évoqué, comme le fait remarquer à juste titre Edouard Sans, dans son *Schopenhauer*, que « Schopenhauer (...) apprécie la distinction de Bichat entre la vie animale (intelligence en termes schopenhaueriens) et la vie organique (Volonté). La vie organique concerne les fonctions de nutrition et de reproduction, alors que la vie animale touche les fonctions de relation, caractéristique des êtres supérieurs » (Sans, 1990, p. 24). Pour reprendre le terme de Cabanis, la *sensibilité* dépourvue de conscience, toute entière présente chez les plantes, se retrouve comme base organique de la vie animale. La notion cabanissienne de *sensibilité* trouve ainsi toute sa place au sein des considérations physiologiques de Schopenhauer. C'est ce qui fait dire notamment à Gabriel Peron et Clément Rosset², que les véritables précurseurs de Schopenhauer ne pas des philosophes, mais bien Cabanis et Bichat. C'est ce qu'il nous faudra quelque peu étudier, après avoir défini le troisième degré de l'échelle des êtres.

¹ Schopenhauer se permet ici une remarque psychologique en pensant déceler la principale cause de résistance et l'origine affective des difficultés pour les savants à reconnaître une Volonté aux plantes : cela, en effet, vient « du fait que eux aussi sont prisonniers de la vieille croyance selon laquelle la conscience est la condition nécessaire de la Volonté. Or, les plantes n'en ont manifestement pas ». Il déplore alors qu'il ne leur est pas venu à l'idée « que la Volonté soit le facteur primaire, et, par conséquent, indépendant de la connaissance, élément secondaire avec lequel seulement apparaît la conscience » (Schopenhauer, 1836, p. 123).

² Gabriel Peron établit que le primat de l'affectivité défendu par Schopenhauer, ainsi que la conception de l'inconscient qui en découle, trouvent leur origine dans les œuvres de Cabanis et Bichat (cf. Peron, 2000, p. 232-233). Clément Rosset, quant à lui, identifie les deux savants comme les uniques précurseurs possibles du philosophe concernant sa définition du concept étendu de Volonté, et donc du primat de l'affectivité qui en découle (cf. Rosset, 1967, p. 94).

3. Troisième degré : les processus organiques inconscients

La notion d'inconscient (*unbewußt*) est utilisée d'un point de vue empirique, pour caractériser des processus en œuvre au sein même de tout organisme animal. Si, physiologiquement, le cerveau est le symbole de l'animalité, au sens où il est le siège de la conscience (il est l'intellect vu objectivement), le reste de l'organisme, dont le travail demeure la plupart du temps inconscient, demeure proche de la nature végétative. C'est même la base organique sur laquelle repose le cerveau, puisque son fonctionnement dépend de fonctions végétatives et inconscientes (*unbewußt*). Selon Schopenhauer, chaque degré de l'échelle des êtres repose sur le précédent et, ainsi, la nature animale, connaissante (pourvue d'un cerveau), repose sur une nature végétative et donc dépourvue de connaissance.

L'absence de conscience fondamentale des processus gouvernant le fonctionnement interne des plantes se retrouve dans les degrés supérieurs des manifestations de la Volonté (dans les formes de vie animale et donc également chez l'Homme). Ainsi, certaines fonctions internes des organismes animaux réagissent par excitation, indépendamment du fait que l'action proprement animale soit orientée par les motifs, c'est-à-dire que la connaissance leurs fournisse des raisons d'agir. Schopenhauer, notamment dans *De la Volonté dans la nature*, insiste sur cette distinction entre mouvements internes inconscients et actions externes conscientes. Les premiers regroupent entre autre la digestion, les sécrétions, les battements du cœur, etc., c'est-à-dire l'activité des « fonctions internes inconscientes de l'organisme [*innern unbewußten Funktionen des Organismus*] »¹ ou encore des « processus vitaux totalement inconscients [*die völlig unbewußt vorgehenden Lebensprozesse*] »². Le cerveau, et donc la conscience, n'intervient pas dans ces fonctions végétatives de l'organisme.

« La conscience a son siège dans le cerveau et se limite donc aux parties dont les nerfs vont au cerveau ; elle disparaît d'ailleurs si on sectionne ces nerfs : ainsi s'explique absolument la diffé-

¹ « Mon principe est donc que la « chose en soi » de Kant, le substrat ultime de tout phénomène, c'est la Volonté : or, je n'en avais pas seulement déduit que la Volonté est aussi l'agent qui se trouve à l'œuvre dans toutes les fonctions internes, inconscientes, de l'organisme [*innern unbewußten Funktionen des Organismus*], mais également que ce corps organique lui-même n'est autre que la Volonté entrée dans la représentation, la Volonté elle-même considérée à travers cette forme de la connaissance qu'est l'espace » (Schopenhauer, 1836, p. 91 ; *SW*, Band III., p. 355).

² « Les progrès de la physiologie depuis Haller ont mis hors de doute que ce ne sont pas seulement les actions extérieures accompagnées de conscience (*functiones animales*), mais aussi les processus vitaux totalement inconscients [*die völlig unbewußt vorgehenden Lebensprozesse*] (*functiones vitales et naturales*) qui sont gouvernés communément par le *système nerveux* ; ainsi pour ce qui est de la prise de conscience, la différence réside uniquement dans le fait que celles-là sont régies par des nerfs qui partent du cerveau » (Schopenhauer, 1836, p. 80 ; *SW*, Band III., p. 344).

rence entre le conscient et l'inconscient [*Unbewußten*], et donc entre le volontaire et l'involontaire dans les mouvements du corps » (Schopenhauer, 1836, p. 81 ; *SW*, Band III., p. 345).

Schopenhauer explique ici la distinction fondamentale qu'il opère entre les mouvements involontaires et les mouvements volontaires du corps. Les mouvements involontaires, ou mouvements réflexes, sont des mouvements *inconscients* : ce qui signifie que l'information nerveuse *ne transite pas par le cerveau*. Ils sont ainsi le résultat de l'activité du système ganglionnaire, et sont donc provoqués par des excitations. Les mouvements volontaires, sont des mouvements conscients au sens où l'information nerveuse *passé par le cerveau*. Ils sont volontaires au sens où ils sont conscients et donc provoqués par des motifs. Ce qu'il faut ne pas perdre de vue ici c'est que ces deux types de mouvements sont les expressions d'actes de la Volonté. La notion de volontaire renvoie ici non au terme de Volonté (*Wille*) mais à celui de volonté consciente (*Willkür*). Tant les mouvements involontaires que les mouvements volontaires sont des manifestations de la Volonté, simplement les premiers ne transitent pas par le cerveau et sont le résultat de réactions du système ganglionnaire à des excitations. Cette distinction repose ainsi sur la distinction entre Volonté et acte volontaire : Schopenhauer affirme que le second n'est qu'une espèce particulière de la première. En effet, nous dit Schopenhauer,

« la Volonté s'appelle acte volontaire quand elle est éclairée par la connaissance, c'est-à-dire quand elle a pour causes de son action des motifs, donc des représentations ; autrement dit, en parlant objectivement, lorsque l'influence extérieure qui détermine l'acte est transmise par un *cerveau*. On peut définir le *motif* comme une excitation extérieure sous l'influence de laquelle naît tout d'abord une *image dans le cerveau*, et grâce à cette image, la Volonté exécute l'action elle-même, une action extérieure au corps » (Schopenhauer, 1836, p. 78).

Nous avons ici une explicitation physiologique de la différence que nous avons évoquée précédemment entre l'excitation et le motif. Le motif, qui est une représentation, provoque un acte volontaire : il est volontaire car il est conscient, le cerveau ayant fourni une image qui a permis à la Volonté de s'orienter. L'excitation n'est donc pas une influence extérieure comme le motif, mais immédiate et inconsciente. C'est sur cette idée que Schopenhauer définit cette importante différence. L'excitation et le motif ne sont que deux modes, le premier immédiat et inconscient, le second médiat et conscient, de la manifestation de la Volonté. Ce qui n'affecte en rien « l'élément essentiel, primaire » : l'acte volontaire qui distingue l'animal de la plante, entièrement soumise à l'excitation, se réalise par la médiation du cerveau¹. C'est le système cérébral, venant s'ajouter au

¹ « Sur le plan physiologique, la différence entre excitation et motif peut se caractériser ainsi : l'excitation appelle immédiatement la réaction, celle-ci venant de la partie même sur laquelle vient agir l'excitation. Le motif, au contraire, est une excitation qui doit faire le détour par le cerveau, lequel donne naissance à une image : c'est cette dernière qui engendre la réaction : cette réaction s'appelle alors acte de volonté, acte volontaire. La différence entre mouvements volontaires et involontaires ne touche donc pas l'élément

système ganglionnaire, qui est le propre de la physiologie des animaux. C'est pourquoi Schopenhauer définit la connaissance comme le propre de la nature animale. Cela fonde, selon lui, l'idée qu'il existe une force commune à l'origine à la fois des mouvements volontaires et des mouvements involontaires. Cette force, nous l'appelons force vitale, mais nous pouvons l'appeler également Volonté. En effet, ce qui ressort de l'observation des organismes végétaux et animaux, c'est que l'ensemble des fonctions vitales, qui sont inlassablement mis en mouvement par une force interne, infaillible et infatigable, sont proprement inconscientes, c'est-à-dire que leur fonctionnement ne dépend en rien du cerveau. L'impulsion première ne vient donc pas de la conscience, ni d'une volonté qui serait consciente, mais du fond de notre être. La connaissance, élément dérivé et secondaire, ne serait bel et bien qu'un moyen particulier qu'a cette Volonté pour s'orienter dans le monde.

« La Volonté, que nous trouvons au dedans de nous, ne résulte pas avant tout, comme l'admettait jusqu'ici la philosophie de la connaissance, elle n'en est même pas une pure modification, c'est-à-dire un élément secondaire dérivé et régi par le cerveau, comme la connaissance elle-même ; mais elle est le *Prius* de la connaissance, le noyau de notre être et cette propre force originelle qui crée et entretient le corps animal, en en remplissant *toutes les fonctions inconscientes [unbewußten] et conscientes* : comprendre cette vérité est le premier pas à faire pour pénétrer dans ma métaphysique » (Schopenhauer, 1844, p. 1008, nous soulignons ; *SW*, Band II., p. 378).

Nous voyons ici, nous dit Schopenhauer, se manifester à un niveau empirique, que la connaissance, en tant que fruit du cerveau, dépend entièrement de fonctions organiques inconscientes. À l'inverse des philosophies modernes notamment, Schopenhauer soutient que la Volonté est le *Prius* de la connaissance, et c'est là une idée essentielle permettant de comprendre au mieux sa métaphysique. Il se manifeste là, en effet, des éléments empiriques qui préfigure jusqu'à ses développements sur la morale : si la connaissance avec ses fonctions particulières isole les individus, leur Volonté les réunit en une même essence¹. Là se manifeste la profonde nature de tous les êtres.

essentiel, primaire, qui est dans les deux cas la Volonté, mais uniquement le facteur secondaire, celui qui provoque la manifestation de la Volonté, que cette manifestation vienne d'une cause, d'une excitation ou d'un motif, c'est-à-dire d'une cause qui a traversé le champ de la connaissance » (Schopenhauer, 1836, p. 79).

¹ « Chez l'homme, c'est le cerveau avec la conscience qui isole les individus : la partie inconsciente [*der unbewußte Teil*], au contraire, la vie végétative, le système ganglionnaire, dans lequel, durant le sommeil, disparaît la conscience cérébrale, semblable au lotus qui la nuit se plonge dans les flots, voilà la vie commune à tous, et ils y trouvent même exceptionnellement un moyen de communication, par exemple dans cette transmission directe des rêves d'un individu à l'autre, dans ce passage des pensées du magnétiseur à la somnambule, ou encore enfin dans toute influence magnétique, ou, en général, magique, issue d'une Volonté préméditée » (Schopenhauer, 1844, p. 1048-1049 ; *SW*, Band II., p. 422).

4. L'héritage de la physiologie : Schopenhauer et Cabanis

Nous voyons ici se manifester de nombreux points de convergences entre Schopenhauer et la physiologie, et notamment avec les travaux du physiologiste français Georges Cabanis. Le virage¹ physiologique de Schopenhauer, qui trouve sa justification dans l'importance de déceler au sein des phénomènes la présence de la Volonté, est entamé à partir des leçons de Berlin, en 1820. Il trouvera son plein accomplissement, en 1836, dans son ouvrage *De la Volonté dans la nature*, qui se donne clairement pour objet de compiler les résultats des sciences de la nature qui, selon lui, apportent des confirmations empiriques à sa métaphysique. Plus tard, en 1844, cette perspective physiologique, s'immisce jusque dans la théorie de la connaissance, expliquant l'omniprésence du cerveau dans les développements des *Suppléments* au premier volume du *Monde*. C'est alors une telle extension du recours à la physiologie, jusque dans les données les plus fondamentales de la théorie de la connaissance, qui, selon Vincent Stanek, « autorise l'élaboration d'une théorie du travail cérébral inconscient »².

Concernant le rapport à Cabanis, qu'il nous semble ici important d'évoquer, nous pouvons dégager quatre éléments de convergences. Ces éléments, au final, ne peuvent pas véritablement être détachés les uns des autres. Comme nous l'avons déjà évoqué, Schopenhauer réinvesti la distinction de Bichat entre vie animale et vie organique, ainsi que la notion centrale de la théorie de Cabanis : la sensibilité. Il existe donc bien, aux yeux de Schopenhauer, comme chez Cabanis, une sensibilité interne, non sentie, c'est-à-dire une réceptivité dénuée de conscience. En d'autres termes, *il existe une réceptivité, relevant de l'excitation et de l'affection première des sens, qui ne relève pas de la conscience, et qui se fait entièrement indépendamment d'elle*. Ainsi, les mouvements organiques, les « processus vitaux totalement inconscients [*die völlig unbewußt vorgehenden Lebensprozesse*] »³, que sont les sécrétions, la digestion, etc., c'est-à-dire les fonctions fondamentales de la vie organique, sont parfaitement autonomes, et ne dépendent aucunement du pouvoir ou de l'activité de la conscience. Pour la plupart

¹ Il s'agit évidemment là d'une variation de point de vue, non d'une modification de ses thèses fondamentales.

² « La physiologie lui permet de dépasser le point de vue simplement psychologique qui conduirait à déclarer incompréhensible, puisque inaccessible à la conscience, le mode de production empirique. Le point de vue de la physiologie autorise l'élaboration d'une théorie du travail cérébral inconscient » (Stanek, 2010, p. 75).

³ « Les progrès de la physiologie depuis Haller ont mis hors de doute que ce ne sont pas seulement les actions extérieures accompagnées de conscience (*functiones animales*), mais aussi les processus vitaux totalement inconscients [*die völlig unbewußt vorgehenden Lebensprozesse*] (*functiones vitales et naturales*) qui sont gouvernés communément par le *systeme nerveux* ; ainsi pour ce qui est de la prise de conscience, la différence réside uniquement dans le fait que celles-là sont régies par des nerfs qui partent du cerveau » (Schopenhauer, 1836, p. 80 ; SW, Band III., p. 344).

d'entre eux, ils demeurent même à jamais imperceptibles. Cette *sensibilité*, interne, non sentie, pour reprendre l'idée centrale de Cabanis, qui apparaît comme le premier point de jonction avec Schopenhauer, conduit ce dernier à adopter un point de vue particulier qui le rattache là encore au physiologiste français. En effet, ces processus internes vont lui fournir un *modèle* pour penser l'élaboration physiologique de la connaissance. D'où la rencontre avec Cabanis à propos de deux autres éléments :

- *L'intellect*, comme fonction du cerveau, *naît du physique* : il est un produit de la vie

- L'intellect est donc de *nature secondaire*.

Cette dépendance de la connaissance vis-à-vis de l'organique (l'intellect n'est qu'un produit du physique), le caractère secondaire du « moral » qui en découle, la reconnaissance d'une « dépendance de la vitalité à l'égard de la sensibilité »¹, conduisent au modèle de la connaissance comme sécrétion du cerveau (le processus qui l'élabore renvoyant quant à lui à la digestion). Chez Schopenhauer, le point de vue empirique manifeste le lien étroit qu'il entretient avec les principaux développements physiologiques de Cabanis notamment (Bichat n'est pas loin). Cette convergence, cette fascination de Schopenhauer pour, entre autre, le fameux « vivre, c'est sentir » cabanissien, s'explique par le fait que la théorie de la connaissance de Schopenhauer considère la sensation, et la réceptivité en générale (les impressions que nous avons évoqués plus haut, constituant l'expérience du corps vécu), comme la base absolue de toute connaissance, comme la matière première de toute intuition, de toute expérience (qu'elle soit externe ou interne).

Or, quelle idée principale est défendue par les *Rapports du physique et du moral chez l'Homme* ?

« En un mot, nous l'avons déjà signalé : l'identité du moral et du physique chez l'homme. En élève de Condillac, comme tous les philosophes sensualistes de la fin du XVIIIe siècle en France, Cabanis postule au début de son livre que toutes les idées viennent des sens. C'est-à-dire que toute la pensée, toutes les « facultés intellectuelles », tirent leur source de la sensation, partant de notre corps organique, le physique » (Besançon, 1997, p. 30).

Nous pouvons également dégager deux idées, plus générales, et peut-être moins

¹ « Alors que les corps inorganiques privés de réceptivité, ne peuvent qu'interagir de manière réciproque et proportionnelle, les plantes et les organes en leur fonction végétative répondent activement à une stimulation à laquelle ils doivent leurs transformations et même leur vie. On trouve dans un tel postulat de la dépendance de la vitalité à l'égard de la sensibilité – ici à son stade élémentaire, souvent caractérisé à l'époque de Schopenhauer comme irritabilité – une réelle correspondance avec les travaux du célèbre savant français Cabanis et à son fameux « vivre, c'est sentir » qui impressionna tant le philosophe » (Félix, 2007, p. 107-108).

directement issues de Cabanis, qui les rapprochent : d'une part l'idée qu'il faut chercher « la cause première » non pas en dehors de nous, dans le monde extérieur (auquel on prête souvent faussement et en pure apparence « les qualités de notre volition »), mais tout simplement en nous¹. D'autre part, dans l'idée, qui découle de celle suivant laquelle l'intellect est un produit du physique, de la limitation intrinsèque de notre connaissance : il y a quelque chose en nous qui est à jamais voilé, car « d'une autre nature que notre propre pensée »².

De ce fait, l'impossibilité d'accéder à la Volonté, comme à la sensibilité, renvoie inextricablement à la chose en soi kantienne. En effet, selon Serge Besançon,

« La volonté schopenhauerienne est la chose en soi, le noumène, sur lequel s'est penché Kant, et qu'on ne peut atteindre par l'effort de la réflexion. Elle est aussi inconsciente que la sensibilité, et cette inconscience en interdit l'accès immédiat. Et si l'on veut la définir, on aboutit à la même impasse que dans l'élaboration d'une définition de la sensibilité » (Besançon, 1997, p. 157).

Volonté et sensibilité ont donc en commun d'être inaccessibles à la conscience : nous ne pouvons en donner une quelconque définition. Notre seul moyen d'y « accéder » est, pour Cabanis, autant que pour Schopenhauer, l'expérience interne. En effet, souligne Serge Besançon, le physiologiste, à l'instar de Schopenhauer, « étaye sa tentative de définition par un concept que nous sommes capable de penser : la volonté. Il ne faut pourtant pas prendre la volonté pour la sensibilité. Elle n'en est que la manifestation, elle n'est que la preuve matérielle de la sensibilité » (Besançon, 1997, p. 135). Le concept cabanissien de « volonté » apparaît donc totalement comme un intermédiaire entre le sujet conscient et la sensibilité : en tant qu'elle en émane, la volonté témoigne de l'existence de cette sensibilité absolument dénuée de conscience. La volonté n'a donc pas ici le statut de la Volonté de Schopenhauer, elle-même non réductible à la sensibilité. C'est pourquoi la conclusion de Serge Besançon paraît totalement hors de propos. Il affirme sur ce point

¹ C'est ce que nous signifie Serge Besançon, aux pages 127 et 128, de son ouvrage : « Le seul moyen d'échapper au désespoir est d'inverser le courant des recherches et de ne plus rechercher en dehors de nous la cause première, même en se prenant soi-même pour point de départ – comme l'ont fait Descartes et Saint Augustin par exemple – mais de la rechercher tout simplement en nous. C'est le tournant métaphysique qu'opère Cabanis vis-à-vis de Bacon qu'il a tant admiré. Ce dernier dit qu'on attribue à la cause première les qualités de notre volition parce que c'est la seule chose que nous connaissons intimement et qu'elle seule peut expliquer l'effet de la cause par des motifs analogues à ceux que nous éprouvons ; toute recherche dans cette voie est donc stérile. Cabanis – et plus tard d'une certaine manière Schopenhauer – va envisager exactement le contraire : la cause première existe, cela va de soi, car tôt ou tard notre esprit de recherche, aussi fructueux soit-il, se retrouve confronté à un mur inexplicable – c'est l'étonnement philosophique devant la chose qui est ».

² « L'idée de Cabanis est simple : notre pensée ne peut parvenir à percer les mystères de la métaphysique, car elle est bel et bien liée au corps, elle est de même substance que le corps. Et ce quelque chose qui est en nous, que l'on peut appeler sensibilité et qui nous dit qu'il y a autre chose que ce que nous voyons et sentons, on ne peut justement y accéder car elle est d'une autre nature que notre propre pensée. Autant vouloir comprendre la question des causes premières avec tout le reste de notre corps, et l'on en comprend le ridicule » (Besançon, 1997, p. 134).

que, « comme le dirait Schopenhauer, la sensibilité est la chose en soi, le corps ou la volonté n'en est que la représentation » (Besançon, 1997, p. 135). D'une part, cela fait état d'une méconnaissance radicale du sens du concept schopenhauerien de Volonté (elle serait selon lui la représentation de la sensibilité, pour parler la langue de Cabanis) ; et, d'autre part, cela témoigne d'un manque de connaissance plus générale de la perspective schopenhauerienne, puisqu'il ne prend pas en compte que la sensibilité n'est qu'une donnée qui se manifeste dans le cadre de la démarche empirique de Schopenhauer, visant à compléter le point de vue subjectif, objet de sa théorie de la connaissance. Une sensibilité non sentie, rendant compte des mouvements internes de l'organisme, serait tout au plus pour lui qu'une manifestation de la Volonté et un témoin indirecte de son absence fondamentale de conscience.

Le recours schopenhauerien à la physiologie, et notamment aux deux physiologistes français, que sont Bichat et Cabanis, apparaît comme une entreprise de confirmation de ses développements de la théorie de la connaissance et de la nécessité de penser une Volonté aveugle, et dénuée de conscience comme essence du monde. Ainsi, l'absence de conscience de la Volonté et des processus vitaux organiques qui en sont les manifestations, apparaît comme quelque chose d'essentiel. C'est pourquoi la notion d'inconscient (dans le sens très large que nous lui avons conféré ici) occupe une place centrale dans l'œuvre du philosophe, tant dans sa théorie de la connaissance, que dans ses considérations empiriques cherchant à mettre en lumière les manifestations de la Volonté.

Le point de vue empirique nous aura appris jusqu'ici que « la plupart des être sont donc privés de conscience » (Schopenhauer, 1844, p. 830). En effet, les plantes ne sont pourvues que d'« un sentiment très faible approchant de la conscience » et, « chez les animaux tout à fait inférieurs celle-ci [la conscience] ne luit que comme un crépuscule » (*Ibid.*). Cependant, comme nous avons pu le constater, « l'absence de conscience des plantes [*die Bewusstlosigkeit der Pflanze*] », même lorsqu'on s'élève dans l'échelle des êtres jusqu'aux animaux supérieurs et à l'homme, « n'en demeure pas moins la base de ces formes supérieures »¹. Si une telle base se manifeste par le phénomène particulier du sommeil, le sommeil n'en est pas moins le théâtre d'une activité inconsciente du cerveau.

¹ « Même après avoir traversé toute la série animale et s'être élevée dans l'homme jusqu'à la raison, l'absence de conscience des plantes [*die Bewusstlosigkeit der Pflanze*], qui a subi cette transformation, n'en demeure pas moins la base de ces formes supérieures ; son influence se fait sentir par la nécessité du sommeil et par les imperfections ci-dessus étudiées de tout intellect né de fonctions physiologiques ; or nous n'en connaissons pas qui soit d'autre sorte » (Schopenhauer, 1844, p. 830, trad. mod. ; *SW*, Band II., p. 182-183).

5. Quatrième degré : l'activité inconsciente du cerveau durant le sommeil

Si la base des formes supérieures de l'échelle des êtres, ce que Schopenhauer désigne comme la partie végétative des organismes animaux, est fondamentalement dénuée de conscience, le cerveau, qui produit la connaissance et distingue l'animal, n'échappe pas, lui non plus, à la notion d'inconscient. En effet, celle-ci apparaît pour désigner un certain type d'activité cérébrale. Schopenhauer évoque l'existence d'une activité inconsciente du cerveau, et plus spécifiquement, de l'imagination durant le sommeil. C'est de cette activité, lorsque le cerveau est en repos et ne traite plus les informations extérieures, que naissent les rêves¹.

Le rêve est le résultat d'impressions internes : il est formé à partir des impressions exercées sur les sens durant la veille. Ils arrivent parfois, comme le souligne bien ici Schopenhauer, que des éléments extérieurs (sonnerie de téléphone, voix, etc.), pénètrent jusqu'au *sensorium* et viennent influencer le rêve, mais ce ne sont là que « des exceptions spéciales ». La conception du rêve de Schopenhauer, développée à l'occasion de l'*Essai sur les apparitions*, présent dans les *Parerga*, se caractérise par deux idées essentielles. Premièrement, le rêve ordinaire, distingué du rêve prophétique, très rare, est dépourvu de signification. Deuxièmement, les rêves ne sont pas régis, selon lui, par l'association des idées : ils ne sont pas le résultat d'une élaboration intellectuelle inconsciente à partir de représentations. Ils sont à proprement parler le résultat d'une corporisation des données internes sensorielles et affectives. Les rêves sont des successions d'images formées par la résurgence dans le cerveau d'éléments sensoriels internes. Il est intéressant de noter l'écart qui sépare sur cette question Schopenhauer de Freud. Schopenhauer refuse ici ce qui sera à l'avenir deux principes essentiels de la théorie freudienne du rêve et de son interprétation.²

Sans vouloir entrer dans les détails de la conception schopenhauerienne du rêve, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, nous souhaiterions mettre en lumière deux passages importants permettant illustrer nettement la différence entre les termes employés par Schopenhauer pour qualifier l'absence de conscience d'une chose ou d'une action. En

¹ « La condition caractéristique et essentielle du rêve, c'est le sommeil, c'est-à-dire la suppression de l'activité normale du cerveau et des sens. C'est seulement quand cette activité est interrompue que le rêve peut se produire, absolument comme les images de la lanterne magique ne peuvent apparaître tant qu'on n'a pas fait l'obscurité dans la chambre. La production, et, partant, la matière du rêve, ne proviennent donc pas avant tout d'impressions externes sur les sens ; des cas isolés où, dans un léger sommeil, des sons et même des bruits extérieurs ont pénétré jusqu'au *sensorium* et ont influencé le rêve, sont des exceptions spéciales dont je ne tiens pas compte ici » (Schopenhauer, 1851, p. 195 ; *SW*, Band IV., p. 282).

² Nous reviendrons plus largement sur ce point dans le chapitre qui lui est consacré – cf. Chapitre VII, p. 261.

effet, Nous avons distingué, en introduction de cette première partie, un sens négatif d'un sens positif, que nous avons pris le parti de faire apparaître dans nos traductions des différents extraits que nous citons. Un exemple frappant concernant la question du rêve, qui marque cette différence entre le sens négatif de *bewußtlos* et le sens positif de *unbewußt*, est le suivant. À propos de la naissance du rêve Schopenhauer affirme que

« Il est très remarquable que les rêves ne sont pas non plus produits par une association d'idées. Ou ils naissent, en effet, au milieu d'un profond sommeil, repos du cerveau que nous avons toute cause de regarder comme complet – c'est-à-dire comme absolument sans conscience [*bewußtlos*] ce qui écarte même toute possibilité d'une association d'idées – ou ils naissent du passage de la conscience éveillée au sommeil, c'est-à-dire quand on s'endort » (Schopenhauer, 1851, p. 195, trad. mod. ; SW, Band IV., p. 282).

Concernant l'activité de l'imagination durant le sommeil, il affirme que

« [L'] imagination se trouvait dans cette espèce d'activité inconsciente [*unbewußter*] par laquelle, dans le rêve ordinaire dénué de signification, nous dirigeons et arrangeons les événements et dont l'occasion naît même parfois de circonstances objectives accidentelles, comme une pression ressentie dans le lit, un son qui nous arrive du dehors, une odeur, etc., qui nous inspire ensuite de longs rêves » (Schopenhauer, 1851, p. 236 ; SW, Band IV., p. 344).

Il y a là, à mon sens, une illustration parfaite de la différence de sens, que nous avons déjà soulignée, entre *bewußtlos* et *unbewußt*. Le premier décrit *un état de fait* : le cerveau est « inconscient », au sens où il se trouve dans un état dépourvu de conscience ; et le second décrit *une action, un mouvement*, ici une activité de l'imagination durant ce repos de la conscience. Il y a donc bien là un *fonctionnement inconscient* de l'imagination à l'origine de la production du rêve.

L'ensemble de ces éléments empiriques, résultats de l'observation des processus végétatifs de la vie organique tout au long de l'échelle des êtres, témoignent des manifestations inconscientes de la Volonté. Dans les plus bas degrés, jusque dans le cerveau humain – et particulièrement au repos –, se manifeste l'absence de conscience de la Volonté¹. Le développement et l'activité du cerveau, et ainsi l'apparition de la connaissance dans l'échelle des êtres, repose sur des fonctions végétatives inconscientes. L'organe produisant la connaissance ne semble pas lui non plus échapper à l'absence de conscience, au moins en partie². C'est la raison pour laquelle, dans ces hautes activités de

¹ « Nous avons donc constaté que le monde en soi était la Volonté ; nous n'avons reconnu dans tous ses phénomènes que l'objectivité de la Volonté, nous avons suivi cette objectivité depuis l'impulsion dépourvue de connaissance [*wom erkenntnislosen Drange*] des forces obscures de la nature jusqu'à l'action la plus consciente [*bewußtvollsten*] de l'homme » (Schopenhauer, 1819, p. 514, trad. mod. ; SW, Band I., p. 557).

² Nous reviendrons très largement sur ce point essentiel de l'application de la notion d'inconscient à l'intellect, et au cerveau, dans le chapitre II. Il nous faut ici poursuivre, avant tout, le déploiement de la Volonté en tant que Volonté de l'espèce tout d'abord, à propos de la question de l'amour sexuel, et en tant

l'existence, cette absence fondamentale de conscience de la Volonté se révèle à nous. Partout c'est elle qui agit, et donc partout se manifeste, soit en tant que fait, soit en tant qu'action, processus, influence, etc., son dénuement. La conscience, résultat de l'activité du cerveau, est secondaire, en tant qu'elle dérive, physiologiquement, de fonctions et de tendances proprement dénuées de conscience. Ainsi, à tous les échelons, le point de vue empirique nous fait apparaître la Volonté comme une force aveugle. Partout il nous fait aboutir à un *x*, à la pesanteur, à la force vitale, etc., en d'autres termes à une force fondamentale qui échappe à notre connaissance représentative. Cette force se manifeste dans les organismes vivants comme Volonté de vivre, tendant à la conservation de l'individu et de l'espèce par la procréation. Concernant cette haute fin de l'existence (la procréation), Schopenhauer affirme l'existence d'une Volonté de l'espèce, dont l'action ne pénètre pas dans la conscience de l'individu. Ce dernier, et c'est l'objet de notre prochain point, se voit guidé dans ses choix amoureux par des considérations inconscientes.

C. La Volonté de l'espèce

La poussée vers la vie, qui se manifeste comme Volonté de vivre dans les organismes vivants, et dont nous venons d'en considérer les témoignages empiriques, trouve sa plus haute expression dans l'amour sexuel [*Geschlechtliche*], et dans son but : perpétuer l'espèce. Schopenhauer définit même les organes sexuels comme le foyer de la Volonté de vivre :

« L'instinct sexuel est le noyau de la Volonté de vivre [*der Kern des Willens zum Leben*], (...) il en représente ainsi la concentration ; aussi avais-je justement appelé dans mon texte les parties génitales le foyer de la Volonté [*den Brennpunkt des Willens*] » (Schopenhauer, 1844, p. 1264-1265, trad. mod. ; *SW*, Band II., p. 656).

De telles considérations, elles aussi en grande partie basées sur la physiologie (voir plus loin les considérations inconscientes qui guide le choix des amants), font également écho, à leur façon, aux développements de Georges Cabanis (au moins pour ce qui concerne l'importance de la fonction sexuelle et son statut de foyer de l'énergie vitale). Cabanis souligne même, toujours dans les *Rapports*, que « souvent l'énergie ou la faiblesse de l'esprit, l'élévation du génie, l'abondance et l'élan de ses idées, ou bien leur absence presque totale, et l'impuissance des organes intellectuels dépendent entièrement

que Volonté de connaître pour faire mieux saisir, avant tout développement spécifique, la nature véritable de la relation entre Volonté et intellect.

et directement de l'état d'activité, de langueur ou de désordre excessifs où se trouvent les organes de la génération » (Cabanis, cité dans Whyte, 1960, p. 164). D'où la dépendance de l'intellectuel vis-à-vis du physique, dépendance qui se rapporte en dernier lieu à l'énergie, et, donc, à l'activité, à la langueur ou au désordre dans lequel se trouve l'instinct sexuel.

1. La plus haute fin de l'existence

L'organisme, incarnation de la Volonté de vivre, est l'expression d'une poussée aveugle vers la vie. Schopenhauer considère que la plus haute expression de cette tension s'exprime par la procréation. En effet, l'individu ne conserve plus simplement *sa* vie, mais perpétue *la* vie. La perpétuation de l'espèce est la plus haute fin de l'existence de tout être vivant, car il ne vise plus simplement sa propre survie, mais celle de toute l'espèce à laquelle il appartient.

L'essence même de la vie

Une fois sa propre conservation assurée, tout être vise à propager l'espèce, c'est-à-dire à procréer. Schopenhauer affirme, de ce fait, que chacune des actions de l'homme vise plus ou moins la satisfaction de l'instinct sexuel. L'amour, en tant que sa fin dernière est la production d'un nouvel individu, est donc l'élément central de l'essence de toute vie. Selon Schopenhauer, c'est à bon droit que l'amour est symbolisé par le cœur : il peut, en effet, être considéré comme le « *primum mobile* de la vie animale »¹. Si le cœur est le *primum mobile* physique, l'amour est le *primum mobile* métaphysique. Ce *primum mobile* métaphysique qu'est l'amour, en tant que foyer de la Volonté, se trouve exprimé corporellement par les parties génitales.

L'amour est donc « l'occupation essentielle du vouloir humain ». C'est la chose de la vie la plus sérieuse, qui monopolise toutes les forces de l'individu. C'est pour cette raison que l'amour est un thème inépuisable, un sujet sans fin de discussion, une source infinie

¹ « C'est à bon droit que le cœur, ce *primum mobile* de la vie animale, a été adopté comme symbole, comme synonyme même de la Volonté ; il sert à la désigner comme essence primitive de notre existence phénoménale, en opposition à l'intellect qui est véritablement identique à la tête. (...) Les choses d'amour tout particulièrement s'appellent affaires de cœur ; parce que l'instinct sexuel est le foyer de la Volonté et que le choix qui le concerne est l'occupation essentielle du vouloir humain » (Schopenhauer, 1844, p. 941-942).

d'inspiration pour l'artiste. C'est justement « parce qu'aucun thème ne peut égaler celui-ci en intérêt » (Schopenhauer, 1844, p. 1289) qu'il est omniprésent. Au thème le plus sérieux et le plus important, correspond l'enjeu le plus sérieux et le plus important de la vie : la conservation de l'espèce. Si l'appétit sexuel dépasse tous les autres appétits, si les affaires de cœur dépassent en intérêt toutes les autres affaires de la vie, c'est parce que l'amour n'est pas une simple affirmation de la Volonté de l'individu, mais de la Volonté de toute l'espèce. Ce qui s'exprime là c'est la Volonté de vivre dans toute sa plénitude, c'est « le désir qui forme l'essence même de l'homme »¹. Si elle pousse premièrement à la satisfaction des besoins physiques de l'individu, sa fin dernière est la satisfaction du « besoin sexuel », du besoin le plus métaphysique de l'individu. « L'instinct sexuel en général, tel qu'il se présente dans la conscience de chacun, sans se porter sur un individu déterminé de l'autre sexe, n'est en soi et en dehors de toute manifestation extérieure, que la Volonté de vivre » (Schopenhauer, 1844, p. 1289).

Par ailleurs, c'est cette même tendance à la conservation de l'espèce qui se manifeste dans l'attachement de la mère à ses enfants, dans tous les attentions qu'elle leurs porte, dans tous les soins et l'éducation qu'elle leurs prodigue. Cette forme d'amour trouve, elle aussi, sa racine dans la Volonté de vivre. Schopenhauer considère que cet instinct ne se manifeste pas chez l'Homme sans intermédiaire et une certaine altération². Ce qui ne l'empêche pas d'être présent et de se manifester comme un profond attachement de la mère à ses enfants, attachement qui comme l'amour sexuel, est inconditionnel, c'est-à-dire non fondé. Il est sans raisons et même totalement indépendant de l'intellect. Il n'y a pas non plus ici de rupture entre l'Homme et les différents animaux, puisque Schopenhauer considère que l'amour maternel, au même titre que l'amour sexuel, est une manifestation de la Volonté de vivre. Le « but » de cet amour est ainsi d'assurer la conservation de la progéniture, c'est-à-dire la survie de l'espèce.

L'amour sexuel a donc bien, pour Schopenhauer un statut métaphysique, en tant qu'il est la plus puissante affirmation de la Volonté de vivre. De plus, sa signification et son importance dépasse l'individu, et concerne l'espèce et la vie dans son ensemble. C'est en ce sens qu'à propos de son discours, que nous allons continuer à développer ici, il affirme, en pensant à ceux qui sont dominés par cette passion, que cette « conception de l'amour leur paraîtra trop physique, trop matérielle, si métaphysique et transcendante qu'elle soit au fond » (Schopenhauer, 1844, p. 1287).

¹ « Ces considérations nous expliquent pourquoi l'appétit sexuel est empreint d'un caractère bien différent de tous les autres appétits : il n'en est pas seulement le plus fort, il est même spécifiquement de nature plus puissante qu'aucun autre. Il est partout tacitement supposé, comme inévitable et nécessaire, et n'est pas, à l'exemple des autres désirs, affaire de goût et d'humeur : car il est le désir qui forme l'essence même de l'homme » (Schopenhauer 1844, p. 1263).

² Puisque « chez les animaux, incapables de réflexion, l'instinct de l'amour maternel (le mâle n'est en général pas conscient [*nicht bewußt*] de sa paternité) se manifeste sans intermédiaire et sans altération, par suite dans une pleine clarté et dans toute sa force » (Schopenhauer, 1844, p. 1266 ; *SW*, Band II., p. 658).

L'affirmation de la Volonté de vivre de l'espèce

La « voie intérieure » nous fait éprouver notre être comme Volonté : en tant qu'organisme nous sommes l'expression de la Volonté de vivre, et en cela nous visons essentiellement la conservation. Comme nous venons de le voir, cette perspective individuelle est transcendée par un point de vue supérieur : celui de l'espèce. Aux yeux de la Volonté, nous dit Schopenhauer, *l'individu n'est rien*. Ainsi, ce qu'il vise, ce n'est pas essentiellement sa propre conservation, mais, à travers elle et la procréation, qui est son principal objet, la conservation de l'espèce. Schopenhauer, en ce sens, considère l'amour comme la chose la plus sérieuse et la plus profonde dans la nature : son but dépasse les individus et leurs plaisirs particuliers. La passion amoureuse a fondamentalement pour but la naissance d'un nouvel individu.

L'appétit sexuel est l'expression de l'essence même de l'homme, ce contre quoi aucun autre motif ne peut rivaliser. L'instinct sexuel, en tant qu'il vise la procréation d'un nouvel individu, est la plus forte affirmation de la Volonté de vivre. En effet, c'est là que s'exprime entièrement la dimension métaphysique de la conception schopenhauerienne : la procréation, qui est l'essence de la fonction sexuelle, n'est pas simplement l'affirmation de l'individu, mais l'affirmation de la Volonté de l'espèce (*Wille der Gattung*). « C'est le plus haut degré de ce vouloir qui s'exprime par l'acte de génération » (Schopenhauer 1844, p. 1262).

La Volonté qui s'affirme dans l'acte de génération n'est pas celle de l'individu, mais celle de l'espèce. Ainsi, l'accouplement de deux individus n'est déterminé que par le nouvel individu qui pourra naître d'eux¹. On voit ici comment les deux « acteurs » sont ainsi soumis à une force qui les transcende, puisque toute attirance, toute passion amoureuse naissant entre deux individus, a pour fin la production d'un nouvel individu déterminé. Ce qui se trame dans toute rencontre amoureuse, c'est l'objectivation anticipée de la Volonté de l'espèce dans un nouvel être, qui ne peut naître que de l'union de ces deux individus particuliers². L'amour de deux individus a pour condition que le nouvel individu qui va naître soit conforme aux vues de l'espèce³. Comment expliquer tant

¹ « Ce qui enfin attire si fortement et si exclusivement l'un vers l'autre deux individus de sexe différent, c'est le vouloir-vivre de toute l'espèce, qui par anticipation s'objective d'une façon conforme à ses vues dans un être auquel ces deux individus peuvent donner naissance » (Schopenhauer, 1844, p. 1291).

² Cette idée centrale de la métaphysique de l'amour est difficilement représentable et n'a de sens que si l'on considère que la Volonté est hors du temps, et que le devenir ne vaut que pour ses manifestations dans le monde considéré comme représentation.

³ « La procréation de tel enfant déterminé, voilà le but véritable, quoique ignoré des acteurs, de tout roman d'amour : les moyens et la façon d'y atteindre sont chose accessoire. (...) Peut-il y en avoir parmi les fins

d'efforts, tant de forces mises en œuvre, tant de souffrances acceptées, tant de concessions, tant de sacrifices parfois au détriment même de la propre conservation de l'individu, si la fin dernière de l'amour ne surpassent pas ses sentiments individuels et la satisfaction de son instinct sexuel ? L'amour a une fin plus haute que toutes ces satisfactions et ces plaisirs individuels : « la détermination des individualités de la génération future ».

2. Les considérations inconscientes guidant le choix des amants

Le sérieux profond et inconscient

C'est pourquoi les deux amants font preuve d'un sérieux profond et inconscient (*unbewußten Ernst*) dans la considération de l'autre : ils se font subir l'un et l'autre « un examen attentif » afin de considérer chacune de leurs parties et de leurs traits respectifs. La naissance d'un amour entre deux êtres, nous dit Schopenhauer, dépend de considérations inconscientes (*die unbewußten Rücksichten*), ayant pour but final la naissance d'un nouvel individu.

« Il y a quelque chose de tout particulier dans *le sérieux profond et inconscient* [*unbewußten Ernst*] avec lequel deux jeunes gens de sexe différent, qui se voient pour la première fois, se considèrent l'un l'autre, dans le regard scrutateur et pénétrant qu'ils jettent l'un sur l'autre, dans cet examen attentif qu'ils font subir réciproquement à tous les traits et toutes les parties de leur personne » (Schopenhauer, 1844, p. 1306, nous soulignons ; *SW*, Band II., p. 702).

La grandeur du sérieux est proportionnelle à l'importance de l'enjeu : là se joue la plus haute fin de l'existence. Par ailleurs, le fait que ce sérieux soit non seulement profond, mais aussi inconscient (*unbewußt*), prouve qu'il relève de la partie la plus obscure et ainsi la plus fondamentale de notre être : la Volonté de vivre. Ici se joue l'essence de la vie : conserver et propager l'existence. La dimension métaphysique du discours de Schopenhauer est complétée par des considérations physiologiques et empiriques. Comme nous allons le voir, Schopenhauer définit cinq grandes considérations qui guident l'inclination d'un homme pour une femme. « Le regard scrutateur et pénétrant qu'ils jettent l'un sur l'autre » permet ainsi à chaque individu de savoir si oui ou non l'autre

terrestres, de plus haute et de plus grande ? C'est la seule qui réponde à la profondeur de l'amour passionné, au sérieux avec lequel il se présente, à la gravité attachée à toutes les vétilles qui l'accompagnent ou le font naître. Admettons que tel est bien le vrai but : alors seulement les longues difficultés, les efforts et les tourments auxquels on se soumet pour obtenir l'objet aimé nous paraissent en rapport avec l'importance du résultat » (Schopenhauer, 1844, p. 1290).

correspond à ce qu'il recherche, et va déterminer son inclination ou sa répulsion vers telle ou telle personne¹.

La notion d'inconscient, directement manifestée par l'emploi du terme spécifique de « *unbewußt* », apparaît ici positive : il s'agit bien d'une *action* ou tout au moins du sérieux qui la guide. Il faut donc ici la considérer non en un sens psychique, ce qui serait absurde, mais bien comme une *action* qui se joue en-deçà du domaine de la conscience. Il ne s'agit pas là d'une application dans l'action due à un raisonnement ou à une construction intellectuelle, mais bien *d'une disposition inhérente à notre nature*, qui relève directement de notre essence. Ce sérieux, constitutif, est inconscient au sens où il appartient à la partie de notre être dépourvue de conscience. Nous allons voir que, sous leurs aspects plus complexes, les considérations inconscientes, qui guident le choix des amants, possèdent le même statut.

Les inclinations inconscientes

En effet, Schopenhauer considère qu'il existe *des considérations inconscientes qui dirigent l'inclination d'un individu vers un autre*. Il est important de noter qu'il ne s'agit pas là de quelque chose que l'on aurait formulé et qui resterait caché. Nous aurons l'occasion d'aborder à nouveau, et beaucoup plus largement, ces questions dans la suite de cette étude. Cependant, simplement en tenant compte des extraits qui nous occupent ici, il est évident que Schopenhauer ne parle pas d'idées ou de pensées (représentations) qui auraient une influence inconsciente. Il s'agit de dispositions, de déterminations inconscientes, dont nous ne réalisons absolument pas l'influence. Ce sont des inclinations inconscientes qui influent sur notre considération et appréciation des caractéristiques physiques de l'autre individu.

Schopenhauer ne décrit pas les différentes « considérations » qui influent sur le comportement de la femme. En effet, il reconnaît que :

« Quant aux considérations inconscientes [*die unbewußten Rücksichten*], qui dirigent, d'autre part, l'inclination des femmes, nous ne pouvons naturellement pas les indiquer aussi nettement. » (Schopenhauer, 1844, p. 1300 ; *SW*, Band II., p. 695).

Par contre, il décrit plusieurs des « inclinations instinctuelles » inconscientes qui dirigent l'inclination d'un homme vers une femme. Elles sont, tout d'abord, dans l'ordre

¹ Si Schopenhauer, placé dans sa perspective générale, c'est-à-dire métaphysique, ne s'est pas livré à des observations psychologiques ou sociales, il est évident qu'un tel champ d'investigation pourrait s'avérer, notamment à notre époque, des plus intéressants.

d'importance : le jeune âge, la santé, la charpente osseuse, la plénitude de la chair (qui doit assurer la nourriture de la progéniture) et la beauté du visage¹. Remarquons seulement que ce sont là, contrairement à celles qu'il ajoutera plus loin, des considérations très générales, qui dépassent les caractères particuliers des individus. Ce sont, si on en croit Schopenhauer, des conditions nécessaires à la naissance de l'intérêt d'un homme pour une femme.

Il est inutile de débattre ici pour savoir si Schopenhauer est ou non dans le vrai. Ce qu'il est important de retenir, et nous verrons quelle portée cela possède dans notre point 3. (cf. *infra*), c'est que Schopenhauer affirme que la compatibilité de deux personnes repose sur la complémentarité. Il ne partage donc pas totalement l'adage « qui se ressemble s'assemble ». En effet, Schopenhauer considère que l'intensité de l'attraction entre deux personnes, à un niveau plus particulier que les « principes » énoncés plus haut, dépend de la complémentarité physique et morale des deux amants. En effet, si l'on veut résumer sa position, un individu cherche en l'autre ce qu'il n'a pas : les petits seront attirés par les grands, les bruns par les blonds, les fortes constitutions par les faibles, etc. Cela vaut également pour le caractère : nous recherchons en l'autre ce qui nous fait défaut comme par exemple le calme, la détermination, la patience, la bonté, la susceptibilité, etc. Notons que Schopenhauer considère que cette recherche porte autant sur les qualités que sur les défauts. À un autre niveau encore, il affirme que « l'homme le plus homme cherchera la femme la plus femme, et inversement ; chaque individu cherche celui qui lui correspond en puissance sexuelle » (Schopenhauer, 1844, p. 1303).

Cette complémentarité, qui détermine l'intensité de l'attraction, dépend de très nombreuses caractéristiques que Schopenhauer s'attache à énumérer dans son Supplément XLIV : *Métaphysique de l'amour sexuel*. En dernier lieu, il affirme que le nouvel individu qui doit naître va hériter du caractère du père et de l'intelligence de la mère. C'est pourquoi l'harmonie entre la Volonté du père et l'intellect de la mère joue également un rôle dans le choix amoureux.

« En dehors des considérations mentionnées plus haut, une passion si excessive doit encore reposer sur d'autres *considérations inconscientes* [*unbewußten Rücksichten*] et qui ne frappent pas tout d'abord notre vue. Nous devons donc admettre qu'il y a non seulement harmonie des qualités physiques, mais encore entre la Volonté de l'homme et l'intellect de la femme, une conformité spéciale, en vertu de laquelle tel individu déterminé, dont le *génie de l'espèce* [*der Genius der Gattung*] se promet l'existence, ne peut naître que d'eux seuls pour des raisons inhérentes à l'essence même de la chose en soi et par là même impénétrables à notre esprit ; ou, pour parler avec plus de précision, le vouloir-vivre aspire ici à s'objectiver dans un individu bien déterminé qui ne peut être engendré que par ce père et cette mère » (Schopenhauer, 1844, p. 1307, nous soulignons ; *SW*, Band II., p. 703-704).

¹ Cf. Schopenhauer, 1844, p. 1298-1300.

Toutes ses considérations, selon Schopenhauer, guident l'individu dans son choix avec pour seul but la procréation. En effet, tout amour sexuel¹ vise la perpétuation de l'espèce par la naissance d'un individu bien déterminé. C'est l'aspiration de la Volonté de vivre qui tend à s'objectiver ici. L'individu, dirigé par le génie de l'espèce, se voit ainsi comme dépossédé de son choix : son attirance pour telle autre personne découle de nombreux critères, de dispositions purement inconscientes. Il apparaît ainsi, dans cette perspective métaphysique, comme une marionnette entre les mains du génie de l'espèce. S'il croit perpétuer son individualité, suivre son propre bonheur en aimant telle personne déterminée et voir dans la naissance de son enfant la perpétuation de son être, ce n'est que par une sorte d'illusion, que le génie de l'espèce fait danser devant son regard. C'est partout la Volonté de l'espèce qui, dans cette plus haute affaire de l'existence, donne le change.

Nous voyons apparaître ici la notion d'inconscient (*unbewußt*) à propos du sérieux avec lequel l'individu humain « choisi » l'objet de son amour, mais également à propos des multiples considérations qui déterminent ce « choix ». L'absence de conscience évoquée ici témoigne du fait que « l'instinct sexuel est le noyau de la Volonté de vivre », que cet instinct est l'expression de cette force obscure et aveugle que nous avons pu définir et voir se manifester dans la nature. En tant qu'expression de la Volonté de vivre, il vise la conservation non de l'individu, mais de l'espèce. Ainsi, l'inconscient désigne ici quelque chose de proprement dénué de conscience, qui se joue en-deçà d'elle, et donc indépendamment de l'intellect. Le sérieux dont parle ici Schopenhauer n'est pas une règle formulée que l'individu suit sans en avoir conscience. Les considérations, évoquées ci-dessus, ne sont pas des motifs cachés qui agiraient à l'insu de la conscience. Aucune personne amoureuse ne les forge en son intellect ; si elles le sont, ce ne peut être que par réflexion sur l'expérience, et leur formulation ne pourra en rien atteindre leur effectivité. Tout cela renvoie à des dispositions inconscientes, avant même toute connaissance. Ce sont des tendances obscures au même titre que celles qui guident les plantes vers la lumière, les racines des arbres vers les parties du sol les plus riches en nutriment, etc. Elles participent de notre dimension inconsciente, végétative, c'est-à-dire directement de notre Volonté.

Nous voudrions poursuivre nos considérations sur l'amour au-delà de ces investigations sur l'inconscient et tenter de répondre à cette question : aux yeux de

¹ Il est important ici, contrairement à ce que fait Auguste Burdeau dans sa traduction du *Monde*, de traduire *Geschlechtliche Liebe* par « amour sexuel ». Cela pour bien différencier, comme le fait Schopenhauer, l'amour visant la procréation des autres formes d'attachement (amour maternelle, par exemple, ou bien encore l'amour pur comme compassion, que Schopenhauer définira dans le Livre IV du *Monde*). À noter, comme nous l'avons déjà souligné, que l'amour maternelle vise également la conservation, au sens où il s'agit de protéger et d'élever la progéniture afin qu'elle survive.

Schopenhauer, l'amour est-il pure illusion ? Ce troisième point aura pour but de mesurer l'impact, souvent minoré, du discours de Schopenhauer sur ce thème de l'amour. Au-delà de ses considérations physiologiques parfois un peu provocatrices, la portée métaphysique du discours schopenhauerien ne dépasse-t-elle pas largement la simple affirmation de l'instinct sexuel comme essence de la Volonté de vivre ?

3. L'amour comme illusion ?

L'illusion métaphysique

Comme nous l'avons vu, pour Schopenhauer, nous croyons rechercher dans l'amour notre bien propre, le plaisir et la satisfaction de notre besoin sexuel, alors que la seule et unique fin de toute intrigue amoureuse, de toute passion, de toute attirance, est le « bien de l'espèce. » L'homme croit, suivant le principe d'individuation, être séparé de l'ensemble des autres êtres et poursuivre, indépendamment des autres membres de l'espèce, son propre bien. Or, c'est là une illusion, car la fin dernière de l'acte sexuel, ce n'est pas le plaisir de l'individu, mais c'est la perpétuation de la vie, c'est l'affirmation de la Volonté de l'espèce. « L'homme est donc bien réellement guidé en ceci par un instinct préposé au bien de l'espèce, tout en s'imaginant ne chercher qu'une jouissance suprême pour lui-même » (Schopenhauer, 1844, p. 1295).

L'homme est ainsi abusé. Il croit « choisir » tel partenaire déterminé, telle personne particulière, selon tel ou tel critère, alors que c'est uniquement la Volonté de l'espèce qui détermine l'attirance et la naissance de la passion amoureuse¹. C'est la naissance de tel individu déterminé qui conditionne la naissance de la passion amoureuse. Toute attirance et tout amour relevant de la Volonté de l'espèce, l'individu n'est rien : il n'est en fin de compte qu'une manifestation de la Volonté de l'espèce. L'amour n'est pas une affaire de goût, de réflexion, de déterminations particulières, elle n'est pas l'affaire de l'intellect, du monde comme représentation, mais l'affaire exclusive de l'espèce, c'est-à-dire de la Volonté. Elle est l'affaire qui fait l'essence de l'homme.

¹ « Ici donc, comme dans tout instinct, la vérité a pris la forme d'une illusion pour agir sur la Volonté. C'est en effet une illusion voluptueuse qui abuse l'homme en lui faisant croire qu'il trouvera dans les bras d'une femme dont la beauté le séduit une plus grande jouissance que dans ceux d'une autre, ou en lui inspirant la ferme conviction que tel individu déterminé est le seul dont la possession puisse lui procurer la suprême félicité. Aussi il s' imagine qu'il accomplit tous ces efforts et tous ces sacrifices pour sa jouissance personnelle, et c'est seulement pour la conservation du type de l'espèce dans toute sa pureté ou pour la procréation d'une individualité bien déterminée qui ne peut naître que de ces parents là » (Schopenhauer, 1844, p. 1296).

C'est une illusion de croire « que tel individu déterminé est le seul dont la possession puisse (...) procurer la suprême félicité » (Schopenhauer, 1844, p. 1296). À la vérité, de la seule union avec cet individu déterminé peut naître un nouvel individu, qui conserve le type de l'espèce dans toute sa pureté ou qui est l'objectivation adéquate des vues de l'espèce. Cependant, au-delà de ce caractère illusoire de la passion amoureuse, les sentiments ne sont pas dépourvus de réalité. Nous nous trompons sur la fin suprême de l'amour, nous croyons que nous travaillons uniquement et seulement pour notre bien alors que ce que nous poursuivons, sans le savoir, c'est le bien de l'espèce. Ce qui donne toute réalité à l'amour c'est que l'homme, contrairement à l'animal, possède un caractère individuel. Ainsi, là où l'animal n'a aucun choix préalable à faire (les membres de l'espèce n'étant pas très différents les uns des autres), l'homme doit effectuer un « choix », qui le pousse vers tel individu déterminé et non tel autre. Tout comme l'animal, l'homme est soumis à la Volonté de l'espèce. Cependant, la forte individualité de l'homme conduit à une sélection, à une forte restriction du nombre possible de partenaires avec qui l'union est souhaitable pour l'espèce.

« Mais il y a un autre phénomène qui montre mieux cette individualité de caractère, qui marque une différence entre l'homme et les animaux ; c'est que chez ceux-ci, l'instinct sexuel se satisfait sans aucun choix préalable, tandis que ce choix, chez l'homme – quoique indépendant de la réflexion et tout instinctif – est poussé si loin qu'il dégénère en une passion violente » (Schopenhauer, 1819, p. 177).

Le fait que l'homme possède un caractère individuel marqué, fait qu'il y a un choix spécifique. Ce choix, comme le souligne Schopenhauer, est tout instinctif : il est indépendant de la réflexion, de l'intellect, c'est-à-dire qu'il est inconscient. « Le cœur a ses raisons que la raison ignore » disait Pascal. À sa manière, Schopenhauer partage cette vue puisque l'amour ne relève pas de la partie intellectuelle et consciente de la nature humaine : le choix est ici le fait de la Volonté, de la partie dénuée de conscience et de connaissance de notre être. Là encore, la connaissance n'est qu'un moyen pour nous guider, pour nous orienter et trouver la personne déterminée avec laquelle naîtra la passion amoureuse et s'objectivera alors la Volonté de l'espèce. Le choix étant restreint par l'exigence de s'accorder aux vues de l'espèce, il ne peut s'agir que d'une personne bien déterminée. Cette forte restriction des possibilités, comme le souligne Schopenhauer, est ce qui rend possible la passion amoureuse et nous distingue de l'animal. Elle rend possible la passion amoureuse car la restriction conduit à l'exclusivité. Il y a simplement quelques personnes bien spécifiques auxquelles un individu peut s'attacher. À dire vrai, comme il n'existe pas deux individus semblables, comme nous sommes tous différents, à tel individu ne peut convenir réellement qu'un seul individu. C'est là une conviction partagée par tous : c'est la possibilité d'une telle rencontre, d'une telle compatibilité qui donne toute sa réalité à la passion amoureuse. Par ailleurs, c'est dans cette conviction que nous trouvons, selon Schopenhauer, l'origine de l'idée d'âme sœur. En effet, une telle

idée repose sur la possibilité de l'existence d'une seule et unique personne qui nous complèterait parfaitement. Dans cette passion, qui comme toutes les autres a pour but la procréation, s'objectiverait la plus pure expression de la Volonté de l'espèce. En effet, nous dit Schopenhauer, « la passion amoureuse, dans son essence, a pour but la procréation de l'enfant avec ses qualités, et c'est de là qu'elle tire son origine » (Schopenhauer 1844, p. 1293).

À en croire Schopenhauer, nous ne sortons jamais des considérations métaphysiques sur l'amour sexuel, qui semblent refuser toute réalité aux sentiments amoureux tels que nous les concevons habituellement. Tout cela ne semble être qu'une illusion au service d'une Volonté, celle de l'espèce, qui nous transcende et qui a en vue une fin qui dépasse toutes les fins individuelles. Si, aux yeux de Schopenhauer, la passion amoureuse trouve son origine dans la Volonté de l'espèce, dans la génération d'un enfant déterminé, elle n'en possède pas moins une profonde réalité. Certes, son discours reste la plupart du temps métaphysique et il semble prendre plaisir à remettre en cause la prétendue niaiserie et les illusions de ses semblables. Il n'en demeure pas moins que la passion amoureuse, apanage de l'homme en ce monde, n'est pas dépourvue de toute réalité.

Amour banal et amour passionné

En effet, si pour Schopenhauer, l'amour trouve son origine dans l'instinct, il ne se réduit pas à la fonction sexuelle et au plaisir que procure l'acte sexuel. Le plaisir est un élément contingent, un motif qui pousse l'individu à se reproduire, une illusion au service du bien de l'espèce. Quant au choix de l'autre individu, quant à l'apparition de la passion amoureuse, ce n'est là qu'une objectivation de l'espèce. Nous ne choisissons pas l'autre individu, c'est la Volonté de l'espèce qui nous *pousse* vers tel individu particulier, du fait de l'individu déterminé qui pourra naître d'une telle union. Ainsi,

« Toute passion, [...] quelque apparence éthérée qu'elle se donne a sa racine dans l'instinct, ou même n'est pas autre chose qu'un instinct plus nettement déterminé, spécialisé ou, au sens exact du mot, individualisé » (Schopenhauer 1819, p. 1287).

Malgré les considérations d'ordre sexuel et physique, la pensée schopenhauerienne de l'amour est avant tout métaphysique. Si d'un point de vue purement métaphysique, la passion amoureuse est une illusion au service du bien de l'espèce, de la procréation, elle n'est pas absolument dépourvue de réalité. L'attirance et la passion entre deux individus est le moyen pour l'espèce de parvenir à ses fins. Elles se révèlent illusoire, puisqu'elles sont, en vérité, au service du bien de l'espèce et non des individus. Cependant, sans une telle passion, la procréation ne pourrait être assurée. La passion amoureuse est donc une

illusion nécessaire. Si elle est nécessaire pour que deux individus en produisent un troisième, elle est aussi nécessaire, au moins pour quelques temps après sa naissance, à la survie de ce nouvel individu. La passion, si elle est une illusion métaphysique nécessaire à l'accomplissement du bien de l'espèce, est tout ce qu'il y a de plus réelle car son intensité résulte de l'intensité de la Volonté d'objectivation de l'espèce dans l'individu déterminé qui pourrait naître d'une telle union¹. Ainsi, ce qui confère de la réalité à la passion amoureuse, c'est son individualisation. Le fait que les êtres humains soient plus spécifiques, tant physiquement, que du point de vue du caractère, fait que l'attrance et la passion sont plus spécifiques, plus particulières, plus fortes. La passion amoureuse est un attachement, non pas à un membre quelconque de l'espèce (ce qui serait le plus bas degré de l'amour banal, sensuel), mais à un individu déterminé. C'est à la spécificité des individus que l'on doit la possibilité de l'amour, c'est-à-dire de l'attachement à une personne déterminée.

Schopenhauer prévient à l'éventualité que sa conception de l'amour paraisse « trop physique, trop matérielle, si métaphysique et si transcendante qu'elle soit au fond » (Schopenhauer, 1844, p. 1287). En effet, si elle n'est pas d'allure très poétique, et ne glorifie pas la passion amoureuse par nombre d'éloges et de grands sentiments, elle ne condamne pas pour autant le sentiment amoureux. Certes, *du point de vue métaphysique*, l'amour est une illusion au service du bien de l'espèce et Schopenhauer insiste quasiment exclusivement sur ce point. Comme de coutume, il reste à un niveau général, celui de la métaphysique. Cependant, ce qu'il nous dit ne condamne pas toute réalité ou toute signification de la passion amoureuse. Nous dirions même au contraire, car l'homme est « comme une manifestation particulière et caractérisée de la Volonté, dans une certaine mesure, comme une Idée particulière² » (Schopenhauer, 1819, p. 177). De ce fait, l'attachement entre deux individus, bien qu'il soit conditionné par l'enfant déterminé qui pourra naître de leur union, est particulier, spécialisé et exclusif. Si d'un point de vue purement métaphysique, l'individu est comme rien, et que toutes les passions, les émotions et les sensations de plaisir qu'il ressent sont des illusions au service de la

¹ « C'est dans cette avidité et dans cette force [de l'individualité humaine qui tend à se réaliser sous une forme sensible] que consiste la passion réciproque des deux futurs parents. Elle admet des degrés innombrables ; mais qu'on en désigne toujours les deux extrêmes sous les noms d'Ἀφροδίτη πάνδημος et οὐρανία [l'amour vulgaire et l'amour céleste], son essence n'en est pas moins partout la même. Une passion est d'un degré d'autant plus élevée qu'elle est plus individualisée, c'est-à-dire que l'individu aimé, par sa constitution et ses qualités, est plus exclusivement propre à satisfaire les désirs de l'être aimant et les besoins que lui crée sa propre individualité » (Schopenhauer, 1844, p. 1292).

² Cette idée que chaque homme serait « comme une Idée particulière » a été un objet de discussion pour tous les commentateurs de Schopenhauer. Il n'y a pourtant aucune raison de discuter, car Schopenhauer parle ici du fait que les hommes nous apparaissent, dans le monde comme représentation, si différenciés, que nous pourrions les voir comme des manifestations d'Idées particulières. Il exprime là l'illusion de la représentation, qui nous présente des êtres si différenciés, que nous pourrions croire à leur indépendance fondamentale, métaphysique.

conservation de l'espèce, la possibilité et la réalité profonde de l'amour n'en sont pas moins conservées.

Le but premier de la passion amoureuse est la procréation d'un nouvel individu : ainsi, au point de vue de l'espèce, les parents ne sont que des marionnettes, un pur moyen pour l'espèce de parvenir à sa fin. En effet, ils sont abusés par une illusion, croyant chercher dans l'accouplement leur bien propre, alors qu'en fait, secrètement, c'est la Volonté de l'espèce qui est à l'œuvre et qui prépare la naissance d'un nouveau membre déterminé de l'espèce¹. Cette illusion est l'œuvre de la Volonté qui cherche à s'objectiver dans l'espèce » et qui « ne se présente à la conscience de l'homme passionné que sous le masque d'une jouissance anticipée de cette félicité infinie, qu'il croit devoir trouver dans son union avec la femme aimée » (Schopenhauer, 1844, p. 1312 ; *SW*, Band II., p. 710). L'« objectif » de la Volonté de l'espèce « ne pénètre pas dans la conscience de l'individu »². Les choses se jouent ici malgré lui, malgré sa conscience. Ainsi, c'est la Volonté, partie dénuée de conscience de notre être qui agit ici, qui est le moteur de toute passion amoureuse et de tout désir sexuel, qui dépasse en intensité, tous les autres.

Les individus participent inconsciemment de la Volonté de l'espèce, qui les transcende et dont la fin dépasse leur simple survie individuelle. L'individu croit rechercher son propre plaisir, son propre intérêt, alors qu'en secret il est inconsciemment guidé dans son choix par des considérations physiologiques. Ce choix s'effectue avec le plus grand sérieux, car se joue là, indépendamment de sa conscience, la plus haute affaire de l'existence. L'amour est ainsi, pour reprendre l'expression chère à Schopenhauer, une illusion au service de la conservation de l'espèce. L'individu croit suivre son propre intérêt, alors qu'en réalité, dans le secret de son être, il vise à perpétuer son espèce par la procréation.

L'amour n'a pas sa source dans la partie intellectuelle et consciente de notre être : bien au contraire elle provient de sa partie dénuée de conscience : la Volonté. Ces considérations métaphysiques de Schopenhauer à propos de l'amour sexuel, marquent un effacement de l'individu et renvoie à son essence aveugle et dénuée de conscience. Le choix l'amant, se basant sur des considérations instinctuelles et donc inconscientes (*unbewußten*), témoigne du fait que la plus haute fin de l'existence humaine, comme de toute existence, n'est pas le fait de l'intellect, de la réflexion, de l'esprit, etc. mais bien de

¹ « Les parents n'ont certainement pas conscience de tout cela ; bien plus, chacun pense bien ne faire ce choix si laborieux que dans l'intérêt de sa jouissance personnelle (qui, au fond, n'est ici nullement en question) » (Schopenhauer, 1844, p. 1306 ; *SW*, Band II., p. 702).

² « Ce désir [sexuel - visant la procréation] était en effet à tous ses autres désirs ce que l'espèce est à l'individu, par conséquent ce que l'infini est au fini. Mais la satisfaction n'en est profitable qu'à l'espèce seule et ne pénètre pas dans la conscience de l'individu, qui, animé par la Volonté de l'espèce, a travaillé avec dévouement à une fin qui n'était pas du tout la sienne » (Schopenhauer, 1844, p. 1296 ; *SW*, Band II., p. 691).

la partie instinctive, dénuée de conscience et de connaissance que nous avons définie plus haut. Il se manifeste ainsi ici la remise en cause de la primauté de la conscience et plus largement de la dimension intellectuelle de l'être humain.

D. La Volonté-de-connaître (*Erkennenwollen*)

Avant de poursuivre notre investigation au sujet de l'inconscient au sein même de l'activité de l'intellect, et donc de la production de la connaissance, il nous faut, afin d'avoir toutes les cartes en main, nous intéresser à la nature même de l'intellect, et de son rapport à la Volonté. L'élément essentiel qui ressort de nos précédentes considérations est que l'intellect possède un statut secondaire par rapport à la Volonté : il en dérive. Ceci a pour conséquence métaphysique, comme les différents objets abordés le souligne, de situer la nature fondamentale de l'individu humain dans la dimension corporelle et affective. L'essence de l'Homme n'est ainsi pas à rechercher dans la conscience, mais dans la Volonté fondamentalement dénuée de conscience, essence de tous les êtres. Nous devons ici comprendre que l'intellect, souvent opposé à la Volonté dans une sorte de dualisme entre le cœur et la tête, est, pourrait-on dire, le « produit » de la Volonté. Cependant, cette expression n'est heureuse que du point de vue empirique (physiologique) et nous fait perdre de vue une idée essentielle, certes peu évoquée directement par Schopenhauer, à laquelle la thématique du miroir et les injonctions sur la véritable fonction de la connaissance font grandement échos. Cette idée essentielle est que le cerveau est l'objectivation de la Volonté-de-connaître (*Erkennenwollen*).

1. Volonté et intellect : un rapport conflictuel ?

Le cerveau comme objectivation de la Volonté-de-connaître

Comme nous avons pu le constater sur le plan empirique, le cerveau, et la connaissance qui est le résultat de son activité, sont ce qui différencie l'animal de tous les autres êtres de la nature. Le cerveau, organe du corps, est donc, tout autant que lui, manifestation de la Volonté. D'un point de vue empirique, il repose sur le reste de l'organisme et est un élément qui est venu s'ajouter au fur et à mesure de l'élévation dans

l'échelle des être. La connaissance n'est qu'un élément dérivé et secondaire, produite dans le but de guider la Volonté. Schopenhauer, comme nous l'avons également précisé, soutient que le phénomène et la chose en soi sont dans un rapport d'expression, de manifestation : tout organisme vivant, par exemple, est la Volonté devenue visible dans le monde comme représentation, il est l'objectivation de la Volonté. Un tel rapport d'expression vaut également pour chaque fonction interne de cet organisme. Il faut préciser, avec Vincent Stanek, que « cela signifie que la Volonté, si elle *est* bien le corps, le cerveau (puisque toutes les choses représentées sont Volonté) *ne s'y réduit pas* : elle *s'y manifeste* » (Stanek, 2010, p. 121). On pourrait préciser que la Volonté, qui n'est pas réductible à l'un de ses phénomènes, se manifeste en tant que corps, en tant que cerveau. En effet, l'expression employée par Stanek ici peut porter à confusion : le cerveau, par exemple, n'est pas un lieu indépendant dans lequel elle se manifeste. Le cerveau est Volonté : la Volonté se manifeste comme cerveau, en tant qu'elle ne se manifeste pas seulement dans les organismes vivants dans leur ensemble comme Volonté de vivre (*Wille zum Leben*), mais également comme Volonté-de-connaître (*Erkennenwollen*). Ainsi, comme l'énonce avec clairvoyance Vincent Stanek dans la préface du *Schopenhauer* de Théodore Ryussen, « l'intelligence n'est donc pas un autre principe, posé à côté du premier. Parce que la Volonté est Volonté de vie, elle est aussi Volonté de représentation ou encore Volonté d'intelligence » (Stanek, in Ryussen, 1911, p. XXVI). En effet, pour reprendre une perspective purement physiologique, tout comme Aristote, Schopenhauer considère que c'est la fonction qui crée l'organe : par exemple, c'est parce que nous voulons voir que nous avons des yeux. Du même coup, l'estomac est l'objectivation de la Volonté de digérer, l'œil celle de la Volonté de voir, et le cerveau celle de la Volonté-de-connaître (*Erkennenwollen*)¹.

Néanmoins, ceci n'est pas simplement la transcription métaphysique d'un état de fait physiologique : la connaissance empirique des organismes animaux témoigne non d'une objectivation de la Volonté-de-connaître figée une fois pour toute, mais, nous dit bien Schopenhauer, de l'objectivation d'une Volonté-de-connaître comme tension qui s'exprime à travers l'ensemble de l'échelle des être. Comme nous l'avons précédemment souligné, Schopenhauer parle de l'effort incessant pour s'élever dans l'échelle des êtres. Cette poussée vers les degrés les plus hauts de l'existence, est donc, corrélativement, une tension vers la connaissance (le degré de conscience étant pour Schopenhauer ce qui définit le degré d'existence). Il se manifeste ainsi en chaque individu une poussée vers la connaissance qui, nous dit Schopenhauer, se retrouve à tous les échelons : la Volonté tend à s'objectiver à des degrés de plus en plus élevés.

Dans le cas de l'homme, car il s'agit de trouver les indices d'une telle tension, elle se

¹ L'expression est employée par Schopenhauer lui-même à plusieurs reprises. Le passage le plus explicite est le suivant : Schopenhauer, 1836, p. 77 ; *SW*, Band III., p. 340.

manifeste par un besoin de connaissance, c'est-à-dire par la nécessité de posséder la vue la plus claire et la plus complète d'une situation donnée, cela dans le but d'agir le plus conformément en vue de sa conservation. C'est en ce sens que Schopenhauer parle du « désir des représentations à se lier entre elles », du « besoin qui nous est propre (à nous les êtres humains) d'achever notre connaissance » (Schopenhauer, 1813, p. 121) et de « l'intérêt de la Volonté à ce que la pensée s'exerce le plus possible » (Schopenhauer, 1844, p. 823 ; *SW*, Band II., p. 175) pour faire face aux différentes situations à venir. De ce fait, *l'intellect ou cerveau*¹, en tant que produit de la Volonté, est subordonné à elle : la connaissance est un moyen dont s'est dotée la Volonté pour parvenir à s'orienter dans le monde et à se conserver au mieux. Elle veut connaître de la manière la plus claire et la plus complète pour parvenir au mieux à cette fin.

Ainsi, « la connaissance relève toute entière d'une activité vitale comme étant le fait d'un organe » (Félix, 2007, p. 115). La Volonté-de-connaître, comme tension et effort, trouve son accomplissement dans le cerveau humain et dans ses plus hautes fonctions. Cependant, pourquoi une telle poussée, qui plus est aveugle, vers la connaissance ? Comment comprendre un tel concept dans la pensée de Schopenhauer ? Comme nous l'avons évoqué plus haut, et comme Vincent Stanek s'est attelé à le mettre en lumière dans son ouvrage *La métaphysique de Schopenhauer*, la philosophie de Schopenhauer, selon ses propres dires, « peut se résumer en une seule expression : le monde est la connaissance de soi de la Volonté [*die Welt ist die Selbsterkenntniß des Willens*]² » (*HN*, Band I., p. 462). Puisque « le *Lebenwollen* est tout aussi bien un « *Erkennenwollen* », un « vouloir-connaître », comme Schopenhauer le dit explicitement (...), la représentation, en tant que propriété de la vie, permet donc cette « présentation de la Volonté » » (Stanek, 2010, p. 244). « Le monde est la connaissance de soi de la Volonté » signifie donc que la représentation est le moyen par lequel la Volonté se connaît elle-même. C'est en ceci, à parler de manière métaphorique comme le dit Schopenhauer, que réside le but de la vie, et ce par quoi « le salut est possible »³. La connaissance de la Volonté par elle-même, par l'intermédiaire de la représentation, permet non seulement de mieux comprendre cette notion de Volonté-de-connaître jusqu'ici trop souvent inaperçue, et surtout de « réconcilier » Volonté et intellect. L'opposition entre ces deux éléments disparaît (du fait que l'intellect est l'expression de la Volonté-de-connaître, qu'il est donc Volonté, et que

¹ Il est important de noter que pour Schopenhauer, l'intellect et le cerveau sont une seule et même chose, envisagée selon deux points de vue différents : le premier est le résultat du point de vue subjectif, l'intellect comme faculté du sujet connaissant qui produit les représentations ; le second est le résultat du point de vue objectif, le cerveau comme organe produisant des images à partir des données sensorielles.

² L'expression sera reprise telle qu'elle dans le paragraphe 71, Schopenhauer, 1819, p. 514.

³ « Le but de la vie (je n'emploie ici qu'une expression vraie dans un sens métaphorique), c'est la connaissance de la Volonté. La vie est le miroir du vouloir dont l'essence désunie intérieurement y devient objet. Par sa connaissance, la Volonté peut se convertir et le salut est possible » (Cahier de l'Herne, p. 207 ; *HN*, Band I., § 274, p. 167).

la connaissance en émane directement), et la prétendue dualité de la philosophie de Schopenhauer du même coup. Elle peut enfin être une philosophie de la Vie, la connaissance étant maintenant, notamment par le biais du point de vue empirique et des considérations sur la nature du cerveau, assimilée à une fonction vitale. C'est le clivage apparent entre Volonté et représentation que Schopenhauer se charge ici de dépasser. Nous ne pouvons que constater ce fait essentiel, c'est que « le cœur métaphysique de la doctrine est ainsi constitué par les énoncés qui tentent de nouer ces deux concepts, en affirmant que le monde, et plus précisément la représentation, est la connaissance de la Volonté par elle-même » (Stanek, 2010, p. 18-19).

Il n'y a bien que dans le cas de l'art, par la contemplation esthétique, que l'intellect peut s'affranchir momentanément de son servage : la connaissance de l'en-soi devient une fin, et non un moyen pour l'action de la Volonté. Ainsi, en déclarant la Volonté comme indépendante de la connaissance, Schopenhauer se démarque totalement des visions modernes et kantienne de la nature humaine.

« Ici, le phénomène tout entier est encore étroitement uni, comme la branche au tronc, à la Nature, d'où il sort ; il participe à l'omniscience inconsciente de la Mère Universelle [*ist der unbewußten Allwissenheit der großen Mutter teilhaft*]. – C'est seulement après que l'essence intime de la nature (la volonté de vivre dans son objectivation) s'est développée, avec toute sa force et toute sa joie, à travers les deux règnes de l'existence dépourvue de conscience [*der bewußtlosen Wesen*], puis à travers la série si longue et si étendue des animaux ; c'est alors enfin, avec l'apparition de la raison, c'est-à-dire chez l'homme, qu'elle s'éveille pour la première fois à la réflexion » (Schopenhauer, 1844, trad. mod., p. 851 ; SW, Band II., p. 206).

La contemplation esthétique : un affranchissement de l'intellect ?

Nous avons vu cette tendance inconsciente se manifester jusqu'au plus haut degré de l'échelle des êtres, dans l'activité du cerveau humain (cf. *supra*). La précédente citation décrit parfaitement cette irruption vers la lumière des manifestations de la Volonté. L'intellect est le guide de la Volonté et semble entièrement dévoué à cette tâche. Cependant, comme nous l'avons évoqué, parvenu au plus haut degré de son développement, en l'Homme, il peut au moins momentanément s'affranchir des exigences de la Volonté. Selon Schopenhauer, cela se produit dans le cas de la contemplation esthétique, et ce d'autant plus nettement que le degré de génie augmente. Ce cas particulier ne remet-il pas en cause la subordination de l'intellect à la Volonté ? Comment expliquer cette soudaine indépendance ? Comment cette contemplation, en tant qu'elle est l'œuvre du cerveau, peut-elle s'affranchir du servage imposé par la Volonté ?

Il nous faut, semble-t-il, envisager la question de la contemplation artistique d'une autre manière. La Volonté participe de l'effort de l'intellect vers la contemplation, vers la connaissance en soi du monde. En effet, pour Schopenhauer,

« Ce n'est pas seulement la philosophie, ce sont encore les beaux-arts qui travaillent au fond à résoudre le problème de l'existence. Car dans tout esprit, une fois abandonné à la contemplation véritable, purement objective du monde, il s'est éveillé une tendance, quelque cachée et inconsciente [*unbewußt*] qu'elle puisse être, à saisir l'essence vraie des choses, de la vie, de l'existence » (Schopenhauer, 1844, p. 1138 ; SW, Band II., p. 521).

L'art nous donne accès intuitivement à l'essence des choses. Selon Schopenhauer, et c'est là un point essentiel, nous sommes poussés à la connaissance en soi des choses par « une tendance (...) cachée et inconsciente ». L'acte de connaître, même dans le cas de la contemplation artistique, ne demeure-t-il pas un acte de Volonté ? L'intellect n'obéirait-il simplement pas aux exigences « matérielles » de cette même Volonté ? La connaissance que nous fournit l'art, par la contemplation, ne serait alors pas un moyen en vue d'une fin, un motif d'action à partir duquel la Volonté pourrait se mettre en mouvement ; elle serait une fin en soi. Ainsi, *ce que viserait ici la Volonté c'est la pure connaissance du monde, c'est-à-dire une pure connaissance d'elle-même.*

Le monde comme représentation : le miroir de la Volonté

L'art témoigne le plus hautement de cette connaissance de soi de la Volonté, idée qui se fonde métaphysiquement sur celle de Volonté-de-connaître. Pour Schopenhauer, en effet, « selon [son] système, le monde tout entier n'est que l'objectivation, le *miroir* de la Volonté, qui l'accompagne pour l'amener enfin à se connaître elle-même » (Schopenhauer, 1819, p. 340, trad. mod. ; SW, Band I., p. 371).

Nous ne pouvons ici que nous référer une nouvelle fois à l'ouvrage de Vincent Stanek, *La métaphysique de Schopenhauer*, dans lequel il se livre à un éclairage de l'œuvre schopenhauerienne à partir de cette thèse fondamentale selon laquelle « le monde est la connaissance de soi de la Volonté »¹. Nous constatons que nos développements sur l'inconscient et plus spécialement encore sur la question de la Volonté-de-connaître, rejoignent ces analyses et nous conduisent à réinterpréter le rapport entre Volonté et intellect. La totale dépendance de l'intellect vis-à-vis de la Volonté, établie dans le Livre II du *Monde*, n'est pas remise en cause dans le Livre III. Il s'agit simplement d'une autre

¹ Voir le bel ouvrage de Vincent Stanek, *La métaphysique de Schopenhauer* (Paris : Vrin, 2010), dans lequel l'auteur se livre à un éclairage de l'œuvre schopenhauerienne à partir de la thèse fondamentale selon laquelle « le monde est la connaissance de soi de la Volonté ».

forme de connaissance, d'un acte différent de la Volonté. La contemplation esthétique n'est pas une pure activité de l'intellect : à proprement parler, si l'on se réfère Chapitre XIX des Suppléments, l'intellect n'est l'agent de rien. Seul la Volonté agit, et l'acte de connaître dans le cas de la contemplation n'est pas moins son œuvre, que dans la simple connaissance utilitaire. Simplement, ce que recherche là le pur sujet de la connaissance, affranchi des exigences de la Volonté, mais non dépourvu de toute Volonté (ce qui est proprement impensable), c'est la *connaissance en soi*. L'individu y est poussée par « une tendance (...) cachée et inconsciente », ce qui prouve l'origine volontaire de l'acte de contemplation¹. C'est ainsi, à partir de cette notion de Volonté-de-connaître, qu'il faut comprendre Schopenhauer lorsqu'il dit que « le monde visible tout entier n'est que l'objectivation, le miroir de la Volonté, qui l'accompagne afin qu'elle se connaisse elle-même » (cf. Schopenhauer, 1819, § 52).

La notion de Volonté-de-connaître nous permet de penser le rapport entre Volonté et intellect, non en termes d'opposition, mais de complémentarité. Si on oppose si souvent la nature de la représentation et celle de la Volonté, n'avons-nous pas tendance à oublier les dimensions métaphysiques et empiriques, où l'intellect apparaît comme un « produit » de la Volonté, comme un outil au service des fins de l'individu (conservation), et donc comme l'objectivation de la Volonté-de-connaître ? Le cas de l'art peut-il faire exception et bouleverser cet état de fait métaphysique ? Certes non, il y participe même entièrement, car la contemplation n'est que le résultat d'un acte de la Volonté, comme la nature inconsciente de la tendance à accéder à la connaissance en soi nous le prouve. C'est de la Volonté que dépend la connaissance en tant qu'elle seule agit : le cerveau (intellect) en tant qu'objectivation de la Volonté-de-connaître répond au besoin de connaître le monde pour sa propre conservation, mais participe également à cette profonde tendance de la Volonté à parvenir à l'essence des choses, c'est-à-dire à une connaissance claire d'elle-même.

¹ Si la contemplation esthétique se traduit par un affranchissement de la Volonté (est, pour le dire en terme kantien désintéressée), cela ne signifie pas que la Volonté soit totalement étrangère à la contemplation. Elle en fournit l'énergie, l'élan, nécessaire. Il suffit, pour s'en convaincre, de prendre en compte les considérations schopenhauerienne sur le génie. En effet, le génie est, par nature, un être qui possède une Volonté démesurée. D'où sa plus grande tendance à la folie que ses semblables.

2. Une essence fondamentalement dénuée de conscience

Une omniprésence de l'absence de conscience

Il ressort des précédentes considérations sur l'absence de conscience de la Volonté, que l'essence de l'homme n'est pas la conscience, ni la connaissance. Elle est même hors du champ de la conscience et échappe proprement à notre connaissance intuitive (représentation). La nature première de l'Homme, comme celle des autres êtres, n'est pas intellectuelle, mais affective, corporelle et dépourvue de conscience. Ce renversement dans la définition de la nature humaine, qui fait de la connaissance un produit de la Volonté, est clairement affiché par Schopenhauer. Le passage le plus net sur ce point apparaît dans *De la Volonté dans la nature*, puisqu'il affirme qu'« au contraire de l'opinion qui a régné jusqu'ici sans exception aucune, je dis que la connaissance ne conditionne pas la Volonté, bien que la Volonté conditionne la connaissance » (Schopenhauer, 1836, p. 61 ; SW, Band III., p. 322). Elle la conditionne en tant qu'elle est produite par la Volonté¹, mais également orientée et influencée par elle, comme nous pourrions le voir de manière plus détaillée dans le Chapitre III de cette étude.

Si Schopenhauer n'est pas le premier dans l'histoire de la philosophie, ni le premier des philosophes allemand du XIX^{ème} siècle², à prendre en compte la notion d'inconscient, il est le premier à établir métaphysiquement la primauté de l'absence de conscience sur la conscience. La rupture et donc l'originalité de Schopenhauer sur cette question, notamment vis-à-vis des penseurs modernes, réside dans le renversement métaphysique qui fait de la conscience un état dérivé d'un état non-conscient et qui y échappe totalement. L'absence de conscience n'est plus seulement cognitive, comme chez Leibniz par exemple, elle fait partie intégrante de la nature profonde de l'être. En effet, Leibniz, avec sa théorie des petites perceptions inconscientes, avait affirmé que notre perception consciente était le résultat d'une multitude de petites perceptions inconscientes. Il faisait alors la distinction entre le perçu et l'aperçu : il y a du perçu (perceptions inconscientes) qui n'est pas aperçu (aperception consciente). Ainsi, l'aperçu conscient émerge du perçu inconscient. Il s'agit là d'une inconscience cognitive sur laquelle repose notre perception consciente³. Ainsi, ce n'est pas seulement que la

¹ Cet état de fait est manifesté sur un plan empirique, comme nous l'avons largement souligné dans ce chapitre, par la dépendance des fonctions cérébrales aux fonctions végétatives et inconscientes des organismes animaux.

² Pour la présence de la notion d'inconscient chez Kant, Fichte, Schelling et Hegel voir Sebastian Gardner, "Schopenhauer, Will and the Unconscious", in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Christopher Janaway (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 386-393.

³ Voir Günter Göttsche, 1999, Traditionslinien des "Unbewußten", Schopenhauer – Nietzsche – Freud, Gießen, Psychosozial-Verlag, 2009, pp. 29-31.

connaissance s'élabore de manière inconsciente (Schopenhauer ne développe d'ailleurs aucunement l'idée d'un inconscient cognitif au sens leibnizien), c'est bien la faculté de connaissance elle-même qui est le produit d'une force aveugle et dépourvue de conscience.

Cette rupture, nous pouvons la déceler dans l'ensemble des considérations de ce premier Chapitre. Tout d'abord sur un plan métaphysique, par la caractérisation négative de la Volonté comme dépourvue de conscience. Elle s'est ensuite manifestée, d'un point de vue physiologique, d'une part, par la vie des plantes et, d'autre part, par la dépendance des fonctions de la connaissance (fonctionnement du cerveau) à des fonctions organiques dépourvues de conscience (fonctions végétatives). Nous l'avons également mis en lumière au sujet de l'amour, où la Volonté de l'espèce illusionne les individus, les guidant inconsciemment dans le choix de leur partenaire. Enfin, jusque dans la nature profonde de l'intellect, et même jusque dans l'art, où nous avons vu l'absence de conscience de la Volonté se manifester comme « tendance (...) cachée et inconsciente » à la connaissance en soi du monde. Nous pouvons ainsi mesurer pleinement combien, pour Schopenhauer, la conscience est un état secondaire et dérivé de la Volonté. L'essence de l'homme, ce n'est donc pas la conscience, l'intellect ou encore l'âme immatérielle des religions théistes, mais la Volonté, une tendance aveugle et dépourvue de conscience, qui tend perpétuellement vers sa propre conservation (Volonté de vivre) et la pleine connaissance d'elle-même (Volonté-de-connaître).

Une philosophie de l'absurde ?

Nous voudrions ici discuter la thèse de Clément Rosset sur l'absurdité de la Volonté. Un tel qualificatif pourrait sembler, *a priori*, en tant qu'elle est caractérisée par l'absence de conscience et de connaissance, c'est-à-dire en tant qu'elle est dite *aveugle*, tout à fait justifié. La Volonté est toute entière tension aveugle vers la vie. Seulement, peut-on pour autant qualifier la Volonté d'absurde ? Je voudrai ici apporter quelques éléments pour contrer cette conception.

Premièrement, affirmer que la Volonté est absurde, c'est la reconnaître à la fois comme dépourvue de toute logique et à la fois comme dénuée de sens. Il est évident que la Volonté comme chose en soi est hors du champ de la représentation, et donc de la logique, de la finalité, de la nécessité, etc. Elle est *grundlos*, comme le répète Schopenhauer. Ainsi, nous pourrions dire qu'elle est absurde au sens négatif du terme : elle n'est pas soumise à la nécessité, aux lois de la logique et échappe à la finalité. Dans un sens purement premier et négatif, nous pouvons donc l'accorder, à condition de relativiser

grandement ce point de vue disant qu'elle nous apparaît, de notre point de vue intuitif et objectif auquel elle échappe fondamentalement, comme dénuée de sens.

Deuxièmement, Schopenhauer affirme que la souffrance, qui partout suit la Volonté comme son ombre, n'est jamais dénuée de signification. Ce qui vaudra à Schopenhauer les critiques virulentes de Nietzsche à l'encontre de son non-détachement de la vision chrétienne, c'est-à-dire pécheresse, de l'existence. Selon Schopenhauer, en effet, l'humanité doit expier le péché originel et la souffrance est justifiée par une justice éternelle, qui certes, chez lui, et à la différence des religions théistes, n'est pas transcendante mais immanente. On ne peut donc pas appuyer cette interprétation de l'absurdité de la Volonté sur l'idée d'une absurdité de la souffrance, puisque comme le dit Schopenhauer, « la souffrance a sa justification » :

« Le monde est ce qu'il est parce que la Volonté, dont il est la forme visible, est ce qu'elle est et veut ce qu'elle veut. **La souffrance a sa justification** ; la Volonté s'affirme à l'occasion même de ce phénomène ; et cette affirmation a pour justification, pour compensation, qu'elle porte avec elle la souffrance [péché originel]. **Ainsi se révèle déjà à nous**, par un premier rayon, *l'éternelle justice*, telle qu'elle règne sur l'ensemble ; plus tard nous la verrons de plus près, plus clairement, s'exerçant sur les individus » (Schopenhauer, 1819, p. 417, nous surlignons).

La notion d'éternelle justice, qui à l'opposé de la justice divine n'est pas transcendante mais immanente, rend l'idée d'une absurdité de la souffrance intenable. La souffrance est pleinement justifiée par une justice éternelle immanente. Toute chose est, « telle qu'elle veut être ». Schopenhauer ajoute par la suite que « toute douleur (...) possède en puissance une vertu sanctifiante » (Schopenhauer, 1819, p. 496). Elle n'est donc pas dépourvue d'une fonction, d'une utilité, au sens où elle est « une mortification et un acheminement à la résignation ». Toute souffrance représente une possible étape vers le salut, et possède donc, au moins en puissance, une grande valeur morale. Contre l'idée d'une absurdité de la Volonté, reposant sur l'argument de l'absurdité de la souffrance, l'élément le plus convaincant est justement l'affirmation par Schopenhauer d'une possible rédemption : la négation de la Volonté peut mettre fin à la souffrance. Cette rédemption est possible justement parce qu'elle peut arriver à une claire connaissance d'elle-même, à travers notamment l'art et la contemplation.

Certes, la Volonté, cette force aveugle et immuable, nous apparaît comme absurde, mais elle ne l'est point. Toute chose, nous dit Schopenhauer, se produisant en vertu d'une justice éternelle immanente. Il faut considérer attentivement le début du § 63 du *Monde*, dans lequel Schopenhauer récuse l'idée d'une non-signification de la souffrance. La première moitié du Livre IV du *Monde* est d'ailleurs le plus souvent négligé par les commentateurs qui décrivent avant tout les considérations schopenhaueriennes sur la négation de la Volonté. Or, c'est me semble-t-il un passage essentiel pour comprendre sa métaphysique et l'articulation de sa pensée.

Voici, par exemple, la définition qu'il donne de la justice éternelle :

« Mais quant à la justice éternelle, il en est tout autrement ; déjà nous en avons donné une idée ; c'est elle qui gouverne non plus l'Etat, mais l'Univers ; elle ne dépend pas des institutions humaines, elle n'est pas en butte au hasard ni à l'erreur ; elle n'est pas incertaine, vacillante et flottante ; elle est infaillible, invariable et sûre. – La notion de la punition implique déjà l'idée de temps ; aussi la justice éternelle ne peut point être une justice qui punit, elle ne peut pas accorder des délais fixer des termes ; elle ne peut pas, se résignant à compenser, moyennant un temps nécessaire, l'acte mauvais par la conséquence fâcheuse, se soumettre au temps pour exister. **Ici le châtement doit être si bien lié à la transgression, que les deux fassent un tout unique** » (Schopenhauer, 1819, p. 441-442).

La faute et son expiation sont simultanée : le crime d'exister est puni dans la vie elle-même par la souffrance. Il n'y a pas de distance entre le crime et le châtement. La justice éternelle au sens de Schopenhauer n'est donc pas comme la justice divine une justice transcendante, elle est bien au contraire immanente. Elle fait intrinsèquement partie de l'essence du monde. « Elle existe bien réellement, elle est dans l'essence de l'univers » (Schopenhauer, 1819, p. 442). Ainsi, selon Schopenhauer, « le tribunal de l'univers, c'est l'univers lui-même » :

« Dans chaque chose, la Volonté apparaît, avec la détermination qu'elle se donne d'elle-même et hors du temps. Le monde n'est que son miroir ; toutes les limitations, toutes les souffrances, toutes les douleurs qu'il enferme, ne sont qu'une traduction de ce qu'elle veut, ne sont que ce qu'elle veut. (...) Il y a plus ; tous les obstacles que chacun rencontre, tous ceux qu'il pourrait rencontrer, ne sont sur sa route qu'avec juste raison. Car la Volonté universelle est sa Volonté ; et si le monde est tel ou tel, c'est que la Volonté l'a voulu » (Schopenhauer, 1819, p. 442-443).

La métaphysique de la Volonté de Schopenhauer n'a donc pas moins de sens que toute autre métaphysique théiste : simplement elle confère un sens immanent et détaché de toute divinité. La limitation de nos facultés nous empêche de parvenir à une claire conscience ou connaissance de l'essence du monde : la justice immanente, le destin du monde et des individus nous échappent profondément, autant que la véritable essence de la Volonté, que nous ne pouvons que ressentir à travers notre expérience corporelle et affective. Ce qui est certain c'est que l'absurdité de la Volonté n'est pas positivement soutenable. Si, de fait, elle est en dehors du domaine de la représentation, et donc de la logique, elle n'est pas sans « dessein ». Nous l'avons vu, elle est corrélativement une poussée aveugle vers l'existence et une tension vers la connaissance, et de ce fait, elle peut parvenir à *une connaissance de l'en soi*, ou ce qui revient tout simplement à une connaissance *de soi*. Quoiqu'il en soit, partout, c'est la Volonté, fondamentalement sans conscience, qui est toujours l'agent. L'intellect reste un pur outil au service de ses fins, qu'elles soient utilitaires ou tout simplement tournées purement vers la connaissance. La conscience dérive de l'absence de conscience, et possède donc toujours un statut secondaire. Telle est la position fondamentale de Schopenhauer, et nous voyons donc la notion d'inconscient s'inscrire au cœur de sa métaphysique.

Le renversement est ici très important. Il semble que nous puissions bien parler ici de renversement, justement parce que Schopenhauer remet en cause la conception moderne du sujet, et ouvre la voie aux futures pensées de l'inconscient¹. Si Schopenhauer n'a pas fait une philosophie de l'inconscient, l'absence de conscience n'en est pas moins « l'état primitif et naturel de toute chose », c'est-à-dire l'élément premier en tout être. Ce dénuement fondamental de la Volonté est « conséquemment aussi le fonds d'où émerge, chez certaines espèces, la conscience, efflorescence suprême » de cet état fondamentalement sans conscience. Et Schopenhauer d'ajouter : « voilà pourquoi celle-ci demeure toujours prédominante » (Schopenhauer, 1844, p. 830, trad. mod. ; SW, Band II., p. 183). C'est cette constante prédominance que nous nous proposons justement de déceler, dans notre second chapitre, dans l'activité de l'intellect.

¹ Nous voyons combien la remise en cause de la suprématie de l'homme sur lui-même, chèrement revendiquée par Freud, est à mettre au compte de Schopenhauer. Il est d'ailleurs important de remarquer que Freud ne participe pas totalement de ce renversement. Si, pour lui, il y a une primauté du désir, de l'affectivité, sur la pensée (de l'inconscient sur le conscient), il considère que la connaissance et la raison, avec l'aide de la science psychanalytique, peuvent renverser cet état de fait présent (voir notamment sur ce point S. Freud, 1927, *L'avenir d'une illusion*, coll. Quadrige, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, 54-55 ; 1929, *Malaise dans la civilisation*, trad. Ch. et J. Odier, Paris, Presses Universitaires de France, 1979, p. 84 ; et 1933, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. Rose-Marie Zeitlin, Paris, Gallimard, 1984, 229). La dépendance du conscient vis-à-vis de l'inconscient est, pour lui et contrairement à Schopenhauer, un état temporaire, l'état primitif qu'il nous faut dépasser. Cette idée, que nous exposerons dans notre Chapitre XI, a déjà été esquissée par Alexis Philonenko dans son ouvrage *Schopenhauer, une philosophie de la tragédie* (*infra*, p. 231). C'est en ce sens que nous pouvons parler du caractère non-tragique de la psychanalyse freudienne, vis-à-vis de la nature humaine, et de son possible rattachement à des visions antérieures à celle de Schopenhauer. Nous y reviendrons.

CHAPITRE II

UNE ACTIVITÉ INCONSCIENTE DE L'INTELLECT ?

Concernant l'activité de l'intellect, la notion d'inconscient intervient, dans le texte schopenhauerien, pour qualifier plusieurs éléments : les inférences immédiates de l'entendement dans la perception visuelle, le mécanisme particulier de l'association des idées qui régit notamment le fonctionnement de la mémoire, et certains processus intellectuels. Nous allons présenter ces trois éléments dans l'ordre, pour essayer de déceler la prédominance de l'absence de conscience, établit de manière générale dans le premier chapitre, au sein même de la conception schopenhauerienne de la vie intellectuelle.

A. Les inférences inconscientes dans la perception visuelle

La question des inférences inconscientes dans le processus de formation de l'intuition visuelle est importante pour deux raisons. D'une part, la notion d'inférence renvoie à la dimension rationnelle de l'intellect. Il va donc falloir nous interroger sur la nature de cette inférence. Peut-on y voir là une forme de raisonnement inconscient ? Comme nous le

verrons cette question est justement au cœur de l'opposition d'Edouard von Helmholtz à la conception schopenhauerienne des inférences. D'autre part, il est ici question du caractère conscient ou non du processus même de la formation des représentations visuelles, c'est-à-dire d'une part très importante de la matière première de toute notre connaissance intuitive. Il est donc très important de définir avec précision une telle inférence et d'établir en quoi elle peut être dite dénuée de conscience.

1. Le travail inconscient de l'entendement

Du caractère intellectuel de l'intuition

L'intuition est le résultat d'un travail de l'entendement. Son caractère intellectuel est énoncé le plus clairement au tout début de la Première Partie du *Traité sur la vue et les couleurs* :

« Toute intuition est intellectuelle. Car sans l'entendement, on ne parviendrait jamais à l'intuition, à la perception, à l'appréhension des objets : mais on en resterait à la simple sensation, qui tirerait bien quelque signification de son rapport à la Volonté, comme douleur ou plaisir, mais qui n'en demeurerait pas moins un changement d'états vides de sens, et non pas quelque chose qui ressemblerait à une connaissance » (Schopenhauer, 1816, p. 39).

Sans le travail de l'entendement, nous serions réduits à la simple sensation, nous ne pourrions en aucun cas avoir connaissance des objets. Tout au plus, nous dit Schopenhauer, nous serions soumis à une pure affection : nous pourrions alors uniquement ressentir du plaisir ou de la douleur. Cette idée (dans une formulation très proche) se retrouve également au paragraphe 6 de la *Probevorlesung*¹ : en tant qu'excitation, c'est-à-dire affection immédiate de la Volonté, la sensation ne pourrait être simplement qu'agréable ou désagréable. Ainsi, Schopenhauer, toujours dans ce texte, affirme que « l'intuition d'objets est une toute autre affaire que la simple *sensation* ». Les sens ne sont pas le simple « médium de la représentation », car le passage de la sensation à l'intuition réclame une opération active de l'entendement. L'intellect forme la représentation, à partir de la sensation.

Ce qui rend possible cette formation, nous dit Schopenhauer dans ces deux passages

¹ La leçon inaugurale, intitulée « Sur les quatre genres de causes », que Schopenhauer présenta le 23 mars 1820 à l'université de Berlin, figure dans le Cahier de l'Herne consacré à Schopenhauer (Schopenhauer, 1820a, in Cahier de l'Herne, 1997, p. 222-233). Nous devons sa traduction à Marie-Josée Pernin.

fondamentaux¹, c'est l'inférence de l'effet à sa cause. En considérant que, pour Schopenhauer, la loi de causalité ne s'applique qu'à des changements², nous pouvons exprimer les choses ainsi. Pour qu'un objet soit perçu, pour qu'il existe comme objet dans l'intellect, il faut qu'à l'effet (excitation de la rétine par les rayons lumineux) soit rapporté sa cause (changement d'état de la lumière). La cause de la perception de l'objet, un stylo, par exemple, n'est pas le stylo, mais le changement d'état de la lumière dû soit au mouvement de l'objet, soit au mouvement de l'œil. Ainsi, la perception de ce changement, est nécessaire pour l'intuition d'un objet.

L'intuition repose sur le passage de l'action éprouvée sur les sens à la cause de cette action, c'est-à-dire au changement qui s'est produit³. Elle est le résultat de l'inférence de l'effet à la cause effectuée par l'entendement⁴. Ce dernier, en tant qu'il a pour forme, avec le temps et l'espace, la loi de causalité, effectue la synthèse des impressions sensibles, en rapportant l'effet à une cause agissante, c'est-à-dire à quelque chose de réel, à un objet. Ainsi, Schopenhauer, comme nous l'avons souligné dans le chapitre I, abandonne la notion kantienne de sensibilité et défend une conception intellectuelle de l'intuition. La sensation, qui en soi n'est pas une connaissance des objets, est la matière qui permet à l'entendement de former des représentations⁵. La formation immédiate des représentations visuelles nous donne l'illusion que l'intervention de l'entendement n'est pas complexe. Or, il n'en est rien, car, si l'intuition visuelle repose sur le principe d'inférence, elle dépend également d'autres opérations. L'analyse du processus de formation de la représentation visuelle à laquelle se livre Schopenhauer dans le § 21 de la seconde édition de la *Quadruple racine*, témoigne nettement du caractère corporel, vivant et immédiat de la connaissance.

¹ Première partie du *Traité sur la vue et les couleurs* et § 6 et § 7 de la *Probevorlesung*. On pourrait également, pour compléter la liste, ajouter le Chapitre II des *Suppléments au Monde* intitulé « Supplément à la théorie de la connaissance intuitive ou d'entendement » (1844, p. 690-697).

² « Cette apparition s'appelle un changement. Aussi la loi de causalité se rapporte-t-elle uniquement à des changements et n'a affaire qu'à eux. Tout effet est, au moment où il se produit, un changement, et, par la même qu'il ne s'est pas encore produit avant, il nous renvoie infailliblement à un autre changement qui l'a précédé et qui est cause par rapport au premier ; mais ce second changement, à son tour, s'appelle effet par rapport à un troisième dont il a été nécessairement précédé lui-même. C'est là la chaîne de la causalité ; elle est nécessairement sans commencement » (Schopenhauer, 1847, p. 174-175).

³ « Que l'intuition provienne de la sensation est seulement possible du fait qu'un *passage* est effectué de la sensation, comme *action* que les sens supportent, à la *cause* de cette action » (Schopenhauer, 1820, p. 226).

⁴ « Mais, qu'est-ce qui peut effectuer ce passage pour lequel la connaissance du lien entre la cause et l'effet devrait être déjà présente par avance ? Ce ne pourrait être qu'une faculté pour laquelle la relation de causalité serait la *forme*, non la *matière* de sa connaissance : et celle-ci est l'*entendement*. En fait, toute intuition est le fait de l'*intellect*, pas seulement des *sens* » (*Ibid.*).

⁵ Il existe donc une réceptivité première, dont le donné est un amas d'impressions et de sensations, affectant positivement ou non la Volonté : cette affection de la Volonté se pense dans l'ordre de l'alternative plaisir-douleur. Ainsi, nous mesurons ici la portée de nos développements du début du Chapitre I.

Les quatre opérations de l'entendement dans le passage de la sensation à l'intuition

Nous avons l'illusion, nous dit Schopenhauer, de percevoir les objets de manière immédiate et transparente. Ce n'est pas que l'entendement ne travaille pas, puisqu'au contraire, c'est dans la perception visuelle que sa coopération est la plus importante : il rapporte l'effet à la cause comme pour toute intuition, mais il doit également renverser les impressions rétinienne (qui s'impriment inversées sur la rétine), faire une intuition à partir de deux impressions différentes (impression sur chacune des deux rétines), constituer la troisième dimension de l'espace et déterminer quelle distance nous sépare des différents objets. Ce travail bien réel et essentiel de l'entendement échappe, du fait de son immédiateté, à la conscience. Détaillons, pour mieux comprendre le rôle de l'entendement dans la formation de la représentation, les différentes opérations nécessaires à la formation de l'intuition.

Premièrement, l'entendement redresse « l'impression de l'objet qui se produit renversée sur la rétine » (Schopenhauer, 1847, p. 197). En effet, les rayons lumineux réfléchis par les objets sont rectilignes. Ceux qui proviennent du bas, s'imprime sur le haut de la rétine, ceux qui viennent du haut, s'impriment sur le bas de la rétine (l'inversion vaut de même pour la droite et la gauche). Ainsi, si l'intuition se réduisait à la sensation, nous aurions une image inversée des objets puisque c'est ainsi qu'elle s'imprime sur la rétine. De même, « nous la percevrions aussi comme quelque chose situé à l'intérieur de l'œil » (*Ibid.*), si l'entendement n'avait pas pour forme la loi de causalité pour rapporter l'effet ressenti à sa cause, c'est-à-dire pour remonter le long du rayon lumineux jusqu'à l'objet qui l'a réfléchi.

« La seconde intervention de l'entendement pour transformer [*Umarbeitung*] la sensation en intuition, consiste à faire intuitionner comme simple ce que l'on a senti double ; en effet, chaque œil reçoit séparément l'impression de l'objet, et même, dans une direction légèrement différente ; et pourtant l'objet se présente simple ; cela ne peut donc résulter que de l'entendement » (*Ibid.*, p.198).

L'entendement, qui ne cherche que la cause, identifie une cause unique aux deux sensations rétinienne puisqu'il constate que l'impression provient que d'un seul point à l'extérieur. De ce fait, dans la représentation issue du travail de l'entendement, « cette cause se présente comme objet et comme simple » (*Ibid.*, p. 199).

« La troisième opération par laquelle l'entendement transforme la sensation en intuition consiste à construire des corps avec les simples surfaces obtenues jusqu'ici, donc à ajouter la troisième dimension : pour cela, partant de la loi de causalité comme prémisse, il conclut à l'étendue des

corps dans cette troisième dimension, dans cet espace qu'il connaît *a priori* et en proportion de leur impression sur l'œil et des gradations de lumière et d'ombre » (*Ibid.*, p. 202).

Par l'intermédiaire de la loi de causalité, les sensations rétinienne et les gradations de lumière et d'ombres, l'entendement forme la troisième dimension de l'espace qu'il connaît *a priori*. Cette constitution intellectuelle, à partir des données sensorielles, permet dans un dernier temps d'apprécier la distance qui nous sépare des différents objets de notre environnement. L'établissement de cette distance résulte de déterminations causales : c'est par la loi de causalité, et non par la seule sensation, qui ne nous donne que la direction dans laquelle se trouvent les objets, que l'entendement peut évaluer la distance.

« Cette quatrième opération de l'entendement consiste en effet à reconnaître la distance des objets par rapport à nous ; or c'est justement là la troisième dimension dont il a été question ci-dessus. La sensation nous donne bien dans la vision, ainsi que nous l'avons dit, la direction dans laquelle sont situés les objets, mais pas leur distance ; elle ne donne donc pas leur place. Par conséquent, la distance doit être trouvée par l'entendement, c'est-à-dire qu'elle doit résulter de déterminations causales » (*Ibid.*, p. 203-204).

La sensation est la matière première à partir de laquelle l'entendement va former l'intuition. Il y a bien une activité intellectuelle : l'application des formes *a priori* de l'entendement (espace, temps et causalité) à la sensation pour élaborer les représentations intuitives. Cette formation intellectuelle de l'intuition, reposant entièrement sur les formes de l'entendement, et notamment sur l'inférence causale, est inconsciente.

L'inférence : un processus dénué de conscience

Pour résumer, Schopenhauer définit la perception visuelle comme le résultat de deux étapes. La première concerne l'organe sensoriel visuel, l'œil ; et la seconde l'entendement. Les rayons lumineux réfléchis par les objets vont exciter la rétine. Cette première étape passive (excitation) est suivie d'une seconde étape active : l'entendement rapporte l'effet (excitation de la rétine) à sa cause (changement d'état de la lumière). Toute perception visuelle est le résultat d'un processus intellectuel, travaillant à partir des données sensorielles. Selon Schopenhauer, c'est le travail de l'entendement dans la vision, et plus particulièrement l'inférence sur laquelle repose l'intuition, qui est immédiat et non accompagné conscience.

Si Schopenhauer n'emploie pas le terme d'inconscient (*unbewußt*) dans le *Traité sur la vue et les couleurs*, ce dernier apparaît dans le Chapitre II des *Suppléments au Monde comme Volonté et comme représentation*, ainsi que dans le paragraphe 7 de la

*Probevorlesung*¹.

« Sans doute, dans l'acte de la vision, le passage de l'effet à la cause est inconscient [*unbewußt*], en sorte que c'est comme si cette espèce de perception était absolument immédiate, et se produisait d'elle-même dans l'impression sensible, sans coopération de l'entendement, mais la cause en est d'une part dans la perfection de l'organe, d'autre part dans le mode d'action exclusivement rectiligne de la lumière » (Schopenhauer, 1844, p. 695 ; *SW*, II., p. 37).

Ces passages précisent bien que nous ne faisons pas l'expérience consciente du passage de l'effet à la cause. Nous avons ainsi l'impression que la perception des objets est immédiate et sans effort, c'est-à-dire que l'entendement n'effectue aucun travail. C'est précisément ce qui fait dire à Schopenhauer que ce processus, dans le cas de la perception visuelle, est inconscient. Or, comme nous l'avons précédemment décrit, c'est dans la vision que le travail de l'entendement, pour parvenir à une intuition à partir des sensations rétinienne, est le plus important². Du fait de la perfection de l'œil et du caractère rectiligne de la lumière, la perception visuelle se produit avec rapidité et une très grande sûreté. À tel point que nous n'avons pas conscience d'un travail de notre intellect. L'immédiateté de l'image nous donne l'illusion que l'entendement ne travaille pas. Or, ce n'est bien qu'une illusion, car les sensations rétinienne sont bien loin de suffire à la constitution d'une intuition claire des objets.

Si l'utilisation abstraite de la loi de causalité (par un travail conscient de l'intellect) peut nous apporter la connaissance du rapport entre les objets (et les lois qui les régissent), la connaissance même de la loi de causalité est immédiate et inconsciente : c'est par ce travail inconscient de l'entendement dans la perception visuelle que nous

¹ Dans sa leçon inaugurale intitulée *Sur les quatre genres de causes*, Schopenhauer insiste fortement sur ce point : « Dans la vision, l'on est pas du tout conscient de conclure de l'effet à la cause, ce passage ne vient pas lui-même en tant que tel dans la conscience ; cependant il se manifeste du simple fait que, au lieu de la simple *sensation* dans l'*organe*, à présent, un *objet vu dans l'espace* est là. Le caractère inconscient de cette opération de l'entendement ne doit pas nous étonner, dès lors que l'on n'est pas conscient d'une conclusion quelconque pour une connaissance, quand par exemple, à partir des *ombres des corps* que l'on voit seules, on reconnaît leurs formes, et que l'on perçoit aussitôt les relations spatiales et lointaines à partir des *lignes perspectives* que seul l'œil reçoit ; tout cela ne vient pas dans la conscience, puisqu'ici l'*entendement* opère *immédiatement* et crée la vision sans l'aide de la connaissance *médiate* de la *raison* » (Schopenhauer, 1820, p. 227-228).

² C'est, en effet, ce que précise Schopenhauer dans le *Monde* : « Grâce à elle, la sensation nous fait remonter d'elle-même au lieu de sa cause, et comme l'œil est capable de percevoir avec la plus grande délicatesse, et cela en un instant, toutes les nuances de lumière et d'ombres, la couleur et le contour, de même que les données d'après lesquelles l'entendement évalue la distance de l'objet, alors, dans ce cas de la vision, l'opération intellectuelle se produit avec une rapidité et une sûreté telles que nous n'avons pas plus conscience de cette opération que de l'épellation pendant la lecture ; ainsi naît l'illusion qui nous fait croire que la sensation nous donne immédiatement les objets. Cependant, la coopération de l'entendement dans la vision, c'est-à-dire cet acte qui consiste à passer de l'effet à la cause, est la plus importante » (Schopenhauer, 1844, p. 695).

avons une connaissance véritable, puisqu'*en acte*¹, de la loi de causalité.

« La loi de la causalité, comme principe abstrait, est naturellement, comme tous les principes *in abstracto*, réflexion, donc objet de la raison : mais la véritable connaissance, vivante, immédiate, nécessaire, de la loi de la causalité, précède toute réflexion comme toute expérience, et réside dans *l'entendement*. Grâce à lui, les sensations corporelles deviennent le point de départ d'une intuition du monde, en ce que la loi de la causalité, connue en effet *a priori*, est appliquée au rapport de l'objet immédiat (le corps), aux autres objets seulement *médiats* » (Schopenhauer, 1816, p. 39-40).

Ainsi,

« Ce passage de l'effet à la cause est cependant immédiat, vivant, nécessaire : car il est une connaissance de *l'entendement pur* : il ne s'agit pas d'une conclusion rationnelle, d'une combinaison de concepts et de jugements, selon des lois logiques » (*Ibid.*, p. 39-40).

Dire que le passage de l'effet à la cause se fait par l'entendement pur, c'est dire qu'il se fait indépendamment de la raison et donc de l'ensemble des lois logiques. Seul l'entendement travaille, indépendamment de toute réflexion et de toute analyse. C'est là un processus vivant et immédiat², résultant directement du travail des organes sensoriels (l'œil ici) et du cerveau (siège de l'entendement). L'inférence de l'effet à la cause n'est donc pas un raisonnement : ni la raison, ni même la conscience n'interviennent dans le processus de la formation de la représentation visuelle. Il n'y a pas de raisonnement inconscient à l'origine de la perception visuelle, mais bien un travail inconscient et immédiat de l'entendement, consistant à synthétiser à partir de ses formes constitutives les diverses sensations rétinienne et motrices³.

Schopenhauer ajoute une remarque importante concernant la lecture, qui peut autant servir d'exemple que de complément à son développement. L'absence de conscience de l'inférence, du passage de l'effet à la cause, dans la perception visuelle, se traduit également au niveau abstrait⁴, comme par exemple dans la lecture. En effet, quand nous lisons, ou quand nous écoutons, nous ne percevons que des mots, mais nous passons si rapidement aux idées qu'ils désignent, que c'est absolument comme si nous percevions directement les concepts ; car nous n'avons pas conscience du passage des mots aux

¹ Ce qui fait dire à Schopenhauer que la connaissance possède une dimension active et corporelle, c'est-à-dire *vivante*.

² Ces deux termes ici employés reflètent d'une part le caractère organique de la connaissance, et d'autre part, d'une manière plus fondamentale et plus implicite, la tension fondamentale de nos sens et de notre intellect à aboutir à la connaissance du monde. Nous aurons l'occasion de revenir plus longuement sur cette question dans le Chapitre 2.

³ La dimension motrice est manifestée par l'importance des mouvements de l'œil dans l'appréhension des changements d'états de la lumière, et donc des objets.

⁴ « L'absence d'intermédiaire et l'absence de conscience que nous avons indiquée tout à l'heure [cf. Schopenhauer, 1844, p.690-694] et où nous avons vu, pour l'intuition, le passage de la sensation à sa cause, s'expliquent par un processus analogue, qui se passe dans la représentation abstraite ou pensée » (Schopenhauer, 1844, p. 694).

idées » (Schopenhauer, 1844, p. 694).

Schopenhauer cherche ici, à travers cet exemple concret, que tout le monde peut aisément saisir et rapporter à sa propre expérience, à illustrer sur un autre plan (celui de la connaissance abstraite), ce qui se passe au niveau de la connaissance intuitive. Dans la lecture, ou l'écoute d'un discours, « nous n'avons pas conscience du passage des mots aux idées ». En d'autres termes, nous n'avons pas conscience, lorsque nous lisons, des mots et des lettres qui les composent, mais du sens que portent ces mots. Selon Schopenhauer, c'est un processus analogue qui a cours dans la vision : nous n'avons pas conscience de la multitude des sensations rétinienne, ni de leur synthétisation par l'entendement ; mais directement de l'intuition qui en découle. On pourrait, dans l'esprit de cette analogie, dire que les sensations rétinienne sont comparables aux lettres, les images aux mots, et les intuitions aux phrases qui, elles, possèdent une unité de sens.

Comme nous l'avons vu, nous ne pouvons pas parler de raisonnement inconscient à propos de l'inférence dans la perception visuelle, mais peut-on le faire dans ce cas plus précis ? Il n'est plus ici question de synthétiser des sensations pour parvenir à des représentations intuitives, mais bien directement à des représentations abstraites, à des concepts. Or, cela change-t-il quoique ce soit à la nature du processus ? Schopenhauer parle de processus analogue à l'inférence dans le cas de la pensée abstraite : il s'agit bien d'une action immédiate et *inconsciente*, consistant à inférer l'idée à partir d'un mot. Un tel processus repose sur la relation étroite qui existe dans notre mémoire entre un mot (image visuelle ou sonore) et le concept qu'il exprime. Une telle inférence nous apparaît donc comme analogue à la première, c'est-à-dire indépendante de tout raisonnement, immédiate et inconsciente.

Le recours à un travail important de l'entendement, dont nous n'avons pas conscience, distingue la vue des autres sens. Elle s'en distingue par sa plus grande complexité. Ainsi, le passage de l'effet à la cause n'est inconscient que dans le cas de la perception visuelle¹. Nous rapportons avec plus ou moins de conscience, mais jamais antérieurement à la conscience, l'effet (sensation) à sa cause dans le cas du toucher, de l'ouïe, du goût et de l'odorat. En effet, le contact avec les objets, les sons, les saveurs ou les odeurs sont directement éprouvés : ils ne demandent pas une élaboration par l'entendement. Ainsi, lorsque nous percevons un son inconnu ou qui vient subitement sans que nous ayons une conscience préalable de sa manifestation, nous nous demandons toujours consciemment d'où il émane et ce qui a pu le produire. Les choses sont encore plus nettes pour ce qui est

¹ « Dans la perception empirique, cette absence de conscience, inhérente au passage de la perception à sa cause, n'existe que pour l'intuition, au sens le plus étroit de ce terme, c'est-à-dire dans l'acte de la vision ; au contraire, dans les autres perceptions, ce passage s'effectue avec plus ou moins de conscience, et partant, dans l'appréhension des quatre autres sens plus grossiers, nous en constatons directement et sur le fait la réalité » (Schopenhauer, 1844, p. 695, trad. mod.).

de l'odorât et du goût : nous cherchons consciemment la cause d'une saveur ou d'une odeur inconnue jusqu'alors ou dont nous ne parvenons pas à déceler l'origine. C'est en ce sens que Schopenhauer parle « des quatre autres sens plus grossiers » : la vue est un sens complexe, l'intuition visuelle demande, comme nous l'avons vu précédemment, un important travail de l'entendement.

2. Un enjeu pour la définition de l'intuition : le débat avec Hermann von Helmholtz

À travers le débat avec Edouard von Helmholtz, se pose la question de la nature de l'intuition. À la suite de Kant, qui a toujours refusé de conférer un caractère intellectuel à l'intuition, Schopenhauer va franchir ce pas, sans pour autant défendre une conception rationnelle des inférences effectuées par l'entendement. Le cas de la perception visuelle donne lieu, à la suite de Schopenhauer, à un débat sur la nature de l'intuition entre ses disciples et Helmholtz notamment. Ce dernier soutient l'existence d'un caractère rationnel de l'inférence inconsciente dans la perception visuelle : l'entendement effectue immédiatement, par habitude, un raisonnement consistant à inférer A (la cause) à partir de B (l'effet).

La conception helmholtzienne des inférences inconscientes

La première esquisse de l'hypothèse helmholtzienne des inférences inconscientes se trouve dans son article publié en 1855 intitulé « Sur le voir humain ». Il poursuivra ses développements à propos de cette idée dans son *Optique physiologique* publié en 1866, avant de renoncer en 1878 à cette expression trop confuse et comportant des accents trop schopenhaueriens. Or, Schopenhauer n'emploie pas l'expression *unbewußter Schluss*, même si, comme nous l'avons vu, il parle bien du caractère inconscient du passage de l'effet à la cause. Le terme d'inconscient (*unbewußt*) ne figure pas dans l'*Essai sur la vue et les couleurs*, mais uniquement dans le Chapitre II des *Suppléments au Monde* (cf. Schopenhauer, 1844, p. 695) et dans la *Probevorlesung*.

Helmholtz, à la différence de Schopenhauer, va affirmer qu'une telle inférence repose sur une étape intermédiaire entre la sensation et le travail de l'entendement, visant à produire l'intuition. Entre les deux intervient un raisonnement, basé sur les lois de la logique, consistant par habitude à inférer A lorsque B se présente. Il y a donc bien, pour

Helmholtz, une inférence rationnelle inconsciente mise en œuvre dans la formation de l'intuition visuelle. L'inférence inconsciente n'a pas le même sens pour Helmholtz que pour Schopenhauer, et c'est pour cette raison qu'il va, en 1878, explicitement récuser l'emploi de cette expression :

« J'ai renoncé à l'expression d' « inférences inconscientes », afin d'éviter la confusion avec la représentation à mon sens entièrement confuse et injustifiée que Schopenhauer et ses héritiers désignent par ce terme » (Helmholtz, 1878, p. 65).

On comprend bien ici la volonté de Helmholtz d'éviter toute confusion possible entre sa théorie et la conception schopenhauerienne de la perception visuelle. Si, pour Schopenhauer, l'inférence est l'action par laquelle, sans aucune pensée, nous rapportons nos impressions aux objets hors de nous, pour Helmholtz, elle est le fruit d'un raisonnement inconscient. Une telle idée ayant été, dans la seconde édition de l'*Essai sur la vue et les couleurs*, rejetée catégoriquement par Schopenhauer.

« Ce passage de l'effet à la cause est cependant immédiat, vivant, nécessaire : car il est une connaissance de l'entendement pur : il ne s'agit pas d'une conclusion rationnelle, d'une combinaison de concepts et de jugements, selon des lois logiques. » (Schopenhauer, 1854, p. 39-40)

Or, c'est justement de cette façon que Helmholtz conçoit les inférences inconscientes. Dès l'article « Sur le voir humain » de 1855, il parle de jugement et de réflexion qui se déroule en nous, et à notre insu.

« J'ai toujours affirmé jusqu'ici que la représentation en nous jugeait, inférait, réfléchissait, etc., en me gardant bien de dire que c'est nous qui jugeons, inférons, réfléchissons. En effet, j'ai reconnu que ces actes se faisaient à notre insu et qu'ils ne pouvaient être infléchis par notre volonté ou notre conviction, si forte soit-elle. Est-il toutefois légitime de parler ici d'authentiques processus de pensée, alors que cette pensée échappe à la conscience et au contrôle de l'intelligence consciente de soi ? » (Helmholtz, 1855, p. 29).

À cette question, Helmholtz semble répondre de manière positive lorsqu'il affirme, dans son *Optique physiologique*, que l'opération consistant à rapporter une sensation rétinienne à droite de la rétine, à un rayon lumineux provenant de la gauche, repose sur un *jugement* qui échappe à la conscience. En effet, il affirme que « nous *jugeons* qu'il en est de même dans tout cas nouveau où l'excitation intéresse la même partie de la rétine, de même que nous prétendons que tout homme qui vit à présent doit mourir, parce que l'expérience nous a appris jusqu'ici que tous les hommes ont fini par mourir » (Helmholtz, 1866, t. II., p. 565, nous soulignons). Il s'agit donc bien, pour Helmholtz, d'une règle générale, obéissant aux lois de la logique : l'effet suit logiquement de la cause, c'est pourquoi nous pouvons y remonter à l'aide d'un raisonnement inconscient.

Dans le même passage de son œuvre, cependant, Helmholtz précisera qu'il utilise là une analogie : un tel processus, consistant à reconnaître tel objet comme cause de nos

impressions rétinienne est « comme » ou « comparable à » un processus de pensée, c'est-à-dire à un raisonnement conclusif. Nous ne pouvons pas pour autant le reconnaître comme un pur raisonnement conclusif, au sens où la conclusion logique « est un acte de la pensée consciente ». En effet,

« les activités qui nous amènent à conclure qu'un objet déterminé, de structure déterminée, se trouve en un endroit déterminé qui est en dehors de nous, ne sont pas, en général, des actes conscients mais des actes inconscients. Dans leurs résultats, ils sont analogues à des conclusions [. . .]. Mais ce qui se passe en réalité diffère d'une conclusion — en prenant ce mot dans sa signification ordinaire — en ce qu'une conclusion est un acte de la pensée consciente » (Helmholtz, 1866, t. II, p. 564).

Même si Helmholtz ne fait que recourir ici à une analogie pour rendre intelligible le mécanisme de l'inférence – il semble tout de même reconnaître une réalité à une forme inconsciente de raisonnement et de jugement, le recours à des éléments rationnels n'est en rien nécessaire. C'est ce que s'est attaché à montrer Christophe Bouriau dans son article *Schopenhauer : les inférences inconscientes*¹. Le recours à un raisonnement logique pour expliquer les illusions perceptives, car là est bien l'enjeu de la théorie helmholtzienne, semble bien inutile. Schopenhauer, sans l'aide de la dimension abstraite de l'intellect, parvient à expliquer les illusions perceptives qui peuvent toucher les différents sens.

De manière générale, Schopenhauer explique les illusions perceptives de la façon suivante : notre entendement, habitué à inférer A (la cause) quand B (l'effet) se présente, ne peut s'empêcher d'inférer A dès que B se présente, même si A n'est pas la cause de B. Ainsi, « l'illusion résulte de ce que l'entendement attribue à des effets donnés une cause inexacte » (Schopenhauer, 1847, p. 209). De plus, nous dit Christophe Bouriau, la position helmholtzienne du raisonnement inconscient ne tient pas car :

« Schopenhauer souligne que le raisonnement est incapable de corriger la perception illusoire : pour reprendre l'exemple précédent, j'ai beau savoir que j'ai affaire à deux pièces, je ne peux m'empêcher de n'en percevoir qu'une seule. Cela prouve, selon Schopenhauer, que l'illusion perceptive est totalement indépendante du raisonnement, qui est impuissant à la corriger » (Bouriau, 2011, p. 100).

Si l'illusion reposait sur l'application fallacieuse d'un raisonnement abstrait, la démonstration de l'erreur de l'entendement par la raison pourrait corriger l'illusion. Un raisonnement inverse aurait forcément le pouvoir d'annuler l'erreur perceptive. Or, l'expérience nous apprend que ces illusions dans la perception ne peuvent être corrigées par le raisonnement. Lorsque nous voyons la partie immergée d'un bâton subir une déformation par rapport à sa forme réelle, que nous pouvons voir lorsqu'il est hors de

¹ « Schopenhauer : les inférences inconscientes », in *Schopenhauer et l'inconscient : approches historiques, métaphysiques et épistémologiques*, dir. J-C. Banvoy, Ch. Bouriau, et B. Andrieu, Nancy : PUN, 2011, p. 95-118.

l'eau, cela ne corrige en rien l'image que nous pouvons en avoir lorsque nous le plongeons dans l'eau. Schopenhauer de résumer l'impuissance de la raison dans cette situation par la phrase suivante :

« La raison aura beau reconnaître exactement *in abstracto* le véritable état de choses, elle ne pourra être d'aucun secours ; l'illusion persistera malgré la connaissance plus vraie acquise par la raison » (Schopenhauer, 1847, p. 209).

La conception helmholtzienne des inférences inconscientes, reposant sur l'hypothèse d'un raisonnement logique inconscient, n'est pas économique et ne peut semble-t-il pas expliquer comment, si l'illusion repose sur un raisonnement, la raison ne peut pas la corriger. S'il s'agit seulement là d'une simple analogie avec le raisonnement logique, l'hypothèse de Helmholtz est beaucoup moins économique que l'hypothèse schopenhauerienne, comme n'a pas manqué de le souligner le philosophe américain William James¹. En tout cas, les conséquences de ces deux hypothèses pour la conception de l'intuition et de la connaissance, sont nettement divergentes. Selon Helmholtz, si l'intuition n'est pas indépendante du raisonnement et dépend en cela de l'activité rationnelle, Schopenhauer admet clairement une profonde indépendance de l'intuition vis-à-vis de l'abstraction. La constitution de la représentation visuelle est un processus non accompagné de conscience, immédiat et surtout *vivant* : rapporter l'effet à la cause est le résultat d'une disposition constitutive de l'entendement humain. L'autre conséquence, c'est que le processus de formation de la représentation, émanant de nos facultés humaines de connaissance, ne possède aucune différence de nature avec celles à l'origine de la perception animale.

Une connaissance vivante et non rationnelle

Si Schopenhauer nous parle ici de l'absence de conscience du processus d'inférence (passage de l'effet à sa cause) dans la perception visuelle, ses analyses mettent en lumière qu'en fait, c'est l'ensemble du travail de l'entendement qui est inconscient. Il effectue instantanément et inconsciemment ce rapport de causalité, du fait de sa propre forme, mais également la synthèse des sensations rétinienne. Corriger le sens des images, constituer la troisième dimension de l'espace, tel est le travail complexe de l'entendement dont nous n'avons pas conscience, mais que l'optique et l'anatomie nous révèle. Schopenhauer considère que sans l'entendement nous serions réduits à la sensation, à une masse d'informations difforme et sans relation les unes avec les autres. Nous ne pourrions

¹ « Qualifier la perception de raisonnement inconscient est une métaphore inutile » (James, 1890, vol. 2, ch. XIX, p. 113, traduction Ch. Bouriau, cf. Bouriau, 2011, p. 102).

pas parvenir à l'intuition du monde. C'est l'entendement qui forme, à partir des formes *a priori* de l'espace, du temps et de la causalité, l'ensemble de nos intuitions, en effectuant la synthèse du divers sensible. Précisément dans le cas de l'intuition visuelle, cette activité échappe à la conscience, ce qui est d'autant plus étonnant que c'est là le travail le plus complexe qu'il ait à réaliser.

Par ailleurs, une telle absence de conscience du processus de formation de la représentation, tel qu'il est décrit par Schopenhauer, renvoie, comme le soulignent certains commentateurs - notamment Sebastian Gardner¹ et Jean-Marie Vaysse - à ce qu'ils nomment un « inconscient transcendantal » déjà présent chez Kant. En effet, dans la théorie kantienne de la connaissance, la synthèse du divers sensible n'est possible que par l'intervention de l'imagination : elle est la condition nécessaire de la naissance de l'intuition. Kant la qualifie ainsi comme étant une « fonction de l'âme, aveugle, mais indispensable, sans laquelle nous ne pourrions jamais et nulle part avoir aucune connaissance, mais dont nous n'avons que très rarement conscience » (Kant, 1781, p. 161-162)². En tant qu'activité productrice, l'imagination n'apparaît pas, en un sens, comme « un troisième terme s'ajoutant à l'entendement et à la sensibilité », mais plutôt comme « leur activité inconsciente productrice » (Vaysse, 2004, p. 83). Il existerait donc déjà chez Kant, certes de manière moins affirmative, et moins fondé sur des données physiologiques, une activité la plupart du temps dénuée de conscience, assurant la formation de l'intuition.

Le développement schopenhauerien sur la notion d'inférence, et la caractérisation du travail de l'entendement comme une activité dépourvue de conscience, apparaît comme une donnée essentielle pour comprendre et définir l'importance de la notion d'inconscient dans la pensée de Schopenhauer. Il ne s'agit pas simplement d'une *étape* dans la constitution de la représentation visuelle, mais de *l'ensemble du travail de l'entendement dans le cas de la vision*, l'ensemble du processus de formation de la connaissance intuitive (au moins pour le cas de la vue) qui n'est pas accompagné de conscience. Il y a donc présence ici d'une activité inconsciente au sein du processus de constitution de l'intuition, c'est-à-dire dans la formation même de notre connaissance. C'est le point important qui se dégage de cette question des inférences dans la perception visuelle. Selon Schopenhauer, il existe bien *un travail inconscient de l'intellect, une constitution, une synthèse et une transformation des sensations visuelles non accompagnée de conscience*. Cette formation immédiate et vivante nous renvoie à l'essence de notre cerveau comme Volonté-de-connaître : la formation des représentations visuelles, en tant qu'elles nous fournissent des éléments essentiels à notre conservation, se font de manière immédiate, c'est-à-dire vivante. Ne pourrait-on pas justement voir dans cette formation

¹ Cf. Gardner, 1999, p. 387-390.

² Kant (1781, 1787), *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris : GF Flammarion, 2001.

inconsciente de la représentation un indice pouvant rapprocher ces développements de la théorie schopenhauerienne de la connaissance, avec la notion d'inconscient neurocognitif qui émerge des récents développements des neurosciences ?

3. Une voie vers l'inconscient neurocognitif ?

L'élaboration inconsciente de la représentation

Nous avons souligné, à la fin de notre Chapitre I, la différence essentielle entre la conception schopenhauerienne de l'inconscient et celle de Leibniz. Schopenhauer, en effet, ne parle pas d'un inconscient cognitif : il établit que la Volonté dénuée de conscience est le fond de notre existence, et que la conscience n'en est que la partie émergée. Cependant, les précédents développements sur la notion d'inférences inconscientes dans la perception visuelle, nous font ici relativiser cette différence. Certes, Schopenhauer ne parle pas de petites perceptions inconscientes : toute perception est consciente, mais les sensations (rétiniennes et motrices) et la formation de la représentation sont inconscientes.

Si Schopenhauer ne partage donc pas la conception leibnizienne des perceptions inconscientes, il n'en reconnaît pas moins que le processus de perception visuelle, dans sa majeure partie, échappe à la conscience. Le travail de l'entendement, qui part de la sensation pour aboutir à la représentation, lui apparaît immédiat et donc inconscient¹. Face aux descriptions anatomiques de la formation des images visuelles, on ne peut que convenir du caractère inconscient de leur formation.

Or, c'est justement sur ce processus que les neuroscientifiques, grâce à la technique de l'imagerie cérébrale, ont largement fait porter leurs recherches durant les trois dernières décennies. L'émergence du récent concept d'inconscient neuro-cognitif, à partir des résultats de ces travaux d'observations du fonctionnement du cerveau, participe d'une conception de la perception comme processus inconscient. Suivant ces travaux, la conscience n'intervient que 450 ms après la sensation rétinienne : ainsi la preuve a été faite que la production de l'image par le cerveau, production qui réclame des opérations complexes, est inconsciente². Il semblerait donc que la conception schopenhauerienne des inférences inconscientes, qui témoigne d'un travail proprement inconscient de

¹ Il est intéressant de noter qu'il s'agit purement et simplement de la description d'une expérience commune : l'absence de conscience du processus est un fait car il nous apparaît comme totalement immédiat et facile, alors que les sciences naturelles nous prouvent combien il nécessite de nombreuses opérations complexes de notre cerveau.

² Pour plus de détails, nous renvoyons ici à l'exposé des résultats du physiologiste Benjamin Libet fait par Bernard Andrieu dans son ouvrage, *La neurophilosophie*, coll. « Que sais-je ? », 1998, p. 50 -57.

l'entendement, puisse entretenir un dialogue intéressant et sans doute fécond avec ces récents travaux des neurosciences. Cette question du rapport entre la théorie schopenhauerienne de la connaissance et les travaux neuroscientifiques est bien trop large pour être traitée ici. Une telle étude des possibles points de contact entre les différents éléments de la philosophie de Schopenhauer et ces développements scientifiques actuels, mériterait d'être menée¹.

Le cerveau : l'organe vivant de la connaissance

L'essentiel pour notre propos réside dans le fait que la formation de la perception témoigne du caractère vivant de la connaissance. Schopenhauer, qui identifie le cerveau à l'intellect², considère que la connaissance est une qualité essentielle de l'animalité. L'animal est un être connaissant, et c'est ce qui le distingue des autres formes de vie organique.

Ainsi, il est *dans notre nature* d'être tendu vers la connaissance : c'est en ce sens que Schopenhauer, dans le paragraphe 47 la première édition de la *Quadruple racine*, parle du « besoin qui nous est propre d'achever notre connaissance » (Schopenhauer, 1813, p. 121)³. Appréhender la réalité et former des représentations afin de s'orienter dans le monde fait intrinsèquement partie de notre essence : la connaissance, comme nous le disions dans le premier chapitre, est un processus vital en tant que fonction de l'organe (le cerveau) régissant le rapport avec le monde extérieur. La question des inférences inconscientes dans la perception visuelle nous a conduit à reconnaître que le processus de formation de la représentation est fondamentalement dénué de conscience. Le travail immédiat de l'entendement, qui échappe à la conscience, témoigne donc du fondement corporel, c'est-à-dire *vivant*, de notre connaissance. La formation de la représentation échappe à notre conscience, et nous renvoie à notre essence comme Volonté, et à *l'essence de notre cerveau comme Volonté-de-connaître*. Tout acte de connaissance est un acte de Volonté, et plus spécifiquement un acte de notre Volonté-de-connaître : la connaissance du monde est un *besoin* animal et *a fortiori* humain. Cette connaissance ne se limite pas à la simple représentation. Elle repose sur les relations qui s'établissent entre

¹ Il nous semble, en tout cas, à la vue de nos lectures et de nos présents développements qu'il serait fécond d'envisager la possibilité d'un dialogue entre la métaphysique de Schopenhauer et les neurosciences contemporaines.

² L'organe et la faculté ne sont qu'une seule et même chose considérée sous deux points de vue différents : le point de vue objectif, empirique, pour le premier ; le point de vue subjectif, du vécu, pour le second. Cela introduit une corrélation essentielle entre notre vécu et la description biologique des phénomènes.

³ Il est intéressant de noter, sur ce point, que la première édition de la dissertation sur la *Quadruple racine du principe de raison suffisante*, nous fournit ici certains éléments essentiels (notamment par l'emploi des termes *besoin* et *désir* appliqués à la connaissance) pour comprendre la notion centrale (à mon sens) d'*Erkennenwollen* qui apparaîtra par la suite sans être véritablement précisée.

elles (suivant les quatre formes du principe de raison suffisante) et s'étend jusqu'à l'abstraction et la réflexion. C'est justement dans l'activité réflexive, et dans des considérations élargies sur la nature de la connaissance, que nous allons maintenant chercher à déceler les manifestations de la Volonté-de-connaître. Ceci avant de nous pencher sur ses éventuelles manifestations dans les facultés intellectuelles elle-même et dans les rapports des représentations entre elles, notamment à travers l'importante notion d'association des idées.

B. D'autres opérations intellectuelles inconscientes ?

Dans l'œuvre de Schopenhauer, la notion d'inconscient (*unbewußt*) n'apparaît que rarement pour qualifier d'autres opérations de l'intellect que le processus d'inférence dans la perception visuelle. Les deux passages très importants pour cette question sont, là encore, le chapitre XIV des *Suppléments au Monde*, qui traite de la question de l'association des idées¹, mais également le paragraphe 40 des *Paralipomena*². Dans le premier passage, il affirme que « nous n'avons pas plus conscience de la formation de nos pensées que de la transformation des aliments en sucs et en substances vivifiantes », utilisant le modèle de la sécrétion qui lui est cher³. Ainsi, « des pensées, des jugements, des résolutions émergent inopinément des profondeurs intimes de notre être » et peuvent être pour nous, du fait de leur naissance non accompagnée de conscience, « un objet d'étonnement ». Schopenhauer, dans ce passage nous donne à penser de manière imagée ce qu'il affirmera dans les *Paralipomena*, c'est-à-dire qu'« on aurait tendance à croire que la moitié de notre penser s'effectue sans conscience »⁴ (Schopenhauer, 1851, p. 455, trad. mod.). Cette déclaration, point de départ de notre réflexion sur la nature de la conscience et la formation de son contenu, va nous conduire à recroiser le chemin de la physiologie et à nous confronter à l'originalité de la définition schopenhauerienne de la connaissance.

¹ Cf. Schopenhauer, 1844, p. 819-823 ; *SW*, Band II., p. 171-176.

² Cf. Schopenhauer, 1851, p. 455-456 ; *SW*, Band V., p. 69-70.

³ Voir à ce sujet l'article de Bernard Andrieu « La corporéisation du rêve par le cerveau de la volonté chez Schopenhauer », in J-C. Banvoy, Ch. Bouriau et B. Andrieu (dir.), *Schopenhauer et l'inconscient*, coll. Epistémologie du corps, PUN, 2011.

⁴ „Fast möchte man glauben, daß die Hälfte alles unsers Denkens ohne Bewußtsein vor sich gehe“ (Schopenhauer, *SW*, Band V., p. 69).

1. Une conscience fragmentaire

La conscience comme surface de notre être

Nos précédentes considérations conduisent nécessairement à nous interroger sur la définition exacte que Schopenhauer donne de la conscience. Une partie des processus intellectuels (notamment les processus réflexifs) peut-elle être dite inconsciente, et, si oui, suivant quelle mesure ? Sommes-nous confrontés à une pure activité représentationnelle inconsciente ou, comme nos diverses analyses des manifestations de la Volonté-de-connaître nous le laisse entrevoir, est-ce qu'il s'agit plutôt d'une élaboration de la connaissance en-deçà du champ de la conscience ? En d'autres termes, peut-on parler de représentations et pensées (jugement, résolution, etc.) inconscientes ou d'une élaboration inconsciente des pensées ?

Si la question de l'association des idées nous fournira sans doute des éléments importants pour formuler une réponse à ces interrogations, il nous semble avant tout judicieux d'analyser les passages où Schopenhauer parle de la pensée dans un sens général. Comment comprendre l'idée que nous sommes tentés de croire que « la moitié de notre penser s'effectue sans conscience » ? Qu'est que ce « penser inconscient », dont nous parle Schopenhauer ? Le passage suivant, extrait du Chapitre XIV des *Suppléments* nous fournit des éléments essentiels pour mieux le comprendre. Il nous dit, en effet, que « dans la réalité, d'ailleurs, le processus de nos pensées intimes n'est pas aussi simple qu'il le semble dans la théorie ; c'est en fait un enchaînement très complexe » (Schopenhauer, 1844, p. 822 ; SW, Band II., 174-175). Il ajoute, introduisant une métaphore qui a pour nous, après Freud, un écho particulier :

« Pour nous rendre la chose sensible, comparons notre conscience à une eau de quelque profondeur ; les pensées nettement conscientes n'en sont que la surface ; la masse, au contraire, ce sont les pensées confuses, les sentiments vagues, l'écho des intuitions et de notre expérience en général, *tout cela joint à la disposition propre de notre Volonté qui est le noyau même de notre être* » (*Ibid.*, nous soulignons).

La conscience n'est que l'apparaître de notre pensée : si elle nous semble simple, elle est en fait d'une très grande complexité. Nous la simplifions car nous nous efforçons constamment de la rendre cohérente, et donc de parvenir à « une conscience distincte de notre vie psychologique toute entière ». Seulement, nous dit Schopenhauer, « les pensées nettement conscientes n'en sont que la surface » : à comprendre les choses littéralement nous serions conduits à affirmer que certaines représentations (images) seraient ainsi non-conscientes, ou, pourrait-on dire préconscientes. Dans les abîmes de la conscience, qui en forme la plus grande partie, nous n'avons que des pensées confuses, de vagues sentiments, les traces de nos intuitions et de nos expériences.

Face à une telle analyse, principalement à cause de l'emploi d'une telle image, nous sommes tentés de rapprocher ce discours de la conception freudienne et de l'image, généralement utilisée, de l'iceberg. Or, si cette image peut convenir schématiquement, les choses semblent bien plus complexes. En effet, Schopenhauer ne parle pas là de représentations ou de pensées inconscientes : il parle simplement, dans un premier temps, des « pensées nettement conscientes [*die deutlich bewußten Gedanken*] » et de celles qui sont plus « confuses [*Undeutliche*] » (reprenant sans doute, mais suivant sa perspective propre, la distinction kantienne entre perceptions claires et perceptions obscures¹). Ensuite, il parle d'éléments qui ne sont clairement pas de l'ordre de la représentation, mais des traces, des affections physiologiques résultant de notre expérience et de notre intuition. Toutes ces données font partie intégrante de notre conscience, nous dit Schopenhauer. Elles ne sont donc pas inconscientes, mais simplement plus ou moins clairement conscientes, c'est-à-dire plus ou moins clairement conçues.

« La masse de notre conscience est dans un mouvement perpétuel, en proportion, bien entendu, de notre vivacité intellectuelle, et grâce à cette agitation continue montent à la surface les images précises, les pensées claires et distinctes *exprimées par des mots* et les résolutions déterminées de la Volonté » (Schopenhauer, 1844, p. 822).

Ainsi, l'opposition conscient/inconscient, ou même conscient/préconscient n'aurait pas de sens ici : il s'agit d'une gradation entre ce qui est « nettement conscient », ce qui est montée à la surface, pour poursuivre l'image ; et ce qui est confus, obscur, ce qui n'est que vagues sentiments, impressions, etc. La différence, et c'est là chose importante s'établit sur les mots : *ce qui est nettement conscient c'est ce qui est constitué en tant que représentation*. À en croire Schopenhauer, notre conscience n'est donc pas seulement composée de ce qui est parfaitement clair et distinct, puisque, en effet, il est très rare que

« le processus de notre penser et de notre Volonté se trouve tout entier à la surface, c'est-à-dire consiste dans une suite de jugements nettement aperçus. Sans doute, nous nous efforçons d'arriver à une conscience distincte de notre vie psychologique tout entière, pour pouvoir en rendre compte à nous-mêmes et aux autres ; mais l'élaboration des matériaux venus du dehors et qui doivent devenir des pensées se fait d'ordinaire dans les profondeurs les plus obscurs de notre être, nous n'en avons pas plus conscience que de la transformation des aliments en sucs et en substances vivifiantes » (*Ibid.*).

Poursuivant sa métaphore, Schopenhauer nous dépeint la conscience comme quelque chose de profondément dynamique et vivant : elle est dans une agitation continue et, de ce fait, il est rare que « le processus de notre penser et de notre Volonté se trouve tout entier à la surface ». Nous n'avons que très rarement une conscience claire de l'élaboration de nos pensées et de l'orientation de notre Volonté. Ce que nous dit Schopenhauer ici, c'est

¹ « Nous pouvons être indirectement conscients que nous avons une perception, bien qu'en même temps nous n'en ayons pas immédiatement conscience. De telles perceptions sont dites obscures : les autres claires » (Kant, Anthropologie, I, §5, cité dans Whyte, 1960, p. 156).

que si nous avons une plus ou moins nette conscience de nos pensées, *nous n'avons pas accès au processus qui en sont à l'origine* ! Là encore nous mesurons combien la connaissance est un processus vivant, résultat de la manifestation de la Volonté-de-connaître : l'élaboration des pensées, à partir des matériaux fournis par les sens, se fait « dans les profondeurs les plus obscurs de notre être ». La comparaison avec le processus physiologique inconscient de la digestion renforce complètement cette conception physiologique de la formation de la connaissance. Il insiste, à la suite directe, en écrivant :

« C'est pourquoi nous ne pouvons souvent pas rendre compte de la naissance de nos pensées les plus profondes ; **elles procèdent de la partie la plus mystérieuse de notre être intime**. Des jugements, des pensées, des résolutions émergent inopinément de ces profondeurs et nous sont à nous-mêmes un objet d'étonnement » (*Ibid.*).

Ces jugements, ces pensées et ces résolutions qui émergent « de la partie la plus mystérieuse de notre être intime » ne sont pas pour autant préconstituées : elles n'émergent pas « telles quelles », elles sont le résultat d'une élaboration indépendante de la conscience à partir de données nouvellement reçues et qui rendent possible leur formation. S'il existe dans la conscience une gradation entre les « pensées claires », qui sont à la surface et exprimables par des mots, et les « pensées confuses », ces dernières ne sont pas pour autant constituées dans le fond de notre conscience, elles proviennent « des profondeurs les plus obscurs de notre être ». Le processus d'élaboration de nos pensées, de nos jugements, de nos résolutions, échappe à la conscience, et ne relève pas d'elle. C'est pourquoi, en tant que la conscience les apprend la plupart du temps « après-coup », qu'elles peuvent être pour nous un objet d'étonnement. C'est ce que Schopenhauer cherche à souligner avec l'exemple suivant : une lettre nous apporte des nouvelles imprévues qui nous troublent. Cependant, nous laissons de côté ces nouveaux éléments. Nous ne saisissons parfois que quelques temps après, nous dit-il, la véritable portée de ces informations et les modifications concrètes auxquelles elles peuvent conduire.

« Il ressort de tout ceci que la conscience et la pensée humaines sont nécessairement fragmentaires en vertu même de leur nature » (Schopenhauer, 1844, p. 826) et que l'élaboration des matériaux venus du dehors en pensée est inconsciente. Cette absence de conscience, elle est prouvée par le fait que certaines de nos pensées « nous sont à nous-mêmes un objet d'étonnement ». La conscience, élément secondaire, assiste en spectateur à ce qui émerge de notre être intime : elle n'a aucune maîtrise, elle ne peut que constater, avec étonnement parfois, ce qui remonte à la surface. C'est pourquoi Schopenhauer affirme que « nous n'avons en réalité qu'une demi-conscience [*eine halbe Besinnung*] » :

« Puisque toute notre pensée est ainsi dispersée et fragmentaire, puisque les représentations les plus hétérogènes se choquent et s'entrecroisent dans le cerveau même le mieux organisé, il s'ensuit que nous avons en réalité qu'une demi-conscience et que nous avançons à tâtons dans le labyrinthe de notre vie et les ténèbres de nos recherches ; des moments de clarté, semblables à des éclairs, illuminent parfois notre route ». (Schopenhauer, 1844, p. 826 ; SW, Band II., p. 179)

L'obscurité est donc le lot de la majorité de notre pensée : la clarté est réservé à un nombre très restreint de pensées, qui, s'élaborant de manière claire, deviennent des représentations nettement aperçues, des résolutions conscientes ou des jugements exprimés par des mots. La conscience, surface de l'intellect, est le théâtre où émergent nos pensées, nos jugements et nos résolutions. Schopenhauer ne cesse d'affirmer le caractère dispersé et fragmentaire de notre pensée. Dans ce cas, qu'est-ce qui fonde l'unité de notre conscience ? Quel est le principe qui fait que nous pouvons éprouver chaque pensée qui émerge comme étant nôtre ? C'est la question à laquelle il nous faut répondre avant de revenir à cette importante question de la formation de nos pensées et de l'existence de représentations inconscientes.

La Volonté : l'élément permanent de la conscience

Face au caractère fragmentaire de la conscience demeure donc une importante question : qu'est ce qui donne son unité à la conscience ? Si « le moi est une grandeur inconnue, c'est-à-dire un mystère à lui-même », nous n'en avons pas moins une conscience de soi suivie, qui nous permet d'identifier nos affects, nos représentations et nos pensées réfléchies comme étant les nôtres. Ne serait-ce là « qu'un effet inconscient de notre imagination régulatrice et schématisante [*eine unbewußte Wirkung unserer ordnenden und schematisierenden Phantasie sei*] » (Schopenhauer, 1851, p. 175 ; SW, Bd. IV, p. 252), qui nous ferait percevoir dans les différents événements de notre vie, une connexion systématique ? Il semble que Schopenhauer n'y réponde pas par l'affirmative. En effet, si la conscience n'est pas transparente à elle-même, du fait de sa profondeur et, de ce fait, de la grande obscurité dans laquelle s'agite la masse de son contenu, elle n'est cependant pas dépourvue de permanence, d'un élément immuable. Cet élément permanent, nous dit Schopenhauer, ne peut être qu'à l'extérieur de la conscience : il est la base même de la conscience, les racines de cette cime qui s'ouvre à la lumière. L'origine de l'intellect dans la Volonté, que nous avons précédemment mis en lumière à travers le concept de Volonté-de-connaître, nous l'éprouvons dans la conscience de soi, et pour cause « puisque la fonction primitive de l'intellect, c'est d'abord la formation de la conscience ? » En effet, « l'intellect est précisément le guide qui permet à la Volonté d'être en prise avec le monde, de réagir à ses sollicitations » (Stanek, 2005, p. 52).

Ainsi, la conscience n'a aucun pouvoir de détermination car son origine est fondamentalement étrangère à l'ordre de la représentation. Son fondement intime dans la Volonté, c'est ce qui permet son unité. En effet, la conscience étant par nature fragmentaire et dispersée, ce qui permet de parler d'un « moi », c'est la Volonté, la partie

immuable de notre être¹. Selon Schopenhauer, le « je pense » kantien ne suffit pas à établir l'unité de la conscience² : elle ne peut pas, du fait de sa nature secondaire et limitée en tant qu'issue d'un processus physiologique, se connaître elle-même comme un tout, comme une entité permanente dans le temps. Pour reprendre ce que nous exposons au début du chapitre I, le sujet connaissant ne peut pas se prendre lui-même comme objet. Il faut nécessairement qu'à côté du sujet de la connaissance, il y ait une partie de l'individu qui soit « à connaître », ce que Schopenhauer nomme dans la *Quadruple racine*, le sujet de la volition. C'est donc la Volonté qui est l'élément immuable et permanent, nous permettant d'établir un lien entre nos divers vécus, nos faits de conscience, nos représentations, etc. Nous *ne nous connaissons pas* en tant que sujet de la connaissance (ce qui est intrinsèquement impossible), mais nous nous *éprouvons* comme tel. C'est le sens des propos de François Félix dans son article « Entre inconscient psychique et inconscient neuro-cognitif » : « c'est ainsi comme le mouvement ou la spontanéité de la tendance surgissant dans le sens interne qu'advient le sujet : c'est comme appétition qu'il se contracte, et c'est comme sujet désirant qu'il se saisit alors, prenant acte de lui-même » (Félix, 2011, p. 127). Il en conclut que fondamentalement, « la conscience se constitue (...) mystérieusement sur fond de vouloir – et avec elle, en cette motion même, le monde »³ (*Ibid.*). Ce sujet de la volition, identifiable comme nous l'avons vu précédemment à ce donné immanent et immédiat, ce corps propre (*Leib*), est ainsi le « référent » de toute notre expérience. C'est la Volonté, en tant qu'élément « permanent et immuable de la conscience », qui en assure la cohésion, autant que l'orientation de son attention conformément à ses propres fins⁴.

¹ « Ce qui donne à notre conscience de l'unité et de la cohésion, ce qui en traverse toutes les représentations, ce qui en est la base et le support permanent, ne saurait être lui-même déterminé par la conscience, et par conséquent ne peut pas être une représentation ; non, c'est quelque chose d'antérieur à la conscience, c'est la racine de l'arbre dont celle-ci est le fruit. Cette base, dis-je, est la Volonté ; elle seule est immuable et absolument identique et a engendré la conscience conformément à ses propres fins. Aussi est-ce la Volonté qui donne à la conscience l'unité, qui en relie toutes les représentations et les pensées ; c'est en quelque sorte la note fondamentale qui les accompagne toutes » (Schopenhauer, 1844, p. 827).

² « La proposition de Kant : « *Le je pense* doit accompagner toutes nos représentations », est insuffisante ; car le moi est une grandeur inconnue, c'est-à-dire un mystère à lui-même » (*Ibid.*)

³ Ce n'est « qu'au terme de ce mouvement, une fois qu'il [s'est] établi comme connaissant, que le sujet peut avoir des volitions particulières, les connaître comme telles et donc signifier ce qu'il désire au moment où il le désire » (Félix, 2011, p. 127). En effet, « ce n'est que dans la conscience que le vouloir se qualifie pour devenir tel ou tel désir présent, qui pourra alors donner lieu à une décision. Sinon, antérieurement ou préalablement à cette conscience, la volition semble plutôt être une disposition sans détermination, sans contenu, comme une pure impulsion, une pure tendance » (Félix, 2007, p. 61).

⁴ « La Volonté seule est l'élément permanent et immuable de la conscience. C'est elle qui établit un lien entre toutes les pensées et les représentations, qui en fait des moyens pour ses fins personnelles, qui les teint de la couleur de son caractère, de sa disposition, de son intérêt, qui régit l'attention et tient en main le fil des motifs, ressorts suprêmes de la mémoire et de l'association des idées ; c'est de la Volonté au fond qu'on parle, chaque fois que le « moi » se présente dans un jugement. Elle est donc la vraie, la suprême unité de la conscience, le lien de ses fonctions et de ses actes ; sans relever elle-même de l'intellect, elle en est la source, le principe et le maître » (Schopenhauer, 1844, p. 827-828).

Schopenhauer affirme que « c'est de la Volonté (...) qu'on parle, chaque fois que le « moi » se présente dans un jugement ». Elle est le véritable agent de la connaissance, elle est ce qui conditionne la connaissance et rend possible toute expérience. Sans notre dimension affective, sans la conscience de soi qui nous fait rapporter chaque affect, chaque émotion, chaque impression, à un même « objet » (seul « objet » de sa catégorie : le sujet de la volition) qui se caractérise comme corps propre (*Leib*), la connaissance du monde serait impossible. Ainsi, et c'est là que la philosophie de Kant, aux yeux de Schopenhauer, atteint ses plus frappantes limites, à côté du « je pense », il faut nécessairement que le « je veux » accompagne toutes nos représentations. Sans lui, nous ne pourrions les reconnaître comme nôtres, nous ne pourrions même pas identifier notre expérience comme personnelle, reflétant et nourrissant tout en même temps notre Volonté. C'est dans la chair, dans le corps vécu affecté, que réside l'épreuve de notre unité. On constate donc ici de manière flagrante, faisant le lien avec nos précédents développements, que l'élément essentiel de la conscience, qui a échappé à Kant, n'est pas à chercher dans la nature intellectuelle de l'homme, mais bien dans ce qui la conditionne et la rend possible. La Volonté en tant qu'elle se manifeste par le cerveau et la conscience, qui en est son produit, comme Volonté-de-connaître, est au fond le seul et vrai agent de la connaissance. Cette citation de Schopenhauer, qui témoigne du caractère « volontaire » des pensées, le prouve : elles viennent à nous quand elles le veulent¹, et non quand nous le décidons consciemment.

« Que nous devons transcrire le plus tôt possible nos méditations personnelles valables, cela se conçoit ; si nous oublions parfois ce que nous avons fait, à plus forte raison oublions-nous ce que nous avons pensé ! Mais les pensées ne viennent pas quand *nous* le voulons : elles viennent quand *elles* le veulent » (Schopenhauer, 1851, p. 452).

Si évidemment il ne faut pas prendre l'expression dans un sens littéral (les pensées ne sont pas des agents indépendants), cette phrase n'en demeure pas moins capitale : elle témoigne des racines proprement volontaire de la connaissance. La représentation, dans sa formation et ses relations au sein de la conscience, repose sur la Volonté (*Wille*). Notre volonté réfléchie (*Willkür*) n'a qu'un pouvoir ultérieur et qui se limite à une délibération consciente à partir de différents jugements. Selon Schopenhauer, ce cas ne représente qu'une infime partie de la conscience. Le reste du temps, nous sommes simplement témoin de l'émergence de pensées, de jugements et de résolutions qui se sont forgées dans la partie la plus mystérieuse de notre être. C'est à cette question spécifique de l'élaboration inconsciente de nos pensées qu'il nous semble bon, dans un dernier temps, de revenir plus longuement.

¹ Ainsi, Schopenhauer aurait pu dire ici à la façon de Georg Christoph Lichtenberg, dont il possédait certains écrits (cf. *HN*, Band V., p. 425-426) : « On devrait dire « ça pense » comme on dit « ça pleut » » (cité dans Whyte, 1960, p. 154).

2. Une élaboration inconsciente des pensées ?

Méditations et ruminations inconscientes

Nous avons établi, au début du point précédent, le caractère fragmentaire de la conscience : la grande masse des pensées confuses, des impressions, des affects, etc. sont dans un mouvement perpétuel et ne parviennent que brièvement à la claire conscience. Nous aborderons la question des représentations inconscientes, dans notre troisième point, et nous verrons que Schopenhauer ne semble faire aucune place à l'existence de pensées inconscientes qui agiraient ou seraient l'objet de raisonnements inconscients. Or, dans le passage précédemment évoqué des *Parerga et Paralipomena*, Schopenhauer parle de « méditation inconsciente » [*unbewußter Meditation*], et de « ruminatio[n] inconsciente » [*unbewußte Ruminatio[n]*], formulant ainsi de manière plus claire ce qu'il laissait entendre dans le passage précité du *Monde*. C'est également dans ce passage qu'il affirme qu'« on serait tenté de croire que la moitié de notre penser s'effectue sans conscience [*ohne Bewußtsein*] ». Nos précédentes considérations, issues des chapitres XIV et XV des Suppléments au *Monde*, vont nous permettre de mieux comprendre ce passage et d'aborder différemment notre question de départ.

À la première lecture, en effet, nous avons le sentiment que Schopenhauer parle d'une pensée inconsciente au sens où il existerait des pensées et des raisonnements inconscients : en plus de représentations inconscientes, il y aurait une réflexion inconsciente. Ce ne serait donc plus simplement le processus de formation des pensées, des jugements et des résolutions qui serait inconscient, mais bien une activité réflexive à partir de ces données. Or, une étude approfondie du paragraphe 44 des *Paralipomena*, en question ici, permet, à mon sens, de lever cette ambiguïté.

« On serait tenté de croire que la moitié de notre penser s'effectue sans conscience [*ohne Bewußtsein*]. La conclusion arrive le plus souvent sans que les prémisses aient été posées nettement. On peut l'induire de ce que une circonstance dont nous n'apercevons nullement les suites, et dont nous pouvons encore moins apprécier clairement l'influence sur nos propres affaires, exerce parfois cependant une action incontestable sur notre entière disposition d'esprit, qu'elle transforme en gaieté ou en tristesse ; cela ne peut être que le résultat d'une **ruminatio[n] inconsciente** [*einer unbewußten Ruminatio[n]*] » (Schopenhauer, 1851, trad. mod., p. 455 ; *SW*, Bd. V, p. 69).

Cet extrait témoigne très clairement de l'existence d'une élaboration inconsciente de pensées à partir d'éléments qui nous sont demeurés obscurs. « La conclusion arrive le plus souvent sans que les prémisses aient été posées nettement » : nous n'avons pas une claire conscience ni des prémisses, ni du raisonnement qui nous conduit à la conclusion.

C'est là une forme de raisonnement inconscient : l'opération s'effectue indépendamment de la conscience et ses suites influent sur notre état d'esprit « en gaieté ou en tristesse ». La « ruminatio*n* inconsciente » est ici à prendre en son sens littéral : il s'agit bien de quelque chose, apparue à la suite d'une circonstance, que nous n'apercevons pas, mais que nous ruminons, affectant ainsi notre état d'esprit général. Il faut donc ici distinguer la « ruminatio*n* inconsciente » du processus qui s'est effectué sans conscience, nous ayant fait passer des prémisses à la conclusion : la première étant une conséquence possible du second. Un tel raisonnement inconscient, car il s'agit bien là d'un raisonnement logique, opère-t-il sur des représentations inconscientes ? La conclusion n'émergerait-elle pas de pensées confuses et d'éléments disparates, non nettement aperçus ?

Nous devons ici anticiper sur ce qui sera dit, dans notre dernier point, au sujet de la mémoire : ce ne sont pas les représentations qui sont conservées mais les impressions, les affects et les émotions, *l'écho* de certaines pensées, de certains jugements ou sentiments. Les représentations sont recréées, voire, pourrait-on dire, « secrétées », lorsqu'en vertu de l'association et à la faveur d'une occasion qui la motive, la Volonté le « commande ». L'intellect obéit à la Volonté et reforme les souvenirs : c'est parce qu'il doit justement passer par cette reconstruction que les lacunes dans les souvenirs sont possibles et, dans le même temps, que la bonne remémoration s'acquiert par l'exercice. En tenant compte de cet élément, regardons attentivement l'exemple qui explicite cette première déclaration. Une circonstance, nous dit-il, peut influencer sur « notre entière disposition d'esprit », sans que nous ayons mesuré nettement son impact sur nos affaires. La conclusion est intégrer et nous pèsent sans que nous ayons conscience d'où elle découle : nous n'avons pas consciemment formulé les suites de l'événement perturbateur, et pourtant ses conséquences sont présentes et influencent notre état d'esprit. Cette « ruminatio*n* inconsciente » prouve l'existence d'un raisonnement inconscient, car c'est parce que nous avons inconsciemment établi le caractère positif ou négatif de l'événement en question, sans l'avoir formulé consciemment, que notre état d'esprit s'en voit affecté en bien ou en mal.

Les différents exemples auxquels recours Schopenhauer, dans la suite du paragraphe, et qui ne sont pas sans rappeler celui qu'il avait utilisé au Chapitre XIV des *Suppléments*, permettent de mieux comprendre encore cette idée.

« La chose est plus visible encore dans le cas suivant. Je me suis initié aux faits d'une affaire théorique ou pratique : il arrivera souvent ensuite, sans que j'y aie repensé, qu'au bout de quelques jours le résultat, c'est-à-dire ce que devient la chose, ce qu'il convient de faire, me revienne de lui-même à l'esprit et se présente distinctement à moi, alors que l'opération qui a déclenché ce retour me reste aussi cachée que celle d'une machine à calculer ; précisément, cela a été une **ruminatio*n* inconsciente** [*eine unbewußte Ruminatio*n**] » (Schopenhauer, 1851, p. 455).

Il ajoute un second exemple plus clair encore pour nous :

« De même, après avoir écrit quelque chose sur un sujet et m'en être débarrassé, il me vient parfois l'idée, sans y avoir nullement songé, d'y ajouter un supplément. Ainsi, je puis chercher des jours entiers dans ma mémoire un nom qui m'a échappé, puis, au moment où je n'y songe plus, il me revient comme s'il m'avait été soufflé » (*Ibid.*).

Le besoin impérieux de compléter une pensée qu'on a couché sur le papier, le fait qu'un nom, longtemps recherché, reviennent comme de lui-même dans notre conscience, et le fait qu'une solution à une situation, longtemps analysée, finissent par surgir une fois la réflexion arrêtée, prouve qu'il existe bien un processus de « ruminant inconsciente ». Ces exemples, dont nous pouvons trouver des équivalents dans notre expérience quotidienne, prouvent l'existence d'une activité de l'intellect indépendante de la conscience. Ne plus chercher consciemment une solution à un problème, ne veut pas dire que nous n'y pensons plus. Le travail de l'intellect se poursuit indépendamment de la conscience, sans que nous ayons besoin de former constamment les idées mises en œuvre par la situation. Schopenhauer va même, dans la suite du paragraphe, jusqu'à affirmer que « les plus riches et les plus profondes » pensées sont « le résultat d'une longue méditation inconsciente et d'innombrables aperçus »¹.

Cependant, à aucun moment nous n'entrons dans le domaine de la représentation, car il s'agit là d'une *digestion* de certaines impressions et données nouvelles, qui vont avoir un effet sur notre Volonté, non directement sur le contenu de notre conscience. Certes, Schopenhauer affirme que nous déduisons la conclusion qui découle de la nouvelle situation, mais le terrain dont il parle est bien celui de l'affectif : la Volonté fait ici son travail d'assimilation et de mise en relation des impressions, et se voit affectée agréablement ou désagréablement. S'il existe bien une activité inconsciente de l'intellect, puisqu'il y a assimilation et mise en relation de ces nouvelles données avec « le système de nos idées », elle se situe dans la partie obscure et profonde de l'intellect, dans laquelle il n'existe pas de représentations constituées, mais des pensées confuses, des impressions, etc. C'est l'objet de l'image avancée par Schopenhauer, suivant laquelle, le penser inconscient proviendrait de l'intérieur de la substance médullaire, c'est-à-dire des profondeurs du cerveau².

¹ « Oui, nos meilleures pensées, les plus riches et les plus profondes, entrent subitement dans la conscience comme une inspiration et souvent sous la forme d'une sentence importante. Elles sont manifestement le résultat d'une longue **méditation inconsciente** [*unbewußter Meditation*] et d'innombrables aperçus, souvent très lointains, oubliés en détail » (Schopenhauer, 1851, p. 455 ; *SW*, Band V., p. 69-70).

² On pourrait presque hasarder l'hypothèse physiologique que le penser conscient provient de la surface du cerveau, le **penser inconscient** [*das unbewußte Denken*] de l'intérieur de la substance médullaire » (Schopenhauer, 1851, p. 455-456 ; *SW*, Band V., p. 69-70).

Une activité inconsciente de l'intellect

Ce penser inconscient, qui se présente ici comme médiation et rumination, n'est pas de l'ordre de la représentation. Il est proprement activité, action : il est donc de l'ordre de la Volonté, et non de la partie consciente, réflexive et abstraite. La conscience de soi et l'expérience de la formation de nos pensées nous enseignent que la formation des pensées est fondamentalement dénuée de conscience. Elle s'apparente à une sécrétion, à la digestion des informations extérieures, et leur transformation en éléments proprement représentatifs. Ces éléments représentatifs, clairement aperçus, sont exprimables par des mots. Ainsi, ce n'est pas que certaines idées existent telles quelles de manière purement inconsciente, et agissent en tant que telle, c'est que certains éléments perceptifs, certaines représentations et pensées qui ont été nettement conçues, viennent à être retravaillées, agencées différemment et mises en relation avec d'autres éléments (impressions, affects, etc.) de telle manière qu'une pensée nouvelle puisse émerger, ou que ces éléments puissent être l'occasion d'une nouvelle opération de notre Volonté. C'est l'idée que Schopenhauer développe dans cet autre passage des *Parerga et Paralipomena* :

« Cependant, de même que le plus souvent on ne sent une blessure que plus tard et non quand on la reçoit, de nombreuses circonstances ou pensées, entendues ou lues, produisent sur nous une impression plus profonde que nous ne le constatons d'abord ; mais elles reviennent plus tard, ce qui fait que nous ne les oublions pas ; elles s'incorporent au système de nos idées pour réapparaître au moment voulu » (Schopenhauer, 1851, p. 453).

Nous voyons ici, dans cet exemple essentiel, qu'à aucun moment il n'est question de représentations : Schopenhauer parle d'impressions, de choses qui demeurent en nous, qui nous ont affectés, et qui peuvent revenir plus tard, lorsque la Volonté aura l'occasion de s'y appuyer. Ce passage nous permet ainsi, en plus de nous donner des indications précises sur ce qu'est le mécanisme de la mémoire aux yeux de Schopenhauer, de conforter notre interprétation. Il n'existe pas un réservoir de représentations inconscientes ou préconscientes, qui seraient prêtes à rejaillir telles quelles lorsque nous en aurions à nouveau besoin. La nature affective, c'est-à-dire proprement volontaire de l'intellect, et, du même coup, de la conscience, nous apparaît ici au grand jour : la formation des représentations, des pensées nettement aperçues est le résultat d'une sécrétion, à partir de divers éléments, impressions (internes ou externes), sentiments, etc. D'où non seulement le lien étroit avec la notion de Volonté-de-connaître précédemment expliquée, mais surtout, en premier lieu, avec nos développements sur l'origine proprement affective de la connaissance (l'intuition reposant sur l'expérience affective du *Leib*).

De plus, il y a un autre processus qui, à mon sens, permet d'illustrer et de clarifier encore cette conception de l'activité proprement dénuée de conscience et affective, dira-t-

on, de l'intellect. C'est celui de la formation du rêve. Comme nous l'avons précédemment évoqué dans le premier chapitre, le rêve est le résultat d'une *corporéisation* (*Leibhaftigkeit*)¹. Les impressions de la veille sont la matière du rêve, et elles sont formées à partir d'une activité inconsciente de l'imagination, comme le précise Schopenhauer dans le passage suivant :

« Son imagination se trouvait dans cette espèce d'activité inconsciente [*unbewußter*] par laquelle, dans le rêve ordinaire dénué de signification, nous dirigeons et arrangeons les événements et dont l'occasion naît même parfois de circonstances objectives accidentelles, comme une pression ressentie dans le lit, un son qui nous arrive du dehors, une odeur, etc., qui nous inspire ensuite de longs rêves » (Schopenhauer, 1851, p. 236 ; *SW*, Band IV., p. 344).

À partir d'impressions, d'affects, des échos de sensations et de sentiments, qui n'appartiennent pas à la conscience, l'imagination *forme* des représentations. Nous n'avons pas conscience de la présence en nous de ces divers éléments, pas plus que de l'activité de l'imagination durant notre sommeil (ce qui diffère manifestement de l'état de veille, durant lequel la mise en œuvre de l'imagination est la plupart du temps une décision consciente et volontaire – au sens ici de *Willkür*). Or, nous avons bien des représentations, nous en avons une conscience claire - même si la mémoire nous fait parfois défaut au réveil - à tel point que ce n'est que la fin du sommeil qui nous fait prendre conscience de leur caractère imaginaire.

De la même façon, il peut exister une activité inconsciente de l'intellect, travaillant à partir de données proprement inconscientes, qui ne sont pas des représentations constituées, mais des pensées confuses, des impressions, des échos, etc. Cette activité donne naissance à des pensées et à des jugements, qui semblent ainsi émerger des profondeurs de notre être. Nous n'avons pas plus conscience de la formation de nos pensées, qu'elles proviennent d'éléments extérieurs (sensations) que d'impressions intérieures, « que de la transformation des aliments en sucs et en substances vivifiante ». Telle est l'essence de la conception vivante de la connaissance : le modèle physiologique permettant là encore d'illustrer, par un autre biais, les affirmations décisives de la dianiologie.

Ici encore, nous ne pouvons faire l'économie de relier le propos de Schopenhauer, au moins dans sa dimension empirique, aux considérations de Cabanis sur la nature de la connaissance. Les idées que la pensée n'est que « la filtration, la métabolisation d'impressions extérieures reçues », et que la transformation « des impressions extérieures captées par les organes des sens » en pensée est la fonction propre du cerveau, font

¹ Cf. Schopenhauer, 1851, p. 209 ; *SW*, Band. IV, p. 302.

grandement écho au discours schopenhauerien¹. Ainsi, considérant de près la notion schopenhauerienne de Volonté-de-connaître, le fait que l'intellect – le cerveau – soit dépourvu d'énergie propre, la Volonté étant partout et toujours agent, nous pouvons interpréter les mots qui suivent comme l'expression d'une nature vivante de la connaissance. En effet, Cabanis déclare que « le système cérébral a la faculté de se mettre en action par lui-même, c'est-à-dire de recevoir des impressions, d'exécuter des mouvements, et de déterminer des mouvements analogues dans les autres organes, en vertu de causes dont l'action s'exerce dans son sein, et s'applique directement à quelque point de la pulpe interne »².

Cabanis insiste pour la première fois, souligne Serge Besançon, sur « le fait que le cerveau peut se mettre en action tout seul c'est-à-dire être en parfaite autonomie » (Besançon, 1997, p. 49). Le modèle n'est plus celui du cerveau machine, mais du cerveau vivant, dynamique, et c'est cette vision que Schopenhauer retiendra. La connaissance se présente comme une sécrétion du cerveau, puisque la fonction première, intime, de cet organe est sa production afin de pouvoir régler les rapports de l'individu avec le monde extérieur. C'est ce que jusqu'ici nous avons appelé le modèle de la sécrétion : le cerveau apparaît comme l'organe produisant la connaissance, par une assimilation des impressions, de tout ce qui est reçu de l'extérieur et éprouvé de l'intérieur. C'est sur cette idée, exprimée ici au point de vue physiologique, que repose le caractère vivant de la connaissance : elle est un produit de la vie, de ses mouvements internes, et échappe donc fondamentalement à la conscience qui ne vient qu'après coup, une fois celle-ci constituée³. La conscience, et les représentations qui la remplissent, ne représente que la surface de notre intellect, qui plonge ses racines dans la Volonté, tout comme le cerveau plonge ses racines au plus profond de notre organisme.

S'il n'y a pas, à première vue, dans le texte schopenhauerien, d'affirmation explicite de l'existence d'une pensée inconsciente au sens où nous pourrions l'entendre habituellement, il y a bien une élaboration indépendante et antérieure à la conscience des pensées, des jugements et des résolutions. Si l'on ne peut pas parler de représentations

¹ « La pensée, nous l'avons vu, n'est que la filtration, la métabolisation d'impressions extérieures reçues. Il n'est pas question pour Cabanis de lui accorder de qualité métaphysique ; elle ne se produit que parce que le corps est capable de transformer des impressions extérieures captées par les organes des sens, en ce qu'on appelle la pensée. C'est l'intime fonction du cerveau. Mais en ce qui concerne la mémoire et l'imagination, le problème est très différent » (Besançon, 1997, p. 48).

² Cabanis, 1802, *RPMH*, p. 153-157.

³ Comme c'est d'ailleurs le cas pour toutes les autres sécrétions internes, la digestion (à l'état de santé), etc. C'est une idée qui avait été également affirmée par G. H. von Schubert (1780-1860), naturaliste et physicien allemand : « De même que notre corps en bonne santé ne sait ni ne remarque rien de ce que deviennent en lui la nourriture et l'air dont il vit, de même dans les conditions ordinaires le processus psychologique interne d'assimilation passe inaperçu, demeure inconscient et ne se reconnaît qu'à ses effets » (cité dans, Whyte, 1960, p. 177).

(intuitives ou abstraites) inconscientes, qui existeraient telles quelles et influeraient sur notre vie consciente, il ne fait, par contre, aucun doute que la constitution des représentations et l'élaboration de décisions, jugements, qui peuvent en émerger sont inconscientes. Il n'y a pas d'éléments proprement intellectuelles (représentation intuitive ou abstraite, pensée, jugement) qui soient inconscientes. Il y a bien, en revanche, une activité inconsciente (ruminant, méditation, réminiscence¹) qui peut aller jusqu'au raisonnement et à la mise en relation d'idée – comme nous allons le voir à propos du processus de l'association des idées. Nous pourrions ainsi dire qu'il n'existe pas de pensée inconsciente chez Schopenhauer, mais qu'il y a bien un penser inconscient, c'est-à-dire une activité proprement dénuée de conscience de l'intellect s'enracinant dans sa nature volontaire (en tant que Volonté-de-connaître). Le terme d'inconscient (*unbewußt*), comme nous pouvons le constater depuis le début de notre étude, ne qualifie pas un état de fait, des éléments constitués, mais *les manifestations de la Volonté*, c'est-à-dire des *processus*, des *actions*, etc. Ici, en l'occurrence, il est bel et bien question des *manifestations inconscientes* de la Volonté-de-connaître.

L'élément essentiel à retenir, pour corroborer cette interprétation, c'est que Schopenhauer nous parle bien des « profondeurs les plus obscurs de notre être », et non des « profondeurs les plus obscurs de notre intellect (ou de notre esprit) ». Ainsi, cet être intime où se forment les pensées, ce n'est pas la part consciente, *réflexive*, mais bien *affective* de notre être, c'est-à-dire la Volonté. La conscience témoigne après coup de leur élaboration inconsciente, puisqu'elle est souvent surprise elle-même par leur émergence ; elle possède le même statut à propos des activités inconscientes de l'intellect, notamment dans le cas du raisonnement où la conclusion, par exemple, est intégrée et influe sur notre état d'esprit sans que les prémisses, ni la conclusion elle-même, n'ait été formulée clairement.

De là vient le fait que nos pensées les plus importantes, nos résolutions fermes et décisives, nos jugements les plus puissants, émergent de cette « partie la plus mystérieuse de notre être intime » : c'est parce que notre Volonté s'exprime là avec le plus de force qu'ils possèdent un tel impact. Nous voyons ici, recroisant ainsi le point de vue métaphysique, que les plus profondes pensées et résolutions émanent de cette part affective, et donc dépourvue de conscience, de nous-mêmes. L'intellect, en tant qu'objectivation de la Volonté-de-connaître, est lui aussi le témoin de l'absence de conscience fondamentale de notre nature.

Nos développements sur la question des inférences inconscientes dans la perception

¹ « On peut supposer des réminiscences inconscientes [*unbewußte Reminiszenzen*], quand il s'agit de pensées secondaires, ou simplement de subites idées ingénieuses, de comparaisons, etc., mais non pas, quand il s'agit d'une pensée capitale, fondamentale » (Schopenhauer, 1844, p. 727 ; *SW*, Band II., p.72).

visuelle nous ont permis de voir que le travail de l'entendement échappait par nature à la conscience. Celle-ci nous est ainsi apparue comme divisée, fragmentée et souvent spectatrice et non actrice des pensées qui la constitue. Ses racines affectives, en tant qu'elle est la manifestation de la Volonté-de-connaître, nous sont apparues, ce qui nous permet là encore, complétant nos développements du Chapitre premier, de mettre en lumière le lien étroit entre Volonté et intellect. Il s'agit maintenant, dans le dernier point de ce second chapitre, de chercher la présence de ces manifestations dans les processus intellectuels, bases du raisonnement et de la réflexion, et les facultés elles-mêmes, et notamment la mémoire, afin d'approfondir encore l'étude de ce fond dénué de conscience sur lequel repose la connaissance.

C. L'association des idées et la question des motifs inconscients

La question de l'association des idées est plus importante qu'elle n'y paraît. En effet, il ne s'agit pas seulement ici d'une activité particulière de l'intellect, mais d'un processus sur lequel repose l'ensemble de notre connaissance. Les représentations, en tant qu'elles appartiennent nécessairement à une forme déterminée du principe de raison suffisante, sont essentiellement liées les unes aux autres : l'association des représentations est ce sur quoi repose notre connaissance du passé (par la mémoire), comme du présent (expérience). L'analyse de ce que dit Schopenhauer de l'association des idées nous conduira inévitablement à poser la question suivante : est-ce l'association ou la représentation elle-même qui est dénuée de conscience ? Une telle interrogation débouche à son tour sur la question de l'existence ou non de motifs inconscients dans la détermination de l'action humaine.

1. Le processus de l'association des idées

L'association des idées : un processus dépourvu de conscience

De manière évidente, la notion d'inconscient est présente dans tous les passages où il est question du mécanisme de l'association des idées¹, même si la possibilité de son

¹ Les passages les plus importants au sujet de l'association des idées sont : Schopenhauer, 1847, *Quadruple racine*, 198-201 et 1844, *Monde*, 819-823.

caractère inconscient n'est pas positivement manifestée par l'utilisation du terme d'inconscient (*unbewußt*). La possibilité qu'un tel processus agisse sans conscience, ainsi que la description de son fonctionnement, apparaissent dès 1813 dans la première édition de la *Quadruple racine du principe de raison suffisante*, et plus particulièrement dans le paragraphe 47, consacré à la « causalité de la Volonté sur la connaissance ». Si ce paragraphe, qui correspond au paragraphe 44 de la seconde édition de 1847, sera, par la suite, modifié et augmenté, l'idée essentielle est d'ores et déjà présente dans la première version du texte.

En effet, Schopenhauer dit que :

« Toute image de notre imagination se présentant soudainement, tout jugement aussi qui ne suit pas de la raison qui lui a auparavant été présente, doivent être appelés par un acte de volition ayant un motif, quoique ce motif ne soit souvent pas perçu, parce qu'il est de bien peu d'importance comme l'acte de volition et que l'exécution en est si facile qu'elle est simultanée. Le motif provoquant des images de cette sorte ou aussi les jugements qui nous assaillent brusquement, comme l'on dit est communément l'association des idées, c'est-à-dire le désir qu'à toute représentation présente d'avoir ses semblables, acte de volition motivé par le besoin qui nous est propre d'achever notre connaissance » (Schopenhauer, 1813, p. 121).

Au début de cet extrait, Schopenhauer distingue deux objets auxquels peut s'appliquer l'association : les images (ou représentations) et les jugements. Une image ou un jugement est rappelé par la Volonté en vertu d'un motif. Le motif met ainsi en œuvre le mécanisme : une image étant non pas isolée mais reliée à une série d'image, l'évocation d'une image peut entraîner l'entrée immédiate dans la conscience d'une ou plusieurs autres images, reliées à la première par association. Or, nous n'avons pas conscience de ce rappel et la seconde image apparaît sans réflexion ni décision consciente. Si la question est ici, dans ce texte de 1813, sommairement traitée, il faut toutefois relever que l'idée essentielle, reformulée et développée par la suite, y est déjà présente : *l'association des idées est un processus mis en mouvement par la Volonté et demeure le plus souvent sans conscience*. Le mécanisme de l'association des idées est donc le plus souvent « subi » par le sujet connaissant - même s'il est l'œuvre de la Volonté. Il reste cependant à déterminer ici ce qui est dépourvue de conscience : est-ce le motif, c'est-à-dire la représentation, ou bien la décision de rappeler ou non la série toute entière ?

L'autre idée, tout aussi importante, qui se dégage de la fin de cet extrait de 1813, est le fait que l'association des idées est motivée par un *désir*, répondant à un *besoin* : « *achever notre connaissance* ». Nous réalisons aisément qu'une telle formulation préfigure ce qui sera affirmé dans les textes postérieurs : c'est la Volonté qui est le moteur de l'association des idées. Rappeler à la conscience telle image ou tel jugement est un acte de volition et, suivant ce qui vient d'être dit, un acte de volition qui ne parvient pas à la conscience. Nous n'avons conscience, du fait de sa simultanéité, que du résultat, et non de l'inclination de la Volonté qui en est à l'origine. Il est important, au-delà de la

préfiguration de cette formulation définitive de l'origine du processus, de garder en mémoire le présent passage et l'utilisation des termes « désir » et « besoin » pour qualifier un processus de connaissance. Ils nous apparaissent dès lors comme des expressions de la Volonté de connaître, de ce « besoin qui nous est propre », à nous êtres humains, « d'achever notre connaissance ». Il y aurait bien un besoin propre à l'homme de connaître et de connaître de la manière la plus achevée possible.

Un acte motivé de la Volonté

L'association des idées fait l'objet, par la suite, dans l'œuvre de Schopenhauer, d'un chapitre des *Suppléments* au livre I du *Monde comme Volonté et comme représentation* (le Chapitre XIV). Il faudra y ajouter, pour être exhaustif, la reformulation dont le passage précédemment cité fait l'objet dans la seconde édition de la *Quadruple racine* de 1847. Le Chapitre XIV des *Suppléments* est un passage capital pour notre sujet, tant pour la définition de l'association d'idées, que pour les éléments essentiels qu'il fournit sur la conception schopenhauerienne de la mémoire. Nous nous proposons ici de rendre compte plus précisément de ce processus des associations d'idées avant d'aborder les considérations plus générales sur la nature et le fonctionnement de la mémoire qui s'en dégagent.

Dans le Chapitre XIV des *Suppléments*, Schopenhauer précise la nature de l'association des idées. Elle est, pour parler en ses termes, l'occasion interne de l'entrée d'une image ou d'un jugement dans la conscience. En effet, selon Schopenhauer, toute image et toute pensée a besoin d'une occasion pour entrer dans la conscience. « Cette occasion est soit extérieure » (Schopenhauer, 1844, p. 819) par l'impression exercée sur les sens, « soit intérieure » (*Ibid.*) par une pensée qui en amène une autre en vertu de l'association. La nécessité de cette occasion repose sur les lois mêmes de la connaissance, c'est-à-dire sur le principe de raison suffisante.

« La présence des représentations et des pensées dans notre conscience est aussi sévèrement soumise aux différentes formes du principe de raison que le mouvement des corps l'est à la loi de causalité. Pas plus qu'un corps ne peut entrer en mouvement sans cause, une pensée ne saurait entrer dans la conscience sans une occasion qui l'amène » (Schopenhauer, 1844, p. 819).

Cette occasion interne, Schopenhauer affirme qu'elle repose :

- Soit sur un rapport de principe à conséquence entre deux pensées.
- Soit sur un rapport de similitude, voire de simple analogie.

- Soit sur une contigüité primitive des deux dans la conscience, qui peut correspondre à une contigüité spatiale des objets.

Ces trois rapports (principe à conséquence, similitude et contigüité) sont les trois formes possibles de l'association des idées¹. Les images et les pensées peuvent entrer dans la conscience en vertu d'une occasion interne, car elles ne sont pas isolées, mais liées entre elles suivant le principe à la base même de la connaissance : le principe de raison suffisante. Toute véritable connaissance, et pas seulement la connaissance systématique, repose sur une relation entre plusieurs idées. L'occasion interne pour une représentation de pénétrer dans la conscience trouve son fondement dans un motif particulier qui a déterminé la Volonté à agir. L'action de rappeler un élément ou une série d'éléments, toujours dans le but de posséder une connaissance plus achevée de la situation, est un acte motivé de la Volonté. Ce retour, du fait de la loi de motivation suivant laquelle rien n'entre dans l'esprit sans raison, c'est-à-dire sans un motif ou une occasion qui la détermine, s'effectue sous l'impulsion de la Volonté.

Ceci nous apprend deux choses essentielles pour notre propos. La première, c'est que toute pensée qui est rappelée à la conscience par association a déjà été conçue consciemment. La seconde, c'est que, comme nous allons le voir plus nettement à propos de la mémoire, Schopenhauer ne fait en rien intervenir l'idée d'un « Inconscient » ou du moins d'un ensemble constitué et identifiable - ne serait-ce que négativement - d'images et de pensées inconscientes. Pour ce qui est du premier point, nous pouvons noter la différence avec les inférences inconscientes dans la perception visuelle, qui elles, avaient cours avant même l'entrée de l'image dans la conscience : il s'agissait du travail antérieur à la conscience de l'entendement dans la formation même des représentations. Nous verrons par la suite qu'il en est de même pour le *veto de la Volonté*, qui n'est pas, comme l'association d'idée un mouvement « positif » de connaissance, mais bien une entrave à la formation de certaines représentations ou séries d'idées.

Le mode de fonctionnement de la mémoire

Dans la suite de ce Chapitre XIV, Schopenhauer aborde la question de la mémoire². Il

¹ C'est sur la capacité à associer les idées que repose, pour Schopenhauer, la vivacité d'un esprit. La capacité à associer les idées suivant ces trois formes peut être un critère pour distinguer trois formes d'esprit : le génie montre le plus de vivacité à associer suivant le rapport de principe à conséquence, le poète suivant la similitude et l'analogie, et l'esprit borné, suivant le simple principe de contigüité.

² Schopenhauer esquisse ici le mode de fonctionnement de la mémoire, mais ne rentre pas dans une description détaillée des rouages de cette faculté. L'autre passage essentiel à son propos (*Quadruple racine*,

y considère le cas où nous ne parvenons pas, malgré toute notre volonté, à faire de nouveau entrer une image ou une pensée dans notre conscience.

« Nous fouillons alors dans toute la provision de nos pensées pour en trouver une qui soit associée à celle que nous cherchons ; si cette dernière est trouvée, l'autre se présente immédiatement. En général, quiconque veut provoquer un souvenir s'enquiert tout d'abord d'un fil auquel ce souvenir soit suspendu par l'association des idées » (Schopenhauer, 1844, p. 820).

Ainsi, la mémoire fonctionne manifestement par association d'idées. Schopenhauer affirme ici que la remémoration d'une image ou d'une pensée par association peut se produire de manière inconsciente, et peut parfois se présenter à nous, en apparence, contre notre gré. Le processus de remémoration, en tant qu'il fonctionne par association d'idées, peut être dépourvu de conscience, et parfois même, apparaître à la conscience comme contraire à notre Volonté. C'est l'idée qui est développée dès 1813 dans la *Quadruple racine*. Dans le paragraphe 48 de la première édition, Schopenhauer définit la mémoire comme la capacité d'exercice du sujet connaissant, lui permettant de rappeler d'autant plus facilement telle représentation à la conscience conformément aux souhaits de la Volonté.

« La propriété que possède le sujet connaissant d'obéir autant plus facilement à la Volonté dans l'évocation des représentations qu'elles se sont déjà souvent présentées à lui, c'est-à-dire sa *capacité d'exercice*, voilà ce que l'on appelle la *mémoire* » (Schopenhauer, 1813, p. 122).

Les souvenirs sont liés entre eux comme des chaînes ; ils sont donc dans un rapport d'association. Chaque représentation n'est pas isolée, mais reliée à une série de représentations. Dès qu'un anneau d'une chaîne de représentations se présente, l'ensemble de la chaîne peut ainsi faire irruption dans la conscience¹. C'est par exemple le cas quand nous repensons, ou qu'un élément nous fait penser, à un événement s'étant déroulé lors d'un voyage. Nous avons alors toute une série de souvenirs, concernant ce séjour, qui émergent alors dans notre conscience, parfois de façon immédiate et incontrôlable.

Nous voyons ici que, dès 1813, l'ensemble des considérations qui seront développées par la suite au sujet de la mémoire, sont bel et bien présentes. La vision schopenhauerienne de la mémoire est une vision résolument affective et dynamique. La mémoire n'est pas un réservoir dans lequel nous emmagasinons des représentations, en

1847, §45) nous la décrit également de façon purement générale, sans nous donner de plus ample détails sur son mode de fonctionnement.

¹ « La reproduction volontaire d'idées qui nous ont déjà été présentes devient si facile par l'exercice qu'à peine un anneau de la chaîne se présente-t-il, nous y rattachons immédiatement tous les autres, souvent même en apparence contre notre gré » (Schopenhauer, 1813, p. 122).

les conservant dans leur état d'origine¹. Schopenhauer récuse la conception « ordinaire » de la mémoire, en affirmant que les représentations ne sont pas conservées « toutes faites » dans une sorte de grand réservoir. Il n'est pas question, pour lui, de reconnaître l'existence de représentations stockées dans notre intellect, qui redeviendraient conscientes, suite à une impression sur les sens ou une association d'idée à partir d'une représentation. La remémoration, nous dit-il, n'est pas le rappel pur et simple d'une représentation, mais sa *reconstitution*. Ainsi, la mémoire n'est pas uniquement un mécanisme intellectuel : elle possède une importante dimension affective, du seul fait qu'elle est entièrement mise en mouvement par la Volonté. En effet, il est question d'une faculté qui apprend, par exercice, à obéir à la Volonté.

Ce ne sont pas des idées ou les représentations qui sont la matière première de la mémoire, mais véritablement les traces laissées par les diverses impressions sensoriels, émotionnelles et affectives. S'il y a reconstitution de la représentation par l'imagination, c'est que *nous ne gardons pas l'image constituée dans notre esprit*, mais bien tous les éléments nécessaires à sa reconstitution. C'est, selon lui, ce qui explique que l'image que nous avons d'un objet, d'un événement ou d'une personne peut grandement se modifier avec le temps au fil des reconstitutions - et s'effacer progressivement en l'absence d'actualisation par l'expérience. « Cela ne pourrait arriver si nous conservions des représentations toutes faites » (Schopenhauer, 1813, p. 123). De même, cela explique que certains souvenirs, avec le temps, deviennent fragmentaires : certains détails peuvent finir par nous échapper. Nous nous remémorons une situation donnée, mais nous avons un doute, par exemple, sur la présence ou non de telle ou telle personne. En ce sens, la conception schopenhauerienne de la mémoire est profondément dynamique et affective : elle repose sur l'activité de la Volonté, sa nature intellectuelle étant soumise à l'activité de cette partie intime de notre être². En tant que telle, elle semble donc profondément s'opposer à la conception freudienne des représentations préconscientes et inconscientes. Au contraire, elle semble présupposer l'inexistence des représentations inconscientes.

Elle recoupe étrangement le développement que Michel Henry consacre à la mémoire chez Descartes. Ce dernier affirme, en effet, à propos de la mémoire que

« Lorsque je dis que quelque idée est née avec nous ou qu'elle est naturellement empreinte en nos âmes, je n'entends pas qu'elle se présente toujours à notre pensée, car ainsi il n'y en aurait aucune, mais seulement que nous avons en nous la faculté de la produire » (Descartes, Réponse aux troisièmes objections, FA, II, p. 622 ; AT, VII, p. 189).

¹ « Je ne puis approuver la manière dont on la présente d'ordinaire, c'est-à-dire comme un réservoir dans lequel nous emmagasinons une réserve d'idées toutes faites, que nous possédons par conséquent constamment mais sans en avoir toujours conscience » (*Ibid.*).

² Ce que nous dit Serge Besançon du processus de la mémoire chez Cabanis peut être ici quelque peu rapproché des considérations schopenhaueriennes. En effet, selon le physiologiste français, « le principe même du « ressouvenir » n'est pas attribuable à la pensée ; il est lui aussi assimilable à la sensibilité » (Besançon, 1997, p.101).

Chez lui, comme chez Schopenhauer, la mémoire ne s'apparente donc pas à un réceptacle, dominé par l'inconscient, comme chez Freud et bien d'autres auteurs¹. Les souvenirs selon lui « n'ont d'autre existence qu'une existence potentielle, à savoir leur capacité d'être produits par un pouvoir de la produire, leur statut phénoménologique est celui de ce pouvoir, l'invisible immanence à soi où se forme, grandit et parvient originellement en soi tout pouvoir, toute force, et la puissance surabondante de la vie » (Henry, 1985, p. 77). Cette citation nous semble ici, si elle n'est pas destinée à décrire la mémoire selon Schopenhauer, posséder une portée intéressante².

C'est en vertu de ce fonctionnement de la mémoire, que certaines représentations font irruption dans notre conscience, et parfois même sans que cela ne relève de notre volonté réfléchie [*Willkür*], voire même peut nous y sembler contraire. Schopenhauer considère que ce n'est là que l'apparence, car toute mise en œuvre de la mémoire, toute remémoration, tout comme la mise en œuvre de l'imagination dans la reconstitution des représentations, sont le résultat d'un acte de Volonté. Cette idée nous renvoie inévitablement à la question de l'association des idées et à son principe moteur, son origine proprement vivante, qu'il nous faut maintenant préciser.

2. La Volonté comme agent de l'association

Le moteur de l'association, qui régit, comme nous venons de le voir le fonctionnement de la mémoire, c'est donc bien la Volonté. Cette idée apparaît dès 1813, lorsque Schopenhauer déclare que le sujet connaissant « obéit d'autant plus facilement à la Volonté dans l'évocation des représentations » par le travail et l'exercice de la mémoire. L'intérêt de l'individu, et la conformité de l'exercice de la mémoire avec ce dernier, apparaît nettement dans une phrase du Chapitre XIV des Suppléments, et dans le paragraphe 45 de la seconde édition de la *Quadruple racine*. Dans le *Monde*, à propos de la mnémotechnie, Schopenhauer déclare, en 1844 : « C'est là-dessus que repose la mnémotechnie : elle veut nous munir des moyens propres à rappeler facilement les concepts, les pensées ou les mots que nous avons intérêt à conserver » (Schopenhauer, 1844, p. 820).

Dans la *Quadruple racine* le passage est encore plus explicite et annonce très

¹ « Ce n'est donc pas dans le réceptacle d'un inconscient grossièrement imaginé par Freud, par Bergson et par tant d'autres, que résident les idées ou les souvenirs lorsque nous n'y pensons plus » (Henry, 1985, p. 77).

² Nous reviendrons plus longuement sur cette question de la mémoire à l'occasion de la comparaison avec Freud, notamment à propos de la folie (cf. Chapitre VIII).

clairement l'influence déterminante de nos désirs et tendances sur notre connaissance et nos actions¹. C'est bien la Volonté qui est le moteur de l'association d'idées, et donc de la mémoire. C'est ce que synthétise le paragraphe 44 de la seconde édition de la *Quadruple racine* (qui reformule à ce titre le paragraphe 47, précédemment cité), en posant clairement non seulement que l'association d'idée est bien souvent dépourvue de conscience, mais également que ce processus est entièrement au service de la Volonté, c'est-à-dire de l'intérêt de l'individu².

« Ce n'est pas, à proprement parler, sur la causalité, mais sur l'identité entre le sujet connaissant et le sujet voulant, exposée au § 42, que repose l'influence exercée par la Volonté sur la connaissance et qui consiste en ce qu'elle oblige cette dernière à rappeler des représentations qu'elle a déjà eues [mémoire], à porter en général son attention sur telle ou telle chose et à évoquer une série quelconque de pensées [association d'idées] » (Schopenhauer, 1847, p. 280).

La Volonté oblige le sujet connaissant, par la mise en œuvre de la mémoire, « à rappeler des représentations qu'elle a déjà eues », c'est-à-dire à se remémorer le passé, et « à évoquer une série quelconque de pensées » quand un élément quelconque de cette série vient à entrer dans la conscience, selon le principe de l'association des idées. La suprématie de la Volonté s'exprime aussi par le fait qu'elle contraint la connaissance « à porter son attention sur telle ou telle chose », ce qui ajoute l'idée suivante : ce ne sont pas seulement des mécanismes acquis par l'expérience qui sont mis en mouvement, mais bien le fait même de porter son attention, c'est-à-dire sur le fait même de connaître. Nous allons y revenir.

L'idée essentielle, c'est que *l'influence de la Volonté échappe à la conscience*. Nous revenons ainsi à nos premières considérations, c'est-à-dire à l'absence de conscience qui caractérise le processus des associations d'idées, qui, entre autre, régit le fonctionnement de notre mémoire et de tout ce qui l'accompagne (notamment l'apprentissage comme le fait remarquer Schopenhauer à l'occasion de l'apprentissage d'une langue³). Si la formulation a changé, et clarifie notre compréhension du processus, l'idée est restée la même qu'en 1813 : c'est la Volonté qui est le moteur de l'association d'idées, et la mise

¹ « Au reste, il y a encore un correctif à apporter à tout ceci : chacun montre le plus de mémoire pour ce qui l'intéresse et en montre le moins pour le reste. Aussi beaucoup de grands esprits oublient avec une surprenante rapidité les petites affaires de la vie quotidienne, ainsi que les hommes insignifiants qu'ils peuvent avoir connus, alors que les esprits bornés se les rappellent parfaitement ; les premiers auront néanmoins une très bonne mémoire, parfois même étonnante pour ce qui a de l'importance pour *eux* et en soi » (Schopenhauer, 1847, p. 283).

² « C'est la Volonté de l'individu qui met tout le mécanisme [association des idées] en mouvement, en stimulant l'intellect, conformément à l'intérêt de la personne, c'est-à-dire à ses buts propres, pour rapprocher de ses représentations présentes toutes celles qui leur sont unies logiquement ou analogiquement, ou bien par des rapports de contiguïté spatiale ou temporelle » (Schopenhauer, 1847, p. 281).

³ Voir Schopenhauer, 1844, p. 820.

en œuvre de ce processus, comme tout acte de volition, se produit en vertu d'un motif¹. Si une image ou un jugement pénètre dans notre conscience, par association d'idées, cela n'est pas sans raison (même si souvent cela se produit sans que nous sachions pourquoi). C'est justement en vertu du principe de raison suffisante que nous pouvons affirmer que, même si nous pouvons ne pas bien percevoir la raison d'une telle évocation, elle n'en est pas moins le résultat de notre Volonté². Il y a nécessairement un élément qui a motivé notre Volonté à agir, à rappeler telle représentation, telle série d'images ou tel événement passé, pour nous apporter un éclairage sur la situation présente, pour trouver la bonne parole, agir au mieux, etc., et tout cela dans notre intérêt.

L'idée essentielle, que cette question de l'association des idées a permis de mettre en lumière, est la suivante : il est dans notre intérêt de connaître, d'exercer notre mémoire, notre faculté d'association, afin de prévoir au mieux et de pouvoir « nous orienter d'avance pour tous les cas qui pourront se présenter ». En effet, c'est la teneur de la conclusion que Schopenhauer apporte à son développement présent dans les Suppléments du *Monde* (Chapitre XIV) :

« Nous venons d'exposer les lois de l'association des idées. Ce qui la met en mouvement elle-même, c'est en dernière instance et dans le secret de notre être, la Volonté, qui pousse l'intellect, son serviteur, à coordonner les pensées, dans la mesure de ses forces, à rappeler le semblable, le contemporain, à reconnaître les principes et les conséquences ; car il est de l'intérêt de la Volonté que la pensée s'exerce le plus possible, afin de nous orienter d'avance pour tous les cas qui pourront se présenter. Aussi la forme du principe de raison qui régit l'association est-elle, en dernier ressort, la loi de motivation, car c'est la Volonté du sujet pensant qui gouverne le sensorium et le détermine à suivre, dans telle ou telle direction, l'analogie ou quelque autre raison de l'association » (Schopenhauer, 1844, p. 822-823).

Nous voyons là, par cette citation, combien l'influence de la Volonté sur la connaissance peut être grande. Nous verrons plus encore l'importance de cette idée dans nos développements du Chapitre III, à propos de l'influence des passions et des tendances sur nos pensées et nos actions. Nous avons ici comme objectif de mettre à jour le mécanisme de l'association des idées et sa possible action dénuée de conscience. Ce mécanisme n'est, en définitive, qu'un moyen par lequel la Volonté agit sur le contenu de notre conscience. Cependant, le mécanisme en lui-même possède son intérêt propre pour

¹ « Toute image qui se présente soudainement à notre imagination, comme aussi tout jugement que son principe n'a pas précédé, doivent avoir été évoqués par un acte de volition qui a un motif, bien que celui-ci, parce qu'il est de faible importance, et l'acte de la volition, parce que l'exécution en est si facile qu'elle est instantanée, ne soient souvent pas aperçus » (Schopenhauer, 1847, p. 281).

² « L'activité de la Volonté est ici si immédiate que, généralement, nous ne la reconnaissons pas clairement, et si rapide que, parfois, nous ne savons même pas à quelle occasion nous avons évoqué telle représentation ; et il nous semble alors que nous prenons conscience de quelque chose qui n'a de rapport avec aucune autre chose dans notre conscience ; mais, comme nous l'avons montré ci-dessus, pareille chose ne peut arriver et c'est là l'origine du principe de raison suffisante que nous avons expliquée en détails dans ce chapitre » (*Ibid.*).

la question de la connaissance et pour celle, plus générale, d'une activité intellectuelle indépendante de la conscience.

C'est parce que l'activité intellectuelle de l'homme est entièrement subordonnée à la Volonté, qu'elle est *vivante*. Elle est assimilable, si nous empruntons le discours empirique, à une sécrétion d'un organe particulier (le cerveau). En cela, elle échappe profondément à la conscience. Dans le cas de l'association des idées, la notion d'inconscient intervient à propos de l'action des motifs : l'immédiateté de l'action de la Volonté, le caractère purement affectif, profond et sourd de son activité, rend parfois impossible la prise de conscience du motif exact qui a orienté son action. L'association des idées, à la base de notre connaissance, puisqu'établissant des relations entre toutes nos représentations, obéit à la Volonté et n'est mise en mouvement que conformément à ses fins, qui sont la conservation de l'individu et la propagation de l'espèce. Cependant, et le discours de Schopenhauer nous permet de le prouver de plus en plus nettement, elle est plus particulièrement la manifestation de la Volonté-de-connaître, qui partout veut arriver à la plus claire connaissance des choses. Ceci dans le but de s'orienter au mieux dans le monde, et parvenir au mieux à sa survie, tout autant que pour parvenir à une claire connaissance d'elle-même.

Après avoir décelé le dénuement fondamental de conscience au sein de notre être intime, dans la constitution des représentations par l'entendement, dans l'élaboration de certains processus de pensée, puis dans les rouages relationnels des représentations (association des idées), il s'agit de s'élever encore un peu plus jusqu'à la pensée réflexive. Cela dans le but d'établir si oui ou non, nous pouvons parler, chez Schopenhauer, d'une pensée inconsciente. Nous questionnerons également la véritable nature de la conscience, et, plus largement, de notre existence intellectuelle dans sa dimension réflexive.

3. Motifs inconscients ou actions inconscientes des motifs ?

Concernant le processus de l'association des idées, Schopenhauer remarque que nous éprouvons parfois une incompréhension vis-à-vis du rappel d'un élément dans notre conscience : nous avons l'impression de subir quelque chose de contraire à notre volonté. C'est, comme nous l'avons déjà souligné, cette surprise qui prouve le caractère inconscient du processus. Il n'est ainsi pas mis en mouvement par notre vouloir-conscient [*Willkür*] mais par notre Volonté¹ [*Wille*]. L'activité de la Volonté est ici si rapide, que nous ne percevons pas quel motif a déterminé son action :

¹ « Nous venons d'exposer les lois de l'association des idées. Ce qui la met en mouvement elle-même, c'est en dernière instance et dans le secret de notre être, la Volonté, qui pousse l'intellect, son serviteur, à

« L'activité de la Volonté est ici si immédiate que, généralement, nous ne la reconnaissons pas clairement, et si rapide que, parfois, nous ne savons même pas à quelle occasion nous avons évoqué telle représentation ; et il nous semble alors que nous prenons conscience de quelque chose qui n'a de rapport avec aucune autre chose dans notre conscience » (Schopenhauer, 1847, p. 281 ; *SW*, Band III., 174).

Peut-on pour autant parler ici d'une action de la Volonté guidée par des motifs inconscients ? Clairement non, puisque comme le dit explicitement Schopenhauer tout motif est une représentation¹, et que toute représentation, par définition, est consciente. Comme le souligne clairement François Félix, « il n'est aucune possibilité de représentation antérieurement à la conscience, puisque précisément l'une et l'autre adviennent ensemble, étant donné que le sujet connaissant, pour lequel seul il peut y avoir représentation, n'existe pas avant de s'établir comme tel corrélativement à cette représentativité même qu'il institue » (Félix, 2011, p. 128). Il poursuit, pour mieux faire comprendre ce point, en affirmant que « ce n'est que dans et selon la conscience seule que le sujet peut être en face de ses représentations, puisque c'est exactement cela que « conscience » signifie ». Ainsi, « une représentation inconsciente n'a aucun sens chez Schopenhauer, sauf à désigner un souvenir actuellement absent mais susceptible d'être retrouvé ou de ressurgir – auquel cas il faut bien plutôt invoquer le préconscient de la première topique freudienne, et c'est de mémoire ou de direction de l'attention qu'il est en réalité question » (*Ibid.*), et non de la nature même de la conscience. À cette question de la mémoire et des représentations non conscientes, que Freud désignera comme préconscientes, que nous avons déjà évoqué plus haut, nous reviendrons plus en détails dans notre Chapitre VII, avec le souci de répondre à la question de savoir si oui ou non on peut parler, même pour le cas de la mémoire, de représentations préconscientes. Nous pouvons déjà, afin de marquer l'absence totale de représentations inconscientes, même au sens de préconscientes, et marquer ainsi l'originalité de la vision schopenhauerienne de la mémoire, noter que Schopenhauer, en 1813, note qu'« un souvenir n'est pas du tout comme on le dit ordinairement toujours la même idée que l'on retire comme d'un magasin, *il se produit chaque fois une nouvelle représentation*, seulement avec beaucoup de facilité, vu l'exercice » (Schopenhauer, 1813, p. 122, nous soulignons). Une représentation est toujours consciente, toujours *constituée*, jamais donnée ou simplement retirée de l'obscurité de l'intellect.

coordonner les pensées, dans la mesure de ses forces, à rappeler le semblable, le contemporain, à reconnaître les principes et les conséquences ; car il est de l'intérêt de la Volonté que la pensée s'exerce le plus possible, afin de nous orienter d'avance pour tous les cas qui pourront se présenter » (Schopenhauer, 1844, p. 823 ; *SW*, Band II., p. 175).

¹ « Les motifs sont des représentations [*Diese Motive sind Vorstellungen*] qui naissent à l'occasion d'excitations externes des organes des sens, par l'intermédiaire des fonctions encéphaliques, et qui se transforment en concepts puis en résolutions » (Schopenhauer, 1844, p. 956 ; *SW*, Band II., p. 321). C'est le passage du motif à la résolution, du fait que tel motif devient déterminant plutôt que tel autre, dont nous n'avons pas conscience.

Pour la question de l'action qui nous occupe ici, ce qui est inconscient, c'est le processus qui a conduit un motif particulier à l'emporter sur les autres, comme dans le cas plus spécifique de la délibération, que Schopenhauer aborde dans son essai *Sur la liberté de la Volonté*¹. Le motif est une représentation, il ne peut donc en aucun cas, en tant que résultat du travail de l'entendement à partir des données sensorielles, être inconscient. Ce qui échappe à la conscience, ce que parfois nous ne parvenons pas à percevoir, car l'activité de la Volonté est ici immédiate, c'est *ce qui fait que tel motif a agi sur nous* et a guidé notre action au détriment des autres. En d'autres termes, ce qui demeure inaccessible appartient non à la partie intellectuelle, mais à son fondement, la Volonté.

Nous assistons encore ici, à propos de cette question des motifs inconscients et des modalités de nos actions, à la manifestation de la Volonté, sa toute puissance et son action indépendante de la conscience. Ces considérations illustrent ce que nous avons esquissé ci-dessus à propos des résolutions qui s'élaborent dans les profondeurs les plus intimes de notre être. Nos actions ne découlent pas de motifs cachés, que nous nous dissimulons à nous-mêmes, mais de notre Volonté, éclairée par les motifs que l'intellect lui fournit, mais demeurant obscure pour nous jusqu'à sa manifestation corporelle dans le théâtre de la représentation. La décision se joue en-deçà de la conscience, et nous ne pouvons la plupart du temps que constater, après coup, le résultat. C'est pourquoi nous sommes d'accord avec Christian Bonnet lorsqu'il affirme « qu'il ne saurait donc y avoir de motif inconscient » chez Schopenhauer. En revanche, il parvient à cette conclusion, dans son article « Causes et raisons »², en soulevant une difficulté qui ne nous semble pas exister³ et qui nous conduit ici à développer plus avant ce point, afin de lever toute ambiguïté.

Reprenons le processus dès l'origine. Les représentations, formées par l'entendement à partir des impressions exercées sur les sens, sont des occasions pour la Volonté de se manifester. Elles sont l'occasion pour nous de constater, après coup, ce qui l'a guidé. Pourquoi est-ce telle représentation plutôt que telle autre qui a été déterminante pour la Volonté ? Nous l'ignorons souvent, et si nous connaissons le motif qui a été déterminant, c'est toujours après coup, une fois l'action réalisée. Nous ignorons cependant pourquoi la conscience a formé telle ou telle représentation, et a donné, de ce fait, telle ou telle occasion à la Volonté de se manifester. Bien loin d'être un déplacement de la question de la représentation inconsciente (si on interprète cela en disant que ce n'est plus la représentation, mais la raison pour laquelle telle représentation a été choisie : cela revient encore à présupposer un motif ayant déterminé le « choix » de la Volonté⁴), c'est un

¹ Schopenhauer, 1839, *Sur la liberté de la Volonté* (improprement intitulé *Essai sur le libre arbitre*), trad. Salomon Reinach revue par Didier Raymond, Paris, Rivages Poche, 1992, 68-70.

² Christian Bonnet, « Causes et raisons », in *La raison dévoilée – études schopenhaueriennes*, (dir.) C. Bonnet et J. Salem, Paris : Vrin, 2005.

³ Nous nous expliquons au paragraphe suivant.

⁴ Nos présents développements nous permettent de préciser ici un point quelque peu flou de notre précédente démonstration (cf. Banvoy, 2011, p. 31).

renvoi clair et explicite à notre essence comme Volonté. En effet, les représentations n'étant pas les causes de nos actions, mais les occasions données par l'intellect à la Volonté de se particulariser, de se fixer par exemple sur tel ou tel objet, ce sont ces motions affectives, la tendance particulière de la Volonté (ayant en tant qu'intellect cherché telle ou telle représentation) qui demeure obscur pour nous, et que nous ne pouvons déceler¹.

Cette absence de motifs inconscients, et corrélativement bien sûr de représentations inconscientes, vient marquer l'opposition à Leibniz², Hegel³ et Bergson⁴ notamment, mais surtout à Freud⁵. Christian Bonnet le remarque d'ailleurs fort bien : il y a là une

¹ Nous citons ici un passage particulièrement éclairant sur cette question, extrait de l'article de François Félix, « Entre inconscient psychique et inconscient neuro-cognitif » (Félix, 2011, p. 119-140) : « À l'évidence, l'affaire doit être retournée : plutôt que le désir apparaisse tout formé déjà à ma conscience, c'est-à-dire particularisé et investissant une représentation préalablement même à la constitution représentative, le vouloir dont je suis fait de part en part se qualifie et se détermine au gré des représentations qu'il découvre via ma conscience – donc *via* mes sens comme mes organes, et selon le mode de satisfaction qu'ils sont susceptibles de procurer chacun. Non donc, pour le formuler encore autrement, qu'il faille à l'origine du désir une représentation pour que la volonté l'investisse et la veuille, et dont ensuite seulement je prendrai conscience ; bien plutôt, c'est ma conscience qui approprie une représentation à ce vouloir sinon dépourvu d'objets et donc d'assouvissement envisageable. Sans doute la connaissance doit-elle intervenir dans le désir actif, mais il n'est pas nécessaire que ce soit avant sa propre possibilité ; il n'est donc pas besoin d'opposer à Schopenhauer un système de représentations inconscientes : les *Vorstellungen* sont des motifs fournissant à la volonté l'occasion d'une direction et d'une orientation de son action, et ainsi d'un contentement ; pour autant, ces représentations ne *déterminent* pas cette volonté. Les objets du monde phénoménal ne sont pas la cause de la motion appétitive, ils ne peuvent être que l'occasion pour elle de se particulariser et d'être intentionnelle, c'est-à-dire de viser et d'investir un objet » (Félix, 2011, p. 132). Nous reviendrons plus longuement sur cette question au Chapitre VIII.

² Concernant Leibniz, si les textes ne portent pas la marque de l'inconscient psychologique, « il demeure que, par la date de leur apparition, les notions leibniziennes de « petite perception » ou de « perception insensible » (puisqu'ainsi est désigné ce qui passe pour l'origine leibnizienne de l'inconscient) conduisent plus directement à l'idée moderne de représentations non conscientes et néanmoins proprement psychiques » (Brès, 2002, p. 18).

³ Hegel affirme explicitement l'existence d'images inconscientes (au sens de préconscientes) : « l'image est conservée sans avoir d'existence, inconsciemment », ou encore lorsqu'il qualifie l'intelligence de « puits nocturne dans lequel un monde d'images et de représentations infiniment nombreuses est conservé, sans qu'elles soient dans la conscience » (Cf. Hegel, *Encyclopédie III, Philosophie de l'esprit*, §453, trad. B. Bourgeois, Paris : Vrin, 1988). Il y a donc, dans sa pensée l'existence d'images constituées (représentations complètes dirait Schopenhauer) non conscientes.

⁴ Pour Bergson, qui dénonce le fait que nous avons du mal à détacher l'idée d'état psychologique de la conscience, « l'idée d'une représentation inconsciente est claire en dépit d'un préjugé répandu ; on peut même dire, ajoute-t-il, que nous en faisons un usage constant et qu'il n'y a pas de conception plus familière au sens commun » (Bergson, 1896, p. 157-158). Il faut tout de même souligner que la notion d'inconscient, chez Bergson, concerne les représentations, et qu'il s'agit plus de préconscient que d'inconscient, si on se réfère à la terminologie freudienne. Le refoulement et l'aspect dynamique sont totalement absents des propos de Bergson, qui utilise la notion d'inconscient ici pour définir le contenu et le fonctionnement de la mémoire.

⁵ *A contrario*, nous pouvons noter une certaine similitude avec les considérations de Descartes sur la mémoire dans le célèbre exemple de sa tendance à être attiré par les filles qui louchent. En effet, dans le passage suivant, c'est l'impression de l'enfance qui a marqué Descartes et qui influence inconsciemment son comportement. C'est une trace affective, non une représentation - et en cela cet exemple peut tout aussi bien illustrer la position de Schopenhauer -, qui motive dans un sens ou dans l'autre le choix amoureux. « Lorsque j'étais enfant, j'aimais une fille de mon âge, qui était un peu louche ; au moyen de quoi, l'impression qui se faisait par la vue en mon cerveau, quand je regardais ses yeux égarés, se joignait

opposition qui n'a pas l'habitude d'être marquée entre Schopenhauer et Freud, et qui pourtant grève en grande partie un possible rapprochement : l'absence dans l'œuvre du philosophe de la notion de représentation inconsciente. Nous y reviendrons dans la seconde partie de notre étude.

Une pensée inconsciente ?

Nos différents développements de ce chapitre, à propos de la mémoire, de l'association des idées et de l'existence ou non de motifs inconscients, nous conduisent tous à la conclusion suivante, et nous le verrons, décisive : il n'existe pas, pour Schopenhauer, de représentations inconscientes. Cela en conformité avec sa théorie de la connaissance, et avec sa conception de l'intellect comme objectivation de la Volonté-de-connaître. Si Schopenhauer ne reconnaît pas l'existence de représentations inconscientes et s'il n'existe pas une partie fondamentalement inconsciente du psychisme (où règneraient souvenirs, jugements, motifs ; c'est-à-dire des représentations), la connaissance trouve son fondement, en tant que l'intellect est l'objectivation de la Volonté-de-connaître, dans notre Volonté, qui échappe proprement à notre conscience. Le point de vue empirique, et les considérations physiologiques sur le cerveau, sur sa dépendance vis-à-vis du reste de l'organisme et son enracinement dans la partie végétative de notre être, permettent une fois encore de corroborer le point de vue de la théorie de la connaissance. L'ensemble de ces considérations nous conduisent à la même conclusion : « la conscience n'est que la surface de notre être ». L'émergence inopinée de jugements, de pensées, de représentations diverses ; mais surtout notre surprise face à leur émergence, témoignent d'une élaboration indépendante de la conscience, vivante, au même titre que la transformation des aliments en suc. C'est en tant que notre conscience est parfois réduite au rôle de témoin des résolutions et des pensées, qui s'élaborent le plus souvent dans « les profondeurs de notre être », que l'« on serait tenté de croire que la moitié de notre penser s'effectue sans conscience ». Cette absence de conscience se manifeste jusque dans la formation des représentations, c'est-à-dire dans le travail de l'entendement.

tellement à celle qui s'y faisait aussi pour émouvoir la passion de l'amour, que longtemps après, en voyant des personnes louches, je me sentais plus enclin à les aimer qu'à en aimer d'autres, pour cela seul qu'elles avaient ce défaut; et je ne savais pas néanmoins que ce fût pour cela. » (Descartes, lettre à Chanut (6 juin 1647), *Œuvres complètes*, Éd. Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1953, p. 1277).

Nous avons ainsi reconnu, dans chacun des divers éléments traités dans ce chapitre, la manifestation de la Volonté-de-connaître, et de ce fait que la connaissance émerge de la dimension affective et dépourvue de conscience de notre être. Schopenhauer affirme que nous sommes là en présence de « la partie la plus mystérieuse de notre être intime », que nous ne pouvons connaître que par l'expérience interne, et non par la médiation des formes de la représentation. Toute théorisation complète de notre vie psychique, qui ne peut être, comme il le dit lui-même qu'une réduction, quelque chose qui ne pourra jamais rendre compte de la complexité et de l'ensemble du processus¹, est impossible du seul fait que sa racine profonde n'est pas accessible à la science, mais repose sur l'activité de la Vie, l'affectivité, en un mot le *Leib*. La dimension intellectuelle est profondément ancrée dans la dimension corporelle, affective et donc dépourvue de conscience de notre être. Ces considérations sur l'activité de l'intellect manifestent là encore, à mon sens, le profond besoin de repenser le rapport entre Volonté et intellect, non en termes d'opposition, mais d'unité. Ils nous fournissent également la preuve d'une incompatibilité des perspectives schopenhaueriennes et freudiennes, reposant non pas sur la simple différence de niveau entre psychologie et métaphysique, mais sur la possibilité elle-même d'une connaissance psychologique de l'inconscient.

Nous l'avons vu plus clairement dans cette seconde partie de notre exposé : c'est la Volonté qui connaît, par l'intermédiaire de l'intellect. C'est en ce sens que Schopenhauer parle de l'intellect (ou cerveau) comme l'objectivation de la Volonté-de-connaître : la connaissance participe à la réalisation des fins conservatrices et égoïstes de la Volonté. Cette dépendance fonde la profonde influence que cette dernière peut exercer sur les fonctions intellectuelles, et indirectement donc, sur la conduite humaine. C'est à l'importance de cette influence et de son indépendance vis-à-vis de la conscience, que nous allons nous intéresser dans le dernier Chapitre de notre première partie. Cela nous donnera une nouvelle occasion de mieux comprendre le rapport entre intellect et Volonté, et la véritable place de la notion d'inconscient dans la métaphysique de Schopenhauer.

¹ Cf. Schopenhauer, 1844, p. 822 ; *SW*, Band II., p.174-175.

CHAPITRE III

NATURE ET CONSÉQUENCES DE LA DÉFORMATION DE LA CONNAISSANCE PAR LA VOLONTÉ

L'intellect, produit de la Volonté, ne nous fournit pas une connaissance représentative pure de toute influence corporelle et affective. Les analyses du Chapitre II nous ont même révélé la nature proprement volontaire de la connaissance : en tant que le cerveau est l'objectivation de la Volonté-de-connaître, tout acte de connaissance est en son fond un acte de Volonté. L'« influence » en question ici n'est donc pas une influence extérieure, au sens où il y aurait une instance, la Volonté, qui viendrait perturber un fonctionnement normal et indépendant de la connaissance. Elle s'apparente bien plus ici à une disposition faisant intrinsèquement partie de l'acte de connaître. Le cerveau étant l'objectivation de la Volonté-de-connaître, il est en aucun cas indépendant des fonctions internes de l'organisme qui peuvent, de fait, perturber son activité. De plus, il ne constitue pas la connaissance indépendamment des fins de la Volonté. En effet, nous dit Schopenhauer, cette dernière peut « modifier [*entstellt*], colorer [*färbt*] et déformer [*verzerrt*], non uniquement notre jugement, mais encore et déjà l'intuition primitive de toute chose » (Schopenhauer, 1844, p. 1100, trad. mod. ; *SW*, Band II., p. 481). Nous employons ici la notion d'influence en un sens purement immanent, regroupant ces notions de modification, coloration et déformation : il s'agit bien de montrer ici en quoi l'affectivité influence la connaissance, c'est-à-dire la modifie, la colore et la déforme conformément à ses fins.

Il s'agit ici de mettre en lumière la nature de cette influence de la Volonté sur la connaissance : en d'autres termes, quelles sont les conséquences réelles, pour la vie psychique, de cette nature proprement volontaire de l'intellect ? De manière très générale, nous pouvons établir que les effets de cette influence se répartissent selon deux pôles, l'un « positif », l'autre « négatif ». D'un côté, il existe une influence de la Volonté que l'on pourrait en effet qualifier de « positive », au sens où elle consiste en l'ajout ou la modification d'une connaissance, ou bien en l'orientation de la connaissance suivant ses propres fins. D'un autre côté, cette influence peut être dite « négative », au sens où la Volonté va empêcher certains contenus (sensoriels, affectifs) de pénétrer dans la conscience, c'est-à-dire de *devenir* des représentations.

A. L'influence de nos passions et de nos tendances sur nos pensées et nos actions

L'influence « positive » de la Volonté sur l'intellect se manifeste, premièrement, sur la prise de connaissance : l'influence perturbatrice porte sur l'acte même de connaître. Deuxièmement, et de manière plus spécifique, elle agit sur la connaissance abstraite. Dans ce dernier cas, il faut souligner les nombreuses occurrences où le terme d'inconscient (*unbewußt*) est employé par Schopenhauer pour qualifier un préjugé, une disposition ou une tendance à l'origine des discours savants, tant scientifiques que philosophiques. Nos pensées, réflexions et jugements sont ainsi influencés par nos passions, nos affects, notre éducation, etc., et donc, plus largement, par notre façon d'appréhender la réalité. Cette idée imprègne la manière dont Schopenhauer aborde les grands textes savants : il cherche perpétuellement à remonter à l'origine des déclarations ou des raisonnements des hommes de science et des philosophes¹.

¹ En cela, il est aisé de comprendre pourquoi, dans cette attitude, Clément Rosset voit en Schopenhauer un préfigurateur des philosophies du soupçon (voir notamment *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, I, 3., dans *Ecrits sur Schopenhauer*, Paris : P.U.F., coll. Perspectives critiques, 2001, p. 95-109).

1. Un penseur généalogique ?

A la recherche d'intentions cachées ?

Nous le disions, Schopenhauer a une forte tendance à chercher ce qui a pu déterminer tel philosophe ou tel savant à dire ce qu'il a dit. De nombreux exemples nous prouvent que Schopenhauer, avec l'aide d'observations psychologiques, s'attache à donner des preuves de son idée fondamentale du primat de la Volonté sur l'intellect. C'est la preuve de l'influence de la Volonté sur la connaissance, même à un degré abstrait et conceptuelle, qui est ici recherchée. En d'autres termes, il s'agit de déceler le fond affectif de chaque développement intellectuel. En effet, pour Schopenhauer, il existe, des tendances inconscientes qui influent sur les discours savants. Or, pour reconnaître une telle chose, il faut reconnaître à l'intellect un rôle secondaire et dérivé. C'est pourquoi, justement, il considère que ces tendances inconscientes se manifestent surtout à propos de notre nature intellectuelle et de son caractère dérivé : les philosophes qui l'ont précédé, et notamment les philosophes modernes, ont toujours été guidé par le souci « de représenter l'homme le plus distinct possible de l'animal », et du coup de « faire de l'intellect la chose essentielle »¹.

La « tendance inconsciente [*unbewußt*] » (Schopenhauer, 1844, p. 895 ; *SW*, Band II., p. 257) à faire de notre nature intellectuelle le fondement de notre être, et du même coup de notre Volonté « une simple fonction de l'intellect », s'avère être, selon Schopenhauer, un élément explicatif de l'erreur qu'il s'attache lui-même à combattre. La lucidité de l'intelligence ayant été mise en péril, au moins en partie, par les tendances et les inclinations. Faire de tendances inconscientes un partie des raisons pour lesquelles les philosophes soutiennent la primauté de l'intellect, semble bel et bien une attitude généalogique : il s'agit, pour lui, semble-t-il, de dévoiler la véritable intention qui se cache derrière les différents discours et les différentes théories. Ses discussions et critiques envers le matérialisme témoigne nettement de cette influence inconsciente de la Volonté sur la connaissance. Il affirme notamment à plusieurs reprises que cette forme de pensée, ne peut être que « l'œuvre d'un sujet qui s'oublie dans ses calculs » (Schopenhauer, 1844, p. 682). Au début des *Suppléments*, toujours concernant le

¹ « Le phénomène surprenant de cette erreur professée sur un point fondamental par tous les philosophes, de cette inversion absolue des termes, peut s'expliquer en partie, surtout par les philosophes de l'ère chrétienne, par ce fait que tous avaient l'intention de représenter l'homme comme le plus distinct possible de l'animal, et qu'ils sentaient vaguement que cette distinction gît dans l'intellect et non dans la Volonté ; de là cette tendance **inconsciente** [*unbewußt*] à faire de l'intellect la chose essentielle, bien plus, à représenter la Volonté comme une simple fonction de l'intellect » (Schopenhauer, 1844, p. 895 ; *SW*, Band II., p. 257).

matérialisme, il ajoute ceci : « Bien que le matérialisme s’imagine borner ses postulats à cette matière, par exemple à l’atome, il y ajoute inconsciemment [*unbewußt*] non seulement le sujet, mais aussi l’espace, le temps et la causalité, qui reposent sur des déterminations particulières du sujet » (Schopenhauer, 1844, p. 685 ; *SW*, Band II., p. 26).

À ses yeux, le matérialiste s’oublie dans ses calculs, au sens où il croit pouvoir se borner à la matière, en oubliant que la matière n’existe que pour un sujet (suivant la dépendance, sur laquelle repose selon lui toute représentation, du sujet et de l’objet). On ne peut, selon Schopenhauer, tenir un discours ou baser une philosophie sur l’un ou l’autre des termes (sujet ou objet) puisque toute connaissance suppose qu’un sujet n’est tel que par rapport aux objets, et que les objets ne sont tels que par rapport à un sujet. Nous n’entrerons pas ici dans les détails de la critique schopenhauerienne du matérialisme, basée sur sa vision transcendantale de la connaissance. Ce qui est important ici pour notre propos c’est la propension de notre auteur à vouloir déceler les tendances inconscientes qui influencent les discours philosophiques.

D’autres exemples peuvent encore illustrer cette tendance schopenhauerienne à déceler les tendances cachées derrière les productions de l’esprit. Spinoza peut être considéré, selon lui, comme « un matérialiste inconscient [*ein unbewußter Materialist*] » (Schopenhauer, 1851, p. 68 ; 1986, IV., p. 92). Voltaire nie et combat l’idée selon laquelle les coquilles fossiles témoignait de l’existence d’espèces anéanties, car il « éprouvait une grande répugnance à admettre tout ce qui pouvait être interprété comme une confirmation des récits de Moïse sur le déluge » (Schopenhauer, 1851, p. 529-530). De Schopenhauer d’en conclure, de manière générale, à la suite de ce dernier exemple, que cela prouve « combien l’esprit de parti peut nous égarer » (*Ibid.*).

De plus, ces égarements nous les retrouvons dans les discours scientifiques et les débats entre les différentes théories. C’est notamment à propos des discussions autour de la théorie des couleurs, et parfois, plus spécialement, contre la théorie newtonienne des couleurs, que Schopenhauer use de cette découverte de l’influence des tendances inconscientes sur le discours conceptuel. Défenseur de la théorie goethéenne, Schopenhauer cherche à démontrer les tords de la conception des newtoniens. Après avoir énuméré plusieurs observations qui, selon lui, invalide la théorie de Newton, il remarque « qu’on ne sait pas encore combien grande et combien effroyable est l’influence qu’exerce la Volonté sur les sciences » (Schopenhauer, 1851, p. 566)¹.

¹ « Ne devrait-on pas supposer que des observations de ce genre devraient ouvrir les yeux aux newtoniens ? Assurément, si l’on ne sait pas encore combien grande et combien effroyable est l’influence qu’exerce la *Volonté* sur les sciences comme sur toutes les productions de l’esprit, c’est-à-dire les inclinations, et, pour le dire plus précisément, les mauvaises tendances » (Schopenhauer, 1851, p. 566).

Toutes les productions de l'esprit sont donc, aux yeux de Schopenhauer, influencées par « les inclinations et (...) les mauvaises tendances » (*Ibid.*). Et cette influence, n'est pas l'œuvre d'une *intention*, mais d'une *disposition*, c'est-à-dire d'éléments constitutifs de la pensée et, plus largement encore, du rapport de l'individu au monde. C'est dans la nature proprement affective et volontaire de la connaissance qu'il faut aller les chercher, non dans un processus élaboré au sein de la vie psychique et prenant la forme des plus hautes décisions conscientes. *Ces obstacles à la vérité s'enracinent dans la Volonté* : c'est notre intérêt ou notre répugnance, le plaisir ou la douleur (les deux pôles de notre affectivité primitive) qui sont ici en jeu, et non l'accomplissement d'un dessein préétabli qui agirait en nous de manière cachée. Le célèbre exemple du « lapsus » de Kant va nous permettre d'appuyer cette interprétation.

Le « lapsus » de Kant

L'exemple qui a été le plus souvent évoqué à propos de cette tendance schopenhauerienne à chercher l'origine d'un discours est celui du « lapsus » de Kant. Il se situe au début du paragraphe 8 de son essai sur *Le fondement de la morale*. Il fait remarquer, dans ce passage, qu'à un endroit de son œuvre, Kant emploie pour dire « tu dois » l'orthographe « *du sollt* » employée par Luther, au lieu de celle normalement employée de « *du sollst* ». Il ne s'agit pas là, pour Schopenhauer d'une simple erreur, mais bien d'une sorte de « lapsus ». En effet, selon lui, *cette erreur orthographique n'est pas dépourvue de sens*. C'est pourquoi Schopenhauer va l'utiliser pour appuyer sa critique de la morale kantienne, et pour démontrer l'origine inconsciemment théologique de cette dernière. Les notions de « fin en soi » et de « devoir absolu » ne peuvent trouver leur origine que dans la pensée théologique, et cette faute d'orthographe est un élément qui vient renforcer la conviction de Schopenhauer.

« Au fond, cette idée de « fin en soi » soulève la même objection que celle de « devoir absolu » ; la même pensée secrète, et même inconsciente [*unbewußt*], se trouve au fondement des deux comme condition : la pensée théologique » (Schopenhauer, 1840, p. 97, trad. mod. ; *SW*, Band III., p. 690). Ce qu'il faut noter dès maintenant c'est que ce « lapsus » est un simple témoin et ne prend pas la place d'une preuve à part entière. Cette observation psychologique fait suite à un grand enchaînement de critiques philosophiques et conceptuelles. Elle ne fait qu'apporter une confirmation à un ensemble de critiques et contradictions, mais n'est pas, en soi, décisive. En effet, il s'agit là d'un signe qui « trahit

bien naïvement »¹ l'origine théologique de la conception kantienne de la morale.

Quel peut bien être le statut de cette origine théologique et la nature des tendances inconscientes qui influent sur l'élaboration de sa théorie morale par Kant ? Est-ce que Kant voulait inconsciemment, c'est-à-dire en le cachant à soi-même, fonder la morale théologique en raison ? Ou bien ses réflexions étaient-elles imprégnées de dispositions affectives issues de son expérience, de son éducation, de son milieu social, etc. ? En d'autres termes, cette pensée théologique secrètement influente, agissait-elle de manière réfléchie ou comme une pure influence vivante, affective, au fond une simple disposition de l'individu Kant ?

Nous recroisons ici, inévitablement, la question des motifs inconscients. Dans le Chapitre II, nous avons répondu par la négative à la question de savoir si oui ou non, il pouvait exister des motifs inconscients chez Schopenhauer. Notre réponse nous permet d'éclairer ici le sens de ce « lapsus » et de la présence inconsciente de la pensée théologique. Il n'y a pas, selon Schopenhauer, de motifs cachés derrière le discours rationnel de Kant. C'est pourquoi, comme nous le faisons depuis le départ, nous ne pouvons pas parler d'un « lapsus » au sens freudien du terme. Il ne s'agit pas du signe d'une intention secrète d'établir la morale théologique en raison, même si pour Schopenhauer une telle erreur orthographique n'est pas dénuée de sens. Elle trahit simplement, si je puis dire, la présence d'Emmanuel Kant : c'est parce que tout discours savant (philosophique et scientifique) est l'œuvre d'un individu donné, soumis, tout génial qu'il puisse être, à la Volonté, qu'il est influencé par son temps, son éducation, sa disposition d'esprit, son humeur, etc. Cette influence n'est pas l'influence d'une partie de nous-mêmes sur une autre, comme le théoriserait Freud par la suite, mais elle est *constitutive*. Cette influence émane directement de notre nature : elle provient de l'origine affective de la connaissance, et, qui plus est, de l'ensemble des tendances et des dispositions propres à notre constitution particulière et à notre expérience singulière. C'est en ce sens que Schopenhauer parle de la *naïveté* de ce signe, et affirme qu'il n'y a aucune intention malhonnête derrière cette affirmation. C'est là le second terme crucial : cette naïveté condamne tout recours à une intention cachée, et donc à une intention malhonnête qui aurait motivé ses développements. L'absence de motifs inconscients dans la détermination de l'action semble séparer radicalement Schopenhauer de Freud sur ce point². L'erreur orthographique de Kant témoigne de l'origine, c'est-à-dire du fondement

¹ « Je ne connais aucune raison d'introduire en morale la notion de loi, de précepte, de devoir : cette façon de procéder n'a qu'une origine étrangère à la philosophie, elle est inspirée par le décalogue de Moïse. Un signe trahit *bien naïvement* cette origine, dans l'exemple même cité plus haut, et qui est le premier que donne Kant, d'une loi morale, « tu dois » (*du sollt*) » (Schopenhauer, 1840, p. 47, nous soulignons).

² Nous y reviendrons plus en détails au Chapitre VIII, dans le cadre de notre comparaison avec la conception freudienne des actes manqués.

premier sur lequel repose cette manière de penser la morale, dont Kant est imprégné. Il n'existe donc pas ici une entité indépendante nommée Inconscient, comme l'affirmera la psychanalyse, mais bien quelque chose de fondamentalement vivant, et donc proprement affectif.

La nature affective de la connaissance

L'inexistence de motifs inconscients établit de manière définitive qu'il n'est pas question, pour Schopenhauer, de chercher des intentions cachées, au sens d'un dessein réfléchi et élaboré au sein de l'intellect de manière inconsciente. Il existe plutôt un ensemble de dispositions et d'influences inconscientes appartenant tant au caractère inné qu'à l'expérience. D'où l'hypothèse, émise par Schopenhauer à propos de certaines idées de Kant, que les pensées sont influencés par le temps et l'entourage. Ainsi se demande-t-il, formulant des hypothèses à propos des choix du philosophe de Koenigsberg : « Ou bien l'esprit de Kant se trouvait-il *inconsciemment* [*unbewußten*] enchaîné à l'accommodation par *l'influence de son temps et de son entourage* ? » (Schopenhauer, 1819, p. 630, nous soulignons ; *SW*, Band I., p. 672). Cette influence affective se traduit également par l'impact des dispositions corporelles « qui donnent naissance à ces modifications d'humeur dont on ne peut se rendre compte par aucune raison objective ». En effet, il existe pour Schopenhauer, « une influence secrète et inconsciente [*einen geheimen und unbewußten Einfluß*] » (Schopenhauer, 1851, p. 197 ; *SW*, Band IV., p. 284-285) qui vient perturber notre vie consciente¹.

Il n'est donc pas question, pour Schopenhauer, lorsqu'il cherche les influences inconscientes qui ont orientées la production des textes savants, de mettre en lumière des intentions, mais bien des dispositions. Nous l'avons vu plus en détails à propos du « lapsus » de Kant : la pensée de tout individu, même savant, est soumise à un ensemble d'influences affectives dont nous n'avons pas conscience (inclinations, humeurs, temps, mode, entourage, expérience, éducation, etc.). Toutes ces « perturbations » font intrinsèquement partie de l'individu, qui demeure un tout : il n'est pas question pour

¹ « A l'état normal et sain, les processus et les mouvements qui s'opèrent dans l'atelier si compliqué et si actif de la vie organique, la marche en avant facile ou pénible de celle-ci, ne laisse parvenir dans le sensorium qu'un écho extrêmement faible et en quelque sorte perdu. A l'état de veille, quand le cerveau est pleinement occupé à ses propres opérations, c'est-à-dire quand il reçoit des impressions extérieures qui lui apportent des intuitions, quand il pense, cet écho n'est pas perçu ; il subit tout au plus une influence secrète et inconsciente [*einen geheimen und unbewußten Einfluß*] qui donnent naissance à ces modifications d'humeur dont on ne peut se rendre compte par aucune raison objective. » (Schopenhauer, 1851, p. 197 ; Band IV., p. 284-285).

Schopenhauer d'introduire une scission au sein de l'individu et de remettre en cause l'unité de la nature humaine. L'être humain est un être fondamentalement affectif et corporel, et en cela la partie dénuée de conscience prédomine toujours sur la partie consciente. Cependant, l'absence de conscience n'est pas en soi intellectuelle : si elle peut se manifester dans l'intellect de manière évidente, elle est beaucoup plus fondamentale. C'est dans l'impossibilité du penseur et du scientifique à se détacher de cette partie affective, sur laquelle repose toute activité intellectuelle, et de toutes les influences qui en découle, que Schopenhauer voit une formidable preuve de sa théorie de la connaissance, de sa métaphysique de la Volonté et, plus spécifiquement de son idée centrale du primat de la Volonté sur l'intellect.

Cette tendance schopenhauerienne à remonter à l'origine des différents discours a déjà été mise en lumière, de manière très juste, par Clément Rosset. Schopenhauer, selon lui, annonce les philosophies du soupçon et préfigure les pensées généalogiques de Nietzsche, Marx et Freud¹. Cependant, il soutient que Schopenhauer a manqué la révolution généalogique, qu'il n'a pas été au bout de « sa » découverte. Il apparaît de manière claire que cette recherche de l'origine des discours philosophiques et scientifiques n'est pas, chez lui, systématique. Néanmoins, il nous semble que l'essentiel de la démarche généalogique soit présent : il s'attache, en effet, à déterminer l'origine de certains discours et de certaines affirmations, en montrant l'influence de tendances inconscientes. Comme l'exemple du « lapsus » de Kant nous l'a bien montré, il ne s'agit pas pour lui d'une simple erreur, mais de quelque chose qui a du sens : derrière le discours conceptuelle se cachent des tendances qui l'influencent et en sont, au moins en partie, à l'origine.

Si Schopenhauer ne franchit pas le pas du systématique et n'affirme pas que derrière tout discours savant, se cache des tendances inconscientes, il affirme néanmoins « combien grande et combien profonde » peuvent être leur influence. La nature proprement volontaire de la connaissance, même dans ses formes élevées (science, philosophie), se fait cruellement ressentir et rend la recherche objective grandement compliquée, voire impossible. Schopenhauer ne fût pas un philosophe du soupçon, mais il sut fort bien s'en servir et il ouvra très certainement la voie à la généralisation de cette manière particulière d'appréhender les idées. Si sa pensée ne se construit pas sur la méthode généalogique, elle sert pour lui de preuve à sa thèse fondamentale, selon laquelle la Volonté conditionne la connaissance, en tant qu'elle n'est qu'un produit de la première. Il reste des différences essentielles avec Freud, sur la nature de ces influences

¹ C'est également l'avis d'Edouard Sans. À ses yeux, Schopenhauer est le premier à reverser l'idéalisme issu de Platon en faisant des forces inconscientes le *prîus* des représentations conscientes, préfigurant ainsi les penseurs généalogiques (Nietzsche, Marx, Freud). Schopenhauer est le premier à affirmer le conditionnement de toute pensée consciente par des processus inconscients (Cf. Sans, 1990, pp. 35-36 et p. 108).

inconscientes, que nous avons esquissées ici, et qui feront l'objet d'un développement ultérieur.

Une chose est certaine c'est que la notion de Volonté-de-connaître dévoile ici un peu plus encore sa profondeur. Schopenhauer cite Bacon de Verulam pour alimenter sa conception volontaire de la connaissance :

« Que nous nous trompions si souvent au sujet des autres, cela n'est pas toujours la faute de notre jugement ; la raison doit en être généralement cherchée dans cette remarque de Bacon : *la lumière de l'intellect ne peut brûler à sec, elle doit être alimentée par la volonté et les émotions* ; en effet, sans le savoir, nous sommes dès le départ influencés par des bagatelles, pour ou contre les autres » (Schopenhauer, 1851, p. 883 ; *SW*, Band V. p. 689).

2. La déformation de la connaissance

La Volonté, comme nous venons de le voir, possède une grande influence sur la *connaissance abstraite* et toutes les productions conceptuelles de l'esprit. Cependant, Schopenhauer s'attache à de nombreuses reprises à faire sentir la profonde influence de la Volonté sur la *connaissance intuitive*, tant du point de vue de sa formation, que de celui de l'orientation qu'elle peut donner à l'action. Elle peut « modifier, colorer et déformer » non seulement notre jugement, mais également « l'intuition primitive de toute chose ». Une telle chose s'explique par la nature même de l'intellect comme Volonté-de-connaître : il est le produit d'une Volonté « irrationnelle et même aveugle », et donc bien imparfait.

« Une Volonté irrationnelle et même aveugle qui se manifeste comme organisme, est la base et la racine de tout intellect ; de là, l'imperfection de chacun et les traits de folie et d'absurdité dont n'est exempt aucun humain » (Schopenhauer, 1851, p. 463).

Cette influence perturbatrice inconsciente de la Volonté atteint très clairement et très régulièrement, pour Schopenhauer, notre faculté de connaissance, jusque dans la formation de l'intuition. « Ainsi chaque jour notre intellect est aveuglé et corrompu par les mirages trompeurs des inclinations » (Schopenhauer, 1844, p. 917-918). La dépendance de notre connaissance, vis-à-vis de notre Volonté, du fait même de la nature de notre intellect comme Volonté-de-connaître, rend notre connaissance partielle et faussée. Nous sommes parfois exclusifs au point de ne voir dans les choses que ce qui se rapporte à notre Volonté¹. À la constitution individuelle spécifique qui contamine la

¹ « La Volonté et ses fins rendent l'intellect si exclusif qu'il ne voit dans les choses que ce qui s'y rapporte ; le reste disparaît en partie et arrive en partie faussé à la conscience » (Schopenhauer, 1844, p. 1110).

connaissance, et qui la rend fondamentalement subjective, s'ajoute l'influence « de la Volonté et de sa disposition momentanée »¹ (Schopenhauer, 1851, p. 463).

Les influences néfastes qui se manifestent dans la connaissance abstraite et les discours savants, sont présents dès la formation de la connaissance intuitive. Ce que nous dit ici Schopenhauer, c'est qu'en plus des caractéristiques particulières de chaque individu, nous ne percevons pas les choses de la même manière selon le temps et l'humeur. Nous trouvons la preuve de ceci dans l'expérience, puisque les personnes et les objets peuvent s'offrir à nous de manières bien différentes selon les moments, et la disposition d'esprit dans laquelle nous sommes. L'intellect n'est donc pas indépendant de la Volonté (il en est même le produit), et son influence est donc *intrinsèque*. Dès que la chose possède pour nous un quelconque intérêt, il est exceptionnel de la voir en toute clarté, puisque nous dit Schopenhauer « à chaque fait qui survient, la Volonté intervient aussitôt, sans que l'on puisse distinguer sa voix de celle de l'intellect même, les deux étant fondus en un seul *moi* » (*Ibid.*). C'est la nature même de l'homme qui fait que l'intellect n'existe pas de manière indépendante : l'intelligence n'est pas originelle et pure. L'intelligence est bien au contraire « une faculté secondaire ayant nécessairement sa racine dans une Volonté, devant ainsi souffrir une contagion de presque toutes ses connaissances et de tous ses jugements » (*Ibid.*).

En effet, la contagion de la connaissance fausse nécessairement le jugement : dès que nous avons intérêt dans une situation, nous perdons toute possibilité d'objectivité. « C'est ce qui apparaît le plus clairement surtout lorsque nous voulons pronostiquer l'issue d'une chose qui nous tient à cœur : l'intérêt fausse alors chaque mouvement de l'intellect, que ce soit par crainte ou par espérance » (*Ibid.*). Ce n'est pas uniquement le jugement présent, concernant une situation déterminée, qui est faussé par la Volonté : notre conception du passé et de l'avenir est corrompue par les inclinations. En effet, Schopenhauer affirme que

« Nous ne pouvons former un jugement exact des choses passées ou un pronostic exact des choses futures que lorsqu'elles ne nous intéressent pas du tout, c'est-à-dire quand elles ne portent aucun préjudice à notre intérêt ; car nous ne sommes pas intègres, et, sans que nous ne le remarquions, notre intellect est en réalité infecté et souillé par la volonté » (Schopenhauer, 1851, p. 463-464).

Dès que notre intérêt est engagé, l'intégrité nous fait défaut, car « notre intellect est en réalité infecté et souillé par la Volonté ». Le jugement d'autrui n'échappe pas à cette

¹ « Outre la contagion de la connaissance par la nature du sujet donnée une fois pour toutes, l'individualité, s'ajoute celle qui provient directement de la Volonté et de sa disposition momentanée, c'est-à-dire de l'intérêt, des passions, des affects de l'être connaissant. Pour mesurer dans toute son étendue la grande part de subjectivité ajoutée à notre connaissance, il faudrait voir souvent le même fait avec les yeux de deux personnes ayant des idées et des intérêts différents. Cela étant impossible, nous devons nous contenter d'observer combien les mêmes personnes et les mêmes objets s'offrent à nous sous un jour différent selon le temps, la disposition d'esprit et l'occasion » (Schopenhauer, 1851, p. 463).

déformation : dès que son intérêt en est en jeu, il « se laisse toujours guider par ses intentions » (Schopenhauer, 1844, p. 918). Schopenhauer ajoute qu'il ne faut guère s'attendre « même de la part des gens d'ailleurs honnêtes, à une sincérité pleine et entière, si leur intérêt est quelque peu en jeu » (Schopenhauer, 1844, p. 918-919). C'est pourquoi, lorsque la situation réclame un jugement objectif, lorsque nous avons besoin d'aide pour trancher une question, dans le cadre d'affaires financières par exemple, le jugement d'une personne extérieure est précieux. Ces faits sont établis par notre expérience quotidienne, dans notre rapport aux autres, mais surtout à nous-mêmes. C'est par notre propre expérience, en mesurant les autres à nous-mêmes, que nous pouvons nous rendre compte de la partialité et de la subjectivité profonde de tous les conseils que l'on peut recevoir de personnes concernées par l'affaire en question¹.

L'espoir, la crainte, les soupçons, la vanité, les hypothèses et les fins les plus proches sont autant de choses qui peuvent altérer notre perception, notre jugement et du même coup nos actions. Ainsi, ne nous étonnons pas, lorsque nous cherchons en nous une solution à un problème, un jugement clair sur une situation donnée ou une résolution objective, d'être toujours guidé par notre Volonté et non notre raison : il en va de notre nature. De même, lorsque nous demandons conseil à une personne ayant ou pouvant trouver un quelconque intérêt à la situation, la réponse qu'il nous donne ne provient pas de sa raison, mais bien de sa Volonté². Elle est profondément imprégné de subjectivité et nous donne à voir la corruption de la connaissance par les tendances et inclinations égoïstes de sa Volonté.

Nous avons pu voir ici combien « notre intellect est en réalité infecté et souillé par la Volonté », et nous aurions pu encore donner beaucoup d'autres exemples qui parcourent l'œuvre de Schopenhauer. Cependant, l'essentiel est ici affirmé et surtout prouvé par l'expérience que nous pouvons faire de notre partialité, même si celle-ci s'affiche plus clairement à nous chez les autres. À tous les niveaux, et dès l'intuition primitive, la connaissance se voit *modifier, colorer, voire déformer* par la Volonté, par les inclinations

¹ « Mesurons-les à nous-mêmes, qui nous mentons si souvent, dès que l'espoir nous corrompt, que la crainte nous aveugle, que les soupçons nous tourmentent, que la vanité nous flatte, qu'une hypothèse nous éblouit ou qu'une fin moins importante mais plus proche nous détourne de la fin sérieuse, mais plus éloignée : ce jeu de dupes dont nous sommes les acteurs et les victimes nous montrera bien l'influence immédiate et inconsciemment funeste de la Volonté sur la connaissance [*den unmittelbaren und unbewußten nachteiligen Einfluß des Willens auf die Erkenntnis*] » (Schopenhauer, 1844, p. 919 ; *SW*, Band II., p. 282).

² « Aussi ne nous étonnons pas si, quand nous demandons conseil, la réponse est immédiatement dictée par la Volonté de la personne consultée, avant même que notre question ait pu pénétrer jusqu'au forum de son jugement » (Schopenhauer, 1844, p. 918-919 ; *SW*, Band II., p. 282).

et les tendances inconscientes qui entre en jeu dès que nous y avons intérêt¹. C'est pourquoi la connaissance la plus objective réclame nécessairement un désintéressement vis-à-vis de la situation. Une chose est certaine, la conduite de notre vie (notre intérêt est en jeu la quasi-totalité du temps) n'est pas l'affaire de la raison, ni même de l'intellect. Ou du moins, s'il est l'outil qui nous guide, il n'est pas pur et objectif. Nous voyons là, dans les rouages de la connaissance, s'illustrer l'idée selon laquelle l'intellect n'est qu'un outil au service de la Volonté. Nos connaissances, et les jugements qui en découlent, sont en permanence trompés par les mirages des inclinations. Nous avons là la claire illustration du caractère proprement volontaire, c'est-à-dire affectif, de notre existence et de la connaissance qui en découle. Ainsi, cette déformation de la connaissance a pour inévitable conséquence de fausser notre rapport au monde.

3. Les conséquences sur l'action de cette déformation de la connaissance par la Volonté

Inévitablement, en effet, cette déformation de la connaissance par l'affectivité, c'est-à-dire la Volonté, influe sur nos actions. Ainsi, nous agissons parfois avec une vue déformée de la réalité, et nous sommes enclin, étant guidés par notre intérêt, d'agir de telle façon afin qu'une situation nous devienne favorable ou plus favorable encore. Schopenhauer prend notamment l'exemple de l'erreur commune de se tromper dans des comptes : erreur commune qui s'accompagne de la large propension à nous tromper plus souvent en notre faveur, qu'en notre défaveur.

« Voici (...) un exemple, mesquin et ridicule, mais frappant, de cette force mystérieuse et immédiate que la Volonté exerce sur l'intellect. Quand nous établissons des comptes, nous nous trompons plus souvent à notre avantage qu'à notre détriment, et cela sans aucune intention malhonnête, mais uniquement par suite d'une tendance inconsciente [*unbewußten Hang*] à diminuer notre « Doit » et à augmenter notre « Avoir » » (Schopenhauer, 1844, p. 918 ; SW, Band II., p. 282).

Il y existe donc bien pour Schopenhauer une « tendance inconsciente » à nous rendre une situation plus favorable. Lorsque, comme ici par exemple, nous établissons des comptes, nous avons naturellement tendance à nous tromper plus en notre faveur qu'en

¹ Gardner fait ainsi remarquer avec pertinence que « lorsqu'elle ne falsifie pas notre connaissance, la Volonté (sous la forme des désirs et des émotions) colore de ses propres intérêts les représentations de tous les objets. De manière générale la vie mentale implique une orientation constante de notre attention en accord avec nos intérêts, nos émotions et nos souhaits » (Sebastian Gardner, 1999, p. 377 ; nous traduisons : "When not actually falsifying our knowledge, will (in the shape of desire and emotion) colours the representation of all objects in which it is interested. Ordinary mental life involves a constant process of unconscious redirection of focal consciousness in accordance with our interests, emotions and wishes").

notre défaveur. L'idée importante ici c'est que cela n'obéit pas à une intention. Ceci confirme là encore notre interprétation du « lapsus » kantien : il n'y a pas de projet inconscient, de malignité, car ce qui est inconscient est de l'ordre de la tendance, de la *disposition*. Il n'existe pas de motif secret de notre action, que nous aurions nourrit en nous à l'abri de notre conscience. Cette erreur n'est guidée par « aucune intention malhonnête » (*Ibid.*). Privilégier notre avantage appartient simplement à notre nature fondamentalement égoïste, à notre Volonté tournée entièrement vers notre conservation.

Le primat de la Volonté, et sa « force mystérieuse et immédiate » sur l'intellect, fournissent ici à Schopenhauer, semble-t-il, le moyen de penser les phénomènes que Freud désignera par l'expression : « actes manqués ». Avec un mérite certain de simplicité et de clarté¹, par l'articulation des concepts de sa métaphysique et ses considérations sur le rapport entre Volonté et intellect, Schopenhauer parvient à fournir, avant Freud, une explication de certains faits psychiques jusqu'ici dépourvus de signification. Schopenhauer, avant l'explication psychanalytique, par la voie de sa métaphysique de l'expérience, confère une substance à ces différents faits : ils sont le résultat de tendances et d'inclinations dépourvues de conscience, qui, en vue de notre intérêt, déforment notre connaissance et influencent nos actions.

Nous avons pu constater, dans ce premier point combien l'influence positive de la Volonté est omniprésente : de l'intuition primitive de toute chose à la réflexion abstraite, elle dit son mot, sans que l'on puisse la distinguer de l'intellect. Ceci simplement parce que l'intellect est l'objectivation de la Volonté-de-connaître (*Erkennenwollen*). C'est parce qu'il est la manifestation d'une profonde tension vers la connaissance des objets et de leurs relations, afin d'assurer au mieux la conservation de l'organisme dans son ensemble (et par lui de l'espèce), que cette modification de la connaissance est omniprésente et inévitable. Nous ne pouvons sortir de nous-mêmes, nous ne pouvons détacher l'intellect des exigences de la Volonté, si toutefois bien sûr on excepte le cas particulier de la contemplation esthétique. Dans le courant de notre vie, nous ne pouvons pas échapper à cette affectivité intrinsèque de notre expérience, qui peut aller jusqu'à fausser notre rapport au monde, en déformant notre connaissance et influençant nos actes. La partialité et le manque d'intégrité sont ainsi le pendant essentiel de notre égoïsme, fondamentalement ancré dans notre essence comme Volonté. Si la conception schopenhauerienne de l'intellect comme Volonté-de-connaître trouve ici tout son sens, c'est plus comme outil au service des fins égoïstes, que dans la recherche de la connaissance en soi, qui n'en représente en fin de compte qu'une infime partie, la partie la plus élevée, mais également la plus rare.

¹ En effet, Schopenhauer fait l'économie d'une théorie psychologique complexe : il n'a aucunement recours à des représentations inconscientes ou à une dimension inconsciente du psychisme (Inconscient), constituée par le refoulement. Ces actions et ces pensées se comprennent simplement par la mise en lumière des rapports entre Volonté et intellect, entre affectivité et connaissance.

B. L'influence négative de la Volonté sur l'intellect

Cette influence négative de la Volonté peut prendre quatre formes différentes dans le texte de Schopenhauer :

- L'interdiction de former certaines représentations ou séries d'idées, en refreinant l'intellect et en le contraignant à détourner son attention vers d'autres objets.
- La dissimulation à nous-mêmes de nos propres tendances et intentions.
- La dissimulation d'un jugement, sur une situation donnée, qui va à l'encontre de notre intérêt (dans le cas de l'espérance)
- La suspension de l'activité de la pensée abstraite (dans le cas de l'angoisse)

1. L'interdiction de former des représentations et des séries d'idées

Le mécanisme d'interdiction

D'après Schopenhauer, la Volonté a la capacité d'interdire à l'intellect certaines représentations et certaines séries d'idées, en le refreinant et en le contraignant « à détourner son attention vers d'autres objets » (Schopenhauer, 1844, p. 906, trad. mod.). En d'autres termes, la Volonté refuse que certaines représentations ou séries d'idées soient constituées, car « l'intellect lui a appris que ces représentations feraient naître en elle un des mouvements que nous venons de décrire » (*Ibid.*)¹. Ces mouvements en question, ce sont les mouvements de la Volonté que l'intellect, par l'évocation de représentations, peut éveiller : la colère, la joie, l'angoisse, la mélancolie, etc.

¹ « La Volonté est semblable à un corps mis en mouvement ; l'entendement, centre des motifs, aux causes qui le font mouvoir. Dans ces rapports réciproques, la Volonté conserve toutefois la suprématie, et elle le fait voir quand, lasse de servir de jouet à l'intellect, elle lui fait sentir en dernier ressort sa puissance souveraine, en lui interdisant certaines représentations, en empêchant certaines pensées d'advenir, parce qu'elle sait, c'est-à-dire qu'elle a appris de ce même intellect que ces pensées ou représentations feraient naître en elle un des mouvements que nous venons de décrire : alors elle réfrène l'intellect et le contraint à se tourner vers d'autres objets » (Schopenhauer, 1844, p. 906, trad. mod. ; SW, Band II., p. 268-269).

Si Schopenhauer n'emploie ici ni le terme d'inconscient, ni même celui de conscience, l'expérience nous apprend fort bien, qu'au moins dans certains cas, nous n'avons pas conscience d'un tel « jugement » et d'une telle contrainte. Le « jugement » : « telle représentation serait source d'angoisse ou de peur et provoquera une secousse pénible », ne fait en rien partie du champ de la conscience, car il est immédiat. C'est ce que l'explication schopenhauerienne de la folie, comme conséquence possible de ce mécanisme d'interdiction, nous permet de mettre en lumière.

Une conséquence possible de cette exclusion : la folie

Schopenhauer considère que la folie est une conséquence possible de cette « violente exclusion d'une chose hors de l'esprit ». Il considère que la folie est une maladie de la mémoire : la santé mentale reposant, à ses yeux, sur la perfection de la réminiscence. La folie peut survenir suite à cette interdiction, puisque l'exclusion d'un élément crée une lacune dans le fil des souvenirs d'un individu. Si l'individu, poussé par le besoin de maintenir le fil de ses souvenirs, comble cette lacune par une fiction, il s'imagine maintenant ce qui n'est pas ; « alors la folie est là ». Selon Schopenhauer, la folie est donc la conséquence d'un mécanisme de défense du psychisme. Elle est le dernier recours de la nature saisie d'angoisse face à la souffrance. En ce sens, le dialogue avec Freud, sur cette question de la folie comme conséquence d'un mécanisme de défense du psychisme, pourrait sans doute s'avérer fécond¹.

En référence à nos précédents développements (Chapitre II, C.), avant d'y revenir plus longuement à la fin de ce chapitre, nous pouvons voir cette forme de l'influence négative de la Volonté comme un processus régissant la formation des représentations. Si l'association des idées, et l'ensemble du « penser inconscient », sont des processus positifs, indépendants de la conscience, au sens où ils s'accompagnent de la formation de certaines représentations, nous sommes ici en présence du mouvement négatif. Il existe non seulement une action dépourvue de conscience de la Volonté qui fait émerger des représentations (pensées, jugements, résolutions, etc.) « des profondeurs de notre être intime », mais également une action dénuée de conscience de la Volonté qui empêche que certaines représentations ne soient ainsi formées. Nous allons y revenir ci-dessous dans notre point C., avant d'y consacrer entièrement un chapitre de notre deuxième partie².

¹ Nous développerons ce point, ainsi que les considérations sur la folie qui suivent, de manière plus détaillée, dans notre Chapitre VIII, p. 326.

² Cf. Chapitre VIII, p. 313.

2. La dissimulation par la Volonté des désirs et des tendances

Cette dissimulation diffère de l'interdiction que nous venons de décrire. En effet, elle porte sur la connaissance intime de certaines de nos tendances et de certains de nos désirs. Si la première forme d'influence négative de la Volonté sur l'intellect empêche la formation des représentations, cette deuxième forme *dissimule*, à la conscience de soi¹, *certaines aspirations*, par exemple, contraires à la moralité, dont la révélation pourrait blesser notre amour-propre.

Autre différence : l'interdiction de former des représentations, nous dit Schopenhauer, peut conduire à la folie, alors que cette dissimulation de nos tendances et désirs nous conduit à une méconnaissance de nous-mêmes. Par ailleurs, le discours, à propos de ces deux opérations est différent. Si la première se caractérise par « la violente exclusion d'une chose hors de l'esprit », la Volonté, dans le cas présent de dissimulation d'élément d'ordre affectif, « ne dit pas tout » à l'intellect : elle lui cache certaines aspirations et désirs, car elle les juge dangereux pour notre amour-propre et donc potentiellement douloureux. Schopenhauer nous illustre ce point par l'exemple suivant :

« Nous pouvons caresser un souhait pendant des années entières, sans nous l'avouer, sans même en prendre clairement conscience ; c'est que l'intellect n'en doit rien savoir, c'est qu'une révélation nous semble dangereuse pour notre amour-propre, pour la bonne opinion que nous tenons à avoir de nous-mêmes ; mais quand ce souhait vient à se réaliser, notre propre joie nous apprend, non sans nous causer une certaine confusion, que nous appelions cet événement de tous nos vœux ; tel est le cas de la mort d'un proche parent dont nous héritons » (Schopenhauer, 1844, p. 907-908 ; 1986, II., p. 270).

Il n'y a pas pour autant une distinction de nature à faire entre interdiction de la formation des représentations (ou liaisons entre représentations) et dissimulation des désirs et des tendances. Certes, les objets sur lesquelles portent ces deux formes de l'influence « négative » de la Volonté sont différents, mais le principe en action est le même. La première forme concerne le contenu premier de la conscience intuitive (les impressions), la seconde, les tendances et les affects que nous ressentons par le sens interne, dans la conscience de soi. À chaque fois, la Volonté intervient pour que la connaissance (représentation intuitive) ou la reconnaissance d'une tendance ou d'une aspiration, ne soit pas effective. Le but est également le même : empêcher un élément

¹ Schopenhauer distingue la conscience et la conscience de soi : la première est la conscience externe, intuitive, dans laquelle se forment les représentations à partir des formes de l'espace, du temps et de la causalité, elle nous donne accès à la connaissance des autres choses ; la seconde est la conscience interne, « affective », soumise à la seule forme du temps, et à partir de laquelle nous saisissons nos états intérieurs et nous pouvons les connaître comme les expressions de notre Volonté. Il me semble, pour cette raison, important de distinguer entre Veto de la Volonté et dissimulation des désirs et des tendances.

douloureux de devenir conscient, élément qui est, soit une représentation (conscience représentative), soit une tendance (conscience de soi).

Pour mieux saisir cette seconde forme de l'influence « négative » de la Volonté sur l'intellect, et illustrer les différences qu'il peut exister avec la première, prenons un exemple significatif. Dans *Les affinités électives* de Goethe, le personnage de Charlotte, suite au prolongement du séjour du Capitaine sur la propriété, en tombe secrètement amoureuse. Ses sentiments se révèlent à elle au moment où le Comte, au cours d'une promenade, lui fait part de son intention de recommander à un ami les services du Capitaine, ce qui l'éloignerait inévitablement d'elle. Cette déclaration du Comte « fut pour Charlotte comme un coup de tonnerre » (Goethe, 1809, p. 130). En effet, la perspective de perdre de vue l'être secrètement aimé, lève le voile et lui fait prendre conscience de la vraie nature et de l'intensité de son affection envers le Capitaine. Elle « était déchirée intérieurement » nous dit Goethe, entre la profonde satisfaction d'une belle perspective sociale pour l'être aimé et le déchirement de le voir s'éloigner.

Cette scène¹ illustre parfaitement combien la Volonté est capable de dissimuler les tendances et les inclinations : Charlotte ignorait la profonde nature de ses sentiments pour le Capitaine avant qu'un événement ne menace de l'éloigner d'elle. La perspective de le perdre lui apparaît alors comme insoutenable et fait ainsi jaillir la profonde passion dont elle n'avait pas connaissance. Pour des considérations évidentes de bienséance et d'amour propre, la Volonté gardait cette passion naissante « couverte de la main », empêchant Charlotte de la concevoir clairement et de réaliser la profondeur de son attachement envers le Capitaine. Elle ne s'en « serait pas crue capable quelques minutes auparavant », car elle n'avait pas été confronté à la perspective d'une intense douleur si le Capitaine venait à s'éloigner d'elle.

Cet exemple, tiré de l'ouvrage de Goethe, illustre le propos de Schopenhauer : certaines inclinations, tendances, passions nous restent cachées. C'est notre étonnement vis-à-vis de leur jaillissement, suite à un événement déterminé (comme ici la perspective de perdre de vue l'être aimé), qui nous enseigne le caractère inconscient de certaines aspirations et, *a fortiori*, le secret que garde la Volonté sur elles. Certains désirs nous sont masqués car ils pourraient contrarier notre amour propre et compromettre une situation très favorable. L'amour que porte Charlotte au Capitaine, du fait de son mariage avec Edouard et du profond attachement qui les lient, ne pourrait être qu'une impasse. Ce n'est

¹ « Etonnée par la proposition qu'elle venait d'entendre autant que par sa propre réaction, elle était incapable de dire un mot. Par chance, le Comte continua à évoquer ses projets pour le Capitaine, dont tous les avantages n'étaient que trop évidents pour Charlotte. Il était temps que le Capitaine arrivât et déroulat un plan devant le Comte. Mais avec quels yeux différents ne voyait-elle pas maintenant l'ami qu'elle allait perdre ! Elle se détourna après une discrète révérence et descendit en courant vers la cabane aux pierres moussues. A peine était-elle arrivée à mi-chemin que ses larmes jaillirent. Elle se précipita à l'intérieur de l'étroite pièce du petit ermitage et s'abandonna tout entière à une douleur, une passion, un désespoir dont elle ne se serait pas crue capable quelques minutes auparavant » (Goethe, 1809, p.130).

que suite à la perspective d'une souffrance plus grande encore, ici l'éloignement du Capitaine, que ses sentiments se révèle subitement à elle. L'aspiration n'est pas ici encore quelque chose de formulée clairement et qui demeurerait inconscient sous la pression de la Volonté, c'est simplement que la Volonté interdisait à l'intellect de se porter vers tel ou tel élément, d'en former une représentation claire ou de relier certaines choses, afin de garder secrète la passion naissante. Tout ceci en vue d'une meilleure conservation de la santé morale et de l'évitement de la profonde souffrance qui pourrait naître de cette révélation (en des circonstances normales). Nous voyons là, malgré une différence dans les modalités de son application, combien la seconde influence « négative » de la Volonté sur la connaissance rejoint essentiellement la première.

3. L'influence « négative » de la Volonté dans la connaissance abstraite

L'influence « négative » de la Volonté peut se manifester encore de deux manières différentes. Premièrement, et ceci est manifeste dans le cas de l'espoir, la Volonté, empêche l'intellect de détruire l'illusion, en formulant un jugement ou en laissant apparaître un élément qui pourrait être défavorable. La Volonté, nous dit Schopenhauer, domine « l'intellect au point de le rendre incapable d'apercevoir un cas éminemment défavorable » (Schopenhauer, 1844, p. 916). Deuxièmement, l'influence de la Volonté peut aller encore plus loin, jusqu'à suspendre l'activité de la connaissance abstraite. Une telle influence se manifeste dans le cas de l'angoisse : la Volonté ayant intérêt à perpétuer l'angoisse¹, elle refuse que l'intellect raisonne et lui fournisse un jugement².

Nous reconnaissons, une nouvelle fois, le même principe s'appliquant à un autre niveau. Dans le cas de l'espoir, la Volonté refuse que certains éléments de la réalité conduisant à la formation d'un jugement, défavorable à l'illusion, soient pris en compte. Ici, comme dans le cas de l'angoisse, la Volonté empêche qu'un jugement, qu'elle juge défavorable *en tant qu'intellect*, soit formé. L'influence négative de la Volonté est ainsi totale : elle agit sur le contenu de la conscience intuitive, sur celui de la conscience de soi, et même sur la connaissance abstraite. C'est le sens, à notre avis, du long développement

¹ L'expérience nous apprend combien l'angoisse est un puissant mécanisme de défense : elle constitue un rempart face à la souffrance que peut procurer certains aspects de la réalité.

² « Si l'intellect fait mine d'étudier et d'examiner les circonstances, on l'écarte aussitôt, en lui signifiant qu'il est incompetent, voire qu'il est un sophiste perfide : on n'ajoute foi qu'au cœur, et on en fait valoir les angoisses comme un argument en faveur de la réalité et de la grandeur du danger. Et de la sorte l'intellect ne peut même pas rechercher les raisons qui militent contre la crainte, raisons qu'il aurait bientôt trouvées, s'il était abandonné à lui-même ; mais il est forcé de représenter aussitôt à ces tempéraments [mélancoliques] l'issue la plus malheureuse, quoique lui-même la conçoive à peine comme possible » (Schopenhauer, 1844, p. 917).

de Schopenhauer sur cette question dans le chapitre XIX des Suppléments. Il s'agit, pour lui, de montrer le primat de la Volonté sur l'intellect, et ce à tous les degrés de la connaissance, des impressions (avant même toute représentation) jusqu'à la formation des jugements, c'est-à-dire jusqu'à sa dimension abstraite et réflexive. Les jugements n'échappent pas à cette influence totale de la Volonté sur l'intellect, et leur formation peut être contrecarrée par la première, si celle-ci juge qu'elle n'est pas souhaitable.

Par ailleurs, c'est sur mécanisme que repose le repentir moral : avant « une action, le penchant qui y portait n'a pas laissé libre jeu à l'intellect, en ne lui permettant pas d'embrasser clairement du regard tous les motifs contraires à cet acte, en le ramenant sans cesse, au contraire sur ceux qui l'y poussaient » (Schopenhauer, 1844, p. 1359). La Volonté a caché certains motifs contraires à l'action, qu'un examen plus objectif, après coup, permet de faire émerger : de la situation émerge, comme conséquences, ce qui aurait pu l'empêcher. « L'intellect reconnaît désormais qu'un examen, qu'une méditation convenable aurait pu leur donner plus de force. L'homme s'aperçoit alors que sa conduite n'a pas été vraiment conforme à sa Volonté [*seinem Willen*] » (*Ibid.* ; *SW*, Band II., p. 760), au sens où cette dernière n'a pas pu être déterminé par l'ensemble des motifs qui aurait dû se présenter. C'est précisément cette connaissance même qui est le repentir¹. Le repentir, et les remords qui l'accompagne, résulte donc d'une domination de l'intellect par la Volonté : nous pensons alors que notre intellect a manqué à son devoir et n'a pas fourni à la Volonté l'ensemble des motifs qui aurait dû lui permettre de s'orienter. Cependant, c'est la Volonté elle-même qui entrave l'intellect et ne lui permet pas de se représenter l'ensemble des situations : le remord est une souffrance causée par la véhémence de notre Volonté, qui entrave l'activité de l'intellect et l'empêche de percevoir certains éléments ou de former certains jugements qui pourraient nous orienter au mieux.

Nous avons ici énoncé les différentes formes que peut prendre l'influence « négative » de la Volonté sur l'intellect. Ceci dans le but de suivre et de mettre en lumière la cohérence interne du propos de Schopenhauer, ainsi que la spécificité de ses expressions. Partout nous voyons une domination totale de la Volonté prendre le pas sur l'activité intuitive ou abstraite de l'intellect. Nous pouvons reconnaître aisément l'existence d'un principe commun à ces quatre formes de l'influence « négative » de la Volonté sur l'intellect. Et ce principe nous prenons le parti de le désigner par l'expression : « veto de la Volonté »². C'est l'objet de la dernière partie de ce chapitre de faire le jour sur ce

¹ « Toutes les actions de ce genre résultent donc au fond d'une faiblesse relative de l'intellect, qui se laisse dominer par la Volonté, là où, sans se laisser troubler par elle, il aurait dû remplir sans merci la fonction qu'il a de présenter les motifs. La véhémence de la Volonté n'est là qu'une cause médiate dans la mesure où elle entrave l'intellect et se prépare ainsi à des remords » (Schopenhauer, 1844, p. 1360).

² Nous employons ici le terme de *veto de la Volonté*, au profit du terme psychanalytique de refoulement, par souci de cohérence avec la pensée de Schopenhauer (nous nous expliquons plus loin sur ce point). Nous avons choisi cette expression particulière, d'une part, parce qu'il signifie clairement que, pour

principe, et de poser ainsi les bases d'une comparaison féconde avec la théorie freudienne du refoulement.

C. Veto de la Volonté et refoulement

Avant même tout travail comparatif, nous nous proposons de définir et de justifier notre choix de l'expression de *veto de la Volonté*, au profit du terme psychanalytique de refoulement, emprunt très largement répandu parmi les commentateurs qui se sont plus ou moins intéressés à cette question. Motivé par un souci de cohérence et de fidélité vis-à-vis de Schopenhauer, un tel emploi veut rendre manifeste l'originalité de sa pensée à ce sujet. Pourquoi avoir choisi cette expression ? D'une part, elle établit de manière claire que, pour Schopenhauer, l'agent de la défense du psychisme est la Volonté. D'autre part, et c'est ce que notre développement précédent semble indiquer (cf. *supra*, B., 1.), c'est un veto, c'est-à-dire une opération dirigée par une « connaissance ». En effet, la Volonté a appris *en tant qu'intellect* (en tant que *réceptivité*, dont la forme première sera les affections du corps propre) que tel élément est susceptible de lui causer une souffrance, alors elle *interdit* d'en former la représentation et donc de lui donner accès à la conscience. Cette connaissance n'est pas une connaissance d'ordre représentatif, mais ante-représentatif. Cet acte d'interdiction ne relève pas d'une décision, d'un décret de la Volonté, que l'intellect, après lui avoir signifié le caractère néfaste de l'impression, serait contraint d'appliquer. Nous disons, reprenant à notre compte la reformulation proposée par François Félix, qu'elle a appris en tant qu'intellect que cette impression serait néfaste : c'est en tant que réceptivité insu, pathique, éprouvant immédiatement les impressions comme plaisir ou douleur, que la Volonté écarte ce qui peut lui être défavorable. En cet instant, elle contraint l'intellect à détourner son attention vers d'autres objets et s'interdit de former telle ou telle représentation, pouvant donner écho à cette impression. La comparaison avec la notion freudienne de *refoulement* nous donnera l'occasion de préciser ici la pensée de Schopenhauer, et d'en lever certaines imprécisions. Ne brûlons pas les étapes, et reprenons notre développement.

Schopenhauer, l'agent de la défense du psychisme, c'est la Volonté ; et, d'autre part, et c'est ce que le passage cité ci-après semble indiquer, c'est une opération dirigée par une « connaissance » : la Volonté a appris en tant qu'intellect que tel élément lui causerait une souffrance inutile, alors la Volonté lui interdit l'accès à la conscience. Cette connaissance n'est pas une connaissance d'ordre représentatif, mais ante-représentatif. Cependant, si c'est là un pressentiment de la Volonté, en quoi est-ce l'intellect qui lui a appris ? C'est justement l'objet de la comparaison avec le refoulement que de lever cette ambiguïté et de montrer qu'il n'y a pas là la difficulté souvent relevée.

Nous avons pu voir, dans le point précédent, que l'influence négative de la Volonté, s'appliquant à quatre formes d'objets différents, relève d'un même principe de défense du psychisme : la Volonté interdit à l'intellect certaines représentations, l'empêchant ainsi de concevoir clairement certaines représentations, désirs, jugements et résolutions qui pourrait lui causer de la douleur. L'évitement de la souffrance est l'objet principal de ce que nous prenons le parti d'appeler le *veto de la Volonté*. Après avoir brièvement exposé la conception freudienne du refoulement, nous aborderons dans les grandes lignes cette question du rapport entre ce principe schopenhauerien et le mécanisme à l'origine de l'édifice psychanalytique¹.

1. Le refoulement freudien

Nous voudrions ici, brièvement, rappeler quelques notions de base concernant la notion freudienne de refoulement.

Nature du refoulement

Pour Freud, le refoulement est un destin possible pour une pulsion sexuelle. C'est un processus de défense contre la pulsion, cherchant à la rendre inefficace. Ce processus est l'un des moyens dont le moi dispose pour se protéger des excitations pulsionnelles. Freud distingue deux stades du refoulement :

- Le *refoulement originaire*, « qui consiste en ceci que le représentant psychique de la pulsion se voit refuser la prise en charge dans le conscient » (Freud, 1915, p. 48), et qui permet de fixer indéfectiblement la pulsion à son représentant². Ainsi, le premier stade du refoulement consiste donc à empêcher le

¹ Nous reprendrons ce point à l'occasion du Chapitre VIII qui lui sera presque exclusivement consacré. Il s'agira, dans ce chapitre, non seulement d'effectuer une comparaison bien plus précise entre les remarques psychologiques de Schopenhauer et les développements freudiens, mais surtout, il s'agira de montrer la cohérence du propos de Schopenhauer, en montrant qu'en se passant de représentations inconscientes, la réceptivité première comme affectivité permet de penser tant la mémoire, les actes manqués et la folie, que de proposer une vision à la fois plus économique et plus en accord avec l'expérience normale, que la psychanalyse freudienne.

² « Nous sommes donc fondés à admettre un refoulement originaire, une première phase du refoulement, qui consiste en ceci que le représentant psychique de la pulsion se voit refuser la prise en charge dans le conscient. Avec lui se produit une fixation ; le représentant correspondant subsiste, à partir de là, de façon inaltérable, et la pulsion demeure liée à lui » (Freud 1915, p. 48).

représentant psychique de la pulsion de devenir conscient. C'est en cela que l'on parle de refoulement originaire, c'est-à-dire refouler le représentant de la pulsion avant même son entrée dans la conscience.

- Le refoulement proprement dit, qui « concerne les rejets psychiques du représentant refoulé, ou bien telle chaîne de pensées qui, venant d'ailleurs, se trouvent être entrées en relation associative avec lui »¹ (Freud, 1915, p. 48-49). Il est donc « un refoulement après coup » (*Ibid.*). Ainsi, ce second stade du refoulement, consiste à refouler de la conscience les « rejets psychiques » du représentant de la pulsion, qui s'est vu refuser l'accès de la conscience, ou les représentations qui sont entrées en relation avec ce représentant psychique refoulé. En tant que ces représentations sont en relation avec le représentant refoulé, elles subissent, elles aussi, le refoulement. Le refoulement proprement dit, consiste donc à refouler les rejets psychiques du représentant refoulé ou les représentations qui y sont liées. Cependant, le refoulement proprement dit ne se résume pas à une simple répulsion du conscient. Freud nous dit que, dans ce processus psychique, nous devons prendre en compte l'attraction du refoulé originaire².

Le mécanisme du refoulement est donc composé de deux étapes. Dans la première, le représentant psychique de la pulsion se voit refuser l'accès à la conscience. C'est le *refoulement originaire*. Dans la seconde, ce qui est lié (représentations) ou issu (rejets psychiques) de ce représentant refoulé se voit refouler de la conscience. C'est le *refoulement proprement dit*, qui s'apparente, pour parler plus simplement, au nettoyage des tous les indices qui pourraient faire écho à cette représentation douloureuse.

Il y a deux éléments très importants à retenir de cette définition pour l'étude comparative qui suit. Premièrement, le *refoulement proprement dit* ne consiste pas à refuser l'entrée à la conscience, mais à refouler, de la conscience, des rejets psychiques du représentant refoulé ou des représentations qui lui sont liées. Ainsi, les représentations sont l'objet du refoulement, alors qu'elles sont déjà dans la conscience. Deuxièmement,

¹ « Le deuxième stade du refoulement, le *refoulement proprement dit*, concerne les rejets psychiques du représentant refoulé, ou bien telle chaîne de pensées qui, venant d'ailleurs, se trouvent être entrées en relation associative avec lui. Du fait même de cette relation, ces représentations connaissent le même destin que le refoulé originaire. Le refoulement proprement dit est donc un refoulement après-coup » (Freud, 1915, p. 48-49).

² « Du reste, on aurait tort de ne mettre en relief que la répulsion qui, venant du conscient, agit sur ce qui est à refouler. On prendra tout autant en considération l'attraction que le refoulé originaire exerce sur tout ce avec quoi il peut établir des liaisons. Il est vraisemblable que la tendance au refoulement ne réaliserait pas son intention si ces forces n'agissaient ensemble, s'il n'y avait pas quelque chose de déjà refoulé, qui soit en mesure de recevoir ce qui est repoussé par le conscient » (Freud, 1915, p. 49).

ce qui est originairement refoulé, ce qui se voit refuser l'accès à la conscience, ne vient pas de l'extérieur, mais de l'intérieur de l'organisme (la pulsion ayant une origine somatique). Ainsi, ce qui n'est pas pris en charge par la conscience ce ne sont pas des représentations d'objets extérieurs qui peuvent servir de motifs à la Volonté, mais ce sont les représentants psychiques constituées des différentes pulsions, ayant leur source dans le corps. La différence fondamentale entre le refoulement freudien, et ce que nous appelons, chez Schopenhauer, le *veto de la Volonté*, réside précisément dans ces deux éléments.

Individualité et mobilité

Le refoulement a deux caractéristiques essentielles : il est *individuel* et *mobile*. En d'autres termes, il agit individuellement sur les rejets psychiques du représentant refoulé, et sur les représentations qui lui sont liées. Chacun de ces éléments subit un destin particulier. De plus, le refoulement est un processus mobile. Cette mobilité se manifeste, d'une part, dans le fait que le refoulement n'est pas un processus ponctuel et définitif, mais constant, et d'autre part, « dans les caractéristiques psychiques de l'état de sommeil, qui seul rend possible la formation du rêve » (Freud, 1915, p. 53). La mobilité du refoulement est un élément important de la théorie psychanalytique, puisqu'il renvoie non seulement à l'idée de résistance du psychisme vis-à-vis du refoulé, mais aussi au mécanisme de formation du rêve.

Il y a un autre fait important, apporté par l'observation clinique, que Freud mentionne. En effet,

« L'observation clinique (...) nous montre (...) qu'il faut considérer, à côté de la représentation, quelque chose d'autre qui représente la pulsion et que ce quelque chose d'autre subit un destin de refoulement qui peut être tout à fait différent de celui de la représentation. Pour désigner cet autre élément du représentant psychique, le nom de *quantum d'affect* est admis ; il correspond à la pulsion, en tant qu'elle s'est détachée de la représentation et trouve une expression conforme à sa quantité dans des processus qui sont ressentis sous forme d'affects » (Freud, 1915, p. 54-55).

Freud introduit là une idée importante : le représentant psychique de la pulsion n'est pas seulement constitué par une représentation extérieure à laquelle s'est liée la pulsion, mais aussi par un *quantum d'affect* détaché de la représentation et qui exprime directement une affection interne. Le refoulement porte donc à la fois sur la représentation investie par ce *quantum d'affect*, mais aussi sur cette énergie pulsionnelle elle-même, indépendante de la représentation. Le travail psychanalytique devra donc s'intéresser aux destins de ces deux éléments du représentant refoulé, car, du fait du caractère *individuel* et *mobile* du refoulement, ils peuvent être différents. Le destin

général de la représentation refoulé est de disparaître du conscient ou d'être tenu à l'écart de la conscience, alors qu'elle était sur le point de devenir consciente¹. Le facteur quantitatif du représentant pulsionnel peut avoir trois destins différents :

- [1] « La pulsion peut être tout à fait réprimée, de telle sorte qu'on ne trouve aucune trace d'elle ;
- [2] ou bien elle se manifeste sous forme d'un affect doté d'une coloration qualitative quelconque ;
- [3] ou enfin elle est transformée en angoisse.

« Ces deux dernières possibilités nous invitent à prendre en considération un nouveau destin pulsionnel : la *transposition* des énergies psychiques des *pulsions* en *affect* et tout particulièrement en *angoisse*. » (Freud, 1915, p. 56)

Ainsi, le destin du quantum d'affect appartenant au représentant refoulé, est le plus important, car c'est lui qui décide du jugement que nous portons sur le processus du refoulement. Le refoulement étant un mécanisme de défense, visant à éviter le déplaisir, si l'énergie psychique est transposée en angoisse ou provoque des sensations de déplaisir, alors il a échoué. Le refoulement de la représentation peut être effectif, cela ne change rien à cet échec. Ainsi, au bout du compte, c'est le destin de l'énergie pulsionnelle qui importe au travail psychanalytique, car c'est le bon ou le mauvais fonctionnement du refoulement, agissant sur le quantum d'affect, qui détermine l'apparition de l'angoisse et du déplaisir. C'est l'apparition de ces états, dû à l'échec du refoulement, qui peuvent conduire à l'apparition de symptômes névrotiques. Ainsi, si le refoulement a réussi, dans la plupart des cas, il échappe à l'investigation psychanalytique. Et, par ailleurs, la représentation refoulée se voit remplacée par une autre, ou plusieurs autres. C'est ce que Freud nomme le *substitut* :

« Si nous limitons l'observation aux résultats concernant l'élément représentation du représentant, nous découvrons que le refoulement produit, en règle générale, une formation de substitut » (Freud, 1915, p. 57).

L'apparition des symptômes et la formation de substituts, ne coïncident pas avec le processus du refoulement. Ces deux événements, qui sont des indices d'un *retour du refoulé*, c'est-à-dire d'une pression des représentations refoulées exercée sur la conscience, obéissent à d'autres processus, que la psychanalyse se doit de mettre en

¹ Freud fait ici une remarque bien étrange, et d'une imprécision évidente. « La différence n'a pas d'importance ; elle revient à peu près à savoir si je renvoie un hôte indésirable de mon salon ou de mon antichambre, ou bien, si l'ayant reconnu, je ne le laisse pas même franchir le seuil de ma demeure » (Freud, 1915, p. 55). Or, si le résultat final est le même, il semble que cette différence ait une grande importance, car nous devons avancer une théorie de la connaissance, qui nous permet de reconnaître le caractère néfaste d'une représentation, avant qu'elle n'accède à la conscience. Si nous ne possédons pas une telle théorie, il n'est pas possible d'affirmer que le refoulement peut avoir lieu avant même l'entrée dans la conscience. C'est tout l'objet du problème du refoulement, dont nous devons la plus claire formulation à Michel Henry, et dont il sera question plus loin.

lumière par l'étude des névroses. En plus de cette non-coïncidence entre le refoulement et le ou les mécanismes de formation de substitut, Freud affirme, pour conclure ses considérations générales sur le refoulement, qu'il existe des mécanismes de formation de substitut très différents les uns des autres et qu'il y a « au moins une chose commune aux mécanismes du refoulement, le *retrait de l'investissement d'énergie* (ou de *libido*, s'il s'agit de pulsions sexuelles) » (Freud, 1915, p. 58).

Raison du refoulement

Le refoulement est un mécanisme de défense du moi. La raison pour laquelle nous refoulons et maintenons à l'écart du conscient des représentations, c'est l'évitement du déplaisir. Ce destin de la pulsion a donc pour fin la protection de la personne psychique, vis-à-vis du déplaisir ou de l'angoisse que la pulsion en question pourrait faire ressentir. Un passage des *Cinq leçons sur la psychanalyse* résume bien cette idée¹.

Le désir est refoulé s'il va à l'encontre d'autres désirs ou à l'encontre des aspirations morales et esthétiques de la personne. On remarque ici que le discours freudien est beaucoup plus général que dans la *Métapsychologie*. Freud parle, en effet, de désir refoulé, alors que ce qui est refoulé ce n'est qu'une représentation, et le quantum d'affect qui lui est lié. Mais cela a le mérite de mettre en lumière l'absence de distinction conceptuelle, même dans la *Métapsychologie*, entre besoin et désir, car si Freud assimile la pulsion au besoin, de par son origine somatique, il ne précise pas le rapport entre la pulsion et le désir. Cependant, cela à l'avantage d'exprimer les choses plus simplement, en des termes aisément compréhensibles. Nous refoulons pour éviter le déplaisir, l'angoisse. Ce déplaisir naît d'un désir inconciliable avec d'autres désirs ou des exigences morales, esthétiques. En d'autres termes, le refoulement permet d'éviter le déplaisir, en refoulant un désir inconciliable avec les exigences intérieures (besoins, désirs) et extérieurs (morale, esthétique).

¹ « Dans tous les cas observés, on constate qu'un désir violent a été ressenti, qui s'est trouvé en complète opposition avec les autres désirs de l'individu, inconciliable avec les aspirations morales et esthétiques de la personne. Un bref conflit s'est ensuivi ; à l'issue de ce combat intérieur, le désir inconciliable est devenu l'objet du refoulement, il a été chassé hors de la conscience et oublié. Puisque la représentation en question est inconciliable avec le « moi » du malade, le refoulement se produit sous forme d'exigences morales ou autres de la part de l'individu. L'acceptation du désir inconciliable ou la prolongation du conflit auraient provoqué un malaise intense ; le refoulement épargne ce malaise, il apparaît comme un moyen de protéger la personne psychique » (Freud, 1909, p. 32).

2. Le problème du refoulement

La question qui se pose ici à propos du *refoulement*, et qui se pose également au principe schopenhauerien de *veto de la Volonté*, a été clairement formulée par Michel Henry¹ : comment le moi² ou la Volonté peut reconnaître le caractère néfaste d'une représentation ou d'une série d'idées avant qu'elle ne pénètre dans la conscience ? Peut-on concevoir une antériorité de la connaissance sur la conscience ?

Nos différentes analyses des conceptions schopenhaueriennes de la représentation et de la conscience, laisse entrevoir qu'en ce qui concerne le *veto de la Volonté*, la question ne peut pas être posée en ces termes. En revanche, elle demeurerait d'une grande pertinence à propos de la théorie freudienne du refoulement, puisque celle-ci repose sur l'existence de représentations inconscientes. Certaines représentations, jugées dangereuses ou contraire à la moralité par exemple, sont exclues de la conscience (ou n'en franchissent pas le seuil – mais, nous dit Freud, elles sont déjà constituées). Elles demeurent telles tant que les résistances sont suffisantes, mais elles n'ont pas moins une influence sur notre vie consciente et peuvent se manifester par l'apparition de troubles pathologiques quant elles conduisent à la névrose, voire à la psychose. Ainsi, si la question que formule Michel Henry peut se poser pour Freud, elle ne semble pas avoir cours dans la pensée de Schopenhauer du simple fait que la notion de représentation inconsciente en est absente et ne peut pas y trouver sa place. Quoiqu'il en soit, la question de la connaissance par la Volonté, en tant qu'intellect (car c'est bien elle l'agent ici), du caractère néfaste d'une représentation ou d'une série d'idées, si celle-ci venait à être formée, se pose tout autant. Si elle demande à être grandement formulée, voire pour une bonne part, construite, nous ne sommes pas pour autant, contrairement à ce qui est le cas chez Freud, sans explication.

Chez Schopenhauer, et le passage précédemment cité³ à propos de la première forme d'influence « négative » de la Volonté sur la connaissance l'établit clairement, la Volonté sait par avance que la formation de telle représentation ou de telle liaison entre deux ou plusieurs représentations conduirait à une douleur ou à un « mouvement » non souhaitable. De toute évidence, cette connaissance est une connaissance ante-représentative, elle est de l'ordre de l'affectif, de l'impression, et elle précède proprement dit la constitution de la représentation ou la relation entre deux ou plusieurs représentations (série d'idées). C'est bel et bien, en ce sens, dans la spécificité de la

¹ Voir Michel Henry, « La question du refoulement », in *Présence de Schopenhauer*, sous la direction de Roger Pol-Droit, Paris, Grasset, 1989, 296-315.

² Si nous le posons comme origine du refoulement comme le fait Freud dans la deuxième partie de son œuvre.

³ Cf. Schopenhauer, 1844, p. 906.

théorie de la connaissance de Schopenhauer, centrée sur la notion de Volonté-de-connaître et sur la dépendance de l'intellect vis-à-vis de la Volonté qui en découle essentiellement, qu'il faut chercher la solution à cette question.

Cette « connaissance » serait en ce cas de l'ordre de l'affection et se situerait au niveau du vécu, et de ce que Schopenhauer désigne comme les mouvements premiers de la Volonté : l'attraction et la répulsion. Ce « veto » de la Volonté serait dénué de conscience puisqu'immanent, instinctif, dispositionnel : il est la manifestation inconsciente de la Volonté de vivre dans le domaine psychique. Nous avons vu que l'objet de cette influence « négative » de la Volonté était l'évitement de la souffrance et donc la conservation de la santé mentale et psychique. Ainsi, ce que nous décrit là Schopenhauer, et les différentes observations psychologiques et analyses de détails des mécanismes ne nous donnent aucun élément pour affirmer le contraire, est de l'ordre de l'instinct, de la disposition, et agit comme tel. Il n'est à aucun moment question, dans l'ensemble des objets auxquels nous avons pu nous intéresser dans ce chapitre, d'une partie du psychisme qui voudrait autre chose, ou d'éléments secrètement constitués qui auraient une influence sur notre vie consciente, ou sur notre connaissance. Pour reprendre l'exemple des actes manqués, nous constatons bien qu'il ne s'agit pas pour Schopenhauer d'établir qu'il existe une partie de nous-mêmes qui élabore secrètement le plan de se tromper dans des comptes en notre faveur : cela est le résultat des tendances non accompagnées de conscience et fondamentalement égoïstes qui font intrinsèquement partie de notre nature.

L'unité de l'individu est intacte, et le noyau de notre être, la Volonté, est comme nous l'avons vu au chapitre précédent l'élément permanent de notre conscience, la condition de possibilité de toute expérience. L'intellect n'est que l'extension de la Volonté, qui veut connaître le monde pour s'orienter : étant Volonté-de-connaître, il est vouloir avant d'être connaissance. C'est pourquoi il existe une appréhension du monde, une première expérience et une dimension proprement affective de la connaissance : tout élément, avant d'être traité par l'entendement et transformé en représentation, éclairant ainsi la Volonté et lui fournissant des occasions d'agir, est une affection du corps propre (*Leib*). C'est dans ce vécu, dans cette dimension proprement affective, que peut avoir lieu cette « connaissance » anté-représentative dont nous parlions ci-dessus. La Volonté éprouve, avant qu'elle soit transformée en représentation, si une impression est agréable ou désagréable. Quoiqu'il en soit, elle a un droit de regard sur le traitement de toutes les sensations et impressions, échos et pensées confuses qui forme la masse du « penser inconscient ». La dimension affective de l'individu conserverait donc ici sa suprématie sur la partie intellectuelle et consciente, en refusant à l'intellect de se représenter ce qui lui est désagréable. Nos diverses considérations du Chapitre II sur la nature de la conscience, nous permettent d'affirmer que la notion d'inconscient chez Schopenhauer n'a pas directement attiré à l'ordre du psychisme : l'absence de conscience se manifeste en tant que l'intellect se constitue « mystérieusement sur fond de vouloir ».

S'il nous fallu repenser la question posée par Michel Henry, la question du rapport entre le veto de la Volonté et le refoulement n'est en pas pour autant évincée. Elle est même précieuse à condition de nous rendre bien compte de la spécificité de l'une et de l'autre de ces idées. À poser ainsi cette question, nous pourrions croire que nous avons affaire à un seul et même mécanisme, analyser par deux auteurs différents, alors que les choses nous apparaissent maintenant plus complexes. Sont-elles pour autant fausses et pouvons-nous dire que veto de la Volonté et refoulement sont deux termes absolument incompatibles ? Nous ne le pensons pas. À analyser le veto de la Volonté, on se rend compte de la proximité des développements de Schopenhauer avec ce que dira plus tard Freud à propos du refoulement. Ce sont deux mécanismes de défense du psychisme qui empêchent que certaines représentations deviennent conscientes (Freud) ou ne soit formées dans la conscience (Schopenhauer). En dehors de cette divergence, certes grande entre absence (Schopenhauer) et présence (Freud) de représentations inconscientes, les principes s'accordent fondamentalement. Reste que ce n'est pas parce que *veto de la Volonté* et *refoulement*, sur lequel repose tout l'édifice psychanalytique, sont très proches l'un de l'autre que nous pouvons voir en Schopenhauer un profond précurseur de la psychanalyse. Que Freud se soit inspiré de certains passages de l'œuvre de Schopenhauer, que nous avons ici analysés, pour développer sa théorie du refoulement, cela semble difficilement contestable, tant les deux principes possèdent des similitudes frappantes. Néanmoins, cela n'engage en rien en ce qui concerne l'attribut de précurseur attribué à Schopenhauer, la question réclamant un développement bien plus conséquent (ce que nous ferons par la suite ; cf. *infra*, Chapitre VII).

Cependant, à petite différence, grande conséquence. En effet, les observations psychologiques de Schopenhauer émergent de sa conception métaphysique de la Volonté. S'il reconnaît l'absence de conscience fondamentale de notre nature, il n'établit aucune scission, métaphysique ou psychique, dans la nature de l'homme. Nous sommes Volonté et c'est parce que notre intellect est l'objectivation de la Volonté-de-connaître (*Erkennenwollen*) qu'elle domine et du coup perverti la connaissance suivant ses intérêts. L'intellect, dans la conduite de la vie, n'est jamais indépendant de la Volonté : de ce fait, Schopenhauer cherche à montrer les rouages volontaires de l'intellect, et les conséquences de cette domination permanente de la Volonté sur la connaissance, et de ce fait sur nos intuitions, nos jugements et ainsi nos actions. Partout son explication marque un retour à une unité fondamentale, à une absence de conscience qui se manifeste mais qui forme le fond unique de notre être. L'Homme n'est pas un être divisé, dual, mais bien un individu, un être tout entier Volonté, ce qui s'oppose radicalement à la dualité essentielle de la théorie des pulsions développée par Freud que se soit dans sa première ou dans sa deuxième forme. Nous reviendrons sur ces points dans la suite de notre étude, mais, à l'heure actuelle, une chose est sûre : si à lire de près les observations

psychologiques de Schopenhauer on ne peut qu'être frappé par la similitude avec certains développements freudien de la première topique, la pensée métaphysique de Schopenhauer n'a clairement pas été reprise par Freud.

L'influence de la Volonté sur l'intellect se manifeste par la modification, la coloration, voire la déformation de nos connaissances et donc de notre rapport au monde. Elle se manifeste également, comme nous venons de le voir, par un pouvoir total de la Volonté sur l'intellect : celle-ci peut en effet dissimuler le contenu affectif du sens interne, et interdire ou dissimuler le contenu de la conscience représentative (tant au niveau de la connaissance intuitive, que de la connaissance abstraite). Ces remarques psychologiques servent à illustrer la suprématie de la Volonté sur la connaissance, dans le cadre de la démonstration de Schopenhauer du primat de la Volonté sur l'intellect. Les remarques psychologiques, ici faite dans le but de démontrer sa métaphysique, ne recourt à aucun concept, ni théorie, et il faut ajouter que ce n'est pas là le but de Schopenhauer. Certes, ce qu'il dit des mécanismes de défense du psychisme, semble correspondre, à première vue, à la définition freudienne du refoulement, et une confrontation de ces quelques passages du chapitre XIX des *Suppléments* avec les textes de Freud ne souffre d'aucune entrave. Il faut cependant, comme nous venons de le voir, éviter de les considérer d'emblée comme superposable. Le statut des observations psychologiques de Schopenhauer, comme preuves de la métaphysique de la Volonté, empêche manifestement d'envisager cette question, comme il a trop souvent été fait, sans une comparaison rigoureuse des deux conceptions du sujet qui émanent des œuvres de Schopenhauer et de Freud.

De plus, le *veto de la Volonté* semble se poser comme un concept explicatif plus large que celui de refoulement. En effet, il peut également s'appliquer à ce que Freud nommera les actes manqués (lapses, oubli,...), à la non-intégration d'éléments extérieurs dans l'intuition, etc. Au final, ce concept, symbolisant la suprématie de la Volonté sur l'intellect, semble englober, à lui seul, l'ensemble de nos considérations de ce chapitre sur l'influence de la Volonté sur l'activité intellectuelle dans son ensemble.

L'inconscient selon Schopenhauer

La première étape de notre recherche devait nous permettre d'explorer la métaphysique de Schopenhauer, et de définir avec précision la nature et le rôle de la notion d'inconscient. Nous avons pu constater que les occurrences de l'inconscient dans l'œuvre du philosophe, couvrait l'ensemble de ses considérations métaphysiques. Nous pouvons donc affirmer, suite à nos développements, que la notion d'inconscient occupe un place centrale dans la philosophie schopenhauerienne, et qu'elle joue un rôle primordial. En effet, dans les *Nachlass*, Schopenhauer va jusqu'à déclarer que « tout ce qui est originel, tout ce qui constitue l'être véritable est inconscient [*unbewußt*] (...) Toutes les propriétés véritables du caractère ou de l'esprit de l'homme sont par conséquent inconscientes [*unbewußt*] » (*HN*, vol. III, p. 439). Ainsi, avec Vincent Stanek, nous sommes contraint de conclure que la conscience n'est pas ce qui permet de fonder l'être du sujet¹. La conscience demeure passive, dépendante de la Volonté, en tant qu'elle en est le produit. Elle est, pour reprendre les mots de Schopenhauer, l'efflorescence suprême de cet être fondamentalement dénué de conscience.

De ce fait, « tout ce qui est primordial dans l'homme comme tel, et par conséquent tout ce qui est authentique, agit inconsciemment [*unbewußt*] comme les forces naturelles (Schopenhauer, 1851, p. 895). Par suite,

« Ce qui a pénétré par la conscience y devient une représentation ; (...) la manifestation de cette conscience est, dans une certaine mesure, la communication d'une représentation. En conséquence, toutes les qualités vraies et éprouvées du caractère et de l'intellect sont à l'origine inconscientes [*unbewußte*], et ce n'est que comme telles qu'elles produisent une profonde impression. Tout ce qui est conscient, étant retouché et intentionnel, dégénère donc en affectation, c'est-à-dire en tromperie. Ce que l'homme accompli inconsciemment [*Was der Mensch unbewußt leistet*] ne lui coûte aucun effort, mais aucun effort ne peut y suppléer. C'est là le caractère des conceptions originelles qui constituent le fond et le noyau de toutes les créations véritables. Voilà pourquoi seul

¹ « En faisant de l'inconscient le synonyme de l'être, Schopenhauer destitue la conscience de sa capacité à fonder l'être du sujet, en renvoyant ce fondement à l'espace hors champ de l'inconscient » (Stanek, 2010, p. 122).

ce qui est inné est authentique et valable ; ceux qui veulent accomplir quelque chose, que ce soit dans le commerce, la littérature ou la peinture, doivent obéir aux règles sans les connaître » (*Ibid.*).

La dimension inconsciente de l'homme correspond donc à ce qu'il y a d'essentiel et de plus authentique. Sitôt l'apparition de la conscience, tout dégénère en tromperie, tout demande un effort, et n'est plus naturel et véritable. Schopenhauer reprend ici les idées soulevés dans le passage précité du volume III des *Nachlass*. Le fond de l'être est inconscient, et c'est de cette partie de nous-mêmes que proviennent les véritables qualités du caractère et de l'intellect.

Ces déclarations de Schopenhauer généralise et systématise l'importance de l'inconscient au sein de sa philosophie. Nous nous sommes attachés, dans cette première partie, à mettre en lumière les détails de cette présence centrale de la notion d'inconscient au sein de son œuvre. À partir d'un relevé exhaustif de l'ensemble des occurrences des termes « *erkenntnislos* » (et « *ohne Erkenntnis* »), « *Bewußtlosigkeit* », « *bewußtlos* » (et « *ohne Bewußtsein* »), et « *unbewußt* », nous avons constaté une omniprésence de la notion d'inconscient sous la plume de Schopenhauer. Nous avons voulu rendre compte, à partir des trois niveaux de considérations retenus, de la cohérence interne du propos de Schopenhauer, et de sa profonde intégration tant dans sa métaphysique de la Volonté, que dans la théorie de la connaissance qu'elle présuppose.

Envisageant cette essence dépourvue de conscience, « nous avons donc constaté que le monde en soi était la Volonté ; nous n'avons reconnu dans tous ses phénomènes que l'objectivité de la Volonté, nous avons suivi cette objectivité depuis l'impulsion dépourvue de connaissance [*wom erkenntnislosen Drange*] des forces obscures de la nature jusqu'à l'action la plus consciente [*bewußtvollsten*] de l'homme » (*Monde*, trad. mod., p. 514 ; *SW*, Band I., p. 557). Nous avons constaté qu'en tant que Volonté-de-vivre, Volonté de l'espèce et Volonté-de-connaître, elle agissait en deçà de la conscience. Cette conscience, partie émergée de l'intellect, qui se constitue mystérieusement sur fond de Volonté. Ce miracle par excellence demeure un mystère. Néanmoins, nous avons pu déceler, dans l'activité même de l'intellect, les actions de la Volonté non accompagnées de conscience. De l'inférence dans la perception visuelle, à l'association d'idées, en passant par la formation même de la représentation et la présence de raisonnements inconscients (méditation, rumination), nous avons partout déceler la présence active de cette Volonté dénuée de conscience. L'analyse des rouages de l'intellect, en tant qu'objectivation de la Volonté de connaître, témoigne de la nature proprement volontaire de la connaissance. Enfin, c'est justement cet enracinement de l'intellect dans la Volonté, qui explique la modification, la coloration et la déformation que peut subir la connaissance. Le primat de la Volonté sur l'intellect se fait ici directement sentir, et Schopenhauer s'attache à le fonder sur notre expérience psychologique. Ainsi, quelque soit l'objet considéré, toujours nous retrouvons la Volonté et la dimension affective de notre être.

La nécessité de cette première partie apparaît désormais avec une plus grande clarté. En effet, elle nous a permis d'explorer de manière systématique la présence et le rôle de la notion d'inconscient dans l'œuvre de Schopenhauer. Toutes ces considérations, et notamment celles du chapitre III, nous font sentir la nécessité, et donc la profonde légitimité, de la question du rapport entre Schopenhauer et Freud. Cette première étape dans notre cheminement nous permet ainsi de poser avec le plus de précision possible les bases d'une comparaison objective entre les œuvres de Schopenhauer et de Freud. Notre seconde partie va avoir pour but d'analyser et de comparer les écrits de ces deux auteurs sur la notion centrale d'inconscient et sur des notions fondamentales de la psychanalyse (pulsion, refoulement, *ça*, rêve et folie)

Deuxième partie : Schopenhauer face à l'inconscient freudien

Nous avons entrepris, dans la première partie, de définir l'usage et la signification de la notion d'inconscient dans l'œuvre d'Arthur Schopenhauer. Il nous est apparu que Schopenhauer ne théorise pas l'inconscient, qu'il n'utilise pas ce terme comme substantif, mais toujours comme adjectif, et que sa théorie de la connaissance ne fait aucune place à la notion de représentation inconsciente. Si la notion d'inconscient est omniprésente dans l'œuvre du philosophe, Schopenhauer ne soutient pas l'existence d'un inconscient psychique. Il existe, certes, une activité inconsciente de l'intellect, de la formation de l'intuition jusqu'à certaines formes de raisonnements, mais nous ne pouvons manifestement pas parler ici d'une pensée inconsciente (au sens d'une pensée fonctionnant de la même manière que la pensée consciente, mais qui demeurerait cachée). Ainsi, avec Rüdiger Safranski, nous pouvons affirmer, et c'était l'objet de notre première partie de le montrer, que, « chez Schopenhauer, il y a pour la première fois une philosophie achevée de l'inconscient et du corps » (Safranski, 1987, p. 432). De ce fait, selon Schopenhauer, « l'être détermine la conscience » (*Ibid.*).

Ce travail préparatoire de la première partie va maintenant nous permettre de comparer les considérations schopenhaueriennes sur l'inconscient avec la notion d'inconscient psychique, telle qu'elle est développée dans la théorie psychanalytique de Sigmund Freud. Cette comparaison avec Freud, que nous annonçons dans notre introduction, il s'agit ici de l'entreprendre dans toutes ses dimensions. Nous devons questionner le rapport entre Schopenhauer et Freud tant sur un plan historique que conceptuel, et tester la validité du

rapprochement communément effectué entre ces deux auteurs. D'après Freud lui-même, nous pourrions tenir pour acquis que Schopenhauer est à « mettre au rang » des précurseurs de sa théorie de l'inconscient. En effet, souligne Sebastian Gardner : « il est communément admis dans l'histoire des idées qu'il existe un lien très fort entre Schopenhauer et Freud » (Gardner, 1999, p. 375¹ ; notre traduction). Cette comparaison historique et conceptuelle, que nous allons mener en cinq temps, va également nous permettre de mieux cerner encore la présence et le rôle de la notion d'inconscient au sein de la métaphysique de Schopenhauer.

L'objet de cette deuxième partie sera donc double : dans un premier temps il s'agira d'établir, à travers son rapport à la psychanalyse de Sigmund Freud, le positionnement de Schopenhauer vis-à-vis de la notion d'inconscient psychique. En tant que Freud est le premier dans l'histoire de la pensée à avoir théorisé l'inconscient, à en avoir fait un concept *opérant* dans une si large mesure, et en tant qu'il reconnaît lui-même Schopenhauer comme précurseur de la psychanalyse, cette comparaison conceptuelle nous apparaît ici comme absolument essentielle. Nous devons la pousser jusqu'au bout, afin de clarifier de manière rigoureuse cette relation entre Schopenhauer et Freud, et déterminer avec précision si oui ou non, Schopenhauer peut-être désigné comme un précurseur de la théorie psychanalytique freudienne. Cette deuxième étape de notre recherche va nous permettre ainsi d'évaluer si, d'une manière ou d'une autre, les concepts freudiens se trouvent déjà, pour ainsi dire, en germes dans la pensée d'Arthur Schopenhauer.

¹ « It is a commonplace of the history of ideas that there is an extremely close relationship between Schopenhauer and Freud ».

CHAPITRE IV

LA RÉCEPTION FREUDIENNE DE SCHOPENHAUER

Avant d'entreprendre notre comparaison conceptuelle de la manière la plus exhaustive possible, objet de cette seconde partie, nous voudrions introduire la question du rapport entre Schopenhauer et Freud d'un point de vue historique. Une telle introduction permettra deux choses. D'une part, nous allons pouvoir délimiter nettement les problèmes qui se poseront dans notre travail conceptuel, notamment à partir des références de Freud à Schopenhauer. D'autre part, ce chapitre nous permettra d'explorer diverses interprétations du lien entre ces deux auteurs, afin de poser avec précision les bases de notre questionnement sur son statut, souvent supposé, de précurseur de la psychanalyse.

Nous voudrions, dans ce chapitre, nous intéresser à l'aspect purement historique de la relation qu'il peut exister entre Schopenhauer et Freud. Dans les faits, celle-ci est attestée par les différentes apparitions du philosophe dans le texte freudien, ce qui nous engage à questionner la nature de la réception freudienne de Schopenhauer. Une telle interrogation va notamment nous permettre de cerner les points essentiels qui demandent à être traités dans le cadre de notre étude conceptuelle.

A. Présence de Schopenhauer

Le nom de Schopenhauer apparaît relativement peu dans l'œuvre de Freud, mais bien souvent il est utilisé à des moments décisifs de l'élaboration de la théorie, et porte sur des thèmes centraux du discours : le rêve, le refoulement, la sexualité, la mort, etc. Nous avons dénombré au total seize références de Freud à Schopenhauer dans l'œuvre publiée, sachant que quatre d'entre elles sont purement anecdotiques. Nous avons également relevé trois occurrences essentielles du nom de Schopenhauer dans la correspondance de Freud, intervenant sur des questions théoriques (notamment dans son rapport à la philosophie ou à l'histoire des idées). Toutes ces références, qui seront reprises et analysées dans les chapitres qui suivent, témoignent du rôle du philosophe dans l'élaboration théorique de la psychanalyse, au moins en ce qui concerne la seconde période, à partir de 1915. Avant de questionner le statut de Schopenhauer comme référent philosophique de la psychanalyse, thèse figurant dans l'ouvrage de Paul-Laurent Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, et plus généralement d'interroger le rapport de Freud à la philosophie, nous voudrions ici déterminer le rôle et la portée des références à Schopenhauer dans l'œuvre freudienne.

La référence à Schopenhauer

Comme nous l'évoquions plus haut, les références de Freud à Schopenhauer sont peu nombreuses mais concernent des thèmes essentiels du discours psychanalytique : l'inconscient, le refoulement, les rêves, la folie, la mort, etc. Elles évoquent également, pour quelques unes d'entre elles, les considérations que portait Freud à l'égard du personnage, de la philosophie ou de l'œuvre de Schopenhauer. Elles peuvent relever de la simple anecdote, comme lorsque, dans *L'homme au rat*, Freud raconte que, pour distinguer deux sortes différentes de connaissance (entre la connaissance oubliée et celle dont on ne connaît la véritable portée) :

« Les sommeliers qui servaient Schopenhauer, dans l'auberge qu'il avait coutume de fréquenter, le « connaissaient » dans un certain sens, à une époque où il était inconnu à Francfort comme ailleurs, mais ils ne le « connaissaient » pas dans le sens que nous attachons aujourd'hui à la connaissance de Schopenhauer » (Freud, *L'homme aux rats*, G.W., vol. VII, p. 418 ; cité par Assoun, 1976, p. 226).

Cette citation incongrue, marque selon Paul-Laurent Assoun l'attachement affectif que Freud portait à Schopenhauer, attachement s'expliquant selon lui par le processus d'identification entre le solitaire de Vienne et le solitaire de Francfort, entre deux esprits,

en avance sur leur temps (estimaient-ils) mais ignorés, voire même rejetés, par leur époque. Au-delà des citations anecdotiques¹, d'autres passages nous montrent combien l'importance de Schopenhauer pour Freud ne s'arrête pas au simple personnage : c'est l'influence théorique, dont il est question dans de nombreux passages, qui fait l'essentiel des références à Schopenhauer. Présenté comme un précurseur de la psychanalyse, dont l'influence est soulignée par Freud lui-même à plusieurs reprises, Schopenhauer occupe une place unique dans l'œuvre freudienne. En effet, « **il n'a pas seulement soutenu la thèse du primat de l'affectivité et de l'importance prépondérante de la sexualité, mais il a même eu connaissance du mécanisme du refoulement** » (Freud, 1925, p. 100). À en croire Freud, trois piliers de la psychanalyse – théorie du refoulement (sur laquelle repose la notion même d'inconscient comme instance psychique), la prépondérance de la sexualité et le primat de l'affectivité (des motions inconscientes sur le conscient) – seraient d'ores et déjà présents dans l'œuvre de Schopenhauer, légitimant ainsi non seulement la présence du philosophe comme précurseur, mais également le discours analytique lui-même.

Reconnaître l'antériorité de Schopenhauer sur des points essentiels, tel que le refoulement par exemple, a pour conséquence de faire sentir à Freud que son « **originalité est ostensiblement en baisse** » (Freud, Abraham, *Correspondance*, 1969, p. 103). En effet, il va même jusqu'à concéder à Schopenhauer une place (à ses côtés ?) sur le podium des trois figures qui ont infligé à l'homme la plus grande humiliation :

« Vous avez raison de dire que l'énumération que je fais dans mon dernier article peut donner l'impression que je revendique ma place à côté de Copernic et de Darwin. Mais malgré cette apparence je n'ai pas voulu renoncer à cette intéressante idée et c'est pourquoi j'ai mis en avant Schopenhauer » (Lettre de Freud à Abraham, 25 mars 1917 – cité par Jones, 1955, t. II, p. 241).

Des dires mêmes de Freud, on voit Schopenhauer se placer aux côtés de Copernic et Darwin, comme celui qui a infligé à l'homme sa troisième blessure, celle intime, c'est-à-dire celle trouvant sa source dans le fait qu'il n'est pas maître dans sa propre maison, que sa vie intérieure, ses pensées, ses désirs, etc. vivent et s'expriment à travers lui, sans lui ; qu'il est ainsi soumis et totalement déterminé par des motions pulsionnelles inconscientes. Déclaration importante et lourde de sens pour la reconnaissance de Schopenhauer comme précurseur de la psychanalyse, et il nous faudra y revenir de manière plus détaillée par la suite (cf., infra, Chapitre VII).

Cependant, le rapport de proximité entre Schopenhauer et Freud laisse apparaître deux difficultés de nature à le remettre en question. En effet, Freud se défend de toute influence directe de Schopenhauer sur son élaboration théorique, d'une part parce qu'il affirme

¹ Nous pouvons en relever trois autres de ce type : Freud, 1900, p. 304 et p. 554-555 ; et, Freud, 1921, *G.W.*, vol XIII, p. 110 (cité par Assoun, 1976, p. 248), où Freud évoque « **la parabole célèbre de Schopenhauer sur les porcs-épics souffrant du froid** ».

avoir lu « **Schopenhauer très tard dans [sa] vie** »¹, et, d'autre part, parce que ces larges concordances ne seraient que des points de contact entre des intuitions philosophiques et un travail minutieux, scientifique. Freud veut ainsi se défendre de toute réduction de la psychanalyse à la philosophie, et joue sur un rapport de complémentarité pour dépasser (esquiver ?) la question de la « filiation » et de l'origine philosophique de ses développements. Deux éléments qui demandent à être plus amplement développés.

Freud, lecteur de Schopenhauer ?

Freud a-t-il lu Schopenhauer ? Oui, Freud l'avoue lui-même à plusieurs reprises dans son œuvre. Quand exactement a-t-il lu Schopenhauer, et surtout, qu'en a-t-il lu exactement ? Voilà la question importante donnant lieu à de multiples débats et interprétations. À s'en référer à ce que nous dit le fondateur de la psychanalyse, il n'aurait « **lu Schopenhauer que tard dans [sa] vie** ». Affirmation présente dans son ouvrage *Freud sur lui-même* publié en 1925, qui semble accréditée par un extrait de sa correspondance dans lequel il stipule, en 1919, que s'intéressant de près au thème de la mort, il en est venu « **pour la première fois** » à lire Schopenhauer :

« **J'ai choisi maintenant comme aliment le thème de la mort, j'y suis venu en butant sur une curieuse idée des pulsions et me voici obligé de lire tout ce qui concerne cette question, comme par exemple, et pour la première fois, Schopenhauer. Mais je ne le lis pas avec plaisir** » (lettre à Lou-Andréas Salomé, juillet 1919 ; cité dans *Dictionnaire de la psychanalyse*, 1997, Paris : Fayard, p. 69).

Si on laisse de côté les implications théoriques majeures d'une telle déclaration, sur lesquelles nous reviendrons ultérieurement, il semblerait bien que Freud ne se soit pas attelé à la lecture de Schopenhauer avant la fin des années 1910, après la rédaction des articles regroupés sous le titre de *Métapsychologie*, mais peu ou prou au moment de la rédaction de l'essai *Au-delà du principe de plaisir*, et plus largement avant les développements de la deuxième époque. Or, il ne précise en aucun endroit ce qu'il a réellement lu de Schopenhauer. Nous rencontrons ici un problème d'interprétation puisque malgré ces déclarations, il semblerait bien que Freud ait pris connaissance d'au moins certains passages de l'œuvre de Schopenhauer et ce notamment par l'intermédiaire de « l'omniscient » Otto Rank, qui dès 1906, avait fait lire à Freud des passages du *Monde*, dans lesquels il était question de la folie et de ce que la psychanalyse nommera le

¹ « **Les larges concordances de la psychanalyse avec la philosophie de Schopenhauer (...) ne peuvent se déduire de ma familiarité avec sa doctrine. J'ai lu Schopenhauer très tard dans ma vie** » (Freud, 1925, p. 100).

refoulement. Freud évoque cela dans le célèbre passage de son ouvrage *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique* (ce qui ne manque pas de signification) :

« En ce qui concerne la théorie du refoulement, j'y suis certainement parvenu par mes propres moyens, sans qu'aucune influence m'en ait suggéré la possibilité. Aussi l'ai-je pendant longtemps considérée comme originale, jusqu'au jour où Otto Rank eut mis sous mes yeux un passage du *Monde comme volonté et représentation*, dans lequel Schopenhauer cherche à donner une explication de la folie. Ce que le philosophe dit dans ce passage au sujet de la répulsion que nous éprouvons à accepter tel ou tel côté pénible de la réalité s'accorde tellement avec la notion du refoulement, telle que je la conçois, que je puis dire une fois de plus que c'est à l'insuffisance de mes lectures que je suis redevable de ma découverte » (Freud, 1914, p. 96-97).

En 1914 déjà, Freud reconnaît l'insuffisance de ses lectures et, tout en ne niant pas la remarquable intuition de Schopenhauer, continue à vanter sa « découverte ». Il s'empresse d'ailleurs d'ajouter une restriction qui nous donne une indication importante sur sa perception d'un éventuel héritage schopenhauerien. En effet, nous dit-il, « **d'autres ont lu et relu ce passage, sans faire la découverte en question, et il me serait peut-être arrivé la même chose, si j'avais eu, dans ma jeunesse, plus de goût pour les lectures philosophiques** » (*Ibid.*). Persistant à présenter le refoulement comme une découverte psychanalytique, Freud manifeste ici son désir de gloire, ne voulant reconnaître à Schopenhauer, comme lors de chaque référence, qu'une anticipation par l'intuition d'une découverte scientifique dont il serait le tenant. C'est pourquoi il semble difficile de voir dans ce passage, comme dans l'article « Refoulement » du *Dictionnaire de la Psychanalyse* de Elisabeth Roudinesco et Michel Plon¹, que Freud reconnaît qu'il n'est pas l'inventeur du refoulement... Ainsi, c'est Rank « l'omniscient », dès 1906, « qui assume la fonction de révéler à Freud sa parenté avec Schopenhauer, sur ce point particulier » (Assoun, 1976, p. 229).

Un autre élément troublant, pour remonter plus encore dans le temps, est la présence dans son ouvrage majeur *L'interprétation des rêves*, de 1900, d'un résumé de la conception schopenhauerienne du rêve énoncé dans l'*Essai sur les apparitions*, présent dans les *Parerga et Paralipomena*². Présence pour le moins troublante puisque Freud fait ici une place de choix au raisonnement de Schopenhauer en le reconnaissant comme « **déterminant pour toute une série d'auteurs** » (Freud, 1900, p. 65). Il fait également référence, aux pages 98 et 124, à deux phrases présentes dans le même essai³.

¹ Elisabeth Roudinesco et Michel Plon, *Dictionnaire de la Psychanalyse*, Paris : Fayard, 1997, p. 883.

² Si Freud ne cite pas le titre de l'ouvrage de Schopenhauer auquel il se réfère, il en cite la date de publication 1851.

³ Il s'agit respectivement des phrases suivantes, la seconde étant reprise telle quelle mais sans référence : « Cette même omniscience en nous qui fait qu'en rêve chaque corps naturel agit en conformité exacte avec ses propriétés essentielles, a aussi pour conséquences de faire agir et parler chaque être humain en conformité avec son caractère » (Schopenhauer, 1851, p. 194) ; « On peut donc considérer le rêve comme une courte folie, et la folie comme un long rêve » (Schopenhauer, 1851, p. 195).

Un dernier élément, sans doute le plus important pour expliquer l'attitude de Freud vis-à-vis de Schopenhauer, est la publication par Otto Juliusburger en 1913 dans le *Schopenhauer-Jahrbuch*, d'un article cherchant à établir un lien théorique entre les développements psychanalytiques et la philosophie d'Arthur Schopenhauer. L'article, dans lequel l'auteur s'attache à compiler un certain nombre de citations de Schopenhauer pour mettre en avant son originalité, vaudra même à Freud des accusations de plagiat dont il cherchera à se défendre – notamment comme nous l'avons déjà constaté dans *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique* à propos du refoulement. C'est d'ailleurs à partir de cette date, en 1913, que Freud commence à parler ouvertement de son rapport à Schopenhauer : les références où il est question de renvoyer à une idée généralement bien connue du philosophe, s'accompagnent dès lors systématiquement d'une justification. Il s'agit, pour lui, d'assurer, d'une part, son indépendance vis-à-vis de la position philosophique – qui appartient à un mouvement plus large de rejet pur et simple de la métaphysique – et, comme son corrélat, d'autre part, son originalité pleine et entière. Il n'y a que dans la correspondance où Freud concède que « **Juliusburger a fait quelque chose de très bien avec les citations tirées de Schopenhauer, mais mon originalité est ostensiblement en baisse** » (Freud, Abraham, Correspondance, 1969, p.103). Il s'agira alors pour Freud, face à cette publication et l'accusation de plagiat, de se défendre, non forcément de tout rapport à Schopenhauer – qu'il ne semble absolument pas récuser mais bien au contraire concéder, mais de sa dépendance vis-à-vis du texte et de toute influence préalable à l'élaboration des concepts centraux de la psychanalyse. Si Freud reconnaît une similitude, voire même une certaine anticipation de ses thèses par Schopenhauer, il ne manque jamais de manifester son étonnement et de se défendre contre toute influence de la métaphysique schopenhauerienne. C'est donc dès 1914, l'opposition entre science et philosophie qui devient l'argument freudien : la démarche scientifique de Freud a (re)trouvé, par elle-même, les vérités des philosophes.

Avant d'aborder ce point et d'éclaircir le rapport conflictuel de Freud à la philosophie, il nous faut tenter d'apporter une réponse à cette question de la lecture de Schopenhauer. Comme nous venons de le voir, se joue ici la question de l'influence de la philosophie de Schopenhauer dans l'élaboration théorique de la psychanalyse. Et cette question est d'autant plus importante que l'ambiguïté est omniprésente dans les déclarations freudiennes. En effet, Schopenhauer étant présent dès 1900, comment expliquer la déclaration de Freud en 1925, lorsque celui-ci affirme n'avoir lu Schopenhauer que tard dans sa vie ? Comment affirmer également sa totale indépendance par rapport aux écrits du philosophe, l'absence d'une influence directe de ses concepts sur la psychanalyse, alors que Freud a semble-t-il eu sous les yeux de nombreux textes de Schopenhauer et ce dès les prémisses de la rédaction de sa théorie (puisque ce dernier est déjà présent à cinq reprises dans *L'interprétation des rêves* de 1900) ?

Deux interprétations sont ici possibles, comme s'attache à l'établir Peter Welsen¹. Il existe d'après lui deux attitudes possibles vis-à-vis de cette contradiction présente dans les déclarations freudiennes :

- Soit Freud a purement et simplement « refoulé ou passé sous silence une lecture antérieure de Schopenhauer » afin de préserver « son image de penseur original » (Welsen, 2011, p. 145) et satisfaire son « désir de gloire » (Ravoux, 2007, p. 38), désir qui apparaît, pour Jean-Philippe Ravoux, comme un véritable obstacle épistémologique.
- Soit Freud a effectivement pris la décision de lire Schopenhauer tard dans sa vie, aux alentours de 1918-1919 à en croire la lettre à Abraham, « mais qu'avant cette décision, il soit entré d'une autre manière en contact avec sa pensée » (Welsen, p. 146). Le contraire est clairement impossible puisque, d'une part Freud fait référence à Schopenhauer dès 1900, mais surtout il n'a sans doute pas pu échapper à la présence « atmosphérique » de Schopenhauer, notamment dans les années 1870-1880, et plus particulièrement en raison de ses amitiés avec Paneth et Lipiner, et sa participation aux cours de philosophie de Brentano durant deux années².

Il est délicat de trancher entre ces deux interprétations tant l'ambiguïté des déclarations freudiennes est grande. Nous nous rangeons à l'opinion de Peter Welsen en affirmant que la seconde nous semble bien plus plausible que la première. Reste à savoir, ce qu'il sera sans doute impossible à déterminer, dans quelle mesure et par quels moyens Freud fut en contact avec des textes ou des idées de Schopenhauer. La gloire de la pensée schopenhauerienne et la proximité de Freud avec la philosophie dans ses jeunes années, laissent présager une forte imprégnation par les idées de Schopenhauer. Il faut donc ici, tout comme sur la question plus précise de l'inconscient psychique, voir une influence non pas directe, mais indirecte, une imprégnation par « l'air du temps ». Il est cependant important de noter que, si les caractères généraux de la pensée de Schopenhauer (notamment son « irrationalisme » et son affirmation de la prédominance de la sexualité) pouvaient être présents de manière atmosphérique, il est certain que l'ensemble des débats sur la notion d'inconscient ne l'était pas moins – bien au contraire. Seulement, il semble assez certain que concernant la notion d'inconscient, l'influence indirecte de Schopenhauer soit limitée...

Il faut pourtant, à mon sens, fortement relativiser cette seconde interprétation, voire

¹ Cf. Welsen, « Schopenhauer précurseur de Freud », in Schopenhauer et l'inconscient, (dir.) J-C. Banvoy, Ch. Bouriau et B. Andrieu, Nancy : PUN, 2011, pp. 141-163.

² Freud est inscrit de manière volontaire au cours de philosophie de Brentano de 1874 à 1876. Cf. Welsen, 2011, p. 147 ; Jones, 1953, p. 172 ; et Zentner, 1995, p. 163 sq.

même redonner certains droits à la première : à une lecture, certes non systématique et peut-être même indirecte – par des citations chez d’autres auteurs, de textes du philosophe ou du moins de commentaires détaillés sur certains aspects de la pensée de Schopenhauer. L’élément le plus flagrant à l’appui de cette idée est la présence, déjà soulignée, d’un développement précis et clair de la conception schopenhauerienne du rêve figurant dans *l’Essai sur les apparitions et les faits qui s’y rattachent*, publié dans les *Parerga et Paralipomena*. On peut donc supposer qu’un tel résumé – certes court – n’a pu se faire sans une lecture de ce que dit Schopenhauer du rêve (ce qui aurait été logique dans la perspective de son travail synthétique sur la question) ou une lecture de plusieurs résumés (sans doute assez complets) de ce qu’en dit le philosophe. En effet, Freud affirme explicitement que « ce qui a été déterminant pour toute une série d’auteurs, c’est le raisonnement développé en 1851 par le philosophe Schopenhauer » (Freud, 1900, p. 65). On ne peut alors douter que Freud connaissait, au moins indirectement, plusieurs textes parlant de la conception schopenhauerienne du rêve, et qu’il y ait de fortes chances pour qu’il se soit trouvé confronté à des citations de Schopenhauer sur cette question. Cela semble être la moindre des choses pour pouvoir reconnaître son rôle dans l’histoire des théories du rêve...

Le second point, plus essentiel encore sur cette question de l’influence de Schopenhauer, est la reprise d’éléments théoriques dans l’élaboration spéculative de la seconde époque. Car si la seconde interprétation vaut sans nul doute pour l’élaboration théorique de la première topique et de la première théorie des pulsions, elle n’est aucunement valable pour la seconde. D’une part, en effet, la période dite spéculative de Freud, à partir de l’essai *Au-delà du principe de plaisir*, fait une plus grande place à la référence philosophique et notamment à celle de Schopenhauer. D’autre part, le thème de la mort, qui occupe maintenant presque pleinement Freud, est reconnu comme le thème à « **l’entrée de toute la philosophie** » depuis Schopenhauer. Même si Freud reviendra sur ses déclarations en 1933, affirmant que finalement, ce qu’il dit sur la mort n’est « **même pas du vrai Schopenhauer** », il n’en demeure pas moins que le philosophe apparaît comme l’une des sources majeures de l’élaboration théorique de la seconde époque. Freud ne serait pas ainsi redevable à Schopenhauer de « sa découverte », mais il semblerait que les écrits du philosophe aient joués un rôle important dans les développements conceptuels à partir de 1918-1919.

S’il semble probable que Schopenhauer n’ait pas eu d’influence directe sur la première époque théorique de Freud – ou du moins simplement limitée à la question du rêve, il a directement nourri les travaux spéculatifs qui naissent après la période 1918-1919. Nous pouvons en avoir une certitude grâce à la déclaration de Freud dans sa lettre à Abraham, où celui-ci avoue être en train de lire Schopenhauer. Seulement, à cette question des points de rencontres de Freud avec Schopenhauer, la réponse ne peut demeurer que partielle. Il existe, semble-t-il, un brouillage des frontières entre ces deux interprétations,

et il ne semble pas possible de trancher : il est impossible d'en discréditer totalement l'une au profit de l'autre. Nous avancerons, pour notre part, l'idée suivante, qui s'accorde autant avec les faits qu'avec les propres déclarations de Freud : la seconde interprétation pourrait valoir pour la première période de l'œuvre freudienne, la première pour la seconde période, dite spéculative ...

Avant d'entrer sur le plan théorique pour, en quelque sorte, effectuer la vérification de toutes les déclarations de Freud à propos de Schopenhauer, nous voudrions rappeler brièvement, puis discuter l'interprétation du rapport de Freud à la philosophie développée par Paul-Laurent Assoun dans son ouvrage *Freud, la philosophie et les philosophes*. Ceci dans le but de mieux cerner le statut de Schopenhauer dans l'œuvre du fondateur de la psychanalyse et de poser plus encore les bases d'une claire analyse conceptuelle.

Nature de la référence philosophique dans l'œuvre freudienne

C'est, là encore, Paul-Laurent Assoun qui se charge de formuler l'évidence : la référence freudienne à l'œuvre de Schopenhauer, purement allusive, reposant uniquement sur son simple nom et/ou une grande idée théorique, détachée de toute citation de l'œuvre du philosophe et de tout débat philosophique (absence d'analyse et de réponse à une problématique), n'est là que pour servir de *caution*. La grande renommée de Schopenhauer à cette époque a servi à fonder, à donner une consistance, à légitimer la parole freudienne. Freud n'hésite pas, en effet, à saluer les « intuitions » du philosophe, qu'il s'empresse systématiquement d'opposer par la suite à la recherche minutieuse et pénible, lot de toute *activité scientifique*.

Ainsi, « ferment pour la recherche, la référence philosophique est aussi une justification théorique de fond » (Assoun, 1976, p. 181). Elle apparaît toujours à propos des thèses principales de la psychanalyse, ce qui témoigne d'une volonté de légitimation des propos théoriques. Les résultats obtenus par la recherche minutieuse et longue, par l'expérience clinique, par la construction d'hypothèses et de systèmes d'interprétations, rencontrent un précédent philosophique, une intuition préalable qui en fonde la légitimité de manière extérieure. Cependant, Freud cherche par tous les moyens à se démarquer du discours philosophique. En fin de compte, « le précédent philosophique est évoqué comme le verbe haut qui proclame à l'avance la vérité que la psychanalyse spécifiera » (*Ibid.*).

Comme le fait remarquer François Félix¹, il s'agit d'une manière pour Freud de ne pas absolutiser l'originalité du discours analytique, en le fondant sur une « autorité » extérieure, intuitive, reconnue par le plus grand monde. Sans reprendre ici l'analyse précise de Paul-Laurent Assoun sur le sens de la référence philosophique dans l'œuvre de Freud², nous voudrions tout de même insister sur les quatre caractéristiques principales qu'il dégage, et qui expliquent parfaitement l'usage freudien de la référence à Schopenhauer. Les quatre caractères³ de la référence philosophique dégagés par Assoun sont : l'imprévisibilité, la rapidité, la stéréotypie et la périodicité. Pour résumer, disons que la référence philosophique s'apparente toujours à *une parenthèse* dans le discours freudien, donnant l'impression d'un « *artifice greffé de l'extérieur* », identifiable par « *des procédés rhétoriques toujours semblables* ». Elle se manifeste de manière *cyclique et périodique*, confirmant aux yeux d'Assoun sa profonde nécessité.

Elle est ainsi concise et allusive, renvoyant à une idée générale, un trait caractéristique d'une doctrine, ne s'intégrant ni dans le discours, ni dans les problématiques des philosophes. Obéissant ainsi à un double mouvement contradictoire de recours à la philosophie d'une part, pour légitimer le discours psychanalytique, et de maintien à l'écart comme « autorité » extérieure et intuitive d'autre part, la référence apporte certes une vérité, mais que seule la psychanalyse est en mesure de prouver, par un travail expérimental minutieux. C'est toute l'attitude de Freud vis-à-vis de la philosophie qui fait débat ici : tout à la fois autorité légitimant le discours et pathologie dont il faut guérir ; source importante du vocabulaire freudien et physiquement absente (aucune citation) ; etc. C'est ce statut paradoxal de l'objet philosophique qu'il nous semble bon, à ce moment de notre analyse, de préciser afin de mieux comprendre le rapport que Freud entretient avec celui qui semble être, selon Paul-Laurent Assoun, le référent philosophique de la psychanalyse.

B. Le rapport de Freud à la philosophie

La philosophie apparaît dans l'œuvre de Freud comme un objet paradoxal. En effet, l'ensemble des problématiques et des enjeux auxquels cherche à répondre la théorie

¹ Cf. François Félix, « Entre inconscient psychique et inconscient neuro-cognitif », in *Schopenhauer et l'inconscient : approches historiques, métaphysiques et épistémologiques*, Banvoy, J-C., Bourriau, Ch., et Andrieu, B. (dir.), Nancy : Presses Universitaires de Nancy, coll. Épistémologie du corps, 2011, p. 120.

² Cf. Assoun, 1976, Deuxième Partie, Chapitre Premier, p. 171 à 185.

³ Ils sont énoncés au début du chapitre auquel nous faisons référence plus haut : Assoun, 1976, p. 171.

psychanalytique est issu de la métaphysique. Cependant, la philosophie est par ailleurs accusée d'avoir négligé l'inconscient en établissant à chaque fois la suprématie de la conscience, et s'apparente sous la plume de Freud à un ensemble de tentatives d'explication du monde prenant la forme de divers monismes conscientialistes. Le rejet de la philosophie, qui s'accroît à partir de 1915, et, de façon assez remarquable, avec les débats autour du rapprochement de la psychanalyse à la philosophie de Schopenhauer, repose sur une vision non seulement caricaturale (question de la *Weltanschauung* associée à celle du monisme) mais également fautive. En effet, il s'agit d'un préjugé selon lequel la philosophie, qui a très largement fécondé les réflexions freudiennes, est restée muette sur la question des processus psychiques inconscients.

Le rejet du monisme et du conscientialisme philosophique

L'opposition de Freud aux philosophes passe par une réduction de leur position et une stigmatisation généralisée : ils n'ont pas su percevoir l'importance de l'inconscient et surtout l'existence d'un *inconscient psychique*. Selon Freud, ils ont associé essentiellement psychisme et conscience, faisant de l'inconscient non une partie de la pensée ou du psychisme, mais son opposé. La philosophie générerait ainsi un obstacle épistémologique de taille : elle ne permettrait pas de penser l'inconscient. Elle le relèguerait plutôt du côté du corps, de l'inconnu, de la non-pensée. « C'est, pour citer ici Assoun, le « conscientialisme » de la philosophie dominante qui en fait l'obstacle dirimant pour la science psychanalytique et le fondement couramment allégué par Freud de l'opposition entre la philosophie et la psychanalyse » (Assoun, 1976, p. 71). C'est sur ce point que Freud va insister pour se démarquer au plus fort de la philosophie : la psychanalyse a pour objet l'inconscient, et elle le considère non comme le fantôme de la conscience, ou son opposé, mais comme son ombre, comme sa part sombre, et même, par la suite, son origine. La prise en compte de l'inconscient comme objet d'investigation est ce qui pour Freud caractérise l'originalité et la puissance de la psychanalyse.

« La découverte de l'inconscient a renversé toutes les positions antérieures des problèmes » (Freud, lettre citée par Assoun, p. 74), la philosophie n'ayant selon lui jamais pris en compte ce qui échappe à la conscience. L'inconscient devient l'objet de la psychologie et *a fortiori* de la science, car la philosophie est empêchée, par son conscientialisme, de saisir l'inconscient, sa nature et ses enjeux. « L'inconscient doit donc inéluctablement demeurer objet de la psychologie » (Freud, lettre citée par Assoun, p. 85), car la philosophie est proprement incapable, quasiment constitutionnellement si l'on en croit certaines déclarations freudiennes, du seul fait de son conscientialisme, de poser

l'inconscient comme objet d'investigation.

Au-delà de cette critique « interne », certes totalement infondée comme le montrent toutes les études historiques sur la notion d'inconscient auxquelles nous nous consacrerons dans la troisième partie, se pose un rejet « extérieur » de la discipline philosophique. Non seulement grevée de l'intérieur par son consciencialisme, elle est également rejetée comme une attitude pathologique du fait de sa volonté de tout expliquer à partir d'un principe premier, en bref, du fait d'être le relent pur et simple « d'une conception religieuse de l'univers » :

« Je crois qu'un jour la métaphysique sera condamnée comme une nuisance, comme un abus de la pensée, comme un *survival* de la période d'une conception religieuse de l'univers » (Lettre à Werner Achelis, 30 janvier 1927, *Correspondance*, p. 407).

Tout comme la religion, dont elle est une sorte de survivance, la philosophie tente de tout expliquer à partir d'un principe unique, principe permettant de se rassurer, de se consoler, tout en s'illusionnant, refusant ainsi la pénibilité de la réalité. Cette vision caricaturale des philosophies, caractérisées sous le nom de *Weltanschauung*¹ [vision du monde], cherche à éloigner la psychanalyse de toute problématique propre à la philosophie afin d'en préserver l'originalité d'une part, et sa prétention à la vérité empirique, d'autre part. En effet, l'enjeu premier ici est de détacher la psychanalyse de toute vision totalisante, moniste et consciencialiste, et ainsi de l'assimiler non à une métaphysique mais à une science, au même titre que n'importe quelle autre discipline scientifique. Il s'agit bien de poser la psychanalyse comme science et, de ce fait *comme objet possible de la réflexion philosophique*. Il n'y a pas de recherche d'un espace commun dans lequel philosophie et psychanalyse pourraient dialoguer².

Il aurait fallu pour cela que l'inconscient des philosophes soit le même que l'inconscient de la psychanalyse. Or, ce n'est pas le cas, et c'est ce qu'établit Freud lorsqu'il affirme que « le psychisme des philosophes n'était pas celui de la psychanalyse ». Psychisme, en effet, équivaut pour les philosophes, au moins « dans leur immense majorité », au conscient. Il s'agit de poser le psychique comme se bornant aux limites du conscient. « En conséquence, tout ce qui peut dépasser ces limites, la philosophie consciencialiste s'en débarrasse en l'attribuant à des causes organiques ou à des circonstances parallèles du psychisme » (Freud, *Les résistances contre la psychanalyse*). Reste que si Freud parle de « la majorité des philosophes », il ne dit mot sur ceux qui ne sont pas consciencialistes. On aurait tendance à considérer ce mutisme, qui se manifeste dans d'autres circonstances, comme de la mauvaise foi : Freud refuse de

¹ D'après Freud, la *Weltanschauung* est « une construction intellectuelle qui résout de façon unitaire tous les problèmes de notre existence à partir d'une hypothèse subordonnée dans laquelle en conséquence aucune question ne reste ouverte, et où tout ce qui a notre intérêt trouve sa place déterminée » (Assoun, 1976, p. 34).

² Cf. Assoun, 1976, p. 74.

considérer ce qui pourrait venir contredire son propos et son rejet de la philosophie.

Comme dans le cas des références à Schopenhauer, Freud nuance ou remet en cause systématiquement les mérites d'un auteur l'ayant précédé sur la voie de l'élucidation de l'inconscient. Dans *L'interprétation des rêves*, par exemple, Théodor Lipps se voit gratifié d'avoir établi que l'inconscient est « le fondement général de la vie psychique », avant d'être aussitôt écarté de tout rapport possible avec la psychanalyse. En effet, Freud précise qu'il parle de « notre inconscient », car « ce que nous appelons ainsi ne coïncide pas avec l'inconscient des philosophes, ni avec l'inconscient de Lipps »¹. Il ne tarde pas à ajouter, tout en prenant appui sur Lipps, que « l'inconscient des philosophes » n'est que « l'opposé du conscient » (Freud, 1900, p. 669). En accord avec le sens commun, le philosophe refuse de voir l'existence d'un psychisme inconscient. Ceux qui ont remis en cause la conscience, les philosophes de l'inconscient – tel Hartmann, par exemple – finissent par déréaliser la conscience, par la réduire à une simple apparence sans pour autant pouvoir attribuer de contenu à l'inconscient. Dire que l'inconscient est tout, apparaît pour Freud comme l'écueil opposé, mais bien réel, à l'affirmation que la conscience est le tout du psychisme. Seule la psychanalyse permet, selon lui, par l'hypothèse de l'existence d'un psychisme inconscient, de rendre compte de la réalité psychologique de l'homme.

Le rejet de la philosophie s'explique également, comme le montre bien Pierre Raikovic, aux pages 19 à 21 de son ouvrage *Le sommeil dogmatique de Freud*, par le principe méthodologique qui fonde la démarche psychanalytique : c'est le fait de « supprimer toute discontinuité entre l'ordre de la normalité et celui de la pathologie dans le domaine de la vie psychique ». Ainsi, l'analyste trouve un terrain d'expérience sur lequel vont pouvoir être développées des théories, non seulement pour expliquer les comportements des personnes malades, mais, de manière générale, pour rendre compte de l'ensemble des comportements psychologiques. Sans cette notion de continuité, qui « implique, sur le statut de la pensée, une position en rupture radicale avec celle de la tradition philosophique » (Raikovic, 1994, p. 20), la théorie freudienne ne peut avoir la portée à laquelle elle aspire. Si donc une telle perspective, présente chez de nombreux penseurs du 19^e siècle, et au premier rang Schopenhauer, peut en partie expliquer la polémique de Freud avec la philosophie, elle ne justifie en rien le rejet radical dont elle fait l'objet. En effet, comme le résume Raikovic ici,

« Freud rejette la philosophie en tant que celle-ci est, pour lui, le fruit d'un processus pathologique ; il identifie la philosophie à un désordre dont il veut nous persuader qu'il est non seulement sans valeur, mais qu'il constitue – en raison même de sa nature morbide – un danger pour la raison en général, pour la recherche scientifique en particulier » (*Ibid.*, p. 21).

¹ « Ce n'est pas sans intention que je dis : dans notre inconscient, car ce que nous appelons ainsi ne coïncide pas avec l'inconscient des philosophes, ni d'ailleurs avec l'inconscient chez Lipps » (Freud, 1900, p. 669).

Et c'est cela justement le cœur de l'opposition de Freud à la philosophie, il s'agit de contester la portée empirique de la philosophie, afin d'établir la prépondérance de la science et sa plus haute acuité. A plusieurs reprises, comme le note Raikovic, Freud va même jusqu'à user d'un argument d'autorité : seul le médecin peut dire ce qui est pathologique ou non, pas le philosophe ; le philosophe ne peut faire son auto-examen, c'est au médecin, au psychologue de donner crédit ou non à son raisonnement. Le caractère pathologique de leurs écrits échappe profondément aux philosophes.

Par ces quelques considérations, qui marquent le rejet freudien de la philosophie, nous voyons combien, pour reprendre une phrase de Paul-Laurent Assoun, que « c'est (...) par un seul et même mouvement que la psychanalyse réfute le conscientisme, récuse la philosophie et se revendique comme science » (Assoun, 1976, p. 110). Seulement, ce rejet de la philosophie ne serait en rien paradoxal si, à côté de ses déclarations parfois caricaturales, Freud ne fondait pas ses réflexions sur de nombreux développements philosophiques, n'en retirait pas une partie, voire l'essentiel, de ses thèmes majeurs, et n'avait pas porté grand intérêt, depuis sa jeunesse, à l'objet philosophique.

L'intérêt spéculatif

Ce qui rend ce rejet de la philosophie pour le moins paradoxal, c'est l'intérêt que Freud porte à la spéculation, que ce soit dans ses jeunes années, ou plus tard quand en recherche de matière sur le rêve, l'inconscient ou plus spécifiquement la mort (à l'entrée de la seconde période, dite spéculative), il se tournera vers la philosophie, puisant en elle de nombreuses idées et perspectives. Certes, la position de Freud pourrait toujours se défendre avec l'idée que l'opposition à la philosophie est de l'ordre de la nature des recherches, de son investigation et de sa théorisation. Ce serait donc plus une différence portant fondamentalement sur l'aspect méthodologique que sur le contenu, car malgré les affirmations de Freud, les thèmes de la connaissance, de l'inconscient, de la folie, du rêve, de la mort, etc. sont essentiellement des thèmes philosophiques.

De nombreux passages de sa correspondance attestent que le jeune Freud était fortement attiré par la philosophie. Il déclare par exemple que, « dans mes années de jeunesse, je n'ai aspiré qu'aux connaissances philosophiques et maintenant je suis sur le point de réaliser ce vœu, en passant de la médecine à la psychologie ». Il a suivi durant deux ans, de 1874 à 1876, les cours de philosophie de Brentano, et ce de manière purement volontaire. Il semblait même se sentir assez à l'aise avec l'objet philosophique

pour se sentir en mesure d'écrire une introduction à cette discipline¹.

Comme le soulignait Assoun, la référence à la philosophie, en plus d'être courte, allusive et détachée du contexte auquel elle appartient, est également périodique. On observe un regain d'utilisation de la référence philosophique notamment au début de la période spéculative (*Au-delà du principe de plaisir*). Il serait également intéressant de noter la présence abondante des philosophes dans son ouvrage de référence *L'interprétation des rêves*, dans lequel on trouve de nombreuses allusions à Aristote, Platon, Kant, Hartmann, Lipps, etc., pour n'en citer que quelques uns. Ainsi, nous dit Freud, « une chose peut nous surprendre, c'est d'avoir été aussi souvent contraints de nous aventurer au-delà des limites de la psychologie » (Freud, 1938, p. 69). S'il pense ouvertement ici, dans l'*Abrégé de Psychanalyse*, à la biologie, nous pourrions y intégrer, de manière évidente, la philosophie. Seulement, jamais la critique ne sera frontale, jamais il ne sera question de discuter, à partir de citations ou de commentaires critiques, des thèses philosophiques. L'exemple de Schopenhauer nous le prouve : même lorsqu'il reprend les idées de Schopenhauer sur le rêve (dans les passages précédemment cités) il ne fait aucune référence directe au texte, même lorsque les phrases sont reprises telles quelles. La philosophie, assimilée à la religion en particulier, et à la *Weltanschauung* en général, ne fait jamais l'objet d'une discussion propre. Le choix caricatural comme art d'avoir toujours raison ?

Pour Assoun, pas de doute, « la métapsychologie s'inscrit (...) au croisement du vœu spéculatif et de la pratique scientifique » (Assoun, 1976, p. 117). Et ce n'est pas le retour à Freud de Lacan, via les philosophes afin d'élucider les concepts fondamentaux de la psychanalyse, qui va faire douter de l'enracinement de la pensée freudienne dans la philosophie². Lacan allant jusqu'à affirmer que l'objet de la psychanalyse est le même que celui de la philosophie : la vérité. Ainsi l'une ne peut pas dépasser l'autre, et vice-versa. Le paradoxe freudien est ici manifeste : utilisation du vocabulaire philosophique, mais absence de citation ; autorité légitimante, mais pathologie qu'il faut destituer de son pouvoir, pour vaincre l'illusion. Et cette critique radicale de la philosophie ne repose pas sur une discussion directe, mais sur une position caricaturale. C'est le concept de *Weltanschauung*, dont nous aurons l'occasion de reparler ailleurs, qui assure pleinement la réussite du processus.

¹ Cf. Jones, 1953, p. 172.

² « Lacan n'a certes pas voulu faire de la psychanalyse une philosophie, mais il n'a pu opérer de retour à Freud que par un recours aux philosophes, de façon à pouvoir élucider les concepts fondamentaux que la pratique analytique mettait en œuvre, ainsi que leurs présuppositions » (Vaysse, 2004, p. 223).

La question de la Weltanschauung scientifique

Nous avons vu comment par le rejet de la philosophie et du conscientisme – qui sont bien souvent des synonymes sous la plume de Freud, la psychanalyse s'affirmait comme science, et se revendiquait comme unique autorité en ce qui concerne l'inconscient, et les pathologies qui peuvent résulter de son activité. Nous avons également vu que Freud semble perpétuellement osciller entre spéculation et science. Il occuperait donc une position intermédiaire entre la médecine et la philosophie : à la fois portée par une tendance spéculative et théorique qui la place « au-dessus » de la médecine, la psychanalyse n'est pour autant pas assimilable à la philosophie, ne partageant pas les mêmes *Grundbegriffe*.

En effet, nous dit Freud dans le Chapitre IV de l'*Abrégé de psychanalyse*, « les *Grundbegriffe* de la psychanalyse sont assimilables aux notions de base postulées par toute science de la nature » : il s'agit donc de « constructions intellectuelles d'appoint », « dotées d'une valeur d'approximation », donc susceptibles d'une « détermination plus précise » par une « expérience cumulative et sélective ». D'où « la saine indétermination de ses concepts de fond, opposée à la surdétermination des concepts philosophiques » (Assoun, 1976, p. 115). Les concepts de fond de la psychanalyse, contrairement à ceux de la philosophie, reposent sur l'expérience et sont donc susceptibles de changer, d'évoluer au gré des observations et expériences. Il s'agit donc bien, pour Freud, de postulats et d'hypothèses tout aussi scientifiques que ceux qui guident la recherche des sciences de la nature.

Or il semblerait qu'une telle affirmation pose deux problèmes majeurs. D'une part, les objets de la psychanalyse ne sont pas les objets des autres sciences de la nature. En effet, ils ne peuvent faire l'objet d'une expérience directe, et leur appréhension repose en grande partie sur la théorie elle-même. On pourrait interpréter les phénomènes différemment, et ainsi ne pas voir ce que Freud perçoit ici. Par exemple, on pourrait ne pas postuler l'existence de représentations inconscientes, tout en continuant à rendre compte, comme le fait Schopenhauer, des phénomènes, à les identifier et à les insérer dans des expériences. Freud, en supposant l'existence de représentations inconscientes, et donc de motifs inconscients, projette sur l'expérience une théorie qui peut tout aussi bien être remplacée par une autre, sans que jamais la décision ne puisse être faite. La détermination de l'expérience par les concepts semble bien plus importante dans la psychanalyse que dans les sciences de la nature, qui se heurtent à des forces occultes, mais dont les manifestations nous sont apparentes et ne reposent pas sur un décryptage de choses inobservables !

D'autre part, ses concepts fondamentaux – Inconscient, refoulement, *ça*, pulsion de mort, pulsion de Vie (Eros), etc. – ne sont pas moins surdéterminés que, par exemple, le

concept de Volonté. Certes, les mécanismes de base de la première topique par exemple, ou encore le concept de refoulement, qui évolue dans le temps, sont peu déterminés. Ils ont tout de même pour but de résoudre un problème majeur, qui pour la philosophie est insolvable, et pour terme la résolution « des énigmes de la vie ». Ce qui semble en revanche tout à fait certain, c'est la surdétermination de l'opposition pulsionnelle (le point de vue économique) tant dans son contenu – notamment dans la seconde époque, avec les deux forces célestes *Eros* et *Thanatos*) – que dans sa portée explicative. La dualité fondamentale des pulsions, sur laquelle Freud fonde la possibilité de toute explication et qu'il ne questionne à aucun moment semble totalement surdéterminée...

Comme nous l'avons vu plus haut, Freud récuse le monisme de la philosophie, et sa volonté de fournir une description de l'ensemble du monde à partir d'un seul principe. Ces *Weltanschauung* philosophiques, principalement caractérisées par leur consciencialisme, s'opposent de fait à la vision scientifique, faite de recherches laborieuses, minutieuses, et théorisées de manière indéterminée. Une *Weltanschauung*, pour Freud, est « une construction intellectuelle qui résout, de façon homogène, tous les problèmes de notre existence à partir d'une hypothèse qui commande le tout ». Et, « où, par conséquent, aucun problème ne reste ouvert, et où tout ce à quoi nous nous intéressons trouve sa place déterminée » (Freud, 1933, p. 211). Cette définition posée, il apparaît clairement que la psychanalyse « est absolument inapte à former une *Weltanschauung* propre, elle doit adopter celle de la science » (Freud, 1933, p. 212)¹. En d'autres termes, les théories scientifiques étant susceptibles d'évoluer constamment, elles ne prétendent pas poser une fois pour toute la vérité, sans examen, ni sans le souci de coller à l'expérience. N'est-ce point troublant que, dans l'analyse freudienne, ce concept de *Weltanschauung* soit autant appliqué à la philosophie qu'à la science ? Ne sont-ce pas deux formes différentes de détermination ? De plus, dans *L'Avenir d'une illusion*, à plusieurs reprises, Freud laisse entendre que les investigations psychanalytiques sont à mêmes de former une vision du monde propre. En effet, il affirme ouvertement que le résultat de ses diverses investigations, « devrait être décisif pour l'édification d'une « vision du monde » »² (Freud, 1927, p. 35). Un peu plus loin, répondant aux attaques contre la psychanalyse, il déclare que pour empêcher certaines découvertes, « on nous a

¹ Il exprime plus nettement encore cette idée dans la conclusion de sa conférence, intitulée « Sur une *Weltanschauung* » (*Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, 1933, p. 211-243) : « La psychanalyse est, à mon sens, incapable de créer une *Weltanschauung* qui lui soit particulière. Elle n'en a pas besoin, elle est une partie de la science et peut se rattacher à la *Weltanschauung* scientifique. Mais celle-ci ne mérite guère ce nom pompeux, car elle ne prend pas tout en considération, elle est trop incomplète, elle ne prétend pas constituer un ensemble cohérent et systématique » (Freud, 1933, p. 243).

² « Notre conviction de pouvoir apprendre quelque chose de la réalité extérieure, en appliquant dans le travail scientifique l'observation et la pensée, a-t-elle un meilleur fondement ? Rien ne saurait nous retenir de trouver bon que l'observation se tourne vers notre propre essence et que la pensée s'emploie à sa propre critique. Une série d'investigations s'ouvre ici, dont le résultat devrait être décisif pour l'édification d'une « vision du monde » » (Freud, 1927, p. 35).

fait accroire que la psychanalyse n'a pas de vision du monde et ne peut en former aucune » (Freud, 1927, p. 37). Pour finir, notons, à l'appui de notre propos, que Freud considère la perspective scientifique comme quelque chose devant établir une rupture, comme une source de savoir qui ne peut valoir qu'à condition que tout un chacun accepte « la modification que la pensée scientifique entraîne chez l'homme »¹ (Freud, 1927, p. 40).

Ainsi, sur fond d'une ambiguïté, dont Freud a décidément le secret, naît l'opposition entre la *Weltanschauung* philosophique, caractérisée par sa similitude avec l'autre pathologie culturelle qu'est la religion, et la *Weltanschauung* scientifique. Les différences essentielles entre ces deux « visions du monde » peuvent être résumées comme suit. L'unité, postulée par la philosophie, est trouvée après coup par la science (théorie construite sur l'expérience). La science se borne à ce qui est connaissable actuellement et rejette ce qui est étranger à cette sphère, comme l'anticipation spéculative et la création de concepts abstraits. La vision du monde se révèle par l'intuition au philosophe, telle une divination, et non par le travail intellectuel, et des recherches minutieuses et contrôlées. La science est réglée sur l'objet, non sur l'homme.

À suivre Assoun², l'utilisation par Freud de l'expression « *Weltanschauung* scientifique » serait purement métaphorique. En effet, on ne peut que reconnaître l'opposition de méthode et de contenu entre les deux pôles ici présents. Cependant on ne peut que s'interroger, non pas sur cette différence entre science et philosophie, mais sur le statut scientifique, tel qu'il est ici décrit, de la psychanalyse. Il n'est pas question pour nous ici d'ouvrir le débat sur la scientificité ou non de la psychanalyse. Néanmoins, l'emploi freudien du terme de *Weltanschauung*, même en le comprenant sur un plan métaphorique, laisse parfois perplexe. En effet, l'idée d'une vision du monde scientifique se retrouve à de nombreux endroits de l'œuvre de Freud. Par exemple, lorsqu'il affirme que, dans la pratique analytique, le psychothérapeute agit « autant que faire se peut, en instructeur là où l'ignorance a provoqué quelque crainte, en professeur, d'une conception du monde, libre, élevée et mûrement réfléchie » (*Etudes sur l'hystérie*, 1967, PUF, p. 228). La science analytique serait donc bien porteuse, au moins en un certain sens, d'une vision du monde, d'un ensemble d'idéaux forgeant une certaine conception de la connaissance, de la pratique scientifique, voire du monde. Une telle idée se manifeste d'autant plus nettement lorsqu'il s'agira, au cœur de la période spéculative, de définir la science comme l'attitude rationnelle par excellence, pouvant seule nous faire parvenir non seulement à la vérité, mais également à l'équilibre pulsionnel, par le biais du travail analytique.

¹ « Ils sont prêts à adopter les résultats de la pensée scientifique, sans que se soit instauré en eux la modification que la pensée scientifique entraîne chez l'homme » (Freud, 1927, p. 40).

² Cf. Assoun, 1976, p. 108.

Indétermination radicale de sa valeur de vérité et perspective totalisante – au moins dans la seconde période, où Freud tentera d’apporter une explication à l’ensemble des faits culturels, psychologiques, sociaux et cognitifs de l’être humain – sont les deux arguments les plus fréquemment employés pour tenter de démontrer la non-scientificité de la psychanalyse¹. Nous ne tenterons pas de répondre à cette question secondaire pour notre propos, mais nous verrons que nos développements nous permettent d’apporter des éléments à ce débat.

Manifestement, le rapport de Freud à la philosophie, et la définition de la pratique analytique, demeurent des questions problématiques. Du fait de contradictions et d’ambiguïtés dans le discours de Freud vis-à-vis de la philosophie et des philosophes, la véritable nature du lien qui les unit, reste, au final indéterminé. Paul-Laurent Assoun, dans son ouvrage tente d’apporter une interprétation du rapport de Freud à la philosophie, en explicitant le lien de Freud à Schopenhauer. Il semblerait en effet, et c’est la thèse défendue par Assoun, que Schopenhauer représente le « centre idéologique » freudien, autour duquel gravitent Platon, Kant et Nietzsche. C’est ce statut de *réfèrent philosophique de la psychanalyse*, et la question du réinvestissement du modèle de complémentarité entre science et philosophie, qu’il nous faut maintenant aborder.

3. Arthur Schopenhauer : le réfèrent philosophique de la psychanalyse ?

Les références à Schopenhauer, dans l’œuvre freudienne, sont d’une grande importance. Si elles ne sont pas très nombreuses, relativement à la taille imposante des écrits de Freud, elles sont pour le moins significatives en terme de théorisation, mais surtout d’évolution de la théorie. La thèse défendue par Paul-Laurent Assoun sur ce point, reprise par Gabriel Peron, est justement que la philosophie de Schopenhauer sert de réfèrent philosophique à l’élaboration de la psychanalyse. Ellenberger insiste lui aussi sur le fait que « la perspective philosophique de Freud s’apparente à celle de Schopenhauer » (Ellenberger, 1970, p. 652). Cette convergence entre les deux auteurs, à la vue du

¹ C’est notamment le cas de Jean-Philippe Ravoux qui, dans son ouvrage *De Schopenhauer à Freud : l’inconscient en question*, dénonce la volonté de Freud d’expliquer par l’inconscient tous les phénomènes. Il cite à cette occasion François Jacob, pour résumer l’idée selon laquelle le fondateur de la psychanalyse « a réponse à toutes les questions, dans tous les domaines. Sans hésitation, il décrit non seulement l’état présent de l’univers, mais aussi son origine et même son devenir » (Ravoux, 2, p. 63-64). Il critique également le fait que Freud ait voulu faire découler une explication du monde de sa définition du psychisme – définition qu’il n’a jamais cherché, selon lui, à remettre en question. Il utiliserait le même procédé que Spinoza, faisant découler le monde en déroulant le concept d’inconscient (ce qu’aurait fait Spinoza avec celui de substance).

discours de Freud sur la philosophie et de sa définition de la nature de la psychanalyse, ne peut prendre la forme d'un dialogue. C'est ce que l'analyse des références à Schopenhauer nous a montré : tout rapprochement, toujours allusif, extérieur, bref, et imprévisible, est immédiatement suivi d'une remise en cause de la perspective philosophique comme simplement intuitive, comme n'étant tout au plus qu'une simple anticipation jamais confirmée, et donc dépourvue de vérité intrinsèque. La vérité intuitive du philosophe est toujours dépendante d'une vision du monde, d'un monisme totalisant, empêchant toute investigation empirique. Il n'est donc pas question d'un dialogue de Freud avec Schopenhauer, qui reviendrait à entrer sur le terrain de la philosophie et de ses problématiques. Il s'agit bien plus d'un référent, d'un représentant de ce qui, en philosophie, est le plus à même de rendre compte du travail théorique de la psychanalyse. En effet, dans le flot d'attaques portées contre la philosophie, il est le seul à mériter des éloges. Peut-être Kant aussi en mérite-t-il, aux yeux de Freud, mais s'il y trouve grâce c'est en grande partie, nous dit Assoun, parce que Kant se voit compris à travers les lunettes schopenhaueriennes. Derrière Kant se dresserait là encore Schopenhauer. Si les conclusions de Paul-Laurent Assoun sont intéressantes, il semble cependant important de les questionner. En effet, l'idée d'une reprise de l'interprétation schopenhauerienne de Kant, tout comme l'idée que le modèle schopenhauerien de complémentarité entre science et philosophie soit un guide pour le positionnement freudien vis-à-vis de la philosophie, nous semblent poser de multiples problèmes.

Une lecture schopenhauerienne de Platon et Kant

Comme le montre clairement Paul-Laurent Assoun, Freud se livre à une lecture orientalisée de Platon. L'une des preuves décisives est l'idée que Freud exprime à propos du *Banquet* : « contrairement à l'opinion courante, je suis disposé à admettre que Platon avait subi, indirectement au moins, l'influence des idées hindoues » (cité par Assoun, 1976, p. 201) ; allant même jusqu'à se référer à un passage des *Upanishad* exprimant, plus fortement encore que Platon, l'idée d'une unité primitive des sexes, et de leur division consécutive. Mais « d'où vient donc cette interprétation « orientaliste » » de Platon ? La thèse de Paul-Laurent Assoun est claire : « elle n'est pas une improvisation de Freud, mais s'inscrit dans un paradigme très déterminé, qui rattache Freud à Arthur Schopenhauer » (Assoun, 1976, p. 202). Schopenhauer serait le référent philosophique médiatisant le rapport de Freud à Platon : d'une part, parce qu'il établit un lien entre la sagesse hindoue et Platon, et d'autre part, parce qu'il reconnaît la profonde parenté entre

sa philosophie et les textes fondateurs des religions orientales (*Védas* et *Upanishad*).¹

Le statut de référent philosophique accordé à Schopenhauer, médiatisant l'accès à la philosophie, est nettement plus évident à propos de Kant. Ce qui signale de manière la plus marquée la lecture schopenhauerienne que Freud peut faire de Kant, c'est d'une part la lecture psychologisante de l'esthétique transcendantale, et, d'autre part, la reprise, dans la *Métapsychologie*, de la distinction kantienne entre phénomène et chose en soi. Ces deux éléments sont soulignés également par Paul-Laurent Assoun, respectivement aux pages 201, 214 à 217 et 221 à 223, de son ouvrage. Cependant, le second n'est qu'effleuré et demande un questionnement à part entière – c'est pourquoi nous réserverons l'essentiel de notre discussion pour le point suivant de notre chapitre, à propos de la notion d'inconscient. Il s'agit, en deux mots, d'une analogie (que Freud ne développera pas ni ne tentera d'explicitier) entre la relation conscience/inconscient dans le psychisme, et celle du phénomène et de la chose en soi. À savoir, l'inconscient serait la chose en soi du psychisme, le conscient n'en serait que l'apparence, la façon dont nous percevons les faits psychiques. Cette affirmation, en soi très importante, est complétée par l'idée que, contrairement à ce que l'on pourrait penser (puisque la chose en soi, pour Kant, est inconnaissable), l'inconscient, « l'objet intérieur, est moins inconnaissable que le monde extérieur » (Freud, 1915, p. 74). Ainsi, la possibilité d'une connaissance, qui plus est intérieure, de la chose en soi renvoie manifestement à l'acception schopenhauerienne de cette notion – non pas forcément dans son « contenu », comme Volonté, mais dans sa connaissabilité.

Pour ce qui est de la vision psychologisante de l'esthétique transcendantale, directement inspirée de Schopenhauer, elle se manifeste dans un passage important de son essai *Au-delà du principe de plaisir* :

« Je me permets d'effleurer en passant un thème qui mériterait une discussion très approfondie. En présence de certaines données psychanalytiques que nous possédons aujourd'hui, il est permis de mettre en doute la proposition de Kant, d'après laquelle le temps et l'espace seraient les formes nécessaires de notre pensée [*Denken*] » (Freud, 1920, p. 76 ; GW, vol. XIII, p. 27).

Cette contestation de l'esthétique transcendantale s'adresse ici à Kant, mais ne renvoie pas à autre chose qu'à sa compréhension schopenhauerienne. En effet, Freud intègre ici les modifications radicales que Schopenhauer fait subir à la perspective transcendantale de Kant : c'est lui, et non Kant, qui va défendre l'idée que le temps et l'espace sont des formes nécessaires de notre pensée. Car dire cela, c'est conférer une nature intellectuelle à l'intuition, ce qu'a toujours refusé Kant. La distinction entre la sensibilité (à laquelle s'appliquent les formes en question) et l'entendement semble s'être abolie, comme sous

¹ Nous renvoyons ici au chapitre de l'ouvrage de Assoun sur le rapport de Freud à Platon, et notamment le point 4, qui traite de cette question de l'interprétation schopenhauerienne de Platon à laquelle se livre Freud : cf. Assoun, 1976, p. 201-205.

la plume de Schopenhauer. L'opposition à l'idée, attribuée à Kant mais dont l'origine se situe dans l'interprétation schopenhauerienne de ce dernier, et selon laquelle tous les processus de pensée soient régies par l'espace et le temps, s'explique simplement par le fait que, pour lui, le psychique inconscient n'est pas soumis au temps¹ !

Ces deux éléments, prouvant une lecture schopenhauerienne de Kant, et faisant de Freud, aux yeux de Pierre Raikovic, non plus seulement un lecteur de Schopenhauer, mais son « émule », soulèvent plusieurs difficultés. Ces éléments sont essentiels pour comprendre la relation qui peut exister entre Freud et Schopenhauer, tant d'un point de vue historique, que d'un point de vue théorique. Concernant l'aspect théorique, nous y reviendrons dans la deuxième partie de ce chapitre, où il nous faudra affronter cette question de l'inconscient comme chose en soi du psychisme, la connaissance d'une telle chose en soi apparaissant à Freud comme possible et plus claire encore que celle de l'extérieur. Comment ne pas ici être frappé par la ressemblance des déclarations de Freud avec la redéfinition schopenhauerienne de la chose en soi, évoquée au Chapitre I ?

La psychologisation de l'esthétique transcendantale nous renvoie, là encore, explicitement à Schopenhauer, et nous ne pouvons que souscrire à l'interprétation de Paul-Laurent Assoun, selon laquelle Schopenhauer serait le médiateur de la relation de Freud à Kant. Schopenhauer serait-il bel et bien le référent philosophique de Freud ? Ce que dit Freud ne devrait-il pas dans ce cas être conforme à la lettre schopenhauerienne ? S'agit-il d'un réinvestissement d'éléments clés de la doctrine schopenhauerienne ou bien Schopenhauer ne serait-il pas plutôt une sorte de lentille déformant la vue de Freud durant sa lecture de Kant ?

C'est dans le sens du plagiat que va l'interprétation de Pierre Raikovic, dans son ouvrage *Le sommeil dogmatique de Freud*. Réinvestissant le système d'interprétation de Paul-Laurent Assoun, et le « dépassant », il affirme qu'une telle lecture schopenhauerienne de Kant est le fondement de la profonde filiation existante entre Schopenhauer et Freud, le philosophe ayant toute la primauté sur le fondateur de la psychanalyse. Sinon, comment pourrait-on expliquer la compréhension schopenhauerienne de Kant ? Comment rendre compte de la nature schopenhauerienne des idées freudiennes, opposées à celles de Kant, si ce n'est par un procédé de plagiat ? Il y aurait donc une identité essentielle entre Schopenhauer et Freud, ce dernier empruntant au premier certaines idées fondamentales, et dont il serait aujourd'hui logique d'accorder au philosophe la primauté et l'originalité². C'est, par exemple, nous dit Raikovic, parce qu'il calque l'inconscient sur la Volonté, que Freud le déclare comme étant la chose en soi...

¹ Cf. Assoun, 1976, p. 210.

² Sur cette interprétation, voir Raikovic, 1994, p. 131-132.

Nous penchons, pour notre part, pour la seconde idée avec toutefois une certaine reformulation : Freud a eu la vue déformée, et ne reprend en aucun cas les thèses schopenhaueriennes. Seulement, il ne s'agit pas de lecture, mais bien d'une discussion autour de deux éléments célèbres de la pensée de Kant compris suivant les termes schopenhaueriens. Cela ne nécessite pas que la lecture de Kant soit déformée par une lecture préalable de Schopenhauer, ni même par une connaissance précise de sa théorie de la connaissance. Une telle méprise peut fort bien s'expliquer par une reformulation erronée des idées de Kant qui n'aurait rien de personnel ; peut-être Freud a-t-il discuté cette formulation telle qu'elle lui est advenue. De plus, il faut impérativement noter, contre l'interprétation de Raikovic, que Freud critique ces idées soi-disant reprises à Schopenhauer ! En effet, lorsqu'il affirme que l'inconscient est la chose en soi du psychique, plus aisément connaissable que l'extérieur (alors qu'il rejette l'intuition et cherche à fonder une science, c'est-à-dire une connaissance conceptuelle, de l'inconscient), il n'est aucunement schopenhauerien. Tout comme il s'oppose à la définition schopenhauerienne de la chose en soi, il s'oppose à l'idée que toute pensée soit régie par les formes du temps et de l'espace, puisque le psychisme inconscient est hors du temps. Il se trompe d'ennemi : pensant viser Kant, il s'attaque en fait à l'interprétation qu'en donne Schopenhauer. Est-ce là du plagiat ? Assurément non. Il s'agit là d'une déformation, comme une sorte de preuve de ce que nous évoquons plus haut – et qui pourrait venir corroborer la première interprétation concernant la question de Freud comme lecteur de Schopenhauer. En effet, dès 1915, dans la *Métapsychologie*, Freud, en discutant de la chose en soi, répondait à Schopenhauer sans le savoir. Pensant discuter avec Kant, c'est en fait celui qui se présente comme son disciple qui est ici l'objet de la critique. Et voilà, historiquement, l'élément troublant. Conceptuellement, il ne peut s'agir de plagiat, comme nous le verrons plus clairement encore par la suite, mais historiquement se manifeste ici encore une ambiguïté, et une preuve que Schopenhauer faisait partie, plus ou moins selon les périodes, et de manière plus ou moins directe, de l'horizon philosophique freudien. Que Schopenhauer soit le référent philosophique de Freud, cela semble établi. Que Freud plagie Schopenhauer et lui reprenne ses idées essentielles, cela demande à être tranché. Nous y reviendrons tout au long de cette seconde partie. Il reste, avant de passer à l'étude proprement conceptuelle, à aborder la question du modèle de complémentarité entre science et philosophie, second élément important des développements de Paul-Laurent Assoun, posant lui aussi de nombreux problèmes.

Le modèle de complémentarité entre science et philosophie

La psychanalyse « offre le spectacle d'une construction épistémique, logiquement et génétiquement entée sur un projet philosophique, mais qui se constitue par arrachement, et finalement par discontinuité radicale et motivée avec l'origine philosophique » (Assoun, 1976, p. 128). D'où le double positionnement de Freud : à mi-chemin entre médecine – souci clinique, recherche empirique, analyse et construction d'une théorie psychologique à partir de l'observation ; et activité spéculative qui se nourrit de « l'origine philosophique » que décèle Assoun. Position double, à la fois riche, à la fois perpétuellement en équilibre sur un fil tendu au-dessus du vide... Cette position intermédiaire, si elle explique beaucoup de l'intérêt et de l'originalité de la psychanalyse, ainsi que de l'apport de Freud à l'histoire de la pensée, témoigne de beaucoup de contradictions, dont certaines fondamentales.

Comment concilier l'exigence de guérison, et la profonde aspiration à la santé par la cure (basée sur une foi intrinsèque en la puissance de la rationalité sur les motions pulsionnelles), et le réinvestissement supposé de l'irrationalisme schopenhauerien, l'affirmation réitérée que l'homme n'est pas maître dans sa propre maison, que la psychanalyse a été la première à montrer aux hommes la profonde détermination des faits psychiques conscients par des motivations inconscientes ? Cela semble difficile, sauf si on distingue deux époques dans l'œuvre freudienne. Nous ne distinguerons pas, comme le fait Pierre Raikovic, une période rationaliste – *grosso modo* la première topique de 1895 à 1917 – et une période où sera réinvesti l'irrationalisme schopenhauerien – la seconde topique, à partir de 1918 avec le début de la rédaction de l'essai *Au-delà du principe de plaisir* et la prépondérance du thème de la mort. Bien au contraire, nous aurions tendance à inverser cette vision des choses : l'irrationalisme freudien serait l'œuvre de la première topique, dans laquelle l'inconscient, menant sa vie propre, indépendamment du temps et de la logique, possède les pleins pouvoirs et agit comme bon lui semble, indépendamment de la raison. Évidemment, il n'est pas question de faire une partition radicale, de distinguer une période totalement irrationaliste, d'une période purement rationaliste. À l'intérieur d'une même période, la tendance au rationalisme ne cesse d'osciller, les propos de Freud s'en approchant puis s'en éloignant. Nous voudrions simplement faire remarquer que l'idée que nous avançons ici et que nous développerons plus loin, témoigne d'une tendance générale, et que, à nos yeux, la tendance de la première topique n'est pas plus rationaliste que la seconde, bien au contraire. Nous y reviendrons plus en détail par la suite, pour ne pas nous éloigner de ce qui nous occupe ici, c'est-à-dire la question historique.

Nous l'avons vu : ce sont les accusations de plagiat, adressées à Freud après la publication par Juliusburger d'un article dans le *Schopenhauer Jahrbuch*, qui ont motivé

les justifications freudiennes vis-à-vis de la lecture de Schopenhauer et du rapport de sa théorie avec les développements philosophiques. Freud a été jusqu'à reconnaître, dans sa correspondance, une baisse d'originalité¹. C'est à partir de ce moment, de cette tentative de réduction de la psychanalyse à une sorte de schopenhauerianisme appliqué, comme le considère également Thomas Mann², que Freud éprouve le besoin de se justifier, et de clarifier son rapport à la philosophie en général, et à Schopenhauer en particulier. En effet, cette réduction reviendrait à greffer une « vision du monde » sur la théorie psychanalytique, ce que Freud a toujours récusé. L'indépendance de la science doit être préservée de toute source philosophique. En ce cas, comment expliquer les liens étroits de Freud avec la philosophie ? Comment comprendre l'abondance des références philosophiques, la présence de Schopenhauer à des moments clés de la construction théorique, notamment dans la période spéculative ?

Paul-Laurent Assoun propose une interprétation particulière de cette attitude freudienne : selon lui, *Freud réinvestit le modèle* du rapport entre science et philosophie développé par Schopenhauer lui-même au début de son ouvrage, *De la Volonté dans la nature*. En d'autres termes, Freud utilise le « modèle épistémologique de Schopenhauer » (Assoun, 1976, p. 270). De ce fait, il faudrait penser le rapport entre nos deux auteurs comme *complémentaire* : l'un fournissant une description métaphysique du monde par l'intuition, par le donné intime ; l'autre apportant les données empiriques, spécifiquement scientifiques, c'est-à-dire psychologiques, qui feraient écho aux thèses proprement philosophiques, et permettraient ainsi de contrôler leur validité.

Cependant, ce n'est pas exactement ce que dit Paul-Laurent Assoun : l'image des deux mineurs qui, faisant l'un et l'autre leur chemin, finissent par entendre le pic de l'autre, et par se retrouver, est ici légèrement mais significativement détournée. Cette image, nous dit Assoun, « exprime très exactement le sens de la référence philosophique freudienne, traduisant l'écho métaphysique de ses théories anticipant et légitimant, mais écho bref et lointain autant que nécessaire » (Assoun, 1976, p. 272). Comment comprendre cet « écho bref et lointain », cette « « réconciliation » de la terre scientifique et du ciel spéculatif, mais vue de la terre ferme » (*Ibid.*) ? Il ne faut pas le comprendre, nous dit-il, comme complément : « en ce sens le discours scientifique n'en a pas besoin ». Il faut y voir un « écho qui, en répercutant, de l'autre côté de la frontière, le dire scientifique par la parole philosophique, le remplit de sa substance ; qui, en répétant, accomplit » (*Ibid.*).

Certes, une telle interprétation nous fournit une grille de lecture intéressante et nous permet de faire disparaître un nombre non négligeable d'ambiguïtés qui parcourent le discours freudien. Seulement, la vérification d'une telle interprétation présage de

¹ « **Juliusberger a fait quelque chose de très bien avec les citations tirées de Schopenhauer, mais mon originalité est ostensiblement en baisse** » (Freud, Abraham, Correspondance, 1969, p.103).

² Cf. Thomas Mann, *Freud und die Zukunft*, Vienne, Bormann-Fisher, 1936.

nombreuses difficultés. Premièrement, cela implique que Freud ne s'aventure jamais sur le terrain de la métaphysique, demeurant toujours à distance. Si, le cas échéant, il devait passer « de l'autre côté de la frontière », il faudrait que ses dires soient profondément conformes à ceux de Schopenhauer. Voilà une première chose essentielle à vérifier. Deuxièmement, l'idée schopenhauerienne d'une complémentarité entre science et philosophie, ne veut pas dire qu'il faut se contenter d'un écho lointain, obscur, vague, jamais explicite. Car c'est bien de cela qu'il s'agit chez Freud à propos de Schopenhauer. Que penser de cette imprécision ? Si c'est bien le modèle qu'utilise Freud, soit il n'était alors pas en mesure de le fonder, soit il n'est pas question d'une concordance de fond. Le modèle de Schopenhauer implique, non pas un « mélange des genres », le savant et le philosophe restant dans leurs domaines respectifs, mais un dialogue, un échange fécond, une discussion sur le monde selon deux points de vue qui peuvent apprendre l'un de l'autre. Or, Freud a toujours manifestement refusé un tel échange, et nous ne serions pas loin de la vérité en disant que si un tel modèle lui servait de guide, sa démarche s'accompagnerait d'une malhonnêteté intellectuelle manifeste. La relation apparaît alors à sens unique : le prétendu écho métaphysique n'est jamais fondé, mais la philosophie, quant à elle, doit prendre en compte « la nouvelle connaissance » et « modifier ses hypothèses sur le rapport du psychique au somatique, en prenant en compte l'existence d'une « activité psychique inconsciente » (Freud, 1913, p. 200)¹. C'est dans la conception freudienne de la science, et dans son rejet de la philosophie comme incapable d'accéder à la vérité (en tant que pathologique, donc illusoire) qu'il faut chercher ici les raisons de telles déclarations. La suite de cette seconde partie aura pour objet de questionner plus avant cette interprétation du rapport entre Schopenhauer et Freud établie par Paul-Laurent Assoun, et d'en tester rigoureusement la légitimité.

Nous avons dégagé ici différentes interprétations de la réception freudienne de Schopenhauer, et de la relation qui en découle. Nous avons pu constater les difficultés qui émergent de l'attitude ambiguë de Freud vis-à-vis de Schopenhauer, de la nature de la science, de son rapport à la philosophie, de sa définition de la *Weltanschauung*, etc. Freud a-t-il lu Schopenhauer plus tôt qu'il ne le prétend ? Des éléments, nombreux et convaincants nous conduisent à le penser. De manière systématique ? Rien ne semble l'indiquer. Mais l'ombre de Schopenhauer, même lointaine, même atmosphérique, est bel

¹ « Dans la mesure où la philosophie est fondée sur la psychologie, elle ne pourra s'empêcher de prendre en compte dans une très grande mesure les contributions psychanalytiques à la psychologie et de réagir de façon semblable à ce nouvel enrichissement du savoir, comme elle l'a montré dans tous les progrès les plus importants des sciences spécialisées. En particulier, l'exposé de l'activité psychique inconsciente doit obliger la philosophie à prendre parti, et, dans le cas d'un assentiment, à modifier ses hypothèses sur le rapport du psychique au somatique, jusqu'à ce qu'elles soient conformes à la nouvelle connaissance » (Freud, 1913, L'intérêt de la psychanalyse, p. 200).

et bien présente. Nous ne pouvons répondre de manière précise à la question historique du rapport entre Schopenhauer et Freud. Nous devons pour cela envisager le rapport de Schopenhauer et de Freud sur un plan théorique, afin de voir, à partir du contenu conceptuel, quels rapports peuvent exister entre les deux penseurs. Nous mènerons cette recherche en ayant à l'esprit cette double idée présente dans le texte de Paul-Laurent Assoun : le statut de Schopenhauer comme référent philosophique de Freud, et l'utilisation du modèle épistémologique de Schopenhauer par le fondateur de la psychanalyse, établissant entre eux un lien lointain, mais substantiel. Certes, et cela n'a cessé d'être souligné, les questions de l'irrationnel, de l'inconscient, de la folie, du refoulement, de la pulsion, semblent se faire rencontrer Schopenhauer et Freud... Cependant nous verrons que l'essentiel est ailleurs, et qu'il va nous falloir repenser en profondeur ce lien historique réel, mais au final ténu.

Une convergence conceptuelle ?

L'utilisation du modèle schopenhauerien de complémentarité entre science et philosophie permet sans nul doute d'éclairer la perspective freudienne. Le rapport ambigu à la philosophie devient ici plus clair, même si certaines contradictions dans les affirmations freudiennes demeurent. Peut-être devons-nous les attribuer à une pensée constamment en mouvement, ouverte à l'évolution et à la reconfiguration ? Peut-être pouvons-nous au fond les expliquer d'une façon ou d'une autre ? Reste que cela ne change rien au contenu théorique qu'il nous faut maintenant aborder de front. Le présent chapitre nous a permis de clarifier sur un plan historique, un certain nombre d'éléments. Nous avons vu combien le rapport entre Schopenhauer et Freud semble pour de nombreux commentateurs un lien étroit, combien Schopenhauer pourrait fort bien tenir ce rôle de référent philosophique de la psychanalyse auquel certains ont jugé bon de l'assigner. Cependant, nous avons pu constater combien il semble judicieux, au moins dans un premier temps, par prudence intellectuelle, de tenir compte des injonctions freudienne de toujours maintenir à distance la psychanalyse de la philosophie et de la métaphysique.

Au-delà de ces grilles de lectures et de ces éclaircissements historiques, il est nécessaire de répondre à des questions essentielles de contenu. En d'autres termes, de juger sur pièce les références de Freud à Schopenhauer, et – pour reprendre le modèle d'interprétation proposé par Assoun, de voir si effectivement Freud a entendu l'écho (lointain de près d'un siècle) du pic de Schopenhauer. Pour juger de la validité de ce

modèle d'interprétation, qui possède certes de nombreux avantages, mais qui à aucun moment n'est revendiqué ouvertement par Freud (il n'y a d'ailleurs aucun indice du fait qu'il ait pu le suivre, cette métaphore s'apparentant plus à un modèle d'interprétation mis en place par Assoun), nous devons nous tourner vers l'analyse du contenu de la théorie psychanalytique, et de son rapport avec les conceptions métaphysiques et les remarques psychologiques de Schopenhauer. Il nous faudra, en premier lieu, apporter des éclaircissements sur le rapport de nos deux auteurs quant à la notion centrale d'inconscient.

CHAPITRE V

VOLONTÉ ET INCONSCIENT : L'INCONSCIENT COMME « CHOSE EN SOI » ?

Le chapitre précédent, introduction historique à la question de la relation entre Freud et Schopenhauer, nous a permis de poser un certain nombre de problèmes, enjeux et questionnements. Nous avons dégagé la nécessité d'aborder l'aspect théorique, non seulement avec prudence, face aux nombreuses ambiguïtés de l'œuvre de Freud, mais avec le souci critique de mettre à l'épreuve les différentes interprétations que nous avons évoquées. La suite de cette seconde partie se donne pour tâche d'élucider ce rapport entre nos deux auteurs en s'intéressant au cœur théorique, et de la psychanalyse, et de la métaphysique schopenhauerienne. Il nous faudra les comparer sur les questions essentielles du caractère psychique de l'inconscient (présent chapitre), sur la nature de la pulsion et de la structure du psychisme (Chapitre VI), sur leur compréhension respective du phénomène du rêve (Chapitre VII), et, enfin, sur la notion centrale de refoulement, et les faits qui lui sont attachés : folie, mémoire, etc. (Chapitre VIII).

La première question qui se pose, et qui se trouve être la plus importante – puisque d'une certaine façon elle traverse toutes les autres, est celle du primat de l'irrationnel : si Schopenhauer, ce que nous avons déjà établi, soutient le primat effectif et immuable de la Volonté sur l'intellect, qu'en est-il de Freud ? Les motions pulsionnelles inconscientes

sont-elles hors d'atteinte de la rationalité ? La psychanalyse ne vise-t-elle pas à se réappropriier le réel, à recouvrer la santé du psychisme, et donc à parvenir à un certain équilibre par l'extériorisation de certains événements traumatiques refoulés ? Cette question est essentielle, car, derrière elle, se joue la question du rôle de l'inconscient, et de sa nature profonde.

A. Le primat de l'irrationnel ?

Le primat de l'irrationnel, l'affirmation que l'homme n'est pas maître dans sa propre maison, que les faits et actes conscients sont déterminés par des faits et des actes inconscients, etc., sont des éléments que beaucoup de commentateurs retrouvent à la fois chez Schopenhauer et chez Freud. Ce dernier, comme nous l'avons vu, place même Schopenhauer avant lui pour ce qui est de cette troisième blessure narcissique de l'homme : ce serait lui en effet qui aurait établi que l'homme n'est pas maître dans sa propre maison. Peut-on voir ici un rapprochement entre Volonté et Inconscient ? L'Inconscient ne serait-il pas le nom de l'obscurité de la Volonté, considéré du point de vue psychique ? Le rapprochement entre Freud et Schopenhauer, du fait de l'utilisation par ces deux auteurs de l'expression kantienne de « chose en soi », semble être possible. C'est ce qu'il nous faut examiner ici de plus près.

Reprise de la distinction kantienne

Ce rapprochement radical des deux auteurs est affirmé par Edouard Sans, lorsqu'il écrit qu'« en réalité, il faut transposer le mystère des forces naturelles à l'ensemble des motivations psychologiques. En sorte que la volonté humaine, domaine, chez Kant, de l'« inconnaissable » (chose en soi), est plus précisément chez Schopenhauer le domaine de l'inconscient, au sens où l'entendent Nietzsche et Freud » (Sans, 1990, p. 35). Inconscient freudien et Volonté schopenhauerienne se retrouveraient ainsi dans un même domaine, seraient pour ainsi dire sur le même niveau. À en croire Edouard Sans, il y aurait donc une continuité manifeste entre Schopenhauer, Nietzsche et Freud. Seulement, n'est-ce pas conférer à l'inconscient freudien le statut d'un inconscient au sens romantique : un principe de production, dépassant de loin le simple point de vue psychique ? N'est-ce pas accrédi-ter l'idée, émise notamment à deux reprises par

Ellenberger, d'une « philosophie de l'inconscient de Schopenhauer »¹, rapprochant ainsi Schopenhauer de Von Hartmann ?

À la seconde question, nous avons déjà répondu par la négative : Schopenhauer ne développe pas une philosophie de l'inconscient, et n'aurait sans doute jamais accredité une telle idée. La première question, quant à elle, nous renvoie à l'épineux problème de la nature de l'inconscient chez Freud – auquel nous reviendrons plus en détail dans notre point 2.). Il nous faut ici, afin de clarifier notre propos faire une rapide définition. La notion d'inconscient chez Freud possède trois sens bien distincts² :

- **L'Inconscient (Ics)** comme instance psychique.
- **L'inconscient refoulé**, c'est-à-dire l'inconscient produit par le refoulement (auquel il faut ajouter le contenu de l'héritage phylogénétique).
- **L'inconscient « disponible »**, que nous nommons habituellement le préconscient.

En d'autres termes, nous avons un Inconscient comme système psychique (contenant), un contenu réellement inconscient suite à son refoulement de la conscience, et un contenu préconscient, dépourvu de la qualité conscience, mais disponible à tout moment. Sur cette question des différents sens de l'inconscient, Freud ajoute une chose importante : il considère en effet que « le sens le plus ancien et le meilleur du mot « inconscient » est le sens descriptif » (Freud, 1933, p. 98). Ainsi, est appelé

« Inconscient un processus psychique dont il nous faut supposer l'existence parce que, par exemple, nous le déduisons de ses effets, mais dont nous ne savons rien. Nous avons alors la même relation avec lui qu'avec un processus psychique chez un autre individu sauf que c'est précisément un des nôtres » (*Ibid.*).

Le sens descriptif ici retenu, renvoie au sens le plus étymologique du terme : c'est un élément dont nous n'avons pas conscience, et dont, du coup, nous ne pouvons rien dire. Un contenu inconscient est donc inconnaissable, et s'il nous apparaît ce n'est que médiatement, jamais directement. En cela, nous serions *a priori* tenté de rapprocher Freud de Schopenhauer : la Volonté n'est pas connaissable directement, nous n'avons affaire qu'à ses manifestations. Selon Freud, il en irait de même pour l'inconscient qui n'est accessible que par l'analyse (pour ce qui est du refoulé), par l'observation des cas cliniques et de l'expérience quotidienne (pour le préconscient – les souvenirs notamment), ou par un travail théorique (délimitant l'*Ics*). D'où l'intervention de Kant, perçu avec des lunettes schopenhaueriennes, comme nous le faisons remarquer

¹ Voir Ellenberger, 1970, p. 283. Il utilise également, pour qualifier Schopenhauer, l'appellation de « philosophe de l'inconscient », p. 582, et le lie essentiellement à von Hartmann.

² Voir sur ce point Freud, 1933, p. 100.

précédemment, et de la question de la chose en soi qui traverse l'œuvre de Freud – notamment dans la *Métapsychologie*. Freud y affirme qu'« il ne reste pas d'autre solution à la psychanalyse que de déclarer les processus psychiques inconscients en soi et de comparer leur perception par la conscience à la perception du monde extérieur par les organes des sens » (Freud, 1915, p. 73). Les processus psychiques sont *en soi* inconscients, l'inconscient serait ainsi la *chose en soi* du psychisme¹, et la perception consciente que nous en avons, en serait le phénomène. Et il y a le même rapport entre les choses telles qu'elles sont et telles qu'elles nous apparaissent, et l'inconscient et le conscient. En effet, il poursuit par l'idée suivante :

« De même que Kant nous a avertis de ne pas oublier que notre perception a des conditions subjectives et de ne pas la tenir pour identique avec le perçu inconnaissable, de même la psychanalyse nous engage à ne pas mettre la perception de conscience à la place du processus psychique inconscient qui est son objet. Tout comme le physique, le psychique n'est pas nécessairement en réalité tel qu'il nous apparaît » (Freud, 1915, p. 74).

L'interprétation schopenhauerienne de la conception freudienne se laisse plutôt voir dans la phrase suivante, dans laquelle Freud s'empresse d'infléchir ce recours à la chose en soi, en affirmant « que l'objet intérieur est moins inconnaissable que le monde extérieur » (*Ibid.*). C'est l'infléchissement de la position, faisant écho à celle de Schopenhauer, qui est ici significative. Cependant, il ne faudrait pas ici lui donner plus d'importance qu'elle n'en a réellement. En effet, l'idée que les choses ne nous apparaissent pas telles qu'elles sont, correspond à une lecture littérale de la thèse kantienne de la distinction phénomène/chose en soi², sans faire la moindre référence à l'idée schopenhauerienne d'un rapport d'expression (ce qui condamne d'ailleurs, nous le verrons, tout rapprochement avec Schopenhauer). Nous pouvons aller plus loin et dire que Freud, dans sa perspective analytique, pouvait très bien affirmer que, ce qui est à l'intérieur – l'inconscient, nous pouvons en avoir une plus grande connaissance que ce qui est à l'extérieur, sans pour autant avoir recours à Schopenhauer. Troublante, cette connaissabilité plus grande de l'inconscient n'est pas pour autant un héritage schopenhauerien ; s'il en est un, il n'est certainement pas issu d'une lecture des œuvres du philosophe.

Nous pouvons donc dire, avec Binswanger, que Freud estimait la chose suivante : « de même que Kant postulait derrière le phénomène la chose en soi, de même il postulait

¹ « Remarquons que Freud utilise une formulation philosophique : en effet il s'agit d'exprimer le sens philosophique du changement de statut de la conscience, qui passe de l'état d'essence-principe à celui de qualité-accident, tandis que l'inconscient est haussé à l'état d'« en soi » psychique » (Assoun, 1976, p. 88).

² La référence à cette thèse philosophique pour expliquer le rapport entre inconscient et conscient est déjà présente dans *L'interprétation des rêves* : « L'inconscient est le psychique proprement réel, aussi inconnu de nous dans sa nature interne que le réel du monde extérieur et qui nous est livré par les données de la conscience tout aussi incomplètement que l'est le monde extérieur par les indications de nos organes sensoriels » (Freud, 1900, p. 668). À noter dans ce passage l'insistance sur la réalité de l'inconscient.

derrière le conscient, qui est accessible à notre expérience, l'inconscient, qui ne peut jamais être l'objet d'une expérience directe » (Binswanger, dans *Parcours, discours et Freud*, p. 275). Si l'inconscient peut devenir l'objet d'une connaissance, et être même mieux connu que l'extérieur, ce qui pourrait faire écho à Schopenhauer, la nature de cette connaissance achève de démontrer que ce n'est pas à Schopenhauer que Freud emprunte sa vision de la chose en soi. Tout au plus a-t-elle été légèrement déformée dans sa transmission jusqu'à Freud par un schopenhauerianisme « atmosphérique ». Hypothèse invérifiable dont nous pourrions même nous passer, puisque loin de rapprocher les deux auteurs, une telle modification marque le début d'une séparation, qui ne va cesser de se creuser.

Quelle connaissance de l'inconscient ?

Expliquons-nous. L'idée, apparemment partagée par Schopenhauer et Freud, que la chose en soi est connaissable, nous oblige à questionner la nature de cette connaissance. Pour ce qui est de Schopenhauer, nous l'avons vu, elle peut être de deux types : immédiate (affective) ou médiate (représentative). Seulement, la seconde repose sur la première : c'est parce que nous éprouvons notre être comme Volonté que nous pouvons la déceler dans les phénomènes. Le fond de cette connaissance n'est pas à rechercher dans la représentation, forcément trompeuse, mais dans l'expérience immédiate et affective du *Leib*. Or, une telle démarche, reposant entièrement sur l'intuition (au sens où Freud emploie ce mot, c'est-à-dire l'expérience subjective, personnelle, aboutissant à une connaissance non rationnelle), et apparaissant aux antipodes de la conception freudienne de la science, ne se retrouve pas chez Freud. Pour Schopenhauer, comme il l'affirme dans le § 32 des *Parerga*, « notre pouvoir de connaître, tout comme notre œil, ne peut que diriger son regard vers l'extérieur et non vers l'intérieur. Aussi lorsque le sujet connaissant tente de se tourner vers l'intérieur afin de se connaître, il ne contemple qu'épaisses ténèbres, il pénètre dans un vide absolu » (Schopenhauer, 1851, § 32, p. 447 ; traduction modifiée). La connaissance intuitive (au sens ici de Schopenhauer), issue des sens, et ayant pour forme la représentation, est absolument incapable de nous livrer une quelconque connaissance de *l'intérieur*. Notre essence, que Schopenhauer désigne par l'expression « chose en soi » comme nous l'avons déjà précisé, à laquelle il fait subir un glissement qui n'apparaît pas chez Freud, n'en est pas pour autant inconnaissable. « Bien au contraire, [et c'est là] l'intuition initiale du *Monde* (...), nous avons accès à cette réalité nouménale qu'est la Volonté et (...) un tel accès ne consiste précisément pas dans la représentation » (Henry, 1988, p. 90). Nous y accédons par l'épreuve pathique des affections du corps propre. Affection que Michel Henry qualifie de « révélation originelle

de la Volonté à elle-même », précisant que

« cette révélation c'est celle du Désir en nous, c'est l'épreuve intérieure, irréprésentable et incontestable que nous faisons de notre propre corps ou que ce corps fait de lui-même en tant que ce désir qui nous traverse, avec lequel nous nous identifions sans jamais pouvoir prendre à son égard le moindre recul, *sans pouvoir nous le re-présenter* » (*Ibid.*, p. 91).

La perspective de Freud, qui se revendique scientifique au même titre que les sciences naturelles, refuse toute subjectivité, toute expérience intime, toute connaissance non-rationnelle : il cherche à exprimer, et du même coup *expliquer*, cette part obscure du psychisme à partir d'expériences et d'observations minutieuses. L'expression la plus claire et la plus tardive de Freud à propos de la scientificité de la psychanalyse, et qui évoque une nouvelle fois cette idée de *chose en soi*, se situe dans son *Abrégé de psychanalyse*, rédigé en 1938. En effet, il y affirme que, « dans notre domaine scientifique, *comme dans tous les autres*, il s'agit de découvrir derrière les propriétés (les qualités) directement perçues de l'objet, quelque chose d'autre qui dépende moins des particularités de nos organes sensoriels et qui se rapproche davantage de ce qu'on suppose être l'état de choses réel » (Freud, 1938, p. 70). Nouveau détournement de l'idée de chose en soi : ce qu'il y a derrière l'apparence, devient le véritable objet de la psychanalyse, comme de toute science. La réalité n'est pas ce qui est aperçu par les sens, et la psychanalyse, en tant que science, cherche ce qu'il y a derrière, cherche à atteindre la chose en soi. Nous ne pouvons qu'être perplexe face à une telle déclaration, même si, à la suite immédiate, Freud concède qu'un tel état de chose réel ne nous est pas accessible, du simple fait que pour sommes « obligés de traduire toutes nos déductions dans le langage même de nos perceptions ». C'est là le « désavantage dont il nous est à jamais interdit de nous libérer » et c'est justement à cela « que l'on reconnaît la nature et la limitation de notre science » (Freud, 1938, p. 70)¹.

La science, à en croire cette affirmation, ne concerne pas les phénomènes, mais cherche, à partir de leur étude à voir au-delà de nos perceptions sensorielles, à déceler la réalité profonde des choses. Comment expliquer une telle définition ? Freud ne se livrerait-il pas ici à une justification de la méthode psychanalytique, en prétendant l'inscrire dans le champ scientifique proprement dit, à partir d'une subversion de la conception kantienne de la connaissance, et de la partition entre phénomène et chose en soi ? Nous devons émettre la conclusion suivante : Freud n'a définitivement pas compris la distinction kantienne, et cette incompréhension n'est pas le résultat d'une déformation par des « lunettes » schopenhaueriennes. Freud tente de préciser son propos, lorsqu'il affirme que « le bénéfice qu'apporte le travail scientifique par rapport à nos perceptions

¹ « Certes, nous n'espérons pas atteindre ce dernier puisque nous sommes évidemment obligés de traduire toutes nos déductions dans le langage même de nos perceptions, désavantage dont il nous est à jamais interdit de nous libérer. Mais c'est là justement que l'on reconnaît la nature et la limitation de notre science » (Freud, 1938, p. 70).

sensorielles primaires, c'est la découverte de connexions et d'interdépendances présentes dans le monde extérieur et qui peuvent, de façon plus ou moins fidèle, se reproduire ou se refléter dans le monde intérieur de notre pensée. Cette connaissance nous permet de « comprendre » certains phénomènes du monde extérieur, de les prévoir et parfois de les modifier » (Freud, 1938, p. 71). Le propre de la science serait d'établir des relations à propos de l'extérieur, avec la limitation de devoir les traduire dans le langage de nos perceptions, relations qui peuvent servir de modèle pour ce qui se passe à « l'intérieur » de notre pensée. « C'est de la même façon que nous procédons en psychanalyse. Nous avons pu découvrir certains procédés techniques qui nous permettent de combler les lacunes qui subsistent dans les phénomènes de notre conscience utilisant donc nos méthodes techniques comme les physiciens se servent de l'expérimentation » (*Ibid.*).

Comment comprendre une telle définition ? La science vise à établir des relations dépassant nos simples perceptions. De telles relations entre les phénomènes seraient plus réelles, plus proches de « l'état des choses réel » que notre perception. La science nous donnerait une connaissance possédant un degré de réalité supérieur à notre intuition, aux données fournies par nos sens. Cependant, les déductions théoriques et scientifiques doivent s'exprimer dans le langage de nos perceptions et condamner l'accès direct à la réalité. En effet, selon Freud, « la réalité demeurera à jamais « inconnaissable » » (*Ibid.*). La science peut seulement s'en approcher en nous donnant des connexions, qui peuvent ensuite être appliquées à ce qui nous demeure inaccessible : le monde intérieur de notre pensée. De ce fait, si nous devons inférer « l'existence d'une quantité de processus en eux-mêmes « inconnaissables »¹ » (Freud, 1938, p. 71), nous pouvons en avoir une connaissance scientifique en transposant les déductions apprises de l'extérieur, vers l'intérieur.

Ce passage possède une grande importance pour trois raisons. Premièrement parce qu'il fonde l'opposition radicale entre Schopenhauer et Freud sur la question de la connaissance. Et ce pour deux raisons. D'une part, parce que pour Freud la connaissance permettant de saisir la réalité a une origine *extérieure* et non *intérieure* comme chez Schopenhauer. Et d'autre part, parce que cette connaissance est d'ordre rationnel, conceptuel : c'est la science qui nous fournit le modèle, les connexions, les déductions susceptibles de nous apporter la connaissance du « monde intérieur de notre pensée ». Au contraire de Schopenhauer, qui voit dans les théories scientifiques, et notamment psychologiques, un outil indispensable et précieux pour confirmer ce qu'a établi la théorie de la connaissance, et la définition de l'intuition comme reposant entièrement sur une

¹ D'une manière plus nuancée, laissant la porte ouverte à une éventuelle connaissance des phénomènes inconscients, il affirmait déjà ce fait dans le *Métapsychologie* : « Ils [les phénomènes psychiques inconscients] nous sont, à l'heure actuelle, parfaitement inaccessibles par leurs caractères physiques ; aucune représentation physiologique, aucun processus chimique ne peut nous fournir une idée de leur nature » (Freud, 1915, p. 69).

base affective.

Deuxièmement, ce passage nous apprend que la méthode freudienne, qui se revendique scientifique, cherche à exprimer l'inconscient (réalité du psychisme) avec du conscient qui en est la simple apparence. Freud y voit là une limitation de sa science, comme de toutes les autres. Or, ce n'est pas ce dont il s'agit ici : la psychanalyse cherche des connexions et des relations de dépendance entre des objets auxquels elle n'a pas accès, en supposant qu'ils fonctionnent de la même manière que les phénomènes psychiques observables. Non seulement une telle démarche repose sur *une chosification de l'inconscient* : le psychisme inconscient est ainsi une somme d'objets dont il importe de déterminer les relations et les connexions, et ainsi de fournir une théorie universellement valable et effective ; mais elle repose également sur la subversion de la distinction kantienne, à partir de laquelle il redéfinit la nature de la science, afin d'affirmer la possibilité d'une science de l'inconscient. Freud, se posant la question de la réalité des « souhaits inconscients », concède qu'« il faut naturellement la dénier à toutes les pensées de transition et intermédiaires », et conclut en disant que l'on « est bien forcé de dire que la réalité psychique est une forme d'existence particulière qui ne doit pas être confondue avec la réalité matérielle » (Freud, 1900 et 1919 [dernière phrase], p. 675). La psychanalyse prétend ainsi établir des connexions entre des objets, dont la réalité est problématique, et dont l'existence est déduite à partir d'autres phénomènes qu'elle estime être ses représentants. Cette affirmation corrobore l'aspiration de la psychanalyse à la scientificité, mais également sa profonde différence avec les sciences de la nature : si Freud estime utiliser les mêmes procédés, ces derniers ne s'appliquent pas à la même réalité, et cette réalité est *inexpérimentable*. Par ailleurs, l'effectivité des objets, qui doivent témoigner de son existence, demeure invérifiable.

L'utilisation de la distinction kantienne, faisant de l'inconscient une chose en soi, conduit inévitablement « Freud à chosifier cet Être auquel il donne le nom d'Inconscient, nous ramenant à une théologie affirmative qui croit pouvoir déterminer la nature de l'Être des êtres » (Raikovic, 1994, p. 87). Caractériser l'inconscient, c'est fournir l'essence du conscient, c'est offrir l'être de la pensée. A cela vient s'ajouter une vision restrictive de l'inconscient, puisque, comme le fait remarquer Pierre Raikovic, « Freud ne connaît, de ce qui échappe à la conscience, que ce qui demeure caché « dans » un Inconscient et ceci à travers une représentation « chosifiante » de la vie de l'esprit » (*Ibid.*, p. 25-26). Il ajoute par la suite que « dans la conception freudienne, l'Inconscient dérive d'une construction objective appartenant à une sorte de physique mentale qui participe à l'idée de science naturelle. Ne pouvant se rendre compte de ce que la philosophie forme ses concepts le plus loin possible de cette attitude, Freud ne peut apercevoir la

problématisation du non-conscient dans la philosophie¹ » (*Ibid.*). Or, il ne fait aucun doute qu'une telle théorisation était présente dans la philosophie depuis la naissance du concept de conscience, chez Descartes. Même si Freud a ici considéré la chose en soi à partir de Schopenhauer, la pensant connaissable, il rate totalement la portée de la redéfinition schopenhauerienne en pensant parvenir à la connaître par les concepts, par une science descriptive. Nous serions tentés dès à présent de qualifier cette attitude de totalement non-schopenhauerienne, et, *a fortiori*, de parfaitement rationaliste.

Enfin, le troisième élément que ce passage de l'*Abrégé de psychanalyse* permet d'éclairer, c'est la position de Freud vis-à-vis de la notion de chose en soi. Nous avons souligné, en accord avec plusieurs commentateurs, la compréhension schopenhauerienne de la chose en soi, notamment dans le passage de la *Métapsychologie*, où Freud affirme que la réalité intérieure est moins inconnaissable que la réalité extérieure. Nos actuels développements autour de ce passage de 1938 nous permettent de remettre en cause cette interprétation : pour Freud la réalité demeure bel et bien inconnaissable. Si la réalité du psychisme est moins inconnaissable, c'est parce que certains phénomènes inexplicables, observés avec minutie, nous permettent, pour reprendre une expression schopenhauerienne, de jeter un regard derrière le rideau. C'est pourquoi l'interprétation des rêves est un élément fondateur de la psychanalyse, car elle nous fournit une expérience, et suite à l'analyse, une connaissance, de cette réalité obscure et confuse. Certes la connaissance que nous en avons dépend aussi du langage de nos perceptions, et nous devons tant bien que mal construire une théorie (souvent négative) afin de définir la nature de l'inconscient, comprendre son fonctionnement et ainsi non seulement agir sur lui, mais également prévoir, anticiper, dans tous les cas qui se présenteront. C'est pourquoi la psychanalyse se pose comme science, et revendique sa place aux côtés des sciences de la nature. Cependant, les objets qu'elle cherche à décrire discréditent du même coup ce statut scientifique. En résumé, certains phénomènes, les rêves en premier, nous donnent à voir autre chose que le simple phénomène psychique conscient. D'où la possibilité de parvenir à une connaissance, et, de ce fait, celle d'affirmer que la réalité intérieure est moins inconnaissable que la réalité extérieure. La distinction kantienne est à prendre ici pour elle-même, et Schopenhauer n'y tient aucune place !

Partant du conscient, la psychanalyse cherche à connaître ce qui est son fond, c'est-à-

¹ Ce serait ainsi sa propre définition de l'inconscient qui aurait empêché Freud de se rendre compte de l'existence, chez les philosophes, d'une réflexion voire d'une théorisation d'une activité non-consciente, renvoyant bien souvent au corps, plus qu'à l'intellect lui-même. D'où certaines affirmations qui, selon nous, montrent qu'il n'était pas à même, dans sa propre démarche, de définir ce qui sépare l'inconscient du conscient : « Ces assertions proviennent de ce que les philosophes ont émis un jugement sur l'inconscient sans connaître les phénomènes de l'activité psychique inconsciente, donc sans soupçonner à quel point ils se rapprochent des phénomènes conscients, et en quoi ils se distinguent de ceux-ci » (Freud, 1913, p. 201).

dire à établir ce qu'est l'inconscient. L'inconscient apparaît comme l'en soi du psychisme, dont il faut identifier la nature et définir les relations internes, ce à partir de l'expérience externe, c'est-à-dire de l'apparaître psychique (phénomène). D'où l'invérifiabilité tant reprochée à la psychanalyse, et une connaissance de l'inconscient, se voulant scientifique, mais qui ne peut être qu'hypothétique. Nous en resterons toujours au niveau des déductions, et Freud a bien conscience de l'inconnaissabilité des objets de la science qu'il cherche à fonder, même si le discours sur la valeur de vérité de la psychanalyse et son possible accès à la réalité, a été à bien d'autres endroits beaucoup moins radical que dans ce passage de l'*Abrégé de psychanalyse*. À ce caractère inconnaissable que Freud attribue à la réalité, il faut surtout adjoindre l'aveu de son ignorance des similitudes et des différences entre les phénomènes conscients et les phénomènes inconscients. C'est la seconde objection sérieuse qu'il note à propos de sa propre théorie. En effet, Freud

« estime qu'il y a deux principales objections d'ordre intellectuel à opposer aux théories psychanalytiques. Premièrement, on n'a pas l'habitude de déterminer d'une façon rigoureuse la vie psychique ; deuxièmement, on ignore par quels traits les processus psychiques inconscients se différencient des processus conscients qui nous sont familiers » (Freud, 1909, p. 76).

Si nous en restons à ces déclarations freudiennes de l'*Abrégé de psychanalyse*, essai dans lequel la réalité est qualifiée d'inconnaissable, nous nous retrouvons au même point que Schopenhauer : les connaissances intuitives et abstraites ne peuvent nous donner accès à l'en soi. Reste que Freud, tout au long de son œuvre, a tenté de rationaliser l'expérience interne, de rendre compte, par la théorie, des mouvements de notre vie psychique et de l'essence de celle-ci. D'où la question du rationalisme de Freud : si certains éléments inconscients sont caractérisés par l'absence de rationalité, la démarche théorique, quant à elle, n'a jamais perdu de vue son objectif, « rendre conscient l'inconscient ».

Une perspective rationaliste ?

L'inconnaissabilité de la réalité en soi, ne signifie pas qu'aucune connaissance de l'en soi du psychisme ne soit possible. Nous ne pouvons pas, du fait même que nous devons exprimer toute chose dans le langage de notre perception, accéder au réel psychique, mais nous pouvons le connaître au moins en partie, et agir sur lui. C'est tout l'objet de la démarche analytique : « rendre conscient l'inconscient » afin d'identifier les symptômes et de les faire disparaître (cure psychanalytique). La connaissance visée, conduisant à l'édification d'une science, est rationnelle ; l'objet de la cure est de guérir, à l'aide du

discours conscient. En effet, aux yeux de Freud, nous dit Mac Intyre, « être guéri c'est être devenu raisonnable, conscient de la véritable nature de sa propre situation, capable d'y faire face au lieu de se sentir accablé par elle » (Mac Intyre, 1958, p. 122), c'est avoir repris le contrôle de ses pulsions. Ainsi, la psychanalyse, comme la médecine, se réduit à une manipulation causale : il s'agit d'apporter à l'individu le remède contre son symptôme névrotique. Ce point de vue pratique, qui est le point de vue de la thérapeutique, semble s'opposer au point de vue théorique, en ce sens que Freud est guidé par un modèle déterministe du psychique. Il s'agit de fournir une explication causale des processus, souvent alliée à une vision spatialisante du psychisme (point de vue topique), et de déterminer toujours en quoi telle représentation, et telle motion inconsciente qui lui est liée, a ici pris le pas et s'impose au conscient. Le fond obscur reste la pulsion, que nous ne pouvons connaître qu'en tant qu'elle se lie à une représentation. Connaissance empirique et effectivité pratique de la psychanalyse, semblent s'opposer à un déterminisme et un irrationalisme de la construction théorique freudienne¹.

On peut déceler ici une opposition entre théorie et pratique. En effet, « le psychanalyste, en tant que thérapeute, oppose le comportement compulsif et déterminé (*unfree*) du névrosé à la liberté de choix du normal ; mais comme théoricien, sa conception de la causalité inconsciente le conduit à nier cette opposition : il tiendra alors ces deux attitudes pour déterminées » (*Ibid.*, p. 123). La théorie cherchera toujours et partout, voulant éclairer le normal par le pathologique, apporter une explication de ce qui détermine inconsciemment le comportement conscient d'une personne. Dans le cas de l'analyse, le patient guéri, apparaît comme libre, comme plus raisonnable que le patient névrosé. Rationalité et déterminisme s'opposent ici, comme nous allons le voir plus précisément par la suite, sans jamais pouvoir se concilier. Ainsi, « ce conflit entre le langage de la rationalité et de la responsabilité et le langage du déterminisme n'est pas résolu dans l'œuvre de Freud. Il reproduit un nœud philosophique dont l'importance dépasse de loin la discussion de la psychanalyse » (Mac Intyre, 1958, p. 124).

Or, la description par Freud d'un déterminisme psychique, du fait du caractère scientifique de sa pensée, semble par moment au moins condamner toute effectivité du discours : homme sain et névrosé sont dépendants de leur inconscient, et agissent de telle sorte parce qu'ils sont déterminés à le faire par les motions inconscientes qui émergent du fond de leur psychisme. La thérapeutique, comme nous l'avons déjà souligné, repose sur l'idée que l'homme sain est libre, libéré des influences néfastes de son inconscient ; alors

¹ « Curieusement, nous dit Mac Intyre, cette distinction effectuée par Freud entre l'homme sain (après analyse) et le névrosé – sans laquelle le projet psychanalytique perdrait tout son sens – est oblitéré par le déterminisme de la théorie générale de Freud. Il est bien possible que le matérialisme philosophique qui exerçait une telle influence sur les hommes de science de sa jeunesse l'ait d'abord conduit à admettre la vérité du déterminisme. Mais toute la structure de sa théorie l'amène à percevoir une causalité omniprésente agissant sur la vie consciente par l'intermédiaire de l'inconscient » (Mac Intyre, 1958, p. 122).

que l'homme névrosé, à qui il faut porter secours à l'aide de l'analyse, demeure soumis à ses motions inconscientes qui, mal refoulées, se sont transformées en symptômes. Le discours rationnel semble ici, dans la pratique, posséder un pouvoir ; et c'est sur ce pouvoir que repose toute la démarche thérapeutique de la psychanalyse. En effet, « toute sa méthode de traitement repose sur l'assertion selon laquelle les hommes peuvent affronter et faire face aux situations d'une manière rationnelle, si seulement on leur en donne l'occasion » (Mac Intyre, 1958, p. 125). Le but de la psychanalyse est de « rendre conscient l'inconscient » : Freud n'est pas guidé par une curiosité intellectuelle ou par le pur souci théorique de décrire ce qui est, il cherche une effectivité, et plus que tout « il désire que nous devenions conscients, que nous exercions un contrôle sur [l'inconscient], que nous en soyons aussi conscients que possible » (*Ibid.*) D'où l'une des conclusions essentielles de Mac Intyre, et qui nous semble marquer une opposition très nette à Schopenhauer : « la reconnaissance par Freud de tous les processus inconscients aboutit à la découverte que les hommes sont plus, et non moins, rationnels que nous l'aurions pensé » (*Ibid.*)¹.

A cette opposition entre pratique et théorie, vient s'ajouter une ambiguïté au sein même du discours théorique². Si la démarche de Freud est rationaliste, cela ne signifie pas pour autant qu'il considère effectif le primat de la raison sur les motions pulsionnelles inconscientes. Si nous pouvons parler sans hésitation du rationalisme de Freud, attaché à une vision pour le moins scientifique de la *connaissance* de l'inconscient, il est en revanche plus difficile de parler d'une *domination effective* de la raison sur l'inconscient. Toute la démarche de la psychanalyse vise à rendre possible cette domination, à apporter l'équilibre pulsionnel en rendant l'inconscient conscient ; mais la raison en est-elle véritablement capable ? Et cette question n'est pas sous-estimée par Freud, puisqu'il la considère comme « l'un des problèmes qui engagent le destin de l'humanité ». Il la formule ainsi : est-ce que cet « équilibre peut être atteint par une configuration déterminée de la culture ou (...) le conflit exclut[-il] toute réconciliation » (Freud, 1929, p. 39) ? En

¹ L'interprétation de Mac Intyre aboutit à l'idée, qui nous semble intéressante, que la scientificité de Freud est avérée, mais « s'en souvenir nous invite à élargir notre conception de la science. Car le plus grand mérite de Freud réside dans son pouvoir de voir et d'écrire afin que nous aussi puissions voir. Mais le pouvons-nous ? Il se ma aussi ce doute dans notre esprit » (Mac Intyre, 1958, p. 130). Certes Freud a décrit et apporté des explications cohérentes, rattachées à une théorie psychique déterminée, de phénomènes jusque là dépourvus d'intérêt ou de signification. Il est intéressant de noter, et en cela nous sommes d'accord avec Mac Intyre, que l'une des questions les plus importantes qui se posent à travers la psychanalyse est celle de la possibilité même d'une connaissance de l'inconscient.

² Cette ambiguïté est notamment relevée par Christine Lopes dans son article « Schopenhauer et le naturalisme » (Christine Lopes, in *La raison dévoilée*, dir. Ch. Bonnet et J. Salem, Paris : Vrin, 2005, p. 113-121) : « Dans différents textes, Freud manifeste une certaine inquiétude à l'égard de l'excès d'optimisme des êtres humains quant à leur capacité à contrôler, voire à éliminer ces menaces pour l'existence humaine qui sont profondément enfouies dans notre nature animale [cf. Freud, 1929, p. 39]. Mais Freud croyait, d'autre part, en la possibilité d'un remède consistant à déchiffrer les désirs associés à l'élimination de ces menaces et permettant de gérer ces dernières d'une manière favorable à l'organisme humain en général et à la psyché en particulier » (Lopes, 2005, p. 116-117).

d'autres termes, c'est la question de l'équilibre pulsionnel et de l'équilibre même dans les relations des hommes entre eux, qui est en jeu ici. Quelle est la vision freudienne de la raison, et surtout quel est son pouvoir effectif, voilà à quoi se résume ce problème.

Il existe une tension au sein de l'œuvre freudienne entre une vision tragique de l'homme, qui serait incapable de dépasser les conflits tant extérieurs qu'intérieurs, et une vision non-tragique, faisant de la raison le pouvoir par lequel l'homme peut parvenir à l'équilibre. Nous reviendrons plus largement sur ce point et son implication quant à la définition de l'homme dans notre chapitre X. Ce qui nous occupe ici, c'est le rôle accordé par Freud à la raison. Pierre Raikovic, au Chapitre IV¹ de son livre *Le sommeil dogmatique de Freud*, distingue trois périodes dans l'œuvre de Freud, à propos du statut de la raison : une première période rationaliste le rapprochant de Descartes (la raison comme pouvoir de déchiffrement et d'action) ; un second moment dans lequel, sous l'influence des lectures de Schopenhauer, il dérive vers une position irrationaliste (la raison devient purement défensive, dépourvue de pouvoir réel) ; et un troisième, enfin, se manifestant à travers la critique de la théorie de la relativité et du relativisme, par un retour au rationalisme².

La première période rationaliste, si nous suivons ce que dit Pierre Raikovic, est totalement ancrée dans une vision cartésienne de l'homme et de la connaissance³. En effet, la raison se définit comme notre pouvoir de connaître et de modifier les choses, et les symptômes sont conçus comme des erreurs, au sens de Descartes : l'esprit est malade simplement parce qu'il ne voit pas tout, et la psychanalyse est là pour lui montrer ce qui demeure caché, pour lui rendre la santé (c'est en tout cas ce qui transparaît de la perspective clinique des premiers écrits)⁴. Les symptômes sont compris comme la résultante d'une rupture dans la logique de l'esprit⁵. La raison apparaît comme ce qui « conserve le pouvoir de retrouver le chemin de la vérité »⁶, transcendant « la stratégie défensive de l'appareil psychique » (Raikovic, 1994, p. 147)⁷. Cette période s'étend,

¹ Cf. Raikovic, 1994, p. 139-222.

² Cf. Raikovic, 1994, p. 216-222.

³ Cf. Raikovic, 1994, p. 141-146 et 228.

⁴ La première version de la thérapie analytique repose sur le principe même qu'il faut rendre conscient l'inconscient, à partir d'un discours, et le rendre inoffensif. Cela suppose par exemple que si l'on reconnaît que l'on peut partout et toujours, à partir d'une vérité pour nous, œuvrer à une vérité en soi à laquelle on doit pouvoir faire accéder le patient, [il faut] supposer que l'on est certain de l'existence d'une raison dont les énoncés conclusifs sont par principe les mêmes pour tout autrui. » (Raikovic, p. 153)

⁵ Voir question du délire, Raikovic, 1994, p. 151.

⁶ « La raison, pourvu que l'on sache en faire un usage empreint de rectitude – et tel est bien alors le but du psychothérapeute – conserve le pouvoir de retrouver le chemin de la vérité, parce qu'elle parvient à réduire au silence ces déterminations contingentes qui ont réussi à s'exprimer en se faisant passer pour des connaissances à l'occasion d'une altération de l'aménagement défensif normal. » (Raikovic, 1994, p. 146-147).

⁷ « Dans une telle hypothèse [retournement par l'analyse de certains processus en moyens de défense], la raison a bien une fonction cognitive et non une fonction défensive. Cette première formulation du rapport existant chez Freud entre raison et défense implique une présupposition : il existe une aptitude essentielle,

selon Raikovic, du début des réflexions freudiennes jusqu'aux premières années du XXème siècle, où commence à s'opérer « l'assimilation de la philosophie schopenhauerienne » (Raikovic, 1994, p. 181). La raison se voit, à partir de cette période, assigner un rôle défensif de plus en plus marqué¹, et l'Inconscient prend une place de plus en plus importante avec la multiplication des mécanismes, processus, etc. progressivement définis par les travaux théoriques de Freud. A partir de ce moment, *la raison possède un statut biologique* avec pour rôle d'évaluer les conditions extérieures et de participer ainsi à la protection de l'individu². D'où le rapprochement avec Schopenhauer, et l'idée que c'est à travers la lecture de nombreux passages de l'œuvre du philosophe, lecture qui va se systématiser à partir de 1918-1919, que Freud en vient à transformer sa vision des choses, et à faire de la raison un élément subalterne, asservi aux fins biologiques de l'organisme. « La fin du règne de la raison, et aussi l'impossibilité de tout rapport entre l'ordre du vouloir inconscient et la sphère rationnelle, sont les deux déterminations essentielles de cet irrationalisme que l'on va retrouver de plus en plus nettement chez Freud » (Raikovic, 1994, p. 63).

Raikovic fournit ici plusieurs preuves de ce qu'il avance, et il semble évident que le moment spéculatif de la seconde topique, culminant dans l'essai *Le moi et le ça*, fait place à une raison foncièrement impuissante³. La domination du *ça*, et l'idée d'un *moi* devant lutter contre les pulsions, l'extérieur et le *surmoi*, afin de maintenir l'équilibre, confèrent à la raison un statut tragique d'un simple mécanisme de défense. Seulement comment expliquer l'émergence de l'irrationalisme dès les premières années du XXème siècle *sous l'influence de Schopenhauer* ? Nous l'avons vu dans notre partie historique, Freud a sans nul doute eu accès à des textes de Schopenhauer par l'intermédiaire d'Otto Rank en 1906, puis avec la parution de l'article de Juliusburger en 1911, qui a engendré une polémique et fait naître du même coup la nécessité chez Freud de se positionner vis-à-vis de Schopenhauer. Pierre Raikovic fait ici état d'une première étape rationaliste (qui correspond aux premières années de la théorie, c'est-à-dire une période s'étalant de 1895 à 1906, avec les deux textes les plus importants que sont les *Etudes sur l'hystérie* et *L'interprétation des rêves*), qui va progressivement destituer la raison de son autonomie, lui conférant ainsi un statut défensif. Or, c'est oublier bien vite que dès 1927, puis 1929,

propre aux processus cognitifs, qui leur assure une autonomie par rapport à un Moi répondant à l'individu » (Raikovic, 1994, p. 148).

¹ « C'est avec l'intégration de la philosophie schopenhauerienne que s'exprimera la généralisation de la notion de raison défensive par nature » (Raikovic, 1994, p. 158).

² « Dès les premières années du XXe siècle, le freudisme accorde un statut biologique à la raison. Celle-ci n'a plus désormais, chez Freud, une essence qui est de saisir l'être et le vrai, elle ne vise qu'à procéder à une évaluation des conditions de conservation et de croissance de l'individu » (Raikovic, 1994, p. 193).

³ « Ce mouvement vers l'irrationnel se confirmera plus tard lorsque devra être élaborée une seconde topique dont la nécessité apparaîtra motivée par l'échec d'une élucidation des rapports entre conscient et Inconscient, échec particulièrement ostensible lorsque Freud cherchera à énoncer ce en quoi consiste le déterminant ultime du refoulement, c'est-à-dire lorsqu'il se trouvera confronté à la question : qu'est-ce qui est refusé à la conscience, par qui et selon quelle loi ? » (Raikovic, 1994, p. 158).

avec ses essais *L'Avenir d'une illusion*, et *Malaise dans la civilisation* (et cela se poursuit manifestement dans les *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, puis dans l'*Abrégé de psychanalyse*), Freud va conférer à la raison le pouvoir d'unifier les hommes, et à la science une capacité de clairvoyance et de domination du pulsionnel¹. L'équilibre au sein de l'individu, et entre les hommes, est possible à condition de recourir à la raison et à ses productions, et principalement à la psychanalyse. Le glissement théorique faisant place à un irrationalisme est tout de suite infléchi : il en va de l'effectivité de la psychanalyse, et donc de sa justification comme thérapeutique. Certes la guérison ne repose plus sur un renversement, sur une appréhension et une transformation par la raison (discours) des symptômes névrotiques en processus normal ; il n'est plus question de définir le symptôme en termes d'erreur, mais de déséquilibre. La science, à l'aide de la raison, est celle qui seule, contrairement à la philosophie et à la religion, peut nous apporter la connaissance adéquate de notre situation psychique et nous fournir les moyens de parvenir à l'équilibre, à une domination de l'intellect sur le pulsionnel. Non plus transformation, mais renforcement d'un camp contre l'autre. Reconnaissance d'un primat de l'irrationnel, mais qui se résume à un ordre qui tend à être dépassé ; et c'est justement le progrès que nous sommes en droit d'attendre de la raison.²

Freud, un cartésien ?

Le rationalisme de Freud, certes infléchi par une raison devenue progressivement défensive, et un Inconscient prenant de plus en plus le pas sur le conscient, ne demeure pas moins présent tout au long de son œuvre. C'est pourquoi nous pensons que l'interprétation de Raikovic s'avère juste, mais seulement de façon partielle. Si nous pouvons constater successivement une dominante rationaliste, puis irrationaliste, puis un retour à la position initiale, ce n'est pas selon les dates retenues par Raikovic. De plus, nous ne pouvons pas parler d'un irrationalisme radical. En effet, une position irrationaliste, retirant tout pouvoir à la raison et la subordonnant aux fonctions vitales de l'organisme, à l'image de la vision tragique de Schopenhauer, contredit l'idée d'une thérapeutique psychanalytique. Il y a un réinvestissement de la notion d'irrationnel, et une modification profonde du statut de la raison. La guérison n'en est pas moins assurée par

¹ L'une des citations décisives à l'appui de cette idée est la suivante : « C'est notre meilleur espoir pour l'avenir que l'intellect – l'esprit scientifique, la raison – parvienne avec le temps à la dictature dans la vie psychique de l'homme. L'essence de la raison nous est un garant qu'elle ne manquera pas d'accorder aux motions affectives humaines et à ce qui est déterminé par elle la place qui leur revient. La contrainte commune d'une telle domination de la raison s'avérera comme le lien unificateur le plus fort entre les hommes et ouvrira la voie à de nouvelles unifications » (Freud, 1933, p. 229).

² Nous développerons plus largement cette question dans notre Chapitre X (cf. p. 429)

elle, même si sa capacité à transformer (à partir d'une position transcendante par rapport aux mécanismes de la maladie) se voit remise en cause. La raison est cependant l'outil de base de notre connaissance du monde (science), et la seule qui puisse apporter l'équilibre au sein de l'individu. Du statut d'entraîneur, pouvant modeler son équipe, elle passe au statut d'arbitre, cherchant à maintenir un équilibre fragile entre pulsion de vie et pulsion de mort. Seulement, un arbitre corrompu pour la bonne cause de la vie, car dans ce match, c'est la pulsion de vie qui doit l'emporter, et qui doit conduire à une liaison de plus en plus grande entre les hommes. D'un maître, elle devient non un esclave, mais un équilibriste sur un fil tendu au dessus du vide. La question du rationalisme de la théorie rejoint donc totalement la question du rationalisme de la démarche freudienne, alternant entre optimisme et tragique, entre primat de l'irrationnel et domination de la raison, entre guérison par modification de l'individu et lutte acharnée pour le sauver d'une disharmonie intérieure.

La question qui découle de tout cela, et nous nous la posons notamment parce qu'elle est abordée par plusieurs commentateurs des œuvres de Schopenhauer et de Freud, est la suivante : le sujet freudien est-il le sujet cartésien ? Pour Jean-Philippe Ravoux et Alexis Philonenko, la réponse est claire : le sujet dont parle Freud, est le sujet cartésien. En effet, Alexis Philonenko, dans son *Schopenhauer*, affirme que « l'œuvre de Freud repose sur un postulat tout classique qui remonte à Descartes. La psychanalyse suppose que la *clarté* de la pensée finira bien par *réformer* le vouloir. Dans la mesure où mes pulsions, mes tendances secrètes apparaîtront dans la lumière de l'entendement, je parviendrai à les dominer, ce qui signifie simplement que la connaissance de soi finira par l'emporter » (Philonenko, 1980, p. 231). Notre précédent développement nous permet ici de mettre en doute cette idée, tout au moins si nous voulons l'appliquer à l'ensemble de l'œuvre de Freud. Certes, il s'agit par la clarté de la pensée de guérir un patient névrosé, mais cette notion de réforme du « vouloir »¹, d'une transformation de la vie psychique, correspond à une vision transcendante de la raison, qui sera modifiée par la suite. Il s'agira d'une domination de la raison, afin de maintenir l'équilibre : la raison étant un élément à la base subordonné au pulsionnel (puisque défensive) mais qui peut se renforcer par son développement et ses productions (psychanalyse, par exemple).

Cependant, il est certain que la différence avec Schopenhauer sur la nature de la démarche est réelle. En effet,

¹ Au cours de la seconde période, suivant la distinction de Raikovic, l'hésitation est encore palpable chez Freud : la redéfinition de la raison comme défensive émerge progressivement, mais il continue à parler de « remaniement de la vie pulsionnelle » (cf. notamment Freud, 1915a, p. 22 et 24), et à manifester son optimisme vis-à-vis de la formation morale des individus au fil du temps. C'est pourquoi le cœur de la seconde période me semble plus correspondre aux formulations ultérieures de la seconde topique, au moment où l'opposition entre pulsion de vie et pulsion de mort voit le jour. En tout cas, cela nous prouve combien il ne peut s'agir d'un « renversement » de perspective, comme le laisse entendre Raikovic. Sa période de gestation nous semble très longue, et toujours laisser une place de choix à la raison...

« Schopenhauer n'a pas jugé cohérente une telle *médecine* et le sens de son œuvre s'épuise en l'affirmation que l'homme doit savoir qu'il est dominé par un vouloir – ou un destin – nébuleux et obscur. Aussi la *medicina mentis* qu'il propose est aussi singulière qu'étrange : voyager à l'intérieur de nous-mêmes pour devenir étrangers à nous-mêmes. C'est l'opposé de toute psychanalyse, qui certes nous invite à voyager au-dedans de notre âme, non pas pour en devenir étranger, mais pour l'habiter avec sûreté » (*Ibid.*)

Ce passage précise l'opposition entre la philosophie de la tragédie de Schopenhauer (l'expression est de Philonenko), et la thérapeutique rationaliste de Freud : le voyage intérieur proposé par Schopenhauer n'est pas éclairé par la représentation, il ne permet pas de « connaître » des connexions, des relations, etc. qui appartiennent au monde intérieur. La seule connaissance que nous pouvons en avoir est intime, affective, obscure, et nous sommes le plus souvent étonnés par ce que nous y trouvons ; c'est en cela que nous pouvons « devenir étrangers à nous-mêmes ». Freud, au contraire, considère non seulement que l'on peut voir, comprendre, mais aussi agir sur l'inconscient. Descartes apparaît alors comme le penseur qui illustre la divergence entre Schopenhauer et Freud. Si ce dernier s'en approche par l'importance donnée au conscient et au pouvoir que possède la raison de réformer puis de dominer le pulsionnel, Schopenhauer, quant à lui, s'en écarte radicalement. L'intellect, comme nous l'avons vu, est un simple outil, la raison, comme l'une de ses parties, est asservie à la Volonté. Le primat de cette dernière est irrévocable !

Ce rapport de Freud à Descartes est essentiel, puisqu'il s'agit là aussi du rapport de Freud à la philosophie. En effet, Jean-Marie Vaysse affirme que si la science ne pense pas (et c'est sa force, ce qui lui permet d'avancer) elle suppose la philosophie comme condition de possibilité (apportant l'idéalité du discours prétendant à une valeur universelle). « Or si ce qui vaut pour les sciences vaut aussi pour la psychanalyse, le problème est néanmoins plus complexe du fait du statut du discours analytique. Cela tient d'abord à son objet premier qui est l'inconscient ». En effet, « si la psychanalyse peut se donner comme une science, c'est parce qu'elle présuppose la subjectivité qui, à partir de Descartes, fonde la science moderne. Lacan affirme ainsi que le sujet dont parle l'analyse est le sujet de la science moderne, à savoir le sujet cartésien¹ » (Vaysse, 2004, p. 5-7). En quoi est-ce que le sujet de la psychanalyse est le sujet cartésien ? Vaysse le définit comme suit :

« La démarche de Freud est cartésienne, en ce sens que son thème n'est point tant la vérité que la certitude reposant sur le doute. (...) Si donc Descartes déduit du doute la certitude de la pensée, de manière analogue et dissymétrique Freud affirme que là où il doute est affirmée une pensée inconsciente, c'est-à-dire une pensée qui se révèle comme absente. (...) La subversion freudienne

¹ Lacan affirme notamment que « le champ freudien n'était pas possible, sinon un certain temps après l'émergence du sujet cartésien », ou encore qu'« il faut, pour comprendre les concepts freudiens, partir de ce fondement que c'est le sujet qui est appelé – le sujet d'origine cartésienne » (Vaysse, 2004, p. 224).

consiste alors à montrer qu'il y a un sujet de l'inconscient antérieur à la certitude. Dès lors, le corrélatif du sujet n'est plus l'Autre trompeur réductible à un Dieu parfait, mais l'Autre trompé. La psychanalyse subvertit la question du sujet » (Vaysse, 2004, p. 224-225).

Cette subversion de la question du sujet, en affirmant qu'il y a « un sujet de l'inconscient antérieur à la certitude », se traduit par un dédoublement du sujet cartésien : le sujet inconscient est le pendant du sujet conscient, et pense avant d'entrer dans la certitude. C'est pourquoi Mac Intyre parle d'un dédoublement du sujet cartésien : certains types de discours freudiens reviennent « à redoubler l'esprit conscient qui est substance chez Descartes par une autre substance, l'esprit inconscient. L'inconscient est le fantôme de la conscience cartésienne » (Mac Intyre, 1958, p. 102). Le sujet inconscient devient ainsi le lieu de tous les processus antérieurs à la conscience, qui lui restent inaccessibles, les doutes, les pensées confuses, les désirs secrets, les jugements désobligeants... En bref, à séparer radicalement conscient et inconscient, Freud se rapproche d'une conception cartésienne, mais en dédoublant le sujet. Certes le sujet conscient freudien n'est aucunement clair à lui-même : ses actes ne lui apparaissent pas « avec une évidence manifeste, transparente et intuitive »¹.

« De toute évidence, Freud ne pense pas que l'homme possède ce type de connaissance de soi rationnelle dans son état de conscience normal, et pour autant qu'il rejette cette hypothèse, il écarte la représentation cartésienne de l'esprit. Freud conserve toutefois de la représentation cartésienne l'idée d'un esprit distinct et séparé d'un lieu ou d'un domaine qui peut être peuplé d'entités telles que les idées. La seule différence c'est qu'il accorde une place dominante à « l'inconscient » et non au « conscient » » (Mac Intyre, 1958, p. 72).

En résumé, l'esprit cartésien sert ici de modèle à la conception de l'esprit inconscient : ce fantôme de la conscience, que Jean-Marie Vaysse s'est attaché à décrire depuis Descartes jusqu'à Freud, serait une sorte de réceptacle, fait des mêmes composantes et des mêmes processus que le conscient, où tout ce qui n'est pas perçu est regroupé. La théorie freudienne apparaît comme une tentative de rationaliser, en décrivant par des concepts et en faisant l'hypothèse de lois valables pour tous, cette part d'ombre de notre psychique. Philonenko, Ravoux², Raikovic, Vaysse, Whyte, Lacan, et même Jones, le biographe de Freud, reconnaissent le caractère cartésien de la démarche rationaliste de Freud (posture méthodologique), ainsi que l'héritage d'une conception du sujet faisant toute sa place à la raison, en tant que pouvoir de vérité. Cependant avec une certaine malhonnêteté, et un manque de rigueur que ne possédait pas Descartes. C'est en tout cas

¹ « Dans cette perspective [cartésienne], l'esprit n'est pas simplement séparé et distinct du corps, mais il se connaît lui-même de façon immédiate (il n'y a rien d'autre qu'il connaisse ainsi), et il se connaît de part en part. Ses actes lui apparaissent avec une évidence manifeste, transparente et intuitive » (Mac Intyre, 1958, p. 72).

² Cf. Ravoux, 2007, p. 18-19. Et notamment : « Comme René Descartes, Sigmund Freud ne s'est jamais avisé de mettre en cause la valeur de la raison, comme lui, il a toujours voulu chercher *la vérité*, non pas, certes, dans les sciences, mais dans celle qui l'occupait ».

ce que souligne Jean-Philippe Ravoux, toujours prompt à dénoncer le fait que la démarche de Freud est motivée par un désir de gloire. La conséquence de cela : un déni des objections, la restriction des discussions à un cénacle restreint, l'absence de confrontation avec la réalité, etc., tout cela pour préserver et faire valoir son originalité. Les références à Schopenhauer, à partir de 1911 et l'article de Juliusburger, nous l'ont montré : l'attitude de Freud oscille toujours entre recherche de légitimation, et affaiblissement de l'originalité des autres afin de préserver la sienne.

Ainsi nous dit Ravoux,

« A la différence de René Descartes offrant ses méditations aux objecteurs les plus illustres, Sigmund Freud, hanté par son désir de gloire, n'a jamais admis les objections, allant jusqu'à ostraciser de ses cénacles ceux qui osaient objecter ou proposer des théories parfois plus pertinentes que les siennes » (Ravoux, 2007, p. 18).

Si comme Descartes, Freud avait la conviction de la justesse de ses observations, une confiance en ses jugements et un courage moral suffisant, il s'est, en revanche, « décidé à croire qu'il avait eu le bonheur de découvrir « des rapports particulièrement significatifs » et, fort de cette conviction, il a eu un constant souci de défendre son originalité et de légitimer sa conviction sans se préoccuper de savoir, par une confrontation avec la réalité, si elle pouvait être une certitude » (Ravoux, 2007, p. 19). Cartésien, Freud l'est forcément par sa foi en la raison, son rationalisme, et sa haute estime de sa science. S'il n'a pas l'humilité, le souci de vérité et la culture du débat qui animait Descartes, sa théorie présuppose la définition cartésienne du sujet : l'inconscient se posant alors comme le fantôme de la conscience, comme son double obscure, inaccessible. C'est pourquoi, nous pouvons parler d'un dualisme chez Freud entre conscient et inconscient, dans les premières formulations de la théorie. Les deux sphères sont, à l'époque, définies « comme irréductibles l'une à l'autre »¹. Et la question du rapport entre conscient et inconscient, dans laquelle se cristallise le problème de la distinction kantienne entre phénomènes et noumènes, obligera Freud à un travail d'élucidation tout au long de son œuvre². Le plus gros problème auquel se heurtera Freud, c'est le statut exact des processus et des contenus inconscients : à aucun moment nous n'avons l'expérience de l'inconscient, l'inconscient ne peut qu'être pensé, représenté... Cependant, comment représenter l'inconscient si Freud le définit comme une chose en soi ? Comment comprendre cette chosification de

¹ « On peut parler d'un certain dualisme de la perspective psychanalytique à ses débuts en raison de la séparation radicale existant alors entre conscient et Inconscient. Les premiers écrits de Freud montrent, en effet, les sphères du conscient et de l'Inconscient comme irréductibles l'une à l'autre. (...) Mis à part les éventuels résultats du travail de la cure, Freud tient alors la vie de l'esprit pour fondée sur deux principes absolument distincts » (Raikovic, 1994, p. 179).

² « Ce χωρισμός entre conscient et inconscient est un avatar de la séparation qu'opère Kant : entre phénomènes et noumènes, qui posera question à Freud tout au long de son élaboration, l'obligeant à un effort d'élucidation au cours duquel il rencontrera des difficultés telles qu'il sera contraint de modifier sans cesse le rapport existant entre ces deux ordres psychiques » (Raikovic, 1994, p. 179-180).

l'inconscient, et ce statut ambigu d'objet obscur ? Nous pouvons nous le représenter, mais nous ne pouvons jamais savoir si notre représentation correspond à quelque chose dans la réalité. Que penser de l'application de données temporelles, causales, et surtout spatiales, à l'inconscient¹ ? D'où viennent-elles et quel statut possèdent-elles ? Telles sont les questions auxquelles nous devons répondre dans la suite de notre comparaison entre Schopenhauer et Freud.

B. L'Inconscient comme instance psychique

Ce qui sépare Freud de Schopenhauer, c'est ce qui sépare nettement ce dernier de tous les philosophes qui l'ont précédé : *la raison est déstituée de tout pouvoir*. Le primat de la Volonté n'est pas un fait temporaire : il est incontestable, immuable. Contrairement à Freud qui jamais n'abandonnera la raison, jamais ne remettra en cause, soit son pouvoir de modification de la vie pulsionnelle, soit sa possible domination à l'aide d'outils tels que la science en général, et la psychanalyse en particulier, Schopenhauer soutient pour reprendre l'expression de Philonenko, « une philosophie de la tragédie ». Tragédie métaphysique, non « tragédies » individuelles reposant sur des disharmonies que nous pouvons guérir. Ainsi, « si l'on devait résumer l'opposition de Schopenhauer et de Freud, il conviendrait de dire que l'homme schopenhauerien est un *malade métaphysique*, tandis que le malade de Freud est simplement un *homme malade*. On peut sans doute guérir l'homme malade, par l'analyse ou tout autre méthode. On ne guérit pas une maladie métaphysique, on peut seulement administrer un calmant². Cette constatation éprouvante forme la colonne vertébrale de la *philosophie de la tragédie* » (Philonenko, 1980, p. 231-232). Nous reviendrons sur ce point plus que significatif au début de notre troisième partie, lorsque nous aborderons la question de la subjectivité. Pour l'heure, nous devons achever notre comparaison sur la nature de l'inconscient, et questionner ces processus de chosification et de conscientisation de l'inconscient.

¹ Voir notamment sur ce point un passage révélateur : Freud, 1915, p. 73-74.

² D'où la perspective de Schopenhauer, et ses développements sur l'art et la morale, respectivement dans les livres III et IV du *Monde* (cf. sur cette perspective, le *Schopenhauer* de Christophe Bouriau, à paraître aux éditions Belles Lettres). À noter que nous retrouvons la même idée exprimée par Roger Pol-Droit dans son article « Une statuette tibétaine sur la cheminée », à propos de la conception de la guérison par le Bouddha. Une telle comparaison recoupant totalement ce que nous venons de dire à propos de Freud : « Le Bouddha chirurgien entend *guérir la vie*. Schopenhauer, le plus souvent, ne paraît voir d'autre issue que de guérir *de la vie*, qui, en elle-même, est jugée par lui incurable. D'un côté *la vie malade*, de l'autre la vie *comme* maladie. La vie *dans* le malheur ou la vie *comme* malheur. Ce n'est, à l'évidence, pas du tout la même chose » (Pol-Droit, 1989, p. 232).

Nous avons évoqué précédemment le passage des *Nouvelles conférences* où Freud définit différents sens de l'inconscient : l'Inconscient (noté *Ics*) comme instance psychique, l'inconscient refoulé (représentations ayant subies le refoulement) et l'inconscient disponible, c'est-à-dire ce que Freud nomme le préconscient (qui devient dans la première topique un système, noté *Pcs*)¹. Le premier sens désigne le système *Ics*, contenant les représentations refoulées (second sens), qui sont donc inconscientes. Les représentations préconscientes, inconscientes dans un sens plus étroit, sont susceptibles de devenir facilement conscientes : c'est là le troisième sens. Ainsi, le sens qui nous occupe ici nous conduit, d'une part à la notion de représentations inconscientes (les processus pulsionnels du système *Ics* portant sur des représentations) ; et d'autre part à la question centrale du refoulement, en tant que mécanisme constituant cette instance psychique. A noter que, comme nous l'avons déjà précisé, Freud affirme que « le sens le plus ancien et le meilleur du mot « inconscient » est le sens descriptif ; [ainsi] nous appelons inconscient un processus psychique dont il nous faut supposer l'existence parce que, par exemple, nous le déduisons de ses effets, mais dont nous ne savons rien. Nous avons alors la même relation avec lui qu'avec un processus psychique chez un autre individu sauf que c'est précisément un des nôtres » (Freud, 1933, p. 98). Ainsi l'inconscience d'un processus psychique découle d'une déduction à partir d'effets pouvant témoigner de sa présence. L'*Ics*, quant à lui apparaît comme *une hypothèse structurelle*, étape supplémentaire dans la théorie, cherchant à rendre compte, à partir des observations de notre vie consciente, de notre vie psychique inconsciente.

Nature et contenu du système Inconscient (Ics)

La notion d'instance, d'*Ics*, ne renvoie pas à l'idée d'un réservoir de représentations inconscientes. Le système *Ics* possède sa vie propre, et les contenus (représentations) entretiennent des rapports différents de ceux qui se jouent dans le système *Cs-Pcs*. La première donnée importante est que les processus du système *Ics*, n'ont pas d'égard à la réalité. « Ils sont soumis au principe de plaisir ; leur destin ne dépend que de leur force et de leur conformité ou non-conformité aux exigences de la régulation plaisir-déplaisir » (Freud, 1915, p. 96-97). À la suite, Freud nous résume les différentes caractéristiques qu'il a pu dégager, appartenant aux processus de ce système *Ics* : « *absence de contradiction, processus primaire* (mobilité des investissements), *intemporalité* et *substitution à la réalité extérieure de la réalité psychique*, tels sont les caractères que

¹ Yvon Brès à la page 105 de son ouvrage *L'inconscient*, désigne ces différents sens en distinguant l'Inconscient comme instance psychique, l'inconscient comme absence de la qualité « conscience », et l'inconscient comme refoulé.

nous devons nous attendre à trouver aux processus appartenant au système *Ics* » (*Ibid.*). Nous remarquons que ce qu'évoque ce passage n'est pas sans rappeler la manière de procéder de Schopenhauer pour « délimiter » la Volonté¹ : il s'agit essentiellement de caractéristiques négatives. L'aspiration au plaisir est la seule donnée positive, s'opposant tout de même à la réalité et à ses exigences. Ainsi la vie psychique inconsciente n'est pas soumise au temps², à la logique et n'est pas figée. La mobilité des investissements, que nous avons déjà évoquée à propos du refoulement, est une caractéristique essentielle de la vie psychique inconsciente. Une motion pulsionnelle peut se déplacer d'un objet à un autre, c'est-à-dire se fixer sur une représentation puis une autre. Ainsi, et la précision est importante, la pulsion échappe à la distinction entre conscient et inconscient³. Ce qui est inconscient, ce n'est jamais que la représentation. En effet, la pulsion a son origine dans le corps : elle n'est pas un élément psychique. Elle se fixe sur une représentation, sur un objet, par lequel elle cherche la satisfaction. L'intensité de l'investissement définit le *quantum d'affect*. L'objet du refoulement, comme nous l'avons évoqué au Chapitre III, c'est d'écarter ou de maintenir à l'écart du conscient une représentation, à laquelle un désir, opposé à d'autres désirs ou aux aspirations morales de l'individu, est attaché.

Le déplacement de l'investissement pulsionnel, le refoulement, la nature de la pulsion, tous ces éléments font que « les processus inconscients ne nous sont connaissables que dans les conditions du rêve et des névroses » (Freud, 1915, p. 97). En effet, « en eux-mêmes ils sont inconnaissables et même incapables d'exister parce que le système *Ics* a été recouvert très tôt par le système *Pcs*, qui s'est emparé de l'accès à la conscience et à la motilité. (...) À lui seul, le système *Ics* ne saurait mener à bien dans des conditions normales aucune action musculaire appropriée, à l'exception de celles qui sont déjà organisées sous forme de réflexes » (*Ibid.*). D'où le caractère vivant de l'*Ics*, sa capacité à évoluer et les relations étroites qu'il entretient avec le système *Pcs*. Selon Freud, il existe une influence permanente et réciproque entre les deux systèmes *Ics* et *Pcs*⁴.

¹ Nous reviendrons sur cette question du caractère *zeitlos* de la Volonté et du *ça* comme point commun entre Schopenhauer et Freud dans notre Chapitre suivant.

² « Les processus du système *Ics* sont intemporels, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas ordonnés dans le temps, ne sont pas modifiés par l'écoulement du temps, n'ont absolument aucune relation avec le temps. La relation au temps elle aussi est liée au travail du système *Cs* » (Freud, 1915, p. 96).

³ « En fait, je pense que l'opposition entre conscient et inconscient ne s'applique pas à la pulsion. Une pulsion ne peut jamais devenir objet de la conscience, seule le peut la représentation qui la représente. Mais, dans l'inconscient aussi, la pulsion ne peut être représentée que par la représentation. Si la pulsion n'était pas attachée à une représentation ou n'apparaissait pas sous forme d'état d'affect, nous ne pourrions rien savoir d'elle. Mais si nous parlons cependant d'un motion pulsionnelle inconsciente ou d'une motion pulsionnelle refoulée, c'est là une négligence d'expression, sans conséquence. Nous ne pouvons rien entendre d'autre qu'une motion pulsionnelle dont le représentant-représentation est inconscient, car il n'est là question de rien d'autre » (Freud, 1915, p. 81-82).

⁴ « L'*Ics* est au contraire vivant, capable d'évoluer et il entretient un grand nombre d'autres relations avec le *Pcs* parmi lesquelles aussi la coopération. En une formule condensée, on doit dire que l'*Ics* se prolonge dans ce que l'on nomme ses rejets, il est accessible à l'action des événements de la vie, il exerce une

Le système *Pcs* (ou *Cs*), quant à lui, trouve son contenu « pour une part, dans la vie pulsionnelle (par l'intermédiaire de l'*Ics*), pour une autre part, dans la perception » (Freud 1915, p. 106). Il y a donc deux sources des contenus psychiques : le corps, et ses besoins exprimés par les pulsions, qui peuvent accéder au conscient par l'intermédiaire de l'*Ics* ; et le monde extérieur, dont nous avons une perception, c'est-à-dire une représentation, et dont certains éléments agissent sur nous comme un stimulant. Le propre de la pulsion, comme nous l'avons établi précédemment, est de se fixer à un objet, c'est-à-dire, dans le psychisme, à *la représentation de cet objet*. Le processus du refoulement, concerne non seulement ce représentant-représentation de la pulsion, mais également le *quantum d'affect* qui lui est lié. C'est le devenir de ce quantum, en tant qu'il peut, si le refoulement échoue, amener du déplaisir ou de l'angoisse, qui intéresse la recherche psychanalytique. Comme nous l'avons déjà évoqué, *c'est le succès du refoulement du quantum d'affect, investi dans l'objet, qui est déterminant dans l'apparition des symptômes névrotiques*.

Le destin de la représentation n'est donc pas l'essentiel. Ce qui peut conduire à l'apparition de symptômes névrotiques, c'est l'échec du refoulement du quantum d'affect, qui correspond à l'énergie de la pulsion détachée de la représentation. Si le refoulement porte sur la représentation, c'est le destin de la motion pulsionnelle qui lui est liée qui est essentielle pour la vie psychique et qui détermine l'apparition de l'état névrotique. Le refoulement ne porte que sur des représentations, et le système *Ics* ne contient que des représentations. Cependant celles-ci sont soumises à des processus particuliers, qui divergent de ceux qui régissent le système *Cs-Pcs*, et, surtout, elles ne sont que des vecteurs de l'énergie pulsionnelle, indépendante de la distinction conscient-inconscient. Le refoulement est ainsi un mécanisme de défense contre l'énergie pulsionnelle liée à la représentation, et non contre la représentation en elle-même.

De la neurologie à la psychologie : le processus d'instanciation

Le statut de l'inconscient freudien pose un certain nombre de problème. Nous l'avons vu, la notion d'inconscient chez Freud caractérise trois éléments : l'inconscient comme instance, le contenu refoulé et le contenu préconscient. Si les deux derniers sens renvoient inévitablement à la notion de représentations inconscientes, c'est-à-dire plus largement à un contenu ou processus psychique non-conscients, le premier, qui nous occupe ici, comporte une certaine ambiguïté. Quel rôle, quelle influence, quel pouvoir donner à cet Inconscient ? Mais surtout quelle réalité ? Freud parle-t-il là un langage métaphorique ?

influence permanente sur le *Pcs* et il est même de son côté soumis aux influences venant de la part du *Pcs* » (Freud, 1915, p. 100).

Est-ce une pure hypothèse théorique cherchant à rendre compte de certains phénomènes, à rendre plus claire et plus effectif notre discours sur le psychisme ? C'est justement à propos de la réalité de l'inconscient que l'ambiguïté du propos freudien se manifeste.

Comment expliquer le recours à cette instanciation, et plus largement encore à une métaphore spatiale pour décrire le psychisme inconscient ? Car il s'agit bien ici d'une métaphore : en effet, jamais Freud ne soutient qu'une telle « cartographie » délimitée dans la théorie puisse avoir de correspondance avec la réalité. Elle est une hypothèse afin de décrire des phénomènes inconscients, qui se manifestent pleinement à nous dans le rêve ou la névrose. Cependant, l'analyse d'un tel processus d'instanciation, dont il faut chercher l'origine dans le rationalisme et la perspective neurologique des débuts, nous reconduit à des questions fondamentales sur l'inconscient telles que : « est-il réel ? », « est-il connaissable ? », « pouvons-nous l'expliquer ou simplement le décrire ? », etc. Un ensemble de questions qui nous mène inexorablement à celle du statut de la science psychanalytique, et de son opposition à la conception métaphysique de Schopenhauer.

Même si Freud reconnaît que « le sens le plus ancien et le meilleur de l'inconscient » est le sens descriptif, il semble que dès la construction de la première topique, ce dernier soit élevé à un rang bien différent. D'une part, il devient instance psychique ; d'autre part, il devient l'essence du psychisme, à travers le réinvestissement de la distinction kantienne entre phénomène et chose en soi. D'adjectif qualifiant un processus, il devient substantif : il devient ainsi, comme le souligne Mac Intyre, *un lieu, une chose, une force*¹ ; il devient à proprement parler une entité, et une entité plus originaire, plus fondamentale que la simple conscience. Or, conférer un tel statut à l'Inconscient, c'est-à-dire à proprement parler le réifier, c'est ce qui constitue sa limitation intrinsèque. Il serait à la fois l'objet à décrire, la cause permettant d'expliquer les phénomènes, et la force fondamentale qui met en mouvement la vie psychique. Il y a ici confusion : l'Inconscient recouvre plusieurs réalités, se veut non seulement descriptif, mais aussi explicatif. Or la description de cette entité obscure, qui ne se révèle à nous que médiatement à travers la conscience, comment la décrire ? La seule chose que nous connaissons étant la conscience, la démarche descriptive et l'ambition explicative de Freud se nourrissent de la conscience : nous devons considérer l'Inconscient comme une chose, comme étendu (donc quelque chose que nous pouvons cartographier), mécanique, spatial, etc. Si les processus inconscients diffèrent, par leur intemporalité notamment, des processus conscients, l'Inconscient est traité comme un double obscur de la conscience qu'il s'agit d'exhumer. L'utilisation permanente de la métaphore spatiale, des rapports de causalité, d'un vocabulaire

¹ Jean-Philippe Ravoux reprendra cette idée à la page 38 de son ouvrage *De Schopenhauer à Freud* : « Pour Sigmund Freud, le mot inconscient ne définit plus la qualité d'un processus ignoré, ne désigne plus une attitude involontaire ou inaperçue, mais est pris comme substantif : l'Inconscient apparaît comme *un lieu, une chose et une force* ».

mécanique, prouve le caractère proprement réifié et consciencialisé¹ de l'Inconscient freudien comme instance.

Comment expliquer un tel langage ? Il ne faut pas oublier, et Mac Intyre se chargera de montrer « l'héritage » neurologique de la perspective psychologique de Freud, que ce dernier s'est détourné de la neurologie au profit justement de la psychologie, car la première était incapable de fournir une explication de certains phénomènes névrotiques². D'où, au départ, le réinvestissement de nombreuses idées neurologiques dans un langage psychologique. Nous ne pouvons que suivre Mac Intyre lorsqu'il affirme que « Freud a conservé sa vision d'un psychisme considéré comme une machine et qu'il s'est contenté de transcrire en termes psychologiques ce qui, à l'origine, était destiné à une théorie neurologique » (Mac Intyre, 1958, p. 47). Pour donner un exemple significatif, *l'Esquisse d'une psychologie scientifique* développe une « théorie générale des neurones et son concept de Quantité. L'idée importante qui découle de la structure générale de sa neurologie est que la somme des excitations dans le psychisme reste constante : en effet, avec l'idée que chaque fois qu'il y a perte d'excitation l'équilibre est rétabli, nous avons en germe l'idée de l'être humain conçu comme un système à la recherche de l'équilibre » (*Ibid.*, p. 43). Nous retrouvons non seulement cette recherche d'équilibre, mais également l'idée omniprésente que le vivant cherche par tous les moyens à rester en dehors de toute excitation, et *a fortiori* à s'en décharger dès qu'elle devient trop importante. Ainsi, « en expliquant ce qu'il veut dire Freud a inexorablement choisi de parler en termes de processus, d'événements et d'entités. Ainsi, même si nous admettons que son langage spatial reste métaphorique », et nous parlons bien souvent métaphoriquement de notre vie psychique (tel pensée « me vient à l'esprit », etc.), « nous ne devons pas pour autant en conclure qu'il n'avait pas l'ambition de formuler une hypothèse sur l'existence d'un certain type de réalité » (*Ibid.*, p. 57-58).

Et c'est toute la portée de l'utilisation de la distinction entre phénomène et chose en soi, reprise à Kant, pour exprimer le rapport entre le conscient et l'inconscient. Tout laisse à penser que, « pour Sigmund Freud, l'Inconscient fut alors conçu comme quelque chose de réel, même s'il ne dit jamais quelle est vraiment la nature de cet Inconscient » (Ravoux, 2007, p. 29). Nous ne pouvons ici que renvoyer à ce que nous avons dit plus tôt : la question de la réalité de l'Inconscient, et de son statut d'essence du psychisme,

¹ On en veut pour preuve cette déclaration de la *Métapsychologie* : il existe « des états psychiques inconscients [qui] peuvent être décrits avec toutes les catégories que nous appliquons aux actes psychiques conscients, tels que représentations, tendances, décisions et autres choses du même genre » (Freud, 1915, p. 69).

² « C'est dans le domaine de la neurologie qu'il est à la fois naturel et légitime de rechercher des explications causales de l'activité psychique consciente. Et c'est dans ce domaine que Freud a lui-même commencé à rechercher de telles explications. C'est en effet précisément en raison de la faiblesse et des lacunes des explications neurologiques proposées par ses professeurs et ses contemporains qu'il s'est mis à avancer des explications d'un autre type » (Mac Intyre, 1958, p. 31). Voir également sur cette question Ravoux, 2007, p. 26-27.

réinvestit un modèle kantien, mais non déformé par Schopenhauer, contrairement à ce qu'affirme Paul-Laurent Assoun. La notion d'expression, centrale dans la redéfinition schopenhauerienne de la « chose en soi » est totalement absente chez Freud, qui reste dans une acception purement littérale de la distinction kantienne. Quant à la connaissance de l'inconscient, nous avons souligné qu'elle provient non d'une définition particulière de la chose en soi, comme c'est le cas chez Schopenhauer, mais de la non-destitution du pouvoir de la raison. Pouvoir contesté et transformé certes, car non acquis au départ, mais capacité tout de même de transcender le désordre pulsionnel et à apporter l'équilibre.

L'autre différence avec Schopenhauer est à chercher dans le statut de l'inconscient que nous venons de définir, et dont nous devons encore révéler la profonde ambiguïté. Nos précédents développements nous permettent de voir les différences essentielles qui séparent Freud de Schopenhauer : le terme d'inconscient utilisé comme substantif, l'existence de représentations inconscientes, l'instanciation de l'Inconscient comme partie de la vie psychique, l'utilisation d'un discours rationnel pour *décrire et expliquer* le fonctionnement de cette partie du psychisme, radicalement séparée de la partie consciente. Tous ces éléments creusent un fossé infranchissable entre Schopenhauer et Freud sur cette question de l'inconscient. D'autant plus que si l'un cherche à le théoriser, l'autre ne cherche qu'à qualifier des processus afin de prouver sa métaphysique, et le primat de la Volonté sur l'intellect. Primat que la question de l'irrationnel nous aura montré comme irréductible, contrairement à celui présent chez Freud. Primat de l'inconscient, primat de la pulsion sur les processus mentaux conscients, mais primat dont le temps est compté : la raison, se renforçant notamment par le développement de la science psychanalytique, sera en mesure de maintenir l'équilibre. Certes la réforme, la transformation, la modification de la pulsion n'est pas possible, mais l'équilibre et l'union entre les hommes, par une raison arbitre qui aurait développé ses propres forces, est tout à fait envisageable. D'où la nécessité de chercher ailleurs que dans la seule notion d'inconscient, et dans le primat de l'irrationnel, l'essentiel du rapport de Freud à Schopenhauer.

Au-delà de l'inconscient psychique ?

Le chapitre précédent (Chapitre IV), qui se voulait une introduction historique rassemblant les données factuelles, nous a fait voir combien la prudence devait prévaloir au moment d'aborder l'épineuse question de la relation entre Schopenhauer et Freud. Elle nous a permis d'en relever les raisons : d'une part, les multiples ambiguïtés freudiennes à l'égard de la philosophie et de Schopenhauer en particulier, et d'autre part, la grande

propension de nombreux commentateurs à affirmer l'existence d'un lien étroit entre les deux auteurs, à tel point que la proximité entre Schopenhauer et Freud serait « un véritable lieu commun de l'histoire des idées ». Qu'il y ait relation entre Schopenhauer et Freud, cela ne peut évidemment pas être nié. Que Schopenhauer soit le référent philosophique de la psychanalyse, nous avons vu qu'il y avait certaines raisons d'en douter, même si Schopenhauer s'avère bien être *La* présence philosophique dans l'œuvre de Freud. Nous avons également pu constater que cette présence n'est souvent pas positive : Freud se charge toujours au moins de minorer l'importance de Schopenhauer, au pire, de s'en démarquer radicalement. Surtout, notre présent chapitre nous a montré la nécessité d'étendre notre comparaison au contenu conceptuel, afin de pouvoir tirer des conclusions fiables pour établir la réalité du lien entre Schopenhauer et Freud. Pour faire de Schopenhauer un précurseur de la psychanalyse – comme le fait Freud et, à sa suite, de nombreux commentateurs – il nous faudrait bien plus qu'une simple présence, ou que le simple fait d'établir le philosophe comme la référence philosophique de l'œuvre freudienne. En effet, la notion de référence ne signifie pas forcément une compatibilité, ni même que le dire philosophique se fasse écho des découvertes psychanalytiques comme l'affirme Paul-Laurent Assoun. Questionner cette interprétation de Assoun, voici notre tâche dans cette seconde partie, et nous y reviendrons ouvertement à la fin de celle-ci, dans notre Chapitre VII.

Pour le moment, il nous est apparu de nombreuses contradictions dans le rapport de Freud à la philosophie et aux philosophes, Schopenhauer étant sans doute le meilleur représentant des problèmes relationnels de Freud avec la philosophie. Ne serait-ce pas justement parce qu'il est le plus proche du dire analytique ? C'est en tout cas ce que de nombreux commentateurs avancent, et c'est ce que nous devons dès maintenant aborder de front. Nous avons déjà, dans ce Chapitre, commencé notre questionnement sur le rapport de la pensée de Schopenhauer à la notion d'inconscient comme instance psychique créée par le refoulement. Nous avons vu, là aussi en partie à cause d'ambiguïtés dans le discours freudien, que le statut de l'inconscient comme instance psychique conduisait non seulement à une réification de l'inconscient, mais surtout à considérer l'inconscient comme la chose en soi du psychisme selon le modèle kantien de la distinction entre phénomène et chose en soi. La réalité du psychisme étant l'inconscient, il ne s'agit plus de simples processus psychiques, mais bien d'une entité à part entière. D'où le problème de la séparation radicale entre conscient et inconscient¹, et la tendance, rivée sur une posture cartésienne, à dédoubler le conscient, faisant ainsi de

¹ « On peut parler d'un certain dualisme de la perspective psychanalytique à ses débuts en raison de la séparation radicale existant alors entre conscient et Inconscient. Les premiers écrits de Freud montrent, en effet, les sphères du conscient et de l'Inconscient comme irréductibles l'une à l'autre. (...) Mis à part les éventuels résultats du travail de la cure, Freud tient alors la vie de l'esprit pour fondée sur deux principes absolument distincts » (Raikovic, p. 179).

l'inconscient un « conscient » obscur. Fantôme de la conscience, l'inconscient navigue entre *partie* du psychisme et *être* du psychisme, et c'est pourquoi nous devons poursuivre notre questionnement sur l'inconscient dans le chapitre suivant. Jusqu'où va la réalité de l'inconscient ? Quelle est exactement la nature de l'inconscient freudien ? En d'autres termes, s'apparente-t-il strictement à un inconscient psychique ou bien va-t-il par moment rejoindre, « de l'autre côté de la frontière », l'inconscient comme être et principe de production, comme le définira Hartmann ?

Sur la question de la connaissance de l'inconscient, l'opposition entre Schopenhauer et Freud est manifeste : si le premier envisage la connaissance de la partie dépourvue de conscience de notre être comme purement affective et intuitive, le second tente d'établir une connaissance représentative, conceptuelle, abstraite, de notre inconscient devenu entité psychique. Or, nos considérations du présent chapitre semblent établir que Freud tombe dans l'écueil qu'il dénonçait à propos de la philosophie : conscientisation, réification et instanciation de l'inconscient, qui devient une chose, un lieu, une force. L'inconscient devient ainsi, sous sa plume, à la fois un deuxième sujet parallèle au sujet conscient, dont les différences échappent à notre vue ; la réalité en soi du psychisme, devenant ainsi non une entité mais une force, un principe de production au sens romantique ; et surtout un sujet inconscient construit et interprété suivant les structures conscientes et « extérieures ». D'où la nécessité d'envisager ouvertement ces questions de la possibilité d'une science de l'inconscient et du rapport de l'inconscient freudien avec l'inconscient romantique.

C. Entre inconscient psychique et inconscient romantique¹

Avant de poursuivre notre problématique du rapport entre Schopenhauer et Freud sur les notions centrales de pulsion, du rêve et du refoulement, nous voudrions commencer

¹ Nous reprenons ici l'expression à Yvon Brès dans son ouvrage *L'inconscient*. Cette expression ne représente pas un concept ou une vision bien définie de l'inconscient. Elle regroupe en fait l'ensemble des considérations philosophiques sur cette notion qui apparaît dans les œuvres des philosophes allemands du XIX^e siècle (notamment Fichte, Schelling et Hegel). Le trait commun à ces considérations, c'est que l'inconscient devient un objet philosophique, un principe, c'est-à-dire une réalité profonde, non plus un concept psychologique. En effet, selon Brès, « ce dont traitent la plupart du temps les philosophes romantiques est, en droit et par essence, d'un autre ordre que la pensée consciente. Mais il leur arrive de dire que c'est non conscient et d'employer, pour la caractériser, le mot « inconscient ». La notion se trouve ainsi considérablement élargie, mais on ne peut pas dire qu'elle soit vraiment approfondie, car il s'agit bien souvent de faire de l'inconscient une réalité « profonde » au sens philosophique, ce n'est pas le **concept** qui est précisé ni enrichi, c'est simplement la **notion** qui, en devenant plus ambitieuse, devient plus floue et déborde largement la psychologie que sens strict » (Brès, 2002, p. 29-30).

notre chapitre par une double interrogation concernant la réalité de l'inconscient. Double, puisqu'il s'agit ici de s'interroger sur la méthode employée pour élaborer une science à partir de l'hypothèse d'un inconscient ; mais également sur l'ambiguïté du statut de l'inconscient freudien, oscillant manifestement entre inconscient psychologique et inconscient romantique. De tels problèmes centraux, concernant la valeur de la démarche analytique et le rapport à Schopenhauer, nous permettront de voir plus clairement se dessiner les divergences entre Schopenhauer et Freud – concernant non seulement l'inconscient, mais aussi leur définition respective du sujet humain.

Une science de l'inconscient ?

L'inconscient est-il réel, ou bien n'est-il qu'une simple hypothèse théorique permettant de rendre compte des phénomènes observés ? S'il possède une réalité, nous serions en droit de demander une preuve de son existence¹. Or, Freud affirme, par endroit, que l'inconscient est la *chose en soi* du psychisme, comme nous l'avons souligné dans notre précédent Chapitre. L'inconscient serait ainsi une réalité inobservable, puisque *ce qui nous apparaît* n'est que du conscient. Cependant, Freud affirme qu'il nous est parfaitement possible d'en avoir une certaine connaissance : les phénomènes tels que les rêves, les symptômes névrotiques, les actes manqués, etc. sont, selon lui, des preuves de l'existence d'une partie inconsciente du psychisme, active et intrinsèquement intégrée à l'économie de la vie psychique. Si nous retenons la seconde idée, si l'inconscient n'est qu'une hypothèse théorique pour rendre compte de certains phénomènes inexplicables jusqu'ici, la question change de niveau. Il s'agira de se demander quelle peut bien être la *valeur explicative* de l'Inconscient en tant qu'instance psychique. La théorie est-elle satisfaisante ? Est-elle économique ? Repose-t-elle sur des faits et des éléments justifiables ?²

Or, notamment à propos de cette question de la chose en soi, nous voyons Freud osciller entre ces deux positions : tantôt hypothèse explicative, tantôt réalité tangible. L'inconscient devient ainsi l'objet d'une hésitation, parfaitement illustrée dans l'écart existant entre pratique clinique et texte spéculatif, de la seconde période notamment. Comme l'affirme Mac Intyre³, il semblerait que Freud soit incapable d'établir de manière abstraite et théorique les données pratiques de la cure psychanalytique – comme si la tentative qui est la sienne de rationaliser la relation entre patient et analyste, et son action

¹ Cf. Mac Intyre, 1958, p. 100-101.

² Ce deuxième aspect du problème sera traité plus spécifiquement dans notre chapitre VII.

³ Cf. Mac Intyre, 1958, p. 117.

possible sur les symptômes du premier, était vouée à l'échec. D'où la question essentielle d'une possible science de l'inconscient. Que la méthode analytique ait une effectivité pratique, cela semble difficilement niable. Que la théorie qui en émerge sous la plume de Freud soit une explication de ce qui se joue dans les symptômes névrotiques, et permette la reconnaissance de leur nature, cela semble plus difficile. D'où une limitation intrinsèque et l'illustration d'une contradiction – manifeste dans l'*Abrégé de psychanalyse* cité au chapitre précédent. En effet, on trouve chez Freud à la fois une recherche de ce qu'il y a au-delà de l'apparence, et une contrainte de devoir toujours s'exprimer « dans le langage de nos perceptions ». Cette oscillation entre inconscient comme réalité, jusqu'à être réalité *en soi* du psychisme, et pure hypothèse scientifique de travail, manifeste ici clairement la tension qui peut régner dans l'œuvre freudienne entre inconscient romantique et inconscient. Cette hésitation n'est pas le fait, comme nous serions tentés de le croire, de la nature de la démarche scientifique (le scientifique oscillant de l'hypothèse à la réalité de l'objet en question). Il s'agit ici bel et bien d'une oscillation entre deux sens de l'inconscient : le premier comme réalité profonde, comme principe ; le second, comme simplement psychique - l'existence de représentations inconscientes permettant de rendre compte au mieux des phénomènes.

Nous l'avons dit, en faisant de l'inconscient l'en soi du psychisme, Freud lui confère une réalité. Seulement, en cherchant à donner une explication scientifique, et c'est là l'un des principaux points problématiques, la psychanalyse développe des hypothèses qui ne reposent pas sur des faits empiriques : la thèse, par exemple, de l'origine infantile des troubles, totalement indépendante de la nature de l'inconscient, est l'un des postulats essentiels de la psychanalyse. Ainsi, l'instanciation de l'inconscient n'est qu'un pan de la psychanalyse, qui est composée d'un ensemble de postulats qui ne sont pas universels et qui n'ont donc aucune stabilité. Comment fonder une science dans ces conditions ? Les considérations freudiennes partent de l'analyse du rêve, et de la nécessité d'établir un modèle interprétatif. Freud postule, par exemple, que la signification cachée de la grande majorité des rêves renvoie systématiquement à un élément infantile refoulé. Plus qu'une véritable explication, nous fournissant les clés pour comprendre et prévoir les phénomènes, Freud se livre à une description de ce qui demeure caché à notre conscience. C'est précisément ce que fait remarquer Mac Intyre quant il affirme que « lorsque Freud explique un rêve, il procède avant tout à un décodage » (Mac Intyre, 1958, p. 103). Ainsi, toujours selon Mac Intyre, Freud ne peut pas expliquer l'inconscient puisqu'il ne parvient pas à justifier son concept explicatif. L'interprétation des rêves sert à dresser le tableau de l'inconscient, à décrire ses phénomènes en tentant de leur conférer un sens pour le conscient. Cependant, comme il s'agit là de *phénomènes inobservables*, dont on ne peut que *postuler* l'existence, toute démonstration ou invalidation de la théorie est proprement impossible. L'argument popperien, souvent opposé à la psychanalyse, de l'infalsifiabilité de ses théories, nous semble ici pleinement se justifier.

Si le contenu des développements spéculatifs ne peut prétendre à la scientificité, tout du moins au niveau de scientificité d'une science de la nature – auquel prétend pourtant Freud –, il faut reconnaître que de nombreux textes traitant des processus psychologiques sont à mettre au crédit de la valeur scientifique de la démarche psychanalytique. C'est notamment le cas des textes portant sur les actes manqués, l'analyse des foules et du comportement individuel vis-à-vis du collectif. C'est également vrai en ce qui concerne l'apport freudien dans la reconnaissance et la prise en compte de certains symptômes comme résultats de souffrances psychologiques, ainsi que dans les textes définissant une méthode curative par la parole et par une relation de confiance entre patient et analyste. Si l'originalité semble concerner uniquement la pratique, et il faut tout de même souligner que sa tentative spéculative, que Freud a parfois beaucoup de mal à situer, que ce soit par rapport à la science ou à la philosophie, donne à penser une conception particulière du sujet humain – à laquelle il nous faudra nous intéresser¹. À l'appui de ces idées, pour le moment, nous ne pouvons qu'affirmer que les modifications apportées par Freud à sa théorie portent beaucoup sur les concepts opérants, définissant des outils pour l'analyse clinique des patients. La partie spéculative (et ce dès la *Métapsychologie* notamment) laisse, quant à elle, peu de place au changement. A ce propos, Mac Intyre, notant lui aussi l'écart entre théorie et pratique, accuse l'Inconscient comme entité de ne trouver ni sa place ni sa légitimité dans sa construction théorique². D'après lui, il faudrait supprimer l'inconscient comme entité pour solutionner une grande partie des problèmes rencontrés dans l'œuvre de Freud. Certes, une telle idée vaut la peine d'être prise en compte. Seulement, elle prouve deux choses : d'une part, et Mac Intyre semble partager ce point de vue, l'hésitation de Freud entre entité et outil explicatif est une donnée manifeste de son œuvre ; d'autre part, en réaction à ce que nous dit Mac Intyre, elle nous fait voir combien une part importante de l'originalité de la pensée freudienne réside dans sa dimension spéculative.

Cependant, Mac Intyre nous dit une chose encore plus pénétrante et intéressante pour la question qui nous occupe ici. En effet, il affirme que « Freud était certes un scientifique : mais s'en souvenir nous invite à élargir notre conception de la science. Car le plus grand mérite de Freud réside dans son pouvoir de voir et d'écrire afin que nous aussi puissions voir. Mais le pouvons-nous ? Il sème aussi ce doute dans notre esprit » (Mac Intyre, 1958, p. 130). Si Freud s'attache, en toute rigueur, à construire et à développer une science de l'inconscient, et si cette démarche est scientifique, il « nous invite à élargir notre conception de la science », à voir la science différemment. Cependant, s'il décode pour nous l'inconscient, il nous conduit au doute : quelle effectivité peut avoir un tel discours ? Comment pourrait-on avoir quelque certitude sur

¹ Cf. *infra*, nos Chapitres IX et X.

² Cf. Mac Intyre, 1958, p. 121.

l'inconscient ainsi défini ? Peut-on véritablement tenir un discours sur l'inconscient ? Selon Mac Intyre, c'est à ces questions que nous conduit la psychanalyse freudienne, et nous serions tentés d'ajouter qu'elle ne nous conduit qu'à la *question* et ne nous fournit pas de réponse. Si elle fonde une pratique clinique opérante et en constante redéfinition, la construction théorique de la psychanalyse, du moins dans les grandes lignes, n'est pas soumise au changement. Elle détermine des principes, tels les pulsions de vie et les pulsions de mort de la deuxième époque, qui apparaissent plus comme des fondements nécessaires à toute interprétation des phénomènes inconscients, que comme des énoncés hypothétiques utilisés afin d'expliquer les phénomènes psychiques. Si l'attitude scientifique était manifestement plus présente dans la première période, la seconde, quant à elle, laisse place à une pensée psychanalytique qui dépasse les limites méthodologiques et théoriques de la science. On en veut pour preuve que Freud déclare, à propos de l'opposition entre pulsion de vie et pulsion de mort, qu'« au début [je n'avais] soutenu qu'à titre d'essai les conceptions développées ici, mais au cours du temps elles ont acquis sur moi un tel pouvoir que je ne puis plus penser autrement » (Freud, 1929, p. 61). À en croire Freud dans son essai *Malaise dans la civilisation*, tels des principes premiers, les deux figures d'Eros et Thanatos forment désormais la base interprétative de la psychanalyse. Les ouvrages de Freud, surtout à partir de 1927, témoignent manifestement de cette omniprésence de ces deux termes dans toute explication tant de la morale, de la religion, de la culture, de l'art, que du destin de l'humanité tout entière.

Pour Jean-Philippe Ravoux, là où Freud s'est fourvoyé, c'est dans la recherche spéculative de l'explication des phénomènes aberrants, tout en « pensant que l'observation clinique suffisait à garantir sa théorie » (Ravoux, 2006, p. 58)¹. Il aurait dû, selon lui, persévérer dans la recherche neurologique, dans l'anatomie du cerveau, et une analyse plus poussée de la mémoire ; plutôt que de construire une telle fiction, un tel mythe. Schopenhauer, pour Jean-Philippe Ravoux, n'a pas commis cette erreur. En effet, ce dernier n'a pas cherché à spéculer sur les faits : il en a fourni une explication à partir du rapport entre Volonté et intellect, et du fonctionnement de la mémoire. Il n'a pas non plus voulu donner une théorie permettant d'expliquer l'ensemble des faits, car, contrairement à Freud, il ne réduisait pas tous ces phénomènes à des causes purement psychologiques. Nous pouvons accorder ce point. En effet, Schopenhauer affirme à plusieurs reprises² la nécessité de concevoir à côté – ou à la place – des causes morales,

¹ « Si Freud a eu recours à l'Inconscient (substantif), au refoulement, à la sexualité infantile, s'il a élaboré un mythe, certains diront une fiction, c'est qu'il a cherché l'explication des phénomènes aberrants ailleurs que là où elle doit être cherchée, c'est-à-dire dans l'anatomie du cerveau, dans la neurophysiologie et plus particulièrement du côté de la mémoire ou de la neuropathologie, et s'est livré à une spéculation qu'il n'a jamais cherché à valider par des procédés expérimentaux, pensant que l'observation clinique suffisait à garantir sa théorie. Or, précisément et d'une certaine manière paradoxalement, c'est cette erreur que Schopenhauer n'a pas commise » (Ravoux, 2006, p. 58).

² À ce sujet, voir le Chapitre XXXII des Suppléments au Monde, et notamment le passage suivant page 1133 : « Je n'ai du reste considéré jusqu'ici que l'origine psychique de la folie, c'est-à-dire celle qui est

des causes physiques et neurologiques aux troubles mentaux et névrotiques. Cependant, la critique de Ravoux concernant la non prise en compte de la neurologie semblé réductrice et oublier manifestement que la psychanalyse repose entièrement sur les travaux neurologiques de Freud¹.

Ainsi, Schopenhauer et Freud ne peuvent être rapproché sur cette question d'une science psychologique de l'inconscient. À aucun moment Schopenhauer ne cherche à fonder une science pour expliquer ces phénomènes aberrants. D'une part, en effet, aucun discours scientifique ne peut appréhender ce qui se joue en-deçà de la représentation et de toute décision consciente. D'autre part, il s'agit là non de décrire et d'expliquer une réalité psychique cachée, mais de prouver l'existence d'une Volonté manifestant ici sa toute puissance sur l'intellect – Volonté toute affective, pathique, insaisissable par le discours rationnel. Ainsi, Schopenhauer fait partie de ceux qui, refusant l'idée de représentation inconsciente, s'attirent tant les foudres de Freud. Cependant, Freud oublie toujours de préciser à qui s'adressent ses critiques. Il oublie également une chose importante : son héritage philosophique « refoulé ». En effet, la psychanalyse ne repose pas, comme nous allons le voir maintenant, sur « la simple notion psychologique d'une représentation non consciente »². Les affirmations de Freud faisant de l'inconscient l'essence du psychisme, éloigne radicalement la psychanalyse de cette simple « notion psychologique » et la rapproche, par certains aspects, de la position métaphysique d'Edouard von Hartmann.

L'ambiguïté du statut de l'inconscient freudien

La chose n'est pas surprenante : l'ambiguïté à propos de l'inconscient se manifeste dans la définition du rapport à la philosophie, c'est-à-dire à la discipline qui se voit accusée de ne pas s'y être intéressé... Et cela commence dès le Chapitre VII de *L'interprétation des rêves*, au moment où Freud, voulant préciser le sens de « son » inconscient, affirme qu'« il ne coïncide pas avec l'inconscient des philosophes, ni d'ailleurs avec l'inconscient chez Lipps » (Freud, 1900, p. 669). Chez les philosophes,

provoquée par des circonstances extérieures et objectives. Mais elle est due plus souvent à des causes purement somatiques, à une mauvaise conformation ou à une désorganisation partielle du cerveau ou de ses enveloppes ou encore à l'influence exercée sur le cerveau par d'autres parties malades. (...) Cependant, les deux genres de causes participent le plus souvent l'une de l'autre, la cause psychique surtout de la cause somatique » (Schopenhauer, 1844, p. 1133).

¹ Nous avons montré combien la construction théorique de la psychanalyse reposait sur des présupposés neurologiques. Cf. supra, p. 205 et sq.

² « D'autre part il prétend que les philosophes refuseraient l'idée d'une représentation latente. Mais à quels philosophes pense-t-il donc ? De plus, la simple notion psychologique d'une représentation non consciente est fort loin d'une doctrine qui fait de l'inconscient l'essence du psychisme » (Brès, 2002, p. 91-92).

« il n'est là que pour désigner l'opposé du conscient » (*Ibid.*) et non pour désigner des processus psychiques inconscients ; alors que chez Lipps, il est attaché à une affirmation bien plus large : « tout ce qui est psychique est présent à titre inconscient, ensuite une part en est présente aussi à titre conscient » (*Ibid.*, p. 669-670). Théodor Lipps a le mérite, et c'est pourquoi il est ici un interlocuteur privilégié de Freud, d'avoir établi l'inconscient non comme un problème psychologique, mais comme « le problème de la psychologie elle-même » (Freud, 1900, p. 666)¹. Or la démarche de Lipps, si l'on en croit Yvon Brès dans son ouvrage *L'inconscient*, est de traiter l'inconscient sur un plan psychologique uniquement (sans faire aucune référence à la philosophie de l'inconscient d'Edouard von Hartmann, par exemple) et ainsi de lutter contre la tendance à réduire le psychique au physiologique. En fin de compte, il veut « sauver » la psychologie, et non fonder une théorie de l'inconscient permettant de sonder l'âme humaine².

« Il n'est pas sûr qu'il en soit tout à fait de même pour Freud, dont l'inconscient, même dans *L'interprétation des rêves*, a certains traits de l'inconscient romantique. D'où peut-être de sa part un léger contre-sens sur Lipps lorsqu'il lui attribue l'idée que « l'inconscient est le fond de toute vie psychique » : en fait, l'inconscient est surtout, pour Lipps, le concept qui permet d'assurer la cohérence du discours psychologique, alors que les formules freudiennes dans cette page de *L'interprétation de rêves* ont des résonances nettement plus hartmaniennes » (Brès, 2002, p. 73-74).

Si notamment deux éléments permettent de rapprocher Lipps de Freud (l'existence d'une partie inconsciente du psychisme, et son « action effective » - en tant qu'il est constitué d'excitations inconscientes, autrement dit de représentations en puissance, c'est-à-dire agissantes), il n'est pas question pour Lipps de faire de l'inconscient le fond de toute vie psychique. C'est en cela que Freud se révèle hartmannien, et c'est précisément de là que naît l'ambiguïté entre inconscient psychique et inconscient « romantique », tel que le définit Hartmann, c'est-à-dire *comme un principe productif et constituant, comme Être*.

Rappelons-nous que la réalité de l'inconscient, en tant qu'il est le psychique « proprement réel »³, est une idée que l'on retrouve tout au long de l'œuvre de Freud. Elle marque d'une part le rapport ambigu à la distinction kantienne entre phénomène et chose en soi, mais également, d'autre part, le rapport ambigu à une vision absolutiste de l'inconscient renvoyant plus à Hartmann (et à sa philosophie pratique) qu'à Théodore Lipps, déterminé quant à lui à fonder une psychologie. À suivre Hartmann, « le principe

¹ « Le problème de l'inconscient en psychologie est, selon les fortes paroles de Lipps, moins un problème psychologique que le problème de la psychologie elle-même » (Freud, 1900, p. 666).

² Sur Lipps voir Brès, 2002, p. 71-73.

³ « L'inconscient est le psychique proprement réel [*Das Unbewußte ist das reale Psychische*] aussi inconnu de nous dans sa nature interne que le réel du monde extérieur et qui nous est livré par les données de la conscience tout aussi incomplètement que l'est le monde extérieur par les indications de nos organes sensoriels » (Freud, 1900, p. 668).

de la philosophie pratique est de FAIRE QUE LES FINS DE L'INCONSCIENT DEVIENNENT LES FINS DE NOTRE CONSCIENCE » (cité par Whyte, p. 211). Trois phrases de Freud font grandement écho à un tel principe. En effet, dès *L'interprétation des rêves*, Freud affirme que « la psychothérapie n'a d'autre démarche que de soumettre l'inconscient au préconscient » (Freud, 1900, Chapitre VII, § 6) ; c'est la même idée que l'on retrouve dans les *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, lorsqu'il affirme que « là où était du *ça*, du *moi* doit advenir » (Freud, 1933, vol. XIX, p. 162). Le but de Freud est ainsi le même que celui de la philosophie pratique de Hartmann : « rendre conscient l'inconscient »¹. L'inspiration hartmannienne de la perspective freudienne se fait encore une fois sentir dans les *Leçons d'introduction à la psychanalyse* quand Freud déclare que « notre thérapie agit en transformant l'inconscient en conscient » (Freud, 1915, vol. XIV, p. 290).

À en croire Yvon Brès, ce principe ne serait pas le seul lien entre Freud et Hartmann. Certes, le but théorique de la *Philosophie de l'inconscient* hartmannienne n'est en rien assimilable à l'objectif de la psychanalyse : il s'agit pour Hartmann « d'établir un lien entre les inconscients physiologique, psychologique et métaphysique² » (Brès, 2002, p. 64). En effet, l'œuvre d'Edouard von Hartmann se présente comme une somme reprenant les idées de Fichte, Schelling, Schopenhauer et Carus notamment, afin de penser l'inconscient comme base à la fois de la philosophie et de la psychologie. Il ne s'agit pas pour Hartmann de développer une théorie nouvelle, mais d'effectuer une synthèse et de relier les différents sens de l'inconscient³. Elle aurait, en cela, permis d'offrir aux penseurs arrivant après 1850, une synthèse de ce qui a pu être dit et pensé sur l'inconscient depuis près d'un siècle, et plus spécialement en Allemagne. L'inconscient devient alors l'être, l'entité fondamentale que l'on retrouve à la fois en philosophie, en biologie, et en psychologie : il devient le fond de toute vie, et plus particulièrement de toute vie psychique. C'est pourquoi les déclarations de Freud concernant le caractère fondamental de l'inconscient, et sa primauté absolue par rapport à toute matière consciente, sont totalement hartmanniennes. Ainsi, nous dit Yvon Brès, « ceux qui, de nos jours, pensent que la psychanalyse est essentiellement une théorie de l'inconscient et qu'à partir d'elle on peut bâtir toute une philosophie ou une vision du monde sont, sans le savoir, beaucoup plus hartmanniens que freudiens » (Brès, 2002, p. 61). Certes, mais Freud ne fut-il pas lui aussi d'une certaine façon hartmannien, n'en a-t-il pas eu, tout du moins, la « tentation » ? Nous avons vu que sa démarche clinique s'articulait sur une proposition (transformer l'inconscient en conscient) aux accents hartmanniens. Un autre

¹ « Alors il devint toujours plus clair que le but fixé – rendre conscient l'inconscient – ne pouvait être pleinement atteint même par une telle voie. » (Freud, 1920, p. 63).

² « L'Inconscient dont traite la *Philosophie de l'inconscient* se divise en trois groupes : 1. L'inconscient physiologique, 2. L'inconscient relatif et 3. L'inconscient absolu. » Hartmann, cité par Brès, p. 63.

³ Sur l'absence d'originalité de l'œuvre de Hartmann, voir Brès, 2002, p. 29 et 59 ; et Whyte, 1960, p. 198.

élément troublant est le statut de l'inconscient et son absolutisation. En effet, comme le souligne Yvon Brès, « Freud a beau dire parfois que « son » inconscient n'est ni celui des philosophes, ni celui des psychologues, il n'en tient pas moins à se faire, au moins au départ, le promoteur de la notion d'inconscient dans sa généralité » (Brès, 2002, p. 94). Freud cherche par tous les moyens à défendre l'inconscient, contre les philosophes dont il juge les vues trop étroites, et contre ceux qui voudraient réduire l'inconscient à une donnée physiologique. Il s'agit pour Freud d'établir la primauté de l'inconscient dans la vie psychique, jusqu'à en faire la « chose en soi » du psychisme, ce qui renvoie ici encore à Hartmann. L'inconscient freudien dépasse à de nombreuses reprises le stade de la simple hypothèse scientifique pour expliquer les phénomènes psychiques : « il a une dimension que l'on pourrait dire métaphysique, surtout si l'on se rappelle que, chez Hartmann, l'inconscient a quelque chose à voir avec la chose en soi kantienne » (Brès, 2002, p. 84). Le rejet systématique du conscientisme et de tous ceux qui refusent d'admettre l'existence de l'inconscient constitue d'ailleurs une preuve de cette absolutisation. Le passage suivant, extrait de l'œuvre de Hartmann, n'est pas sans évoquer les critiques virulentes de Freud vis-à-vis de la philosophie et de la religion :

« Tous les précurseurs de la *Philosophie de l'inconscient* étaient – qu'ils fussent spéculatifs ou empiristes – des théistes et des hommes qui croyaient en l'immortalité. La conscience de soi et la « conscientialité » de l'Absolu leur paraissait aussi certaines que la survie de l'individu après la mort sous une forme personnelle, c'est-à-dire comportant la conscience de soi. Qu'en démontrant l'existence d'activités psychiques inconscientes on mette en danger d'une part la spécificité individuelle de l'âme substance, de l'autre la conscientialité de l'âme et son indépendance par rapport au corps, que puisse être même mise en question la conscientialité de l'Absolu, cela ne leur était pas encore venu à l'esprit. Comme la Philosophie de l'inconscient insistait au contraire sur de telles conséquences, elle devait forcément rendre l'inconscient suspect à tous les théistes et à tous les individualistes ontologiques » (Edouard von Hartman, cité et traduit par Yvon Brès, 2002, p. 65).

À noter que nous y retrouvons également l'un des aspects de la critique déjà adressée par Schopenhauer à ses prédécesseurs, ainsi que la même amnésie, dont souffrira plus tard Freud, à l'encontre du philosophe de Francfort... En effet, Hartmann semble totalement oublier que la remise en cause de la primauté de la conscience, de la dimension théologique du discours sur l'âme et son immortalité, ainsi que l'affirmation du primat de la Volonté sur tous les faits psychiques et décisions conscientes, sont des idées essentielles de la métaphysique de Schopenhauer. Nous l'avons vu, nous ne pouvons qualifier la Volonté d'inconsciente qu'au sens strict, c'est-à-dire comme dépourvue de conscience. À ce propos, comme le fait remarquer Yvon Brès, Edouard von Hartmann précise qu'« on n'a le droit de parler vraiment de volonté inconsciente que lorsqu'un vouloir est en rapport avec une représentation inconsciente » (Brès, 2002, p. 63). Une telle déclaration s'avère très importante pour deux raisons. D'une part, elle montre l'opposition entre Hartmann et Schopenhauer : la notion de représentation

inconsciente trouve ici toute sa place. D'autre part, et corrélativement, elle manifeste le rapprochement, là encore, avec la conception freudienne qui fera reposer l'activité psychique sur la liaison entre pulsion et représentation. D'où une parenté avec la conception de von Hartmann, s'écartant de Schopenhauer sur un point aussi essentiel que celui des représentations inconscientes. Hartmann, ne pourrait-il pas devenir, si l'on ajoute à cela la question de la *chose en soi*, le véritable lien de Freud à la philosophie ? Notons au passage que l'œuvre, la *Philosophie de l'inconscient*, et les idées de Hartmann sont déjà mentionnées dans *L'interprétation des rêves*¹. Tous ces éléments (l'objectif pratique de la cure analytique, l'utilisation de la notion kantienne de « chose en soi » pour désigner l'inconscient, l'existence de représentations inconscientes, leur lien essentiel avec la pulsion, etc.) semblent bel et bien fonder la possibilité d'un rapprochement entre Freud et Hartmann. Or, à en croire Michel Henry, Hartmann a en fait seulement problématisé la Volonté de Schopenhauer. Par ailleurs, cette même Volonté, à en croire Freud, équivaut « aux instincts psychiques de la psychanalyse »². Nous aurions ainsi, si nous suivons l'idée de Michel Henry, une sorte de filiation entre Schopenhauer et Freud via Hartmann, ce dernier ayant problématisé la Volonté schopenhauerienne³.

Il semblerait, d'après nos développements, que la question soit plus délicate. En effet, on ne peut pas rapprocher la Volonté de l'inconscient, même considéré comme un principe de production, au sens romantique du terme. Ensuite, nous ne pouvons pas dire que l'inconscient freudien s'apparente à l'inconscient hartmannien, et ce pour de multiples raisons. Si la définition freudienne de l'inconscient oscille parfois au point de se rapprocher de l'inconscient absolu de Hartmann, son ancrage dans la psychologie, sa démarche résolument analytique, empêchent de voir en Freud un tenant de l'inconscient hartmannien. Ces développements ont le mérite de nous montrer combien l'ambiguïté du discours freudien sur l'inconscient est liée à l'ambiguïté du rapport de Freud à la philosophie : à la fois inspiratrice et pourvoyeuse de contenu, à la fois celle qu'il faut rejeter comme maladie et manquement intellectuel.

Les rapprochements possibles entre Freud et Edouard von Hartmann, comme nous venons de le voir, sont nombreux et assez significatifs pour affirmer l'existence d'une tension chez Freud entre un inconscient absolu (l'inconscient est le fond de toute vie psychique, sa réalité en soi, et le conscient son simple phénomène) et un inconscient

¹ Voir les deux passages suivants : Freud, 1900, p. 69 et p. 581. À noter que ce deuxième passage est une note de 1914, qui porte sur une discussion théorique autour de l'inconscient et sur l'apport de l'analogie de certains développements de Hartmann avec les théories psychanalytiques.

² Cf. Freud, 1917, p. 187.

³ « Et, derrière tout ce monde en émoi, la foule des psychanalystes à venir, essayant de se faire une opinion : bravo pour l'inconscient, mais le nôtre n'a rien à voir avec celui de Hartmann ! Et cela bien que Hartmann n'ait rien problématisé d'autre que la Volonté de Schopenhauer dont le statut, selon Freud lui-même, définit celui des instincts : « le grand penseur Schopenhauer, dont la « volonté » inconsciente équivaut aux instincts psychiques de la psychanalyse » » (Henry, 1985, p. 214).

purement psychologique (existence d'une part inconsciente du psychisme). Au sein de l'œuvre freudienne, cette tension se manifeste surtout dans sa dimension théorique : c'est notamment le cas lorsque Freud recourt à la distinction kantienne entre phénomène et chose en soi. Ce recours prend ici toute sa portée : l'inconscient est réifié, il n'est pas une simple hypothèse psychologique, mais dépasse largement le cadre de cette discipline. C'est dans la *Métapsychologie*, que le rapprochement avec Kant et sa distinction est le plus évident. Et paradoxalement, c'est l'un des ouvrages de Freud qui témoigne le plus fortement de l'effort qui est le sien pour gommer l'héritage romantique, en centrant ses analyses sur la scientificité (explication des rapports entre pulsions, représentation, inconscient, refoulement, etc.). « Mais les résultats de ces efforts montrent qu'il reste attaché à un certain réalisme de l'inconscient dont il fait un système, une chose, et pas seulement l'hypothèse de processus devant rendre plus intelligible la suite des phénomènes conscients ». Ainsi, « l'inconscient freudien de la *Métapsychologie* appartient au groupe déjà riche des inconscients non strictement psychologiques. Ce qu'il perd du côté de l'importance de la « conscientialité », il le gagne, ou du moins le conserve, du côté « romantique » » (Brès, 2002, p. 90).

Cette ambiguïté essentielle du discours freudien se manifeste encore dans la défense même de la psychanalyse, contre le fameux conscientialisme des philosophes. L'argument principal avancé par Freud, comme nous l'avons déjà souligné, est que la psychanalyse est la première et la seule à son époque, à prendre l'inconscient au sérieux. Dans son *Autoprésentation*, il affirme en effet que « pour elle [la psychanalyse], tout ce qui est psychique était d'abord inconscient, la qualité de conscience pouvait s'y ajouter ensuite ou aussi rester absente » (Freud, 1925, vol. XVII, p. 78). Ainsi, et nous reprenons ici le constat de Brès, Freud se retrouve à défendre une conception qu'il veut scientifique de la psychanalyse avec un argument que nous trouverions sans peine chez Edouard von Hartmann.

De plus, une telle idée se retrouve plus clairement encore dans son essai majeur *Le moi et le ça*¹, et dans le Chapitre IV de l'*Abrégé de psychanalyse*. Il y affirme respectivement que « la psychanalyse ne peut situer l'essence du psychisme dans la conscience » et que le psychisme est premièrement inconscient, ce qui permet à la psychanalyse de pouvoir être considérée comme une science de la nature à part entière². « Ainsi, cette façon romantico-

¹ Il y affirme que « la division du psychique en conscient et inconscient est la présupposition fondamentale de la psychanalyse : elle seule lui donne la possibilité de comprendre les processus pathologiques aussi fréquents qu'importants de la vie de l'âme, et de les faire entrer dans le cadre de la science. Encore une fois et en d'autres termes : la psychanalyse ne peut situer l'essence du psychique dans la conscience, mais doit considérer la conscience comme une qualité du psychique qui peut s'ajouter à d'autres qualités ou rester absente » (Freud, 1923, p. 247).

² « Tandis que la psychologie de la conscience ne pouvait jamais sortir de ces séries lacunaires et qui dépendaient manifestement d'autre chose, la conception d'après laquelle le psychisme est en soi inconscient a permis de faire de la psychologie une branche, semblable à toutes les autres, des sciences naturelles » (Freud, 1938, p. 20-21).

métaphysique de faire de l'inconscient à la manière hartmanienne une « chose en soi » (on remarquera l'expression kantienne) est donnée, contre tout le courant phénoméniste et positiviste, comme ce qui permettrait d'en rendre la notion « scientifique ». En cela, Freud reste fidèle à cette collusion de la métaphysique et du scientisme qui avait caractérisé une partie de la pensée allemande du XIX^{ème} siècle (Fischer, Dubois-Reymond, etc.) » (Brès, 2002, p. 113). Faire de l'inconscient « l'essence du psychisme » ce n'est manifestement pas la même chose que de postuler l'existence de représentations inconscientes afin de rendre compte de tous les phénomènes conscients.

Ces extraits de l'*Abrégé de psychanalyse*, qui sont certainement parmi les derniers textes que Freud ait écrit, « expriment une fois de plus son hésitation entre l'inconscient psychologique et l'inconscient romantique » (Brès, 2002, p. 113). Affirmer que tout le psychisme est premièrement inconscient, et qu'une partie seulement devient consciente, c'est faire de l'inconscient une chose, un lieu, une force, comme disait Mac Intyre. C'est lui conférer une réalité, et non le maintenir dans un ordre hypothétique des sciences de la nature. Certes, l'ambiguïté sur le statut de l'inconscient apparaît de manière épisodique, dans les grands textes théoriques de Freud (*L'interprétation des rêves*, la *Métapsychologie*, l'*Abrégé de psychanalyse*), mais certains textes et l'ensemble de la démarche clinique de Freud ne font place qu'à l'hypothèse d'un inconscient psychologique, c'est-à-dire à l'existence de représentations inconscientes pour expliquer l'intégralité des faits conscients. Les deux exemples qui illustrent le mieux ce propos sont ses ouvrages *Psychopathologie de la vie quotidienne* et *Le mot d'esprit et son rapport à l'inconscient*, dans lesquels ses analyses sont les plus « scientifiquement » convaincantes. L'idée essentielle, résumée par Yvon Brès, est la suivante : « si, dans une suite de représentations conscientes comportant un oubli, un acte manqué ou un mot d'esprit, on introduit l'hypothèse d'une autre représentation, que l'on va appeler « inconsciente », cette séquence devient plus intelligible » (Brès, 2002, p. 98).

Que faut-il retenir de ce développement, et de cette tension au sein du discours théorique de Freud sur l'inconscient ? Peut-on vraiment affirmer que l'inconscient chez Freud dépasse le simple cadre psychique, se rapprochant ainsi de la conception hartmannienne ? Ce rapprochement, on le trouve encore plus explicitement chez Jung, lorsqu'il affirme que « l'égalité psychique des hommes est un postulat tacite, une convention, informulée mais existante, qui provient de l'inconscience originelle de l'être »¹. Cependant, n'est-ce pas ce qui a justifié, comme le pense Lacan, la rupture entre Freud et Jung, « relais » explicite de l'inconscient romantique ? Pour Lacan, en effet, « l'inconscient de Freud n'est pas du tout l'inconscient romantique de la création

¹ C.G. Jung, 1934, « La psychologie et les temps présents », in *L'Homme à la découverte de son âme*, trad. fr., Paris : Albin Michel, 1987, p. 38.

imaginante. Il n'est pas le lieu des divinités de la nuit. Sans doute n'est-ce pas tout à fait sans rapport avec le lieu vers où se tourne le regard de Freud – mais le fait que Jung, relais des termes de l'inconscient romantique, ait été répudié par Freud, nous indique assez que la psychanalyse introduit autre chose » (Lacan, 1964, p. 26-27 - cité par Brès, p. 130). Si Lacan considère que l'inconscient freudien n'est pas l'inconscient romantique, ce qui paraît évident, il n'en supprime pas moins la possibilité d'une communication avec ce « lieu des divinités de la nuit », ni l'idée que le regard de Freud soit tourné vers cette dimension ontologique de l'inconscient. Yvon Brès, à mon sens, ne signifie pas autre chose lorsqu'il parle de tension entre inconscient romantique et inconscient psychologique. Et c'est ce que nous avons voulu mettre en lumière ici : certains passages de l'œuvre témoignent, notamment à cause de son goût prononcé pour la spéculation et la philosophie – avant qu'il ne la répudie – de l'intérêt que Freud porte à la notion d'inconscient dans sa globalité. Cette absolutisation de l'inconscient, qui pourrait fournir une sorte de cadre général sur l'inconscient dans lequel Freud pourrait s'insérer et apporter des données foncièrement nouvelles, n'est pourtant pas souhaitée par Freud. Nous retrouvons ici l'ambiguïté du rapport à la philosophie

Ces développements, à propos du rapport de Freud à Edouard von Hartmann, nous prouvent combien la relation de Freud à la philosophie ne se résume pas à sa relation à Schopenhauer. Si Schopenhauer peut être, selon Assoun, considéré comme le référent philosophique de la psychanalyse, il semble que cela ne concerne pas la notion d'inconscient. Ici, les conceptions de Freud semblent bien plus tenir de Hartmann que de Schopenhauer. Paradoxe, puisque les philosophes sont ceux qui n'avaient pas su déceler son existence. Antagonisme, car si Freud reconnaissait cet intérêt pour l'inconscient romantique, et ses différentes expressions, ce serait d'une part, remettre en cause l'autonomie officiellement revendiquée par rapport à la philosophie, et, d'autre part, s'exposer à une analyse en règle de ses affirmations à propos de l'inconscient (et son originalité en pâtirait grandement). Si Freud ne fait pas dépendre son inconscient d'une force obscure, il ne peut nier l'intérêt qu'il porte à une vision plus large de l'inconscient. D'où certaines tensions dans son œuvre, dues à sa position ambiguë vis-à-vis de l'objet philosophique.

Deux conceptions originales de l'inconscient

Certes, nous ne pouvons que nous accorder avec Lacan lorsqu'il affirme, à la suite du passage précédemment cité, qu' « à tous ces inconscients toujours plus ou moins affiliés à

une volonté obscure considérée comme primordiale, ce que Freud oppose, c'est la révélation qu'au niveau de l'inconscient il y a quelque chose en tous points homologue à ce qui se passe au niveau du sujet – ça parle, et ça fonctionne d'une façon aussi élaborée qu'au niveau du conscient, qui perd ainsi ce qui paraissait son privilège » (Lacan, 1964, p. 26-27). La conception freudienne de l'inconscient possède une originalité indéniable. Sa démarche thérapeutique et sa construction théorique, visant à rendre compte, à partir d'hypothèses structurelles, de certains phénomènes psychiques jusqu'alors inexplicables, possèdent de nombreux aspects novateurs. Cependant, l'argument lacanien ne lève pas l'ambiguïté : car dire que « ça parle » et « ça fonctionne » avec le même niveau d'élaboration dans le conscient et l'inconscient, c'est supposer l'existence d'une connaissance de l'inconscient. C'est, comme nous l'avons vu, faire de la « chose en soi » du psychisme une réalité plus connaissable que le monde extérieur. La définition de l'inconscient, malgré tous les efforts de Freud, n'est pas dépourvue d'ambiguïtés. La critique majeure qui peut lui être adressée – et que Freud a bien vue – c'est de ne jamais véritablement sortir de la sphère du conscient pour définir l'inconscient. D'où l'idée que « Freud ne fait que lui attribuer tout ce qu'il pense pouvoir retirer aux objets de la conscience psychologique : parce que cette dernière lui paraît cohérente, temporelle et limitée, il va faire, de l'Inconscient, un ordre de l'illogisme, de l'intemporalité et de l'illimité » (Raikovic, 1994, p. 80-81). Cependant, cela suppose une réification de l'inconscient, l'affirmation de l'existence d'une réalité psychique (fondamentale) dénuée de conscience, et qui serait l'en soi du conscient. Si ce n'est pas la définition qu'il faut retenir de Freud, elle illustre manifestement l'horizon philosophique, parfois refoulé, parfois incompris, vers lequel Freud est tenté de s'évader. Toujours rappelé par son devoir scientifique, ce qui est également l'une de ses grandes qualités, il a développé une thérapeutique et une construction théorique, certes imparfaite, mais qui se pose comme une étape majeure de la pensée de l'inconscient. Ces ambiguïtés ici relevées, ne nous font que plus encore partager le point de vue de Mac Intyre, qui affirme que la question posée par l'œuvre de Freud est celle de la connaissance même de l'inconscient !

Il est temps pour nous de clôturer notre questionnement portant spécifiquement sur le concept d'inconscient, pour nous tourner vers les autres données fondamentales de la psychanalyse, que sont notamment la notion de pulsion (le point de vue économique), et les différentes formulations du point de vue topique. Nous avons pu constater, notamment dans le présent chapitre, que la véritable originalité de Freud ne résidait pas dans son traitement de l'inconscient : le processus d'instanciation, de réification de l'inconscient, ne permet pas de franchir un pas décisif, Freud se heurtant finalement aux mêmes problèmes que la philosophie. C'est sans doute ce refus de tout dialogue avec les philosophes, et sa volonté de toujours s'y opposer afin de se préserver son « originalité », qui lui doivent de manquer un certain nombre de conséquences de son œuvre. Nous avons

également pu mesurer ici l'écart qui existe entre les définitions schopenhauerienne et freudienne de l'inconscient. Même si Freud semble osciller entre inconscient purement psychique et inconscient romantique - l'inconscient comme réalité profonde du psychisme -, jamais sa définition de l'inconscient comme chose en soi ne rencontre la vision métaphysique de Schopenhauer. Nous tombons d'accord ici, dans notre conclusion, avec Sebastian Gardner lorsqu'il affirme qu'« en fait, il n'y a pas de place pour l'inconscient freudien dans l'œuvre de Schopenhauer » (Gardner, 1999, 381)¹. Ceci s'explique tout simplement par le fait que la définition de la chose en soi, retenue par Freud, diffère radicalement de celle de Schopenhauer - chose en soi en tant que Volonté inconnaissable, si ce n'est dans l'expérience affective du corps propre (*Leib*).

Ainsi, nous l'avons vu, les analyses freudiennes véritablement convaincantes résident finalement dans les textes où l'Inconscient se voit traiter pour ce qu'il est, c'est-à-dire comme une hypothèse permettant de fournir une description cohérente d'un certain nombre de faits jusqu'ici inexpliqués. C'est le cas dans la majeure partie des essais cliniques de la première période. Or, comme nous l'avons constaté, les textes théoriques, et la majeure partie des textes de la seconde période, laissent entrevoir un flou dans l'acception du concept d'inconscient. Néanmoins, « la découverte de l'inconscient ne saurait suffire à fonder la psychanalyse » (Brès, 2002, p. 91), et c'est pourquoi il nous faut maintenant nous intéresser aux autres concepts majeurs de la psychanalyse. En effet, la théorie des pulsions, que Freud désigne lui-même comme la mythologie de la psychanalyse, la théorie du développement de la personnalité et notamment l'affirmation de l'existence d'une sexualité infantile et du complexe d'Œdipe, sont autant d'éléments essentiels dans la construction psychanalytique. Nous voudrions nous intéresser de près, dans notre chapitre suivant, à la notion centrale de pulsion.

¹ “Schopenhauer has, in fact, no room for the Freudian unconscious” (Gardner, p. 381).

CHAPITRE VI

THÉORIE DES PULSIONS, SECONDE TOPIQUE ET MÉTAPHYSIQUE DE LA VOLONTÉ

L'objet de ce chapitre est de poursuivre nos analyses conceptuelles dans le cadre de notre comparaison entre les œuvres de Schopenhauer et de Freud. Nos développements du chapitre précédent nous ont révélé l'existence d'un écart conséquent entre leurs deux visions à propos du concept clé d'inconscient. Qu'en est-il du concept de pulsion ? Peut-on parler, à ce sujet, d'un concept schopenhauerien ? Les théories freudiennes des pulsions s'inscrivent-elles dans un héritage schopenhauerien et ont-elles quelque chose à voir avec la notion schopenhauerienne de Volonté ? Le *ça*, foyer pulsionnel du psychisme dans la seconde topique, peut-il être rapproché, comme le présupposent certains auteurs, de la Volonté schopenhauerienne ? Toutes ces questions, liées les unes aux autres, doivent nous permettre de déterminer si Schopenhauer participe à l'élaboration des concepts clés de la théorie psychanalytique, et si oui, dans quelle mesure.

A. La notion de pulsion : le lien entre Schopenhauer et Freud ?

Avant de mettre en lumière la contribution du concept de pulsion à l'épineuse question du rapport entre Schopenhauer et Freud, nous devons tout d'abord définir la nature de la pulsion chez Freud, quelle forme prend sa théorie, et quelles sont les conséquences psychologiques et philosophiques de son caractère essentiellement dual.

1. La théorie freudienne des pulsions

Nature de la pulsion

L'un des concepts fondamentaux de la psychanalyse est celui de *pulsion*. En tant que force constante, émanant de l'intérieur du corps, elle se différencie de l'excitation, qui est « une *force d'impact momentanée* » provenant de l'extérieur. Cependant, toute pulsion a pour origine une excitation, à l'intérieur du corps. Cette excitation s'appelle *excitation pulsionnelle*, et peut se traduire plus précisément par la notion de « besoin ». Ainsi, la pulsion a toujours une signification vitale, puisqu'elle cherche à satisfaire les besoins de l'organisme. Ce qui supprime ce besoin, c'est la *satisfaction*. La pulsion est donc une force constante, obéissant à une excitation pulsionnelle, et qui a pour fonction de satisfaire, de manière plus ou moins détournée, un besoin de l'organisme. « Nous découvrons donc l'essence de la pulsion d'abord dans ses caractères principaux : origine dans des sources d'excitation à l'intérieur de l'organisme, manifestation comme force constante ; nous en déduisons un de ses autres caractères : impossibilité d'en venir à bout par la fuite » (Freud, 1915, p. 15).

Freud, concernant l'excitation, apporte une précision importante. Il avoue, en effet, que le travail de la psychanalyse repose sur une présupposition concernant la nature du système nerveux :

« Le système nerveux est un appareil auquel est impartie la fonction d'écarter les excitations à chaque fois qu'elles l'atteignent, de les ramener à un niveau aussi bas que possible ; il voudrait même, si seulement cela était faisable, se maintenir rigoureusement dans un état de non-excitation. (...) [Nous] attribuons au système nerveux, en termes généraux, la tâche *de maîtriser les excitations* » (Freud, 1915, p. 15-16).

Cette présupposition est tout à fait en opposition avec la conception

schopenhauerienne¹. Elle conduit Freud à reconnaître que si les excitations extérieures sont « maîtrisées » par le système nerveux, et peuvent être fuies, les excitations pulsionnelles, en tant qu'elles sont internes, échappent à cette maîtrise et donc à toute possibilité de fuir. S'il nous est aisé de fuir une excitation extérieure, nous ne pouvons fuir face à l'excitation pulsionnelle. Nous sommes entièrement soumis au besoin, et la pulsion, en tant que force constante cherchant à satisfaire ce besoin, ne peut être vaincue par la fuite. Nous subissons les pulsions, en tant que nous sommes soumis aux besoins de l'organisme. La pulsion est une donnée naturelle² pour Freud, entre le psychique et le somatique. En effet, elle a une origine somatique, et elle se manifeste dans le psychisme, en tant que liée à une représentation.

« Si, en nous plaçant d'un point de vue biologique, nous considérons maintenant la vie psychique, le concept de « pulsion » nous apparaît comme un concept limite entre le psychique et le somatique, comme le représentant psychique des excitations, issues de l'intérieur du corps et parvenant au psychisme, comme une mesure de l'exigence de travail qui est imposée au psychisme en conséquence de sa liaison au corporel » (Freud, 1915, p. 17).

L'affirmation selon laquelle l'organisme ne peut fuir l'excitation pulsionnelle s'accompagne d'une conception de l'organisme, et du système nerveux en particulier, comme d'un système voulant rester le plus possible en dehors de toute excitation. En effet, nous dit Freud, « pour l'organisme vivant, la fonction de pare-excitation est presque plus importante que la réception d'excitations » (Freud, 1920, p. 75). Une telle conception de l'organisme trouve son origine explicite dans le modèle physiologique adopté par Freud, et qu'il évoque dans *L'Interprétation des rêves*, à la page 654 : dans ce passage, chargé d'exposer sa démarche théorique, l'hypothèse physiologique de départ consiste à poser que l'appareil psychique veut rester en dehors de toute excitation. Ainsi, l'augmentation de l'excitation se voit assimilée au *déplaisir*, la liquidation de cette excitation, au *plaisir*.

Poussée, but, objet et source de la pulsion

Voici comment, dans la *Métapsychologie*, Freud précise sa définition de la notion de pulsion à l'aide des concepts de poussée, de but, d'objet et de source :

¹ Le système nerveux est ce qui reçoit les excitations extérieures, et donc les informations nécessaires pour constituer les représentations du monde. Or, chez Schopenhauer, toute connaissance est le résultat d'un Vouloir-connaître. Le système nerveux et le cerveau, sont des objectivations de ce Vouloir-connaître. Ainsi, bien loin de vouloir se maintenir dans un état de non-excitation, l'animal cherche, au contraire, à recueillir toutes les informations nécessaires à la constitution de représentations et à étendre sa connaissance du monde.

² Contrairement à Lacan qui, plus tard, définira la pulsion comme étant de nature culturelle.

(1) La *poussée* d'une pulsion est de nature quantitative, et correspond à l'intensité de la force physique et motrice qu'elle met en œuvre pour sa satisfaction. En d'autres termes, cette notion de poussée renvoie à la somme de travail demandée à l'organisme pour satisfaire cette pulsion. « Par *poussée* d'une pulsion on entend le facteur moteur de celle-ci, la somme de force ou la mesure d'exigence de travail qu'elle représente » (Freud, 1915, p. 18).

(2) « Le *but* d'une pulsion est toujours la satisfaction, qui ne peut être obtenue qu'en supprimant l'état d'excitation à la source de la pulsion » (*Ibid.*). La pulsion a pour fin de supprimer l'état d'excitation interne, de satisfaire l'excitation pulsionnelle, c'est-à-dire le besoin de l'organisme. Mais cette satisfaction est rarement directe et complète. Il existe bien souvent une multitude de buts intermédiaires, pour arriver à la satisfaction. De plus cette satisfaction n'est bien souvent que partielle ; elle progresse premièrement vers son but initial avant d'être inhibée ou dérivée. Dans ce cas, on parle de pulsions « *inhibées quant au but* ».

(3) « L'*objet* de la pulsion est ce en quoi ou par quoi la pulsion peut atteindre son but. Il est ce qu'il y a de plus variable dans la pulsion, il ne lui est pas originairement lié : mais ce n'est qu'en raison de son aptitude particulière à rendre possible la satisfaction qu'il est adjoint » (*Ibid.*, p. 18-19). Au cours du destin de la pulsion, son objet peut changer. C'est en ce cas que l'on parle de *déplacement* de la pulsion. La pulsion change d'objet, c'est-à-dire change de moyen pour atteindre son but. Lorsque la pulsion est intimement liée à un objet, on parle de *fixation*.

(4) « Par *source* de la pulsion, on entend le processus somatique qui est localisé dans un organe ou une partie du corps et dont l'excitation est représentée dans la vie psychique par la pulsion » (*Ibid.*, p. 19). La pulsion, en tant qu'elle cherche à satisfaire un besoin, a une origine somatique. La pulsion, dans la vie psychique, renvoie à l'excitation pulsionnelle et représente un besoin de l'organisme. Pour Freud, « l'étude des sources pulsionnelles déborde le champ de la psychologie » et serait à chercher dans la biologie et la physiologie, c'est-à-dire dans l'étude des forces chimiques et mécaniques. Elle ne nous est connue dans le psychisme qu'au travers de ses buts, c'est-à-dire uniquement comme une force recherchant la satisfaction.

Destins des pulsions

Concernant les destins possibles de ces pulsions sexuelles (les pulsions du moi n'ayant pas pu être caractérisées par la psychanalyse de manière satisfaisante), Freud en distingue quatre : le *renversement dans le contraire*, le *retournement sur la personne propre*, la *sublimation* et le *refoulement*.

(a) *Le renversement dans le contraire* comprend deux processus différents : le *retournement* d'une pulsion *de l'activité à la passivité* (passage d'un but actif à un but passif, par exemple du sadisme au masochisme ou du voyeurisme à l'exhibitionnisme) et le *renversement du contenu* (transformation de l'amour en haine).

(b) *Le retournement sur la personne propre* consiste à se prendre comme objet de la pulsion, le but de la pulsion restant identique (par exemple, le masochisme est considéré comme un sadisme retourné sur le moi propre).

(c) *La sublimation* est un mécanisme de défense du moi qui consiste à détourner l'énergie des pulsions dans des activités valorisées par la société (activités intellectuelles, artistiques, sportives,...)

(d) *Le refoulement* consiste à mettre à l'écart et à tenir à distance du conscient, le représentant psychique de la pulsion. C'est ce destin possible de la pulsion qui peut conduire à l'état névrotique, et qui va donc être au centre de l'investigation psychanalytique.

Les deux groupes de pulsions

Toujours dans la *Métapsychologie*, Freud distingue nettement deux groupes de pulsions fondamentales : les *pulsions du moi* et les *pulsions sexuelles*¹. Les pulsions du moi ou *pulsions d'auto-conservation*, ont pour but de satisfaire les besoins fondamentaux du corps en vue de sa conservation. Le rapport à la Volonté schopenhauerienne est ici flagrant, puisque pour Schopenhauer tout être vivant est la manifestation d'une Volonté-de-vivre [*Wille zum Leben*]. Les pulsions sexuelles renvoient, quant à elle, aux besoins sexuels. Pour Freud, cette opposition entre pulsions du moi et pulsions sexuelles est confirmée par les considérations qui proviennent de la biologie. En effet,

¹ « J'ai proposé de distinguer deux groupes de ces pulsions originaires, celui des *pulsions du moi* ou d'*auto-conservation* et celui des *pulsions sexuelles* » (Freud, 1915, p. 21).

« La biologie nous enseigne que la sexualité ne saurait être mise au même plan que les autres fonctions de l'individu, car ses tendances dépassent l'individu et ont pour fin la production de nouveaux individus, c'est-à-dire la conservation de l'espèce »

Ainsi,

« Elle nous montre en outre que deux conceptions du rapport entre le moi et la sexualité se côtoient, également justifiées ; selon l'une l'individu est l'essentiel : la sexualité est alors tenue pour une de ses activités, la satisfaction sexuelle pour un de ses besoins ; selon l'autre, l'individu est un appendice temporaire et passager du plasma germinatif, quasi immortel, qui lui a été confié par la génération » (Freud, 1915, p. 22).

Malgré cette confirmation biologique d'une différence entre pulsions du moi et pulsions sexuelles, Freud précise que cette distinction n'est qu'une *hypothèse de travail*, qui pourrait être changée au fur et à mesure de l'avancée du travail psychanalytique¹. Et ce sera effectivement le cas lorsqu'il formulera la seconde topique : la distinction entre pulsions du moi et pulsions sexuelles laissera alors la place à la distinction entre *pulsions de vie* et *pulsions de mort*.

Freud reconnaît que la psychanalyse n'est pas en mesure de fournir une caractérisation des pulsions du moi. Elle « n'a pu nous apporter de renseignements relativement satisfaisants que sur les pulsions sexuelles » (Freud, 1915, p. 23), puisque ce sont les seules que l'étude des névroses lui a permis d'isoler. Voilà, à partir de ces renseignements, ce que l'on peut dire de ce groupe de pulsions : « elles sont nombreuses, issues de sources organiques multiples, elles se manifestent d'abord indépendamment les unes des autres et ne sont rassemblées en une synthèse plus ou moins complète que tardivement » (*Ibid.*). Ainsi les pulsions sexuelles se manifestent premièrement comme cherchant l'obtention du *plaisir d'organe*. C'est seulement au cours du développement de l'organisme, que toutes ces pulsions sexuelles indépendantes sont synthétisées et entrent au service de la *fonction de reproduction*. Les pulsions sexuelles sont premièrement liées aux pulsions du moi et s'en détachent au fur et à mesure du développement. Cependant certaines d'entre elles restent liées toute la vie durant aux pulsions du moi, et leur confèrent un caractère libidinal. C'est ce caractère libidinal d'une pulsion du moi qui se manifeste lors de l'apparition de la maladie. En d'autres termes, le fond du problème manifesté par la maladie réside dans le fait qu'un besoin sexuel est resté lié à un besoin vital. D'où l'idée que le problème fondamental des troubles psychiques est à chercher dans la période du développement de l'individu, et donc dans l'enfance (au moment où l'individu apprend à distinguer la satisfaction du besoin vital - d'une pulsion du moi - et la satisfaction d'une pulsion sexuelle qui se manifeste par le plaisir d'organe).

¹ « Il est toujours possible qu'une étude approfondie des autres affections névrotiques (...) nous oblige à changer cette formule et, en même temps, à grouper autrement les pulsions originaires » (Freud, 1915, p. 21).

Cette distinction entre pulsions du moi et pulsions sexuelles permet ainsi à Freud de rendre compte des symptômes névrotiques comme résultat d'un « dysfonctionnement » de la fonction sexuelle. C'est le caractère pulsionnel, et l'opposition fondamentale entre ces deux groupes de pulsions, qui permet de faire « la première découverte importante » : en effet, « nous apprenons que les pulsions sexuelles sont le facteur de loin le plus important pour la compréhension des affections névrotiques, que les névroses sont pour ainsi dire les affections spécifiques de la fonction sexuelle » (Freud, 1917, p. 178). De plus, ces affections témoignent de la réalité de cette opposition : c'est parce qu'une pulsion sexuelle va se fixer sur une pulsion du moi, et y demeurer liée, que le trouble névrotique va apparaître. C'est sur cette opposition pulsionnelle que Freud va s'exprimer clairement dans les *Cinq leçons de psychanalyse*, lorsqu'il évoque la différence entre sa théorie et celle de Janet :

« Vous voyez à présent où se situe la différence entre notre conception et celle de Janet. Nous ne déduisons pas le clivage psychique d'une déficience innée de l'appareil animique en matière de synthèse, mais nous l'expliquons dynamiquement par le conflit des forces d'âme antagonistes, nous reconnaissons en lui le résultat d'un affrontement actif de deux groupements psychiques l'un contre l'autre » (Freud, 1909, p. 22).

La théorie des pulsions, que Freud définit comme la mythologie de la psychanalyse¹, repose donc entièrement sur cette dualité, sur cette opposition intrinsèque entre deux groupes de pulsions. Toute l'explication des troubles névrotiques repose alors sur un point de vue dynamique. Nous l'avons vu, ce trouble de la fonction sexuelle, Freud en situe l'origine dans l'enfance, dans les stades du développement infantile. D'où, à côté de cette théorie fondamentale, un autre aspect mythologique, celui des théories sexuelles infantiles².

La remise en cause de la distinction entre pulsions du moi et pulsions sexuelles

Cette première distinction entre pulsions du moi et pulsions sexuelles, va être remise en cause par Freud à partir des années 1918-1919, marquant ainsi le début de la seconde période de son œuvre. Ces deux types de pulsions, précédemment exposés, ne seront pas pour autant oubliés : il s'agira de les englober sous la dénomination des *pulsions de vie*

¹ « La théorie des pulsions est, pour ainsi dire, notre mythologie. Les pulsions sont des êtres mythiques, formidables dans leur imprécision. Nous ne pouvons dans notre travail faire abstraction d'eux un seul instant et cependant nous ne sommes jamais certains de les voir nettement » (Freud, 1933, p. 129).

² « Pour Freud, le mythe est à relier non seulement à la théorie des pulsions qu'il caractérise comme la mythologie de la psychanalyse, mais aussi aux théories sexuelles infantiles » (Vaysse, 2004, p. 185).

(pulsions conservatrices et unificatrices), et à les opposer aux *pulsions de mort* (conservatrices également, nous allons y venir, mais destructrices pour leur part). Essayons de mieux comprendre le passage de la première à la seconde distinction. Dans son essai *Malaise dans la culture*, Freud résume les grandes lignes d'évolution de la psychanalyse, et plus particulièrement le passage de la première à la seconde théorie des pulsions. Dans la première, exposée de la manière la plus synthétique dans la *Métapsychologie*, Freud reconnaît l'existence de deux pulsions originaires opposées : les pulsions du moi (ou d'auto-conservation) et les pulsions sexuelles, comme nous l'avons dit. Cependant, et cela rejoint le caractère « mythologique » accordé aux pulsions, ces deux groupes de pulsions correspondent aux deux grands principes dégagés par le poète allemand Schiller, que sont la faim et l'amour :

« Dans le plein désarroi des débuts, je trouvai mon premier point d'appui dans la maxime du philosophe-poète Schiller, selon laquelle « faim et amour » assurent la cohésion des rouages du monde. La faim pouvait être considérée comme représentant de ces pulsions qui veulent conserver l'être individuel, l'amour, lui, tend vers des objets ; sa fonction principale, favorisée de toutes les manières par la nature, est la conservation de l'espèce (Freud, 1929, p. 59).

Depuis la première formulation de la théorie des pulsions il existe une opposition : comme nous l'avons vu, c'est la dualité et l'affrontement qui servent de modèle à Freud pour la psychanalyse. Le premier affrontement concernait donc la faim et l'amour, la survie de l'individu et la conservation de l'espèce. Par cette opposition, Freud reconnaît qu'il touche là à une réalité biologique, c'est-à-dire à une science autre que la psychanalyse. Rappelons-nous la vivacité avec laquelle Freud cherche à préserver l'indépendance de la psychanalyse vis-à-vis de toutes les autres disciplines scientifiques. Or, dans les *Nouvelles conférences*, il déclare que

« Nous nous sommes dit qu'on ne se trompait vraisemblablement pas en distinguant d'abord deux pulsions principales, deux sortes de pulsions ou groupes de pulsions, d'après les deux grands besoins que sont la faim et l'amour. Aussi jalousement que nous défendions d'ordinaire l'indépendance de la psychologie par rapport à tout autre science, on se trouve ici dans l'ombre de ce fait biologique inébranlable que l'individu vivant sert deux intentions : l'autoconservation et la conservation de l'espèce, intentions qui semblent indépendantes l'une de l'autre, qui n'ont pas encore, à notre connaissance, trouvé de dérivation commune, dont les intérêts s'opposent souvent dans la vie animale » (Freud, 1933, p. 129-130).

L'opposition biologique entre l'individu et l'espèce, qui se cristallise dans l'opposition entre faim et amour, est pour Freud un fait irréductible auquel la psychologie doit faire une place. Les deux intentions sont indépendantes, et n'ont pas « de dérivation commune ».

« C'est ainsi que s'affrontèrent tout d'abord les unes aux autres pulsions du moi et pulsions d'objet. Pour l'énergie de ces dernières, et exclusivement pour elle, j'introduisis le nom de libido ; c'est ainsi que s'établit l'opposition entre les pulsions du moi et les pulsions « libidinales », orientées sur l'objet, celles de l'amour au sens le plus large » (*Ibid.*).

Le terme de libido fut introduit par Freud pour désigner l'énergie des pulsions sexuelles, et leur était donc réservé. Cependant, les choses sont différentes dans la seconde topique. Établissant une nouvelle distinction entre pulsions de vie et pulsions de mort, Freud rassemble la fonction de conservation du moi et la fonction sexuelle sous le terme d'*Eros*. Il reconnaît ainsi que le moi peut être investi par la libido. La libido, énergie pulsionnelle de l'*Eros*, ne se limite plus à la fonction sexuelle (conservation de l'espèce) et s'étend au moi, à la conservation de l'individu. Ainsi, ce qui fait le propre de l'*Eros*, c'est l'unification de deux individus en un troisième et l'unification des différents éléments des organismes vivants.

« Le pas suivant, je le fis dans « Au-delà du principe de plaisir » (1920), lorsque la contrainte de répétition [*compulsion de répétition*] et le caractère conservateur de la vie pulsionnelle me frappèrent pour la première fois. Partant de spéculations sur le début de la vie [*antériorité du non-vivant sur le vivant*] et de parallèles biologiques, je tirai la conclusion qu'il fallait qu'il y eût, en dehors de la pulsion à conserver la substance vivante, à la rassembler en unités de plus en plus grande, une autre pulsion, opposée à elle, qui tende à dissoudre ces unités et à les ramener à l'état anorganique des primes origines. Qu'il y eût donc en dehors de l'*Eros* une pulsion de mort ; l'action conjuguée et antagoniste des deux permettait d'expliquer les phénomènes de la vie » (Freud, 1929, p. 60).

Ce sont donc, d'une part, la reconnaissance de la compulsion de répétition et, d'autre part, certaines considérations biologiques, qui ont conduit Freud à reconnaître, à côté d'une tendance à la conservation de la vie, une tendance à la destruction. Cette dernière s'explique par la volonté de tout organisme de retourner à un état antérieur de son développement. La compulsion de répétition a mis Freud sur la voie du caractère conservateur de la vie pulsionnelle. Si les pulsions de vie, les tendances qui cherchent à conserver la vie (alliance des pulsions du moi et des pulsions sexuelles), sont conservatrices au sens positif, les autres tendances, s'exprimant au travers de la compulsion de répétition, doivent être également conservatrices. Mais que cherchent-elles à conserver ? Elles cherchent à conserver un état de développement antérieur, refusent l'évolution et le changement. Elles cherchent à conserver le repos, la non-excitation, et, à terme, à retourner à l'inorganique.

Pulsions de vie et pulsions de mort : Eros et Thanatos

L'opposition entre pulsions de vie et pulsions de mort, que nous venons d'évoquer, va parcourir l'intégralité de la seconde partie de l'œuvre de Freud. Elle est plus tranchée, mais surtout elle possède un pouvoir explicatif plus grand que la précédente. De plus, elle va être utilisée par Freud pour aborder des thèmes aussi variés que le suicide, la morale, la

culture, la religion, etc. ; en résumé elle va être à la base d'une véritable vision de l'homme. Freud reconnaît lui-même qu'il ne peut plus penser, à partir de ce moment, autrement qu'en termes d'opposition entre vie et mort¹.

C'est en 1920, dans son essai *Au-delà du principe de plaisir*, que Freud établit pour la première fois cette distinction entre les pulsions de vie et les pulsions de mort, entre ces deux forces originelles représentées par *Eros* et *Thanatos*. Si l'opposition entre pulsions du moi et pulsions sexuelles repose sur une distinction de Schiller et sur certains faits biologiques, elle est cependant moins tranchée que celle entre les pulsions de vie et les pulsions de mort². Selon cette vision, le sujet humain est un être fondamentalement tiraillé entre deux tendances : la conservation et la propagation de la vie d'une part, et la destruction d'autre part. Ainsi, dans cette seconde théorie des pulsions, contre l'opinion émise dans la *Métapsychologie*, Freud rassemble les pulsions de conservation de l'individu (pulsions du moi) et les pulsions de conservation de l'espèce (pulsions sexuelles)³. Concernant les pulsions de mort, il explique la chose suivante :

« Pour mettre en évidence la deuxième espèce de pulsion nous allons rencontrer des difficultés ; finalement nous en arrivâmes à considérer le sadisme comme son représentant. Sur la base de réflexions théoriques appuyées par la biologie, nous supposâmes l'existence d'une pulsion de mort, qui a pour tâche de ramener le vivant organique à l'état inanimé, tandis que l'*Eros* poursuit le but de compliquer la vie en rassemblant, de façon toujours plus extensive, la substance vivante éclatée en particules, et naturellement, en plus, de la maintenir » (Freud, 1920, p. 282).

Freud reprend ici à son compte le principe antique de l'union et de la désunion, de l'amour et de la haine. Il y a une force qui tend à unir les choses les unes aux autres, une force expansive qui cherche à conserver ; et une autre force « conservatrice », rétrograde, une force destructrice qui tend à les désunir. En effet, « les deux pulsions se comportent là, au sens le plus strict, de façon conservatrice, puisqu'elles tendent à la restauration d'un état qui a été perturbé par l'apparition de la vie. L'apparition de la vie serait donc la cause de la continuation de la vie et en même temps, aussi, de la tendance à la mort, et la vie elle-même serait un combat et un compromis entre ces deux tendances » (Freud, 1920, p. 281-282).

¹ « Je n'avais au début soutenu qu'à titre d'essai les conceptions développées ici, mais au cours du temps elles ont acquis sur moi un tel pouvoir que je ne puis plus penser autrement » (Freud, 1929, p. 61).

² « Le pressentiment d'une opposition à l'intérieur de la vie pulsionnelle a bientôt trouvé une autre expression, encore plus tranchée » (Freud, 1933, p. 139).

³ « Il faut distinguer deux espèces de pulsions, dont l'une, les pulsions sexuelles ou *Eros*, est de loin la plus évidente et la plus accessible à la connaissance. Elle englobe non seulement la pulsion sexuelle proprement dite, non inhibée, et les motions pulsionnelles inhibées quant au but ou sublimées qui en dérivent, mais aussi la pulsion d'auto-conservation, que nous devons attribuer au moi » (Freud, 1920, p. 281).

Ces deux espèces de pulsions sont *conservatrices*¹. La pulsion de vie au sens où elle cherche à conserver la vie en l'unissant, en la ressemblant ou en la perpétuant indéfiniment. La pulsion de mort est conservatrice au sens où elle tend à retourner à un état de vie antérieur, et en fin de compte à l'état inorganique. Elle est conservatrice, non au sens de la conservation de l'individu et de l'espèce, mais au sens de régression et de maintien à un état antérieur (voire à l'état premier) du développement. La pulsion de vie est également conservatrice en ce sens, car, à l'état premier du développement, tout était uni. Et Freud résume bien tout cela dans son *Abrégé de psychanalyse* lorsqu'il dit que

« le but de l'Eros est d'établir de toujours plus grandes unités, donc de conserver : c'est la liaison. Le but de l'autre pulsion, au contraire, est de briser les rapports, donc de détruire les choses. Il nous est permis de penser de la pulsion de destruction que son but final est de ramener ce qui vit à l'état inorganique et c'est pourquoi nous l'appelons aussi *pulsion de mort*. Si nous admettons que l'être vivant n'est apparu qu'après la matière inanimée et qu'il en est issu, nous devons en conclure que la pulsion de mort se conforme à la formule donnée plus haut et suivant laquelle une pulsion tend à restaurer un état antérieur » (Freud, 1938, p. 8).

Le caractère dualiste de la théorie des pulsions est encore plus net dans la seconde théorie². Surtout, loin de n'être qu'une hypothèse de travail pour l'élaboration d'une théorie de l'organisation psychique et de la vie pulsionnelle de l'individu, elle est une distinction de deux forces fondamentales, de deux tendances qui permettent d'expliquer « les phénomènes de la vie » et l'ensemble des actes psychiques du sujet. Il semble donc, à première vue, que la distinction des deux tendances originaires de la seconde théorie soit plus fondamentale, moins strictement psychologique, que celle effectuée dans la *Métapsychologie* entre pulsion du moi et pulsion sexuelle³. Elle est, comme le dit Jean-Marie Vaysse, une dualité principielle reposant sur la libido, énergie de l'Eros, et sur une seconde forme de la libido, une sorte de vouloir-mourir, nous dit-il, en tant qu'« elles sont affirmation de la négation ». Ainsi, pulsions de vie et pulsions de mort « ne diffèrent pas par leurs objets de satisfaction, comme les pulsions de faim et d'amour, mais par leur type de rapport à un même objet » (Assoun, 1976, p. 245)⁴. Cette seconde formulation, qui

¹ « Nous donnons aux forces qui agissent à l'arrière-plan des besoins impérieux du *ça* et qui représentent dans le psychisme les exigences d'ordre somatique, le nom de pulsions. Bien que constituant la cause ultime de toute activité, elles sont, par nature, conservatrices » (Freud, 1938, p. 7).

² « Notre conception était dès le début dualiste et elle l'est encore aujourd'hui de façon plus tranchée, dès l'instant où les termes opposés ne sont plus pour nous pulsions du moi – pulsions sexuelles, mais pulsions de vie – pulsions de mort » (Freud, 1920, p. 112).

³ Elle ne perd pas pour autant son caractère purement hypothétique puisque Freud reconnaît que « les deux espèces de pulsions apparaissent rarement – peut-être jamais – isolées l'une de l'autre, (...) au contraire elles s'allient l'une avec l'autre selon des mélanges divers aux proportions très variables et se rendent ainsi méconnaissables à notre jugement » (Freud, 1929, p. 61). S'il faut les présupposer, nous ne pouvons avoir une expérience directe et décisive de leur réalité.

⁴ « En conséquence, les pulsions de mort se définissent comme une forme II de la libido, en tant que vouloir-mourir : elles sont affirmation de la négation. Mais c'est dire aussi qu'à la dualité objective de deux classes de pulsions (autoconservation et sexuelles) succède une dualité principielle. Cela signifie que Vie et Mort sont deux principes pulsionnels au sens propre : elles ne diffèrent pas par leurs objets de satisfaction,

marque le début de la seconde période de l'œuvre freudienne, après la lecture de Schopenhauer, et ses investigations philosophiques, notamment sur le thème de la mort, semble recouvrir une réalité plus large que la première. En effet, il s'agit bien là d'une force présente dans *chaque cellule vivante*. Il ne s'agit plus d'un niveau purement psychique, et si l'inconscient ne se rapproche pas véritablement de l'inconscient romantique, sa définition de l'opposition pulsionnelle prend des allures métaphysiques. Nous y reviendrons très vite.

Ce qui nous intéresse ici, pour le moment, est ce concept même de pulsion. Cette seconde formulation montre plus encore que la première le caractère mythologique de la théorie freudienne : les deux figures de la vie et de la mort sont chargées de rendre compte des phénomènes psychiques, mais pas uniquement. Cette « extension » mythologique de la psychanalyse témoigne d'une extension du sens de la pulsion, ainsi que de sa portée explicative. Comment expliquer une telle extension ? Cette dernière ne permet-elle pas, finalement, de rapprocher les niveaux de considérations de Schopenhauer et de Freud ?

2. La pulsion : un concept schopenhauerien ?

Il n'est pas étonnant, pour répondre à cette question, de voir ici surgir nos précédentes analyses : les lectures freudiennes de la fin des années 1910 seraient-elle à l'origine de cette extension ? Plus largement, faut-il examiner si la notion freudienne de pulsion aurait des précédents philosophiques, et notamment chez Schopenhauer ? Nous avons vu que, selon Schopenhauer, la Volonté se manifestait comme une poussée aveugle vers la vie et la connaissance. À la différence de la pulsion freudienne, toute somatique, la Volonté possède un statut métaphysique : elle est poussée, mais en soi poussée aveugle, sans visage, sans but. Or nous venons de voir que Freud donne un visage à la pulsion : il établit une dualité interne, et du même coup un rapport conflictuel, et affirme qu'une pulsion est soit pulsion de vie, soit pulsion de mort (si nous nous en tenons à la dernière distinction effectuée dans son œuvre). De plus, il lui confère une extension qui dépasse de loin les besoins du corps, voire qui en constituerait les principes mêmes. Nous devons donc distinguer là aussi les deux périodes de l'œuvre freudienne.

Dans la première période (jusqu'en 1918), où la pulsion se trouve être le pont entre le psychique et le somatique dont elle est issue, cette notion pourrait, d'après moi, tenir le

comme les pulsions de faim et d'amour, mais par leur type de rapport à un même objet » (Assoun, 1976, p. 245).

rôle d'*expression corporelle de la Volonté*. En effet, la Volonté schopenhauerienne serait la force primitive indéterminée, considérée selon le point de vue métaphysique, tandis que la pulsion dans son sens spécifiquement freudien, serait l'expression physique, corporelle, métabolique, de cette Volonté indéterminée. Le monde physique serait le lieu de détermination de cette force, et le théâtre de son actualisation en pulsions spécifiques (correspondant à des besoins particuliers). Les expériences psychologiques, ainsi que l'observation clinique, nous fourniraient une expérience de ces pulsions. Si nous considérons la distinction entre l'instinct, représentant une sorte de pulsion fondamentale et indifférenciée, et les pulsions « spécifiées » – pulsions du moi/pulsions sexuelles – Freud semble ici plus près de Schopenhauer qu'il ne le sera jamais. Si l'on excepte le caractère conflictuel de la distinction pulsionnelle, la théorie freudienne des pulsions dans sa première version est sans nul doute le point de contact le plus net entre les deux auteurs. Cependant, nous nous trouvons là encore confronté au rapport ambigu de Freud à la philosophie : il est proprement impossible d'effectuer un tel rapprochement avec Schopenhauer et son concept de Volonté, puisque cela ferait dépendre l'édifice freudien d'un principe métaphysique qui lui serait extérieur. Or, le souci d'indépendance de Freud, vis-à-vis de la philosophie principalement, a toujours été un élément essentiel de sa démarche intellectuelle. L'une des conséquences de ce rejet de la philosophie, nous l'avons vu, est le rejet de la perspective moniste, qui apparaît aux yeux de Freud comme réductrice et anti-scientifique. D'où, dans son œuvre, l'existence d'un souci permanent de dualité qui se fera sentir, là encore, dans la seconde théorie des pulsions. En effet, malgré le caractère artificiel d'une telle opposition et l'impossibilité d'en effectuer une observation, la notion de pulsion de mort se voit introduite aux côtés de celle des pulsions de vie.

Nous parvenons donc ici à cette deuxième théorie des pulsions, qui se trouve présente dans les travaux de Freud à partir des années 1918-1919, lorsqu'il entame la rédaction de son essai *Au-delà du principe de plaisir*. Nous l'avons vu, loin de gommer ce qu'il avait dit précédemment, Freud va le réorganiser, et surtout l'étendre : la pulsion n'est plus simplement l'impulsion somatique qui fait tendre l'individu vers sa propre conservation (faim, soif, sommeil) ou vers la conservation de son espèce (pulsion sexuelle). La pulsion devient une force, présente en toute cellule vivante, une force qui lie ou détruit, un double principe de vie et de mort. Ces figures mythologiques marquent l'extension de la portée de la théorie des pulsions : la dualité est plus marquée, et, surtout, la dimension métaphysique semble plus que jamais palpable. Cependant, la pulsion demeure d'origine somatique, mais sa signification, en tant que vie ou mort (ou plutôt vie et mort, étant donné que, comme le dit Freud, les deux sont essentiellement liées et ne se présentent jamais séparément), outrepassa le simple fait biologique, le simple besoin sexuel par exemple.

Jean-Marie Vaysse, dans son ouvrage *Inconscient et philosophie*, affirme que ces deux forces, *Eros* et *Thanatos*, sont en fait deux expressions d'une même force, d'un même principe qui se spécifierait ensuite. L'instinct, comme pulsion fondamentale, se déterminerait en pulsions de vie et en pulsions de mort, pour reprendre notre précédente distinction. D'où la référence à la Volonté schopenhauerienne, devenant soit volonté-de-vivre (*Eros*) ici au même sens que chez le philosophe ; soit volonté-de-mourir, l'énergie pulsionnelle se retournant contre l'individu. Nous pourrions alors voir, ici aussi, un rapport possible entre Schopenhauer et la seconde formulation de la théorie des pulsions. Ceci avec l'avantage de ne pas se heurter à la volonté freudienne de rester en dehors de tout rapprochement avec la philosophie, ce qui serait inévitable si nous voulions considérer les pulsions freudiennes comme les manifestations somatiques de la Volonté. Cependant, nous demeurons sur notre position – affirmant que Freud est plus près de Schopenhauer dans la première formulation que dans la seconde. Pour appuyer notre interprétation et remettre en cause ce rapprochement de Schopenhauer à la seconde théorie des pulsions, nous formulerons deux arguments.

Premièrement, à en croire Freud, *Eros* et *Thanatos* sont deux forces « présentes dès les origines ». Elles sont des figures mythologiques servant à expliquer, en les présupposant en conflit dès les origines (de la vie), les phénomènes psychologiques et anthropologiques les plus divers. Cependant à aucun moment, notamment lorsqu'il parle du conflit à l'intérieur de chaque cellule vivante, ce combat n'est dépassé pour affirmer l'existence d'une force première indéterminée, dont elles seraient toutes les deux issues. Si la Volonté schopenhauerienne a pu servir, d'une façon ou d'une autre, de « modèle » à Freud pour penser cette tendance vers la vie et cette tendance vers la mort, les indices d'une telle inspiration n'apparaissent à aucun moment. La seule réalité à laquelle nous sommes confrontés les concernant, c'est qu'il faut leur présupposer une *irréductibilité* et une *existence indépendante* l'une de l'autre, même si elles sont toujours l'une et l'autre présentes, pour comprendre les divers phénomènes du monde. À noter qu'une telle hypothèse – faire de la Volonté le modèle de cette opposition entre vouloir-vivre et vouloir-mourir – s'oppose également à la volonté freudienne de maintenir à l'écart toute collusion avec la philosophie.

Deuxièmement, et nous reviendrons longuement sur ce point dans notre chapitre VIII, il n'est à aucun moment question, dans l'œuvre de Schopenhauer, d'une Volonté-de-mourir, d'une quelconque opposition de force, d'une tendance fondamentale à la destruction ou encore d'une spécification de la Volonté dans ce sens. Nous faisons l'expérience pathique de cette force, que nous pouvons voir se manifester comme volonté-de-vivre et volonté-de-connaître dans ses manifestations organiques. Nous les voyons, ces êtres qui en sont les manifestations, tout faire pour se préserver de la mort et de la destruction, se raidir face au néant et à la perspective d'une disparition. Nous verrons combien cette différence est essentielle concernant la question du sujet, et le

rapport entre les deux définitions de l'homme qui émanent des œuvres de Schopenhauer et de Freud.

Avant toute chose, nous devons poursuivre notre questionnement : la notion de pulsion se trouve-t-elle déjà chez Schopenhauer ? Freud lui-même, considère que « **la « volonté » inconsciente peut être considérée comme l'équivalent des pulsions psychiques de la psychanalyse** » (Freud, 1917, p. 187). Schopenhauer serait donc à mettre au rang des précurseurs de la psychanalyse, de ceux « **qui ont aperçu clairement les conséquences considérables du pas que constituerait, pour la science et la vie, l'hypothèse de processus psychiques inconscients** » (*Ibid.*). Et il a même fait voir le caractère essentiel de la sexualité, puisque « **c'est le même penseur du reste, qui, en des termes d'une vigueur inoubliable, a rappelé aux hommes l'importance encore sous-estimée de leurs aspirations sexuelles** »¹ (*Ibid.*). Nous reviendrons sur cette question de Schopenhauer comme précurseur de la psychanalyse dans notre Chapitre VII. Si nous nous intéressons de plus près à ce que dit ici Freud à propos de la pulsion, nous voyons que la « volonté inconsciente », comme il dit, se voit assimilée aux « pulsions psychiques de la psychanalyse ». Nous pourrions, tout en lui pardonnant son imprécision, voir ici l'expression de ce que nous avons affirmé ci-dessus : la pulsion serait l'expression somatique de la Volonté. Le besoin de manger s'accompagne d'une impulsion vers la nourriture, vers un objet capable de satisfaire la tendance conservatrice de l'individu. La Volonté-de-vivre qui se manifeste chez les organismes comme tendance vers la conservation, renvoie à la notion de besoin vital, et donc à la tendance qui l'accompagne et qui fait tendre tout être vers sa satisfaction. Ainsi, à proprement parler, pulsion et Volonté ne seraient pas équivalentes, mais elles pourraient renvoyer à une même réalité (force) considérée de deux manières différentes, du point de vue métaphysique (Volonté) et du point de vue somatique (pulsion). La Volonté ne se manifeste-t-elle pas comme effort [*Treiben*], comme *poussée* [*Drang*] ?

Il semble par contre impossible de concéder à Freud que la Volonté

¹ Sur ce point, Freud souligne à plusieurs reprises sa dette envers Schopenhauer : « **Le philosophe Schopenhauer avait marqué (*betont*) avec des mots d'une inoubliable vigueur l'importance incomparable de la vie sexuelle** » (Freud, 1925, vol. XVII, Les résistances contre la psychanalyse) ; ou encore, de manière nette dans la préface aux Trois essais sur la théorie sexuelle : « **Il faut aussi se rappeler que certains aspects de cet écrit, la mise en relief de l'importance de la vie sexuelle dans toutes les réalisations humaines et la tentative qui est faite d'élargir le concept de sexualité, ont, de tout temps, fourni les plus puissants motifs de résistance contre la psychanalyse. Dans leur soif de formules retentissantes, les gens sont allés jusqu'à parler du pansexualisme de la psychanalyse et à lui adresser le reproche absurde de « tout » expliquer à partir de la sexualité. Nous pourrions nous en étonner, pour peu que nous oublions nous-mêmes l'effet des facteurs affectifs qui nous troublent et nous rendent oublieux. Car il y a longtemps déjà que le philosophe Arthur Schopenhauer a fait voir aux hommes dans quelle mesure leurs activités et leurs aspirations étaient déterminées par des tendances sexuelles - au sens habituel du mot -, et une infinité de lecteurs devraient tout de même avoir été incapables de chasser de leurs esprits une proposition aussi saisissante !** » (Freud, 1905, p. 32-33).

schopenhauerienne est un équivalent de la pulsion. Que le concept de pulsion puisse trouver toute sa place dans l'édifice schopenhauerien et qu'un dialogue soit ici possible avec Freud, c'est une chose qui ne nous semble pas contestable ; mais elle ne le peut qu'en venant compléter la perspective de la Volonté. La notion de pulsion, telle qu'elle est clairement définie par Freud, pourrait permettre d'exprimer l'impulsion, la tendance, la poussée interne à l'organisme qui est l'expression de la Volonté-de-vivre. Sans cela, tout rapprochement apparaît abusif ; et il ne pourra jamais, au final, faire abstraction des difficultés précédemment soulevées à propos notamment de la dualité et de l'ambiguïté du rapport freudien à la philosophie, à laquelle l'œuvre de Schopenhauer ne fait pas exception. La pulsion comme expression des besoins du corps, comme vie instinctive du *Leib*, oui ; mais elle doit rester une notion psychologique, un concept permettant d'exprimer cette tendance interne trouvant son origine dans la physiologie. Lui conférer une nature essentiellement duale, et des buts clairement définis (vie et destruction), et en tirer des interprétations sur l'ensemble du comportement humain, c'est outrepasser les droits du métaphysicien lui-même, si du moins on se réfère aux limites dans lesquelles Schopenhauer définit la métaphysique. Vouloir caractériser les poussées intérieures, en rendre compte et expliquer ainsi une partie de notre vie psychologique, c'est certes le but de la psychologie. Cela ne peut pas passer par une théorie des pulsions établissant, il faut bien le dire arbitrairement, une opposition entre deux forces « célestes » qui se partagent le monde, et donc l'individu. Cela possède des conséquences que Freud, voulant éviter de faire de la philosophie ou d'en dépendre de quelque façon que ce soit, va ignorer.

Au-delà de ces difficultés générales et ayant trait aux perspectives globales des deux auteurs, il existe une différence majeure entre la compréhension freudienne des pulsions, et la pensée de Schopenhauer. C'est Vincent Stanek, dans son article « Acte de Volonté, pulsion et subjectivité chez Schopenhauer », publié dans l'ouvrage collectif *La raison dévoilée : études schopenhaueriennes*, qui souligne ce point : l'opposition majeure entre Schopenhauer et Freud sur le concept de pulsion réside dans le fait que la pulsion sexuelle chez Freud se caractérise notamment par sa plasticité. En effet,

« Chez Freud, la multiplicité des pulsions est, au stade pré-pubère, encore autonome par rapport à tout but sexuel. D'où la perversité polymorphique de l'enfant, qui ne constitue précisément pas encore une perversité sexuelle. La possibilité du découplage de la pulsion et du but sexuel rend compte du caractère plastique de la pulsion et de ses aberrations possibles. Pour Schopenhauer, au contraire, la visée reproductive oriente puissamment toute l'analyse : la pulsion sexuelle est le noyau de la vie pulsionnelle et la sexualité son *telos* inévitable » (Stanek, 2005, p. 57).

La mobilité de l'investissement pulsionnel est une caractéristique essentielle de la conception freudienne des pulsions, comme en témoigne ce passage de l'*Abrégé de Psychanalyse* visant à résumer les acquis de la psychanalyse à propos de ce concept :

« Nous avons appris que les pulsions peuvent changer de but (par déplacement) et aussi qu'elles sont capables de se substituer les unes aux autres, l'énergie de l'une pouvant se transférer à une autre » (Freud, 1938, p. 7). Or une telle idée est absente des considérations de Schopenhauer sur l'instinct sexuel. En effet, les pulsions sexuelles sont liées à la reproduction, qui est une fin en soi, inscrite dans leur essence même. Ainsi, le discours de Schopenhauer sur la pulsion est téléologique : *il n'existe pas de distinction entre la pulsion et le but sexuel*. Toute pulsion sexuelle tend, par nature, à la procréation. Globalement, la perspective de Schopenhauer se veut métaphysique, et non psychologique, et donc forcément non individuelle. La pulsion a donc chez Freud un caractère plus personnel.

D'une manière toute aussi générale, l'autre point d'opposition entre Schopenhauer et Freud (et nous aurons là aussi l'occasion d'y revenir) réside dans le fait que Schopenhauer possède une vision tragique de l'existence, ce qui n'est pas le cas de Freud, ni même de Nietzsche¹, qui apparaît ici comme son plus proche prédécesseur. Schopenhauer considère que tout empire sur la pulsion est impossible, alors que le but du maître nietzschéen² et de l'analyste freudien est d'établir un contrôle sur la pulsion. Il s'agit de *rendre conscient l'inconscient*, selon l'adage hartmannien, et ainsi de l'amener à la connaissance du patient afin qu'il puisse parvenir à rétablir l'équilibre pulsionnel. Comme nous l'avons vu, s'il ne s'agit plus pour Freud de *transformer* le pulsionnel, il faut tout de même en acquérir la *maîtrise* afin de le rendre inoffensif. On en veut pour preuve que, selon lui, « le *moi* évolue de la perception des pulsions à la maîtrise des pulsions, de l'obéissance aux pulsions à l'inhibition des pulsions » (Freud, 1923, p. 301). Précisant son idée suivant les termes de la seconde topique, Freud ajoute que « dans cette action, l'idéal du moi [ou *surmoi*], qui est d'ailleurs en partie une formation réactionnelle contre les processus pulsionnels du *ça*, intervient pour une forte part » (*Ibid.*). Ainsi, « la psychanalyse est un outil qui doit donner au *moi* la possibilité de conquérir progressivement le *ça* » (Freud, 1923, p. 301).

¹ Une autre opposition essentielle entre Schopenhauer et Nietzsche sur cette question de la pulsion, et là aussi mise en lumière par Vincent Stanek, est que la pulsion, chez Schopenhauer, n'est pas synonyme d'un effort. Au contraire, tout acte de Volonté s'accomplit sans le moindre effort (qui n'apparaît que si l'intellect entre en jeu d'une façon ou d'une autre, soit en s'y opposant, soit en voulant l'accompagner) : « Les choses sont très différentes chez Schopenhauer [que chez Nietzsche]. En effet, le *Treib*, la pulsion, n'est en aucun cas pensée comme liée à un sentiment d'effort, par quoi se dessinerait un rôle de résistance à l'afflux pulsionnel. Tout au contraire, la valorisation de l'instinct ou de la pulsion comme manifestation privilégiée de l'acte de la volonté va de pair avec l'idée que ce dernier se produit toujours sans effort. (...) La Volonté est une instance infatigable qui agit toujours sans peine. L'effort apparaît toujours, note le texte, quand nous essayons justement d'opposer notre intellect à la puissance de la Volonté. Mais, comme on l'a vu plus haut, c'est toujours peine perdue, car la Volonté est toute-puissante » (Stanek, 2005, p. 60).

² L'idée est soutenue notamment par Vincent Stanek dans son ouvrage *La métaphysique de Schopenhauer* : « Quand la volonté agit, la subjectivité ne peut plus que la regarder faire. L'homme schopenhauerien, à la différence du maître nietzschéen, *n'a aucun empire sur la pulsion* » (Stanek, 2010, p. 126 ; nous soulignons).

La plasticité de la vie psychique, l'ambiguïté freudienne autour de la pulsion – hypothèse explicative ou principe métaphysique – et de sa dualité (se caractérisant même par un combat¹), et la reconnaissance d'un lien essentiel entre pulsion et représentation, mettent à mal tout rapprochement de Schopenhauer et de Freud sur cette question. À propos des représentations inconscientes, dont nous n'avons pas encore parlé à propos de la pulsion, il est intéressant de noter que pour Freud la pulsion échappe à la distinction conscient/inconscient. En effet, « une pulsion ne peut jamais devenir objet de la conscience, seule le peut la représentation qui la représente » (Freud, 1915, p. 81). Et d'ajouter par la suite, que « dans l'inconscient aussi, la pulsion ne peut être représentée que par la représentation. Si la pulsion n'était pas attachée à une représentation ou n'apparaissait pas sous forme d'état d'affect, nous ne pourrions rien savoir d'elle » (*Ibid.*, p. 81-82). Toute pulsion n'existe, dans le psychisme, qu'à condition d'être liée à une représentation. C'est par ce représentant que nous pouvons connaître la pulsion ; le refoulement de la pulsion passe par le refoulement de la représentation qui lui est liée. Une telle idée est tout à fait inconcevable chez Schopenhauer : la pulsion, à proprement parler, *affecte* la conscience de soi indépendamment de la représentation. C'est ici une différence essentielle, et celle qui fait l'originalité de Freud : l'économie entière du psychisme (et notamment le refoulement qui permet d'expliquer nombre de problèmes névrotiques) se voit exprimée en termes de représentation. Nous avons vu combien cela pose également la question de la possible effectivité de la psychanalyse, tout autant que de sa scientificité. Il serait toutefois intéressant, et ce sera l'un des objets de notre Chapitre VII, de nous demander si cela constitue une véritable avancée, si l'instanciation et la psychologisation radicale de l'inconscient permet une interprétation réellement satisfaisante de ces faits ?

Le concept de pulsion, nous l'avons vu, en tant que poussée, tendance, s'exprimant dans les organismes vivants, trouve sa place dans l'œuvre de Schopenhauer ; nous pourrions même, de manière certes limitée, établir un lien avec certains contenus du discours freudien. Schopenhauer n'est cependant pas, et c'est très net, à l'origine de la théorie freudienne des pulsions, qu'il s'agisse de la première² ou de la seconde version.

¹ On notera également, sur ce thème, qu'il n'est pas seulement question de combat entre les deux pulsions, mais également d'un combat, dans la première topique, entre les systèmes *Cs* et *Ics* (« En restant toujours dans les limites de la vie normale, on voit les deux systèmes *Cs* et *Ics* lutter constamment pour s'assurer le primat dans le domaine de l'affectivité, certaines sphères d'influence se délimiter les unes par rapport aux autres et des conjonctions des forces en action se produire » (1915, p. 85)). Affrontement qui trouvera son apogée dans la seconde topique avec une opposition entre monde extérieur, *surmoi* et exigences pulsionnelles du *ça*, comme nous le verrons dans notre point C.

² Nous ne pouvons que mettre en doute la position de Gabriel Peron sur ce point, lorsqu'il affirme que Schopenhauer « prépare » l'opposition pulsions du moi/pulsions sexuelles qui sera établie par Freud dans la première théorie des pulsions. Toute dualité et toute opposition, sur le plan métaphysique comme sur les plans psychologique et biologique, étant purement inconcevable chez Schopenhauer : la conservation de l'individu est un préalable à la conservation de l'espèce, qui la « fin suprême de l'existence » (cf. Peron, 2000, p. 234).

La dualité comme propriété essentielle de la vie selon Freud, et comme base de toute explication possible des phénomènes, condamne toute équivalence entre Volonté et théorie freudienne des pulsions. Nous verrons dans notre Chapitre VIII, de manière plus détaillée, combien l'écart entre Schopenhauer et la seconde formulation de la théorie des pulsions est grand. Le concept schopenhauerien de poussée [*Drang*] ne se comprend que par rapport à la Volonté : son origine n'est pas strictement biologique, elle ne l'est que suivant le point de vue empirique. Le terme de pulsion, « popularisé » par Freud, ne pourrait donc désigner que les manifestations physiologiques des actes de Volonté.

B. La seconde topique freudienne : ça et Volonté

La première topique distinguait les systèmes Conscient (*Cs*), Préconscient (*Pcs*) et Inconscient (*Ics*) ; les pulsions étaient alors des poussées somatiques tendant vers la satisfaction des besoins du corps. Ceci demeure dans la seconde topique, mais une instance est alors plus spécifiquement désignée comme le foyer des pulsions, et le lieu de l'opposition entre les pulsions de vie et les pulsions de mort, nouvellement établie. La question du rapport entre cette source unique des pulsions et la Volonté schopenhauerienne, nous semble alors des plus pertinente.

1. Le moi, le ça et le surmoi

À la première distinction *Cs*, *Pcs*, *Ics*, vient s'ajouter une nouvelle distinction entre le *moi*, le *ça* et le *surmoi*. Bien loin de la remplacer, ce second point de vue topique complète la première distinction. C'est l'union des points de vue topique (*Cs*, *Pcs*, *Ics* ; *moi*, *ça*, *surmoi*), dynamique (théorie des pulsions) et économique (principe de plaisir), qui forme le discours *métapsychologique*¹. Nous allons ici caractériser brièvement, de la manière la plus générale (c'est-à-dire selon l'optique qu'il convient pour notre étude), la nature et la fonction de ces trois instances psychiques.

¹ « Nous pensons qu'un mode d'exposition où l'on tente d'apprécier le facteur économique en plus des facteurs topique et dynamique, est le plus complet que nous puissions nous représenter actuellement et qu'il mérite d'être mis en évidence par le terme de métapsychologie » (Freud, 1920, p. 49).

Le ça

Le *ça* est le foyer de la vie pulsionnelle, de toute l'énergie psychique de l'individu. Il n'y a en lui ni norme, ni interdit, ni réalité. Il n'obéit qu'au principe de plaisir, et cherche une satisfaction immédiate et inconditionnelle des besoins biologiques, des pulsions. Il est premier et donc entièrement inconscient. L'individu est premièrement un *ça*. En effet, « nous donnons à la plus ancienne de ces provinces ou instances psychiques le nom de *ça* ; son contenu comprend tout ce que l'être apporte en naissant, tout ce qui a été constitutionnellement déterminé, donc, avant tout, les pulsions émanées de l'organisation somatique et qui trouvent dans le *ça*, sous des formes qui nous restent inconnues, un premier mode d'expression psychique » (Freud, 1938, p. 4). C'est par le contact avec le monde extérieur qu'une partie du *ça* va être transformé, et devenir le *moi*.

Le *ça* « se remplit d'énergie, mais il n'a pas d'organisation, *il ne produit pas de volonté d'ensemble*, mais seulement l'aspiration à procurer satisfaction aux besoins pulsionnels, en observant le principe de plaisir. Pour les processus qui ont lieu dans le *ça*, les lois logiques de la pensée ne sont pas valables, surtout pas le principe de contradiction. » (Freud, 1933, p. 102 ; nous soulignons). Ainsi, « le *ça* ne connaît pas de jugement de valeur, pas de bien ni de mal, pas de morale. Le facteur économique ou, si vous voulez, quantitatif, intimement lié au principe de plaisir, domine tous les processus » (*Ibid.*, p. 103). Ainsi, le *ça* se caractérise par « une aspiration aveugle à la satisfaction pulsionnelle » (*Ibid.*, p. 105).

Le moi

Le *moi* contrôle la motilité et a pour tâche de conserver l'individu : une conservation contre les dangers du monde extérieur (par l'adaptation, la fuite face à une trop forte excitation, etc.), ainsi que contre les exigences pulsionnelles du *ça*, qu'il tente de maîtriser¹. Le principe de plaisir qui régit le fonctionnement du *ça*, est remplacé par le

¹ « Caractères principaux du moi. – Par suite des relations pré-établies entre la perception sensorielle et l'action musculaire, le moi dispose du contrôle des mouvements volontaires. Il assure l'auto-affirmation et, pour ce qui concerne l'extérieur, remplit sa tâche en apprenant à connaître les excitations, en accumulant (dans la mémoire) les expériences qu'elles lui fournissent, en évitant les excitations trop fortes (par la fuite), en s'accommodant des excitations modérées (par l'adaptation), enfin en arrivant à modifier, de façon appropriée et à son avantage, le monde extérieur (activité). Au-dedans, il mène une action contre le *ça* en acquérant la maîtrise des exigences pulsionnelles et en décidant si celles-ci peuvent être satisfaites ou s'il

principe de réalité : à proprement parler, le *moi* sert de médiateur entre le *ça* et le monde extérieur. Il doit ainsi subir à la fois la tyrannie du *ça* et la violence des excitations externes. Mais, il doit également subir l'influence d'une autre puissance, celle du *surmoi*, qui est une partie du *moi*, ayant intériorisé les interdits parentaux et sociaux. Ainsi, dans cette conception topique, le *moi* est une instance tiraillée entre trois grandes exigences : les exigences morales et culturelles de la société qui ont été intériorisées (*surmoi*), les exigences pulsionnelles (*ça*) et les exigences d'un état permanent d'excitation sensorielle (monde extérieur).

Si le *moi* semble une unité bien démarquée, ce n'est pour Freud qu'une illusion, car il se prolonge vers l'intérieur, dans la partie obscure de notre être psychique, dans le *ça*. En revanche, il est nettement démarqué du monde extérieur, sauf dans le cas de la relation amoureuse, où « la frontière entre le moi et l'objet menace de s'effacer » (Freud, 1929, p. 7). Freud note également que le *moi* est capable de se prendre lui-même comme objet. En effet, il peut se « traiter comme d'autres objets, s'observer, se critiquer et faire encore Dieu sait quoi avec lui-même. Du même coup, une partie du moi s'oppose au reste. Le moi peut donc se cliver, il se clive dans le cours d'un bon nombre de ses fonctions, passagèrement du moins. Les parties peuvent se réunir à nouveau par la suite. Ceci n'est pas exactement une nouveauté, tout au plus une accentuation inhabituelle de choses connues de façon générale » (1933, p. 82). Notons ici que nous sommes loin de la distinction schopenhauerienne entre sujet et objet, entre sujet connaissant et sujet voulant.

Le surmoi

Le *surmoi* est une instance qui réfrène la satisfaction, par l'intériorisation des normes sociales et des interdits parentaux. Il a pour fonction d'observer le moi, il est conscient et sert d'idéal pour le moi. C'est une partie du *moi*, luttant non contre l'extérieur, mais également contre la puissance pulsionnelle du *ça*. Le *surmoi* aide le *moi* à lutter face aux exigences pulsionnelles du *ça*. Mais cette « aide » est toute relative car ce n'est pas une aide basée sur le consentement : le *moi* subit les exigences morales du *surmoi*. Freud le définit comme le prolongement de l'autorité parentale : c'est une instance qui se forme par l'intégration des interdits et des normes morales. « Comme par une sorte de précipité de la longue période de d'enfance qu'il traverse et pendant laquelle il dépend de ses parents, l'individu en cours d'évolution voit se former dans son *moi*, une instance particulière par laquelle se prolonge l'influence parentale. Cette instance, c'est le *surmoi*.

convient de différer leur satisfaction jusqu'à un moment plus favorable ou encore s'il faut les étouffer tout à fait » (Freud, 1938, p. 4).

Dans la mesure où le *surmoi* se détache du *moi* ou s'oppose à lui, il constitue une troisième puissance dont le *moi* est obligé de tenir compte » (Freud, 1938, p. 5). Ainsi, il existe un point commun entre le *ça* et le *surmoi*, malgré leur différence manifeste : « tous deux, en effet, représentant le rôle du passé, le *ça*, celui de l'hérédité, le *surmoi*, celui de la tradition, tandis que le *moi*, lui, est surtout déterminé par ce qu'il a lui-même vécu, c'est-à-dire par l'accidentel et le factuel » (Freud, 1938, p. 6).

Si le *ça* est le siège des caractères héréditaires et phylogénétiques, c'est-à-dire de l'inné, le *surmoi* est le siège des caractères culturels et sociaux, intériorisés par l'individu, et donc de l'acquis. Si ces deux instances sont en lien avec le passé d'une manière impersonnelle, et sont issues d'influences extérieures, le *moi* est la partie véritablement « personnelle » de l'individu. En lui, le rapport au temps (passé, présent, futur) passe par l'expérience personnelle et les caractères spécifiques de l'individu. Ainsi, le *surmoi* « jouit d'une certaine autonomie, poursuit ses propres desseins et (...) est indépendant du moi » (Freud, 1933, p. 85). Il est également, idée très importante, le moteur du refoulement, soit directement, soit par l'intermédiaire du moi (cf. Freud, 1933, p. 96). L'origine de ce *surmoi*, nous la trouvons dans la dépendance de l'enfance vis-à-vis des parents, et dans le complexe d'Œdipe :

« De nos développements sur sa constitution il ressort qu'il a pour préalables un fait biologique d'une immense importance du même qu'un fait psychologique lourd de fatalité : la longue dépendance du petit être humain à l'égard de ses parents et le complexe d'Œdipe, qui sont intimement liés l'un à l'autre. Le surmoi est ce qui représente pour nous toutes les limitations morales, l'avocat de l'aspiration au perfectionnement, bref ce qui nous est devenu psychologiquement tangible dans ce qu'on tient pour supérieur dans la vie humaine. » (Freud, 1933, p. 93).

Pour résumer les idées essentielles concernant les rapports entre ces trois instances, Freud écrit que :

« La puissance du *ça* exprime la finalité propre de la vie de l'individu ; elle tend à satisfaire les besoins innés de celui-ci. Le *ça* n'a pour finalité ni la conservation de la vie ni une protection contre les dangers. Ces dernières tâches incombent au *moi* qui doit également découvrir le moyen le plus favorable et le moins dangereux d'obtenir une satisfaction, compte tenu des exigences du monde extérieur. Quant au *surmoi*, bien qu'il représente d'autres besoins encore, sa tâche essentielle consiste toujours à réfréner les satisfactions » (Freud, 1938, p. 7).

Le *moi* est chargé de traduire « en action la volonté du *ça* comme si elle était sa propre volonté » (Freud, 1923, p. 193-194). Freud utilise ici¹ la métaphore du cavalier et de sa

¹ « Dans ses rapports avec le *ça*, on peut le [le moi] comparer au cavalier chargé de maîtriser la force supérieure du cheval, à la différence près que le cavalier domine le cheval par ses propres forces, tandis que le moi le fait avec des forces d'emprunt. Cette comparaison peut être poussée plus loin. De même qu'au cavalier, s'il ne veut pas se séparer de son cheval, il ne reste souvent qu'à le conduire là où il veut aller, de

monture pour exprimer le rapport entre le *moi* et le *ça*. Schopenhauer disait déjà, dans le second volume du *Monde*, que « ce que les rênes et le mors sont à un cheval indompté, l'intellect est à la volonté humaine » (Schopenhauer, 1844, p. 911), afin d'illustrer le rapport entre l'intellect et la Volonté. L'écho freudien à cette métaphore est encore plus flagrant dans un passage des *Nouvelles conférences*, où il affirme que « la relation du *moi* au *ça* peut être comparée à celle du cavalier avec sa monture. Le cheval fournit l'énergie nécessaire à la locomotion, le cavalier a le privilège de désigner le but à atteindre et de guider les mouvements du puissant animal. Toutefois, en ce qui concerne le *moi* et le *ça*, le rapport est loin d'être toujours idéal et il arrive trop souvent que le cavalier soit obligé de se rendre là où il plaît à son cheval de le mener » (Freud, 1933, p. 106-107). Développant plus encore cette comparaison dans *Le moi et le ça*, Freud en profite pour clarifier une différence importante : le *moi* doit, tel le cavalier, réfréner le *ça*, mais à la différence près que ce n'est pas avec ses propres forces¹. Le *moi* doit ainsi se contenter bien souvent « de transformer en action la volonté du *ça*, comme si c'était la sienne propre » (Freud, 1923, p. 263).

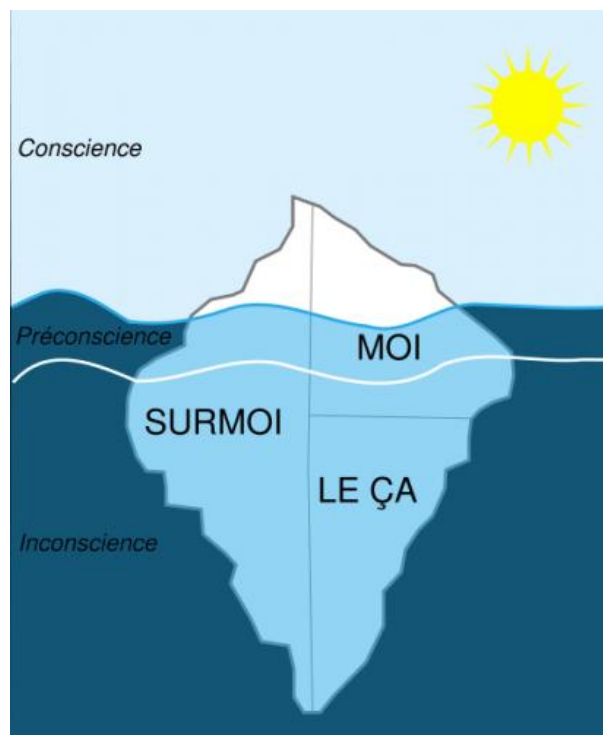


Figure 2 : Représentation simple du point de vue topique²

même le moi traduit généralement en action la volonté du *ça* comme si elle était sa propre volonté » (Freud, 1923, p. 193-194).

¹ « L'importance fonctionnelle du moi se manifeste en ceci que, normalement, il lui revient de commander les accès à la motilité. Il ressemble ainsi, dans sa relation avec le *ça*, au cavalier qui doit réfréner la force supérieure du cheval, avec cette différence que le cavalier s'y emploie avec ses propres forces et le moi, lui, avec des forces d'emprunt » (Freud, 1923, p. 263).

² http://www.blogg.org/blog-65151-billet-croisement_des_deux_topiques_freudienne_-644762.html

La figure 2 représente l'union des deux topiques dans son expression la plus simple. Le *moi*, contrairement à ce qui avait cours dans la première topique, est ici en partie inconscient (tout comme le *surmoi*, qui en représente l'idéal). Le *ça* demeure quant à lui toujours inconscient : il s'origine dans le somatique, comme le représente plus précisément la figure 3 ci-dessous. C'est en lui qu'Eros et Thanatos s'affrontent. Dans la seconde topique, le refoulement est effectué par le *surmoi*, le plus souvent par l'intermédiaire du *moi*, et, selon Freud, ce processus de refoulement est inconscient. Le *surmoi*, par l'intériorisation des interdits parentaux et sociaux, agit comme une censure, et rejette les représentations qui s'opposent à l'idéal du *moi*. Le *moi*, comme nous l'évoquons plus haut, est ainsi tirailé entre des exigences pulsionnelles (*ça*), la censure (du *surmoi*) et la pression exercée par la réalité extérieure.

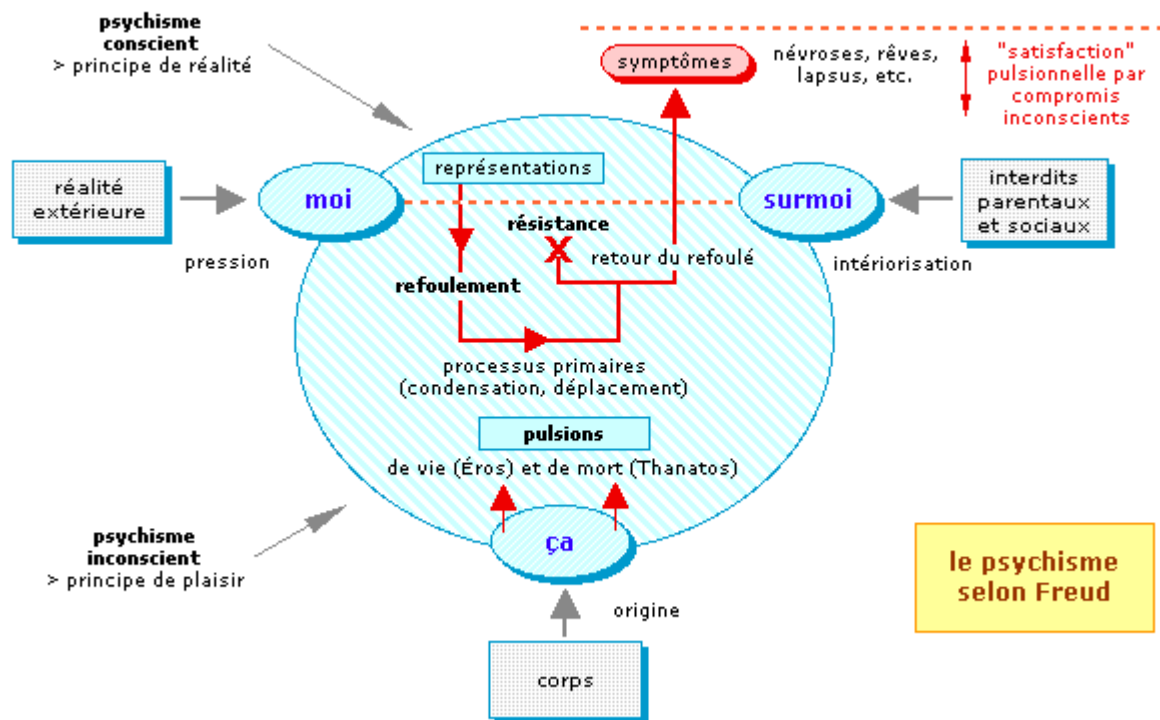


Figure 3 : La structure du psychisme selon Freud¹

Il est important de noter que ces séparations, nous dit Freud, sont les grands principes de la structure du psychisme, mais qu'elles varient sensiblement d'une personne à l'autre. Certaines personnes, par exemple auront un *surmoi* plus fort que d'autres, d'autres un *moi*

¹ <http://www.philocast-hatier.com/sosphilo/perspective/inconscient/schema4.htm>

plus résistant aux pressions que les autres. La distinction entre *moi* et *surmoi*, sur laquelle repose la force du refoulement (l'idéal du moi se trouvant plus ou moins fort), est, nous dit Freud, la plus épineuse¹.

Tout autant que la seconde théorie des pulsions, cette seconde topique, qui modifie la structure du psychisme sans faire table rase des acquis de la première, est le résultat du développement de deux idées essentielles : l'existence d'un au-delà du principe de plaisir et la mise en évidence d'une compulsion de répétition. Ces deux idées, que nous allons maintenant étudier brièvement, nous conduisent à questionner le possible rapport de cette seconde formulation avec la pensée de Schopenhauer.

2. Principe de plaisir et compulsion de répétition

Principe de plaisir et principe de réalité

Le *ça* est entièrement soumis au principe de plaisir. Le plaisir, pour Freud, correspond à la diminution de la quantité d'excitation qui n'est pas liée à des objets ; le déplaisir à l'augmentation de cette quantité. Le déplaisir est donc lié à une quantité d'excitation dans la vie psychique qui n'est pas attachée à un objet, c'est-à-dire à une tension qui n'est pas investie dans une représentation. Le plaisir et le déplaisir sont liés à la diminution ou à l'augmentation de cette tension produite par le non-investissement de l'énergie pulsionnelle². Cependant, la domination du principe de plaisir, bien qu'effective dans le *ça*, ne s'étend pas à tous les processus psychiques. Dans le *moi*, ce principe se voit relayé par le principe de réalité. En effet, « en toute rigueur, il est inexact de parler d'une domination du principe de plaisir sur le cours des processus psychiques. Si une telle domination existait, l'immense majorité de nos processus psychiques devrait être accompagnée de plaisir ou conduire au plaisir ; or l'expérience la plus générale est en contradiction flagrante avec cette conclusion » (Freud, 1920, p. 52). Il faut ainsi

¹ « Il est très vraisemblable que la forme prise par ces séparations varie grandement selon les personnes, il est possible qu'elles se trouvent elles-mêmes modifiées dans leur fonctionnement et qu'elles soient temporairement remodelées. Ceci semble s'appliquer en particulier à la différenciation qui intervient phylogénétiquement en dernier et qui est la plus épineuse : celle du *moi* et du *surmoi* » (Freud, 1933, p. 109).

² « Nous nous sommes décidés à mettre en rapport le plaisir et le déplaisir avec cette quantité d'excitation présente dans la vie psychique qui n'est liée en aucune façon : relation telle que le déplaisir correspond à une élévation et le plaisir à une diminution de cette quantité » (Freud, 1920, p. 50).

reconnaître qu'il existe « dans le psychisme une forte tendance au principe de plaisir mais certaines autres forces ou conditions s'y opposent de sorte que l'issue finale ne peut pas toujours correspondre à la tendance au plaisir. (...) Sous l'influence des pulsions d'auto-conservation du moi, le principe de plaisir est relayé par le principe de réalité » (*Ibid.*) qui s'attache partout et toujours à répondre aux exigences de conservation de l'individu notamment. Rappelons-nous que cette tâche est dévolue au moi.

En résumé, si le *ça* est gouverné par le principe de plaisir, le *moi*, qui doit tenir compte de la réalité extérieure et sans cesse veiller à sa propre conservation, est soumis au principe de réalité. Le principe de réalité vise lui aussi le plaisir, mais *prend en compte* le monde extérieur, les circonstances particulières, l'exigence d'ajournement de la satisfaction, la possibilité du renoncement au plaisir et le déplaisir provisoire que doit supporter l'individu pour parvenir au plaisir de manière détournée.

La compulsion de répétition

Le terme de *compulsion de répétition* désigne le fait suivant : lors du travail analytique, il n'y a pas, à proprement parler, de remémoration du contenu refoulé, mais *une répétition de l'acte de refoulement*. Ainsi, lorsque l'analyste se heurte aux résistances du conscient, il ne fait pas tendre le contenu inconscient vers le système conscient, mais provoque une répétition du refoulement. Une telle idée, selon Freud, nous met « sur la piste d'un caractère général des pulsions et peut-être de la vie organique dans son ensemble, caractère qui n'a pas jusqu'à présent été clairement reconnu ou du moins pas expressément souligné : *une pulsion serait une poussée inhérente à l'organisme vivant vers le rétablissement d'un état antérieur* que cet être vivant a dû abandonner sous l'influence perturbatrice de forces extérieures ; elle serait une sorte d'élasticité organique ou, si l'on veut, l'expression de l'inertie dans la vie organique » (Freud, 1920, p. 88). D'où le caractère conservateur des pulsions et la tendance inhérente de l'organisme à retourner à un état antérieur de son développement : un état d'unité et un état de « néant », de mort, d'inorganique. Ceci explique également l'origine de la pulsion de mort. Cette origine remonte, nous l'avons déjà souligné, au modèle physiologique utilisé par Freud. En effet, selon lui, le système nerveux cherche à fuir par tous les moyens l'excitation, le mouvement, et cherche également à rester en permanence dans un état de non-excitation. Cette avancée en psychologie trouve son origine dans le modèle neurologique déjà présent dans l'*Esquisse*.

Le mécanisme de la compulsion de répétition nous engage ainsi sur la voie suivante : il y a, en nous, une tendance fondamentale à retourner à un état antérieur du

développement. Cette tendance est mise en lumière, dans le psychisme, par le *refoulement*. C'est à partir de ce mécanisme que Freud va reconnaître la nature conservatrice des pulsions et va pouvoir établir une nouvelle distinction fondamentale, entre pulsion de vie et pulsion de mort.

« Pour mieux arriver à concevoir cette « compulsion de répétition » qui se manifeste dans le traitement psychanalytique des névrosés, il faut avant tout se libérer de l'idée erronée selon laquelle on aurait affaire, lorsqu'on combat les résistances, à la résistance de l'« inconscient » » (Freud, 1920, p. 64)

En effet,

« L'inconscient, c'est-à-dire le « refoulé », n'oppose aux efforts de la cure aucune espèce de résistance ; en fait il ne tend même à rien d'autre qu'à vaincre la pression qui pèse sur lui pour se frayer un chemin vers la conscience ou vers la décharge par l'action réelle. La résistance dans la cure provient des mêmes couches et systèmes supérieurs de la vie psychique qui avaient produit le refoulement en son temps ». (*Ibid.*, p. 64-65).

Le refoulement est en effet l'œuvre du *surmoi*. C'est ce que nous disions : durant la cure, l'analyste ne rencontre pas de résistances de l'inconscient, ce sont les « couches et systèmes supérieurs de la vie psychique » qui répètent le refoulement, afin de maintenir la représentation à l'écart. C'est ainsi que la vie psychique elle-même se voit caractériser comme conservatrice : il est dans la nature même du psychisme de maintenir à l'écart ce qui peut lui provoquer une douleur, et même simplement le mettre en mouvement.

Principe de plaisir et compulsion de répétition explicitent la naissance de la seconde théorie des pulsions et confirment la présence constante du modèle neurologique que Freud développe déjà dans l'*Esquisse*. L'organisme voudrait rester en dehors de toute excitation, tend en permanence vers un état antérieur de son développement, et c'est justement ce que prouve la compulsion de répétition. L'observation clinique permet à Freud de constater que le patient, face à la remémoration de ses souvenirs, doit lutter contre une censure. L'objet de cette censure, c'est la répétition du processus de refoulement : les éléments douloureux se voient refoulés à nouveau dans l'inconscient. D'où, nous dit Freud, un caractère essentiel de la vie psychique : le maintien d'un état antérieur et d'une absence d'excitation. La dualité essentielle des pulsions, le refoulement de représentations, la tension du vivant vers l'inorganique, sont autant de différences marquées avec la pensée d'Arthur Schopenhauer. Nous avons déjà ici quelques indices de la profonde divergence existant entre nos deux auteurs à propos de la pulsion de mort, à laquelle nous consacrons une large partie de notre chapitre IX¹.

¹ Cf. *infra*, Chapitre IX, p. 369.

3. Le rapport à la Volonté

Le point qui nous intéresse fondamentalement dans cette deuxième topique, c'est que l'individu est fondamentalement un *ça*, inconscient, et que le *moi* n'est qu'une partie du *ça* qui fut transformée par l'interaction avec le monde extérieur. C'est sur ce point précis que le rapprochement avec Schopenhauer peut s'avérer pertinent, et c'est à l'appui de cette considération que l'idée d'une compatibilité entre la psychanalyse et la métaphysique de la Volonté pourrait se développer avec le plus de force (rejoignant ainsi ce que nous disions dans notre point sur les pulsions – à propos de la première formulation). En effet, pour Schopenhauer, nous sommes fondamentalement dénués de conscience, l'intellect se développant par l'interaction avec le monde extérieur. Le primat de la Volonté est total : notre être en soi se situe hors de la représentation, hors de l'espace et du temps, et donc hors de la conscience. Affirmer cette absence de conscience fondamentale de l'individu, voilà ce qui rapproche le plus les deux penseurs. Cependant, ce serait faire de Freud un héritier de la conception schopenhauerienne, ainsi que de la philosophie de l'inconscient hartmannienne. Or, s'il reconnaît, sur certains points précis comme la prépondérance de la sexualité et le refoulement, les anticipations de Schopenhauer et la proximité de ses considérations avec ses propres théories, Freud s'est toujours gardé de tout rapprochement avec la philosophie de Schopenhauer, comme avec toute pensée philosophique quelle qu'elle soit. Si nous plaçons Freud en héritier de Schopenhauer et de Hartmann, l'inconscient serait alors une réalité, une *chose en soi*, ce qui conduirait à dépasser outrageusement les limites de la psychologie, et *a fortiori* de la science. N'est-ce pas justement là le pas franchi par Freud, expliquant ainsi l'ambiguïté omniprésente chez lui dès qu'il s'agit de parler de la philosophie et des philosophes ? Considérer ce seul point de vue, ne serait-ce pas non plus réduire Freud à un penseur ayant manqué l'héritage romantique ? Les choses semblent plus complexes. S'il existe bien la possibilité de rapprocher ici Schopenhauer de Freud, le premier étant certainement le pôle d'attraction de Freud vers la philosophie (au moins en partie par le biais d'Edouard von Hartmann) il existe bel et bien des différences irréductibles qui condamnent toute affirmation d'un schopenhauerianisme de Freud.

En effet, l'affirmation freudienne de l'existence de deux pulsions contraires qui s'opposent au sein de l'individu, dont l'une qui se caractérise par la tendance fondamentale à la mort et à la destruction, condamne tout rapprochement entre Schopenhauer et la seconde topique freudienne. La Volonté vise entièrement la conservation de l'individu, et par elle, de l'espèce. Il n'y a pas de tendance fondamentale à l'agressivité. La destruction (et même l'autodestruction) n'est que la conséquence d'une

forte Volonté de vivre. L'individu veut tellement une chose qu'il « impose sa Volonté » avec force et violence. Le fond de l'agressivité, chez Schopenhauer, n'est pas dans une quelconque pulsion de destruction, mais dans une forte affirmation de sa Volonté-de-vivre¹.

Il y a deux autres éléments fondamentaux qui nous permettent de distinguer la pensée de Schopenhauer et la seconde topique freudienne. C'est, premièrement, le caractère conservateur des pulsions. En effet, Freud reconnaît que le caractère fondamental de la vie pulsionnelle c'est le retour à un état antérieur du développement. Or, une telle idée n'a pas sa place dans la pensée de Schopenhauer, pour qui la Volonté est une tendance fondamentale à la conservation, à la perpétuation de la vie et au développement de sa connaissance d'elle-même. Nous avons vu l'importance, largement sous-estimée, de la notion de Volonté-de-connaître [*Erkennenwollen*]. La Volonté n'est pas conservatrice au sens de Freud, au sens où elle serait une tendance au retour à un état antérieur du développement de l'individu : si nous voulons parler le langage de Freud elle pourrait exclusivement renvoyer à la figure d'*Eros*, au sens où *elle vise une toujours plus grande liaison et complexification de ses phénomènes pour parvenir à la plus claire connaissance d'elle-même !*

Deuxièmement, ce qui distingue la seconde topique freudienne de la pensée de Schopenhauer, c'est que « le *ça* n'a pour finalité ni la conservation de la vie ni une protection contre les dangers » (Freud, 1938, p. 7). Ce point est décisif, même s'il faut reconnaître les nombreux points communs qu'il peut exister entre *ça* et Volonté. Parmi eux, nous trouvons l'idée que le *ça* se caractérise, selon Freud, par « une aspiration aveugle à la satisfaction pulsionnelle » (Freud, 1933, p. 105). Il est fondamentalement *zeitlos*, étranger à toute logique, à toute succession. Le *ça* se présente comme « la partie obscure, impénétrable de notre personnalité. (...) Le peu que nous en savons, nous l'avons appris en étudiant l'élaboration du rêve et la formation du symptôme névrotique. Ce peu a, en outre, un caractère négatif et ne peut se décrire que par comparaison avec le *moi* » (Freud, 1933, p. 99). La Volonté ne peut-elle pas elle aussi n'être décrite que négativement, par rapport à la représentation ? Seulement, nous l'avons dit, chez Freud la conservation revient au *moi*, et l'impulsion au *ça*. N'est-ce pas là encore l'équivalent de l'idée que l'impulsion chez Schopenhauer vient de la Volonté, et que le souci de conservation (mise en œuvre des moyens, etc.) revient à l'intellect ?

Nous serions tenté de répondre à cette question par l'affirmative : en effet, nous dit Paul-Laurent Assoun, chez Freud la conscience « reçoit la fonction précise et indispensable d'organe de perception psychique, qui oriente les investissements en fonction des finalités inconscientes » (Assoun, p. 77). Nous aurions ainsi une instance

¹ Les idées de ce paragraphe seront reprises et développées au Chapitre VIII.

inconsciente désirante fournissant les impulsions, que la conscience se chargerait d'orienter à partir des objets se présentant à elle. Dans la seconde topique qui nous intéresse plus spécialement ici, le moi a en charge la protection contre les dangers. En effet, « lorsqu'il affirme que « le Moi représente ce qu'on appelle la raison », Freud soutient que la fonction principale de cette instance est la protection de l'individualité » (Raikovic, 1994, p. 46). Le ça fournit l'impulsion, mais une impulsion indéterminée, aveugle, qui ne vise qu'« au gain de plaisir ». Alors que « le moi est dominé par le souci de la sécurité. Sa mission est la conservation de soi que le *ça* semble négliger » (Freud, 1938, p. 74). Il semblerait donc bien qu'il y ait une similitude entre les rapports du moi et du ça, et de la Volonté et de l'intellect. Schopenhauer n'affirme-t-il pas que « l'intellect a pour fonction naturelle de prendre soin de la conservation de l'individu et généralement c'est à peine s'il suffit à cette besogne » (Schopenhauer, 1844, p. 834). Nous aurions donc ici, chez Freud et Schopenhauer, une partie désirante aveugle, et une partie intellectuelle chargée de la sécurité individuelle et orientant les investissements dans ce sens.

Si nous avons là une similitude, nous avons toutes les raisons de la regarder comme limitée. D'une part, la Volonté n'est pas le ça, elle n'est pas une instance psychique, foyer pulsionnel de l'individu. Une telle instance, en tant qu'elle fait partie de la personne psychique, est déjà une spécification ; et les pulsions qui correspondent au besoin vitaux, sont déjà des manifestations organiques de la Volonté et sont déjà pourvus d'une finalité : conserver et propager la vie. La pulsion, si nous décidons d'employer ce terme pour désigner la manifestation organique de la Volonté-de-vivre, n'est pas dépourvue d'une finalité intrinsèque au regard de sa nature somatique¹. D'autre part, le travail de conservation du moi est quelque chose, chez Freud, de purement intellectuel. Si l'impulsion indéterminée vient du ça, le moi a pour fonction de lui assigner un but dont elle est proprement dépourvue. En effet, nous dit Freud, « le rôle constructif du moi consiste à intercaler entre l'exigence pulsionnelle et l'acte propre à satisfaire cette dernière, une activité intellectuelle qui, une fois bien considérés l'état des choses présent et les expériences passées, s'efforce, au moyen d'essais expérimentaux, de peser les conséquences de la ligne de conduite envisagée » (Freud, 1938, p. 74). Le moi doit ainsi réfléchir aux conséquences des exigences pulsionnelles, déterminer si elles sont conformes ou non à la sécurité, et ainsi valider, annuler ou modifier l'acte propre à la satisfaire. C'est pour cela que le moi représente la raison : il s'agit en toute rationalité de déterminer si telle ou telle exigence pulsionnelle s'avère dangereuse pour la sécurité de l'individualité, et, si oui, de modifier l'action en conséquence. Une telle idée est absolument étrangère à Schopenhauer car, comme nous le rappelions dans notre précédente note, la pulsion schopenhauerienne n'est pas détachée de son but. De cette

¹ Ce point est ici en lien avec l'une des différences relevées dans notre point précédent (cf. B., 2.) : la nature plastique de la pulsion chez Freud n'existe pas chez Schopenhauer. La perspective de ce dernier, sur cette question, est purement téléologique : la pulsion n'est pas détachable de son but.

vision téléologique de la pulsion découle une chose importante : le souci de conservation ne dépend pas de l'intellect. En effet, la tendance conservatrice se joue en deçà de toute réflexion et de toute représentation, cette dernière ne représentant pour elle que l'occasion de s'orienter dans le monde.

De ce fait, tout acte de la Volonté, tout mouvement involontaire du corps, exprime cette impulsion vers la vie, vers la conservation de l'organisme. L'intellect n'intervient qu'après coup, pour donner l'occasion à la Volonté de s'orienter dans le monde. L'intellect ne porte pas en lui, contrairement au moi freudien, le souci de la conservation. Il ne s'agit pas chez Schopenhauer d'un « raisonnement », ou d'un calcul comme semble le concevoir Freud, mais d'une tension essentielle de la vie qui trouve les objets vers lesquels tendre au sein du monde comme représentation fournie par l'intellect. Soulignons à ce propos l'absence de différence entre l'homme et les animaux sur cette question : ils sont soumis à la même tendance à la conservation, sans que la moindre activité intellectuelle n'entre en jeu. Simplement, en tant qu'organismes vivants, leurs pulsions les font intrinsèquement tendre vers la conservation de leur individualité et la perpétuation de leur espèce. Or, si l'on suit Freud, le *ça*, n'a pas de volonté unifiée : ce qui s'oppose totalement à la Volonté-de-vie schopenhauerienne qui semble, comme l'expérience intérieure et affective nous conduit à le reconnaître, porter tous les organismes vivants vers le maintien et la perpétuation de leur existence. L'idée que la partie intime, fondamentale de l'individu, soit étrangère à l'exigence de conservation s'oppose radicalement à Schopenhauer – pour qui la conservation de sa propre vie et plus encore la perpétuation de l'espèce sont ce qui font l'essence de notre être, *le fond de toute vie*.

L'affirmation formulée par Edouard Sans, selon laquelle « la Volonté correspond à l'inconscient (le *ça*, *Es*), l'intellect représente le *moi* (*Ich*) » (Sans, 1990, p. 110-111) nous semble ici erronée. D'une part, et ce que nous avons dit ne peut que l'établir, il n'y a pas d'équivalence entre Inconscient et *ça* : le premier ne se réduit pas au second, et réciproquement. D'autre part, l'opposition sur le caractère plastique de la pulsion semble compromettre tout rapprochement entre Volonté et *ça*. Au-delà de la différence de nature entre ces deux éléments, il semble que l'absence de volonté unifiée du *ça*, soit en opposition avec ce que l'expérience affective nous fait connaître de la Volonté. Dans ses manifestations organiques, elle apparaît bien plutôt comme une tendance essentielle à la conservation, et à la liaison. Si l'intellect fournit les représentations permettant à la Volonté de s'orienter, il n'a pas pour charge de spécifier les pulsions : celles-ci sont déterminées par notre nature physiologique propre et par l'ensemble des données affectives qui nous déterminent indépendamment de la représentation. Nous pourrions également ajouter aux trois éléments fournis jusqu'ici – et comme une sorte de complément, l'idée que le *ça* (seconde topique) ou l'inconscient (première topique)

possède chez Freud un caractère personnel, que n'a évidemment pas la Volonté. En effet, "the trans-personal status of Schopenhauer's world-will, which stands beyond the possibility of individuation", alors que "the Freudian unconscious is individuated in the same way as persons are"¹ (Sebastian Gardner, 1999, p. 380). De plus, "Freudian theory is bound up with a partitive conception of human personality" (*Ibid.*, p. 385)².

Si nous nous plaçons à un point de vue très général, il nous faut toutefois reconnaître une idée commune essentielle : Freud, tout comme Schopenhauer, affirme que « ça pense » et « ça agit » en nous, sans nous. A la différence près, que chez Schopenhauer ce « ça » n'est jamais devenu une instance possédant une vie indépendante, voire une entité spécifique. C'est ce que fait remarquer fort justement Rudiger Safranski lorsqu'il dit que, si Schopenhauer avait établi une telle affirmation sur le plan de la métaphysique, Freud va transformer et travailler cette « ontologie du ça », pour ainsi faire déboucher la philosophie de Schopenhauer « sur une science de l'âme »³. Ainsi, « le « ça » se voit réifié en un objet parmi des objets et entre dans la ligne de mire des mesures thérapeutiques » (Safranski, p. 426-427). C'est ce qui sépare radicalement Schopenhauer de Freud sans entrer dans le contenu des développements, et sans même devoir se placer sur un plan métaphysique : la réification de l'inconscient en fait un objet de science qu'il s'agit de décrire, et qu'il s'agit même de faire parler. En effet, résume Safranski,

« Schopenhauer avait extrait de la volonté, vécue de l'intérieure la certitude de l'être, c'est-à-dire une métaphysique dépassant un empirisme objectivant. Aujourd'hui, au contraire, on cherche à s'entretenir avec son inconscient. Ce dernier devient tout à coup un bavard effréné, et divulgue toutes ces histoires ennuyeuses qu'on lui a apprises auparavant. Désenchantement encore une fois » (*Ibid.*, p. 427).

Immanquablement nous retrouvons ici notre problème de départ : une science de l'inconscient est-elle possible ? En tout cas, elle n'a jamais été conçue ni même envisagée par Schopenhauer, qui s'est toujours positionné en métaphysicien. Demeure-t-elle possible, voire souhaitable ? Peut-on voir l'inconscient comme « un bavard effréné » ? Encore faudrait-il qu'il soit un bavard honnête... La Volonté, Schopenhauer l'a décelée

¹ "It is thus natural to think that the central core of the human personality which Schopenhauer calls will corresponds to Freud's Ucs. or id. However, it would be a mistake to identify the Freudian unconscious with the world-will of Schopenhauer: though the absence of the 'I' of self-consciousness from both may foster the impression of such a correspondence, Freud does not conceive id as having the trans-personal status of Schopenhauer's world-will, which stands beyond the possibility of individuation. The Freudian unconscious is individuated in the same way as persons are" (Sebastian Gardner, 1999, p. 380).

² "In other words, Freudian theory is bound up with a partitive conception of human personality. We find only a trace of this in Schopenhauer: to the extent that Schopenhauer is willing to speak of parts of the mind, what he envisages is only parts in the familiar, weak sense of aspects of personality found in ordinary psychological talk. Hence the absence from Schopenhauer [...] of any single concept doing duty for Freud's unconscious or id." (Gardner, p. 385).

³ « A la fin du siècle, cette ontologie du « ça » sera transformée et travaillée dans le détail psychohydrauliquement par Freud et ses épigones. Ainsi la philosophie de Schopenhauer débouche sur une science de l'âme abandonnant à présent toute métaphysique » (Safranski, 1987, p. 426).

dans l'expérience affective du corps propre (*Leib*), a toujours conservé une vision unifiée de l'individu, a toujours cherché à comprendre les événements par rapport à un principe métaphysique, justement parce que la représentation est incapable de nous donner la vérité sur l'être. Sans doute Schopenhauer aurait pensé que Freud s'est fourvoyé en cherchant dans la représentation ce qui, par essence, lui échappe totalement. Une construction complexe, certes louable, mais pas sans risques. La question est ouverte, et il nous faudra y répondre dans notre troisième partie. Pour l'heure, il s'agit de pousser plus avant l'étude comparative entre Schopenhauer et Freud à propos des phénomènes qui sont au cœur des développements freudiens et des remarques psychologiques du philosophe : le rêve, le refoulement, les actes manqués et la folie.

Schopenhauer : précurseur de la conception freudienne du rêve et de la folie ?

S'ouvre ici pour nous un nouveau champ d'investigation. Quittant le domaine spéculatif, nous devons nous intéresser aux faits psychiques en eux-mêmes, à leur signification supposée pour chacun de nos deux auteurs, et à l'application pratique de l'arsenal théorique freudien. Le présent chapitre nous aura fait voir toute une série d'oppositions entre Schopenhauer et Freud, et l'existence d'une certaine tension au sein des écrits freudiens : tension permanente entre recherche psychologique et spéculation philosophique ; entre recherche d'une assise scientifique et, dans le même temps, d'une substance métaphysique. Cette tension conduit à de nombreuses ambiguïtés conceptuelles, essentiellement liées aux ambiguïtés historiques dont nous avons parlé dans le chapitre IV. Cependant, nous aurons relevé un certain nombre de points de rapprochements possibles entre la métaphysique de Schopenhauer et les théories freudiennes, que ce soit de manière très limitée et extérieure à propos des pulsions, ou d'une façon plus nette dans le rapport entre ça et Volonté. Freud va, en effet, jusqu'à reprendre et développer la métaphore du cavalier et de sa monture. Reste que ces rapprochements ne peuvent intervenir que sur des éléments formels, sur la forme d'une réflexion ou d'une relation entre deux concepts, jamais sur du contenu en tant que tel. La pensée de Schopenhauer, si elle est la référence philosophique de Freud, ce n'est que dans le sens d'un cadre de réflexion : reprenant certaines formes de raisonnements ou de relation entre deux concepts, mais sans aucun rapport avec le contenu métaphysique de la pensée de Schopenhauer. Il n'y a, ainsi, pas de dialogue de Freud avec la philosophie,

puisqu'il ne se situe pas sur le même niveau. Néanmoins, les réflexions philosophiques nourrissent le discours théorique freudien, et nous avons d'ailleurs fourni à ce sujet quelques preuves flagrantes. Nous sommes donc en accord avec la position de Paul-Laurent Assoun, qui fait de Schopenhauer le référent philosophique de la psychanalyse. À condition bien sûr de stipuler clairement que si Freud prend inspiration sur la philosophie de Schopenhauer, cette « inspiration » est purement formelle : on peut sans trop s'avancer affirmer qu'aucun concept que nous avons pu voir jusqu'ici – inconscient, pulsion et ça notamment – n'est préfiguré par l'œuvre de Schopenhauer. Elle sert plus de cadre de réflexion au sein duquel la théorie de Freud peut voir le jour. Enfin, il est essentiel de restreindre cette position de Schopenhauer comme référent philosophique à la seconde période, dite spéculative, de l'œuvre freudienne : c'est, en effet, la seconde formulation de la théorie des pulsions ainsi que la nature du *ça*, plus que les concepts d'inconscient ou de pulsion – beaucoup plus anciens – qui semble rapprocher Freud de Schopenhauer.

Cependant, un tel état de fait n'est pas sans poser de difficultés. Nous l'avons vu pour la question de la possibilité d'un discours scientifique sur l'inconscient. Selon Safranski, du « ça pense et ça agit en nous, sans nous » qui se dégage de la pensée de Schopenhauer, Freud constitue, en instanciant le « ça », une science de l'inconscient. Réifiant l'inconscient, avec toutes les difficultés que cela peut poser vis-à-vis du rattachement à l'inconscient romantique, Freud opère un glissement important et lourd de signification. Ce qui le sépare d'autant plus de Schopenhauer, qui ne substantifie pas l'inconscient. En effet, dans les textes de Freud, l'inconscient devient un objet, un lieu, une force, ou encore un bavard effréné qu'il faut faire parler... Il est entré, pour le dire avec des mots schopenhaueriens, dans le monde comme représentation et il s'agit maintenant de le cerner, de le décrire, de l'expliquer, de le faire se révéler à nous pour comprendre notre vie profonde. N'est-ce pas au contraire, comme le laisse présager Rüdiger Safranski, dépouiller l'intériorité de tout mystère ? N'est-ce pas désenchanter la partie intime, pathique, qui s'avérait chez Schopenhauer le lien entre l'individu mortel et son essence comme Volonté ? Questions ô combien essentielles et sur lesquelles nous devons impérativement revenir avant la fin de notre étude.

Avant cela, il est important de poursuivre notre investigation et notre comparaison entre Schopenhauer et Freud. Nos précédents développements nous ont montré l'importance de Schopenhauer dans l'élaboration théorique de la psychanalyse. Elle n'a cependant pas permis, pour le moment, d'instituer Schopenhauer en précurseur de la psychanalyse, c'est-à-dire d'établir la présence chez Schopenhauer d'un concept qui se retrouverait peu ou prou dans les textes psychanalytiques. C'est pourquoi, les deux prochains chapitres, portant essentiellement sur les questions du rêve et du refoulement, auront pour but de questionner la présence ou non des remarques psychologiques de Schopenhauer chez Freud. Nous devons ainsi déterminer si, comme nous l'avons ici, Freud prend appui sur certaines idées schopenhaueriennes mais en dévie au point de les

rendre irréductibles ; ou bien est-ce que, comme l'affirme Edouard Sans, « dans le domaine de la psychologie, les deux doctrines se rapprochent singulièrement » (Sans, 1990, p. 110) ? Assiste-t-on réellement à un glissement des idées de Schopenhauer vers la psychologie ? Telle est, avec celle que nous avons avancé ici, la seconde hypothèse interprétative qu'il nous faudra tester.

CHAPITRE VII

INTERPRÉTATION ET PHYSIOLOGIE DU RÊVE

À en croire Freud, « l'étude du rêve peut être tenue pour la voie la plus sûre dans l'exploration des processus psychiques des profondeurs » (Freud, 1920, p. 56). L'interprétation des rêves est ainsi « la voie royale de la connaissance de l'inconscient » (Freud, 1909, p. 45), ainsi que « la base la plus sûre » (*Ibid.*) des recherches psychanalytiques¹. Aborder ici la question du rêve semble primordial. D'une part, elle va nous permettre de mieux comprendre encore l'inconscient freudien. D'autre part, Schopenhauer développe une conception du rêve illustrant parfaitement le sens et l'usage qu'il fait de la notion d'inconscient. D'où notre question : la conception physiologique du rêve de Schopenhauer s'éloigne-t-elle de l'interprétation freudienne, comme toutes ses autres considérations sur l'inconscient ? Si oui, dans quelle mesure le rêve peut-il être le révélateur d'un rapprochement ou d'une nouvelle divergence entre les deux auteurs ?

¹ « L'interprétation des rêves est, en réalité, la voie royale de la connaissance de l'inconscient, la base la plus sûre de nos recherches, et c'est l'étude des rêves, plus qu'aucune autre, qui vous convaincra de la valeur de la psychanalyse et vous formera à sa pratique » (Freud, 1909, p. 45).

A. La portée philosophique du rêve

Dans *L'interprétation des rêves*, Freud fait référence à la conception schopenhauerienne de la formation des rêves. Les citations freudiennes, que nous mentionnerons dans la seconde partie de ce Chapitre (point B.), prouvent la connaissance au moins indirecte du contenu de l'*Essai sur les apparitions et les faits qui s'y rattachent* de Schopenhauer, publié dans les *Parerga et Paralipomena* (1851). Au-delà de ce rapprochement textuel, qui consiste en un simple résumé de la position de Schopenhauer, peut-on voir une convergence entre les deux théories du rêve ? Pour répondre à cette question, nous nous proposons, avant même d'entrer dans notre perspective comparative, de présenter brièvement ces deux conceptions de la nature et de la fonction du rêve.

1. La théorie freudienne de l'interprétation des rêves

Il n'est évidemment pas question ici de présenter l'ensemble de la théorie freudienne de l'interprétation des rêves. Nous souhaiterions simplement définir et préciser le rôle de certains concepts fondamentaux, afin de mieux cerner l'originalité de Freud. Ceci nous permettra, à terme, de pouvoir engager notre comparaison avec la conception schopenhauerienne du rêve.

Tout d'abord, il nous faut remarquer que Freud parle bien d'une *interprétation* des rêves. En effet, l'observation clinique lui a permis de distinguer 3 sortes de rêves :

- les rêves sensés et compréhensibles.
- les rêves cohérents et clairs qui ont un effet déconcertant car « nous ne savons où loger ce sens dans notre vie psychique ».
- les rêves dénués de sens et d'intelligibilité, « qui apparaissent comme *incohérents, confus et absurdes* » (Freud, 1901, p. 64).

La première catégorie ne demande évidemment pas d'interprétation. Il s'agit, par exemple, des rêves infantiles : ils sont simples et transparents, car l'enfant cherche par le rêve à réaliser un désir dont la satisfaction lui a été impossible durant la veille. Par exemple, un enfant voulant manger une part de gâteau, alors interdite par sa mère pour une raison quelconque, va assouvir ce désir en songe et rêver qu'il mange une part de gâteau. À noter que Freud ne nie pas la possibilité de tels rêves chez l'adulte, il affirme simplement qu'ils forment l'exception et non la règle. Ce sont plutôt les deux autres types

de rêves qui nécessitent la mise en place d'une technique d'interprétation. Dans ces deux formes, le contenu du rêve est dénué de sens, *en soi* ou par rapport au contenu de notre vie psychique. C'est pourquoi ce *contenu manifeste* du rêve n'est qu'apparence : il existe un *contenu latent*, dont le contenu manifeste est l'expression déformée. La déformation du contenu latent, c'est ce que Freud appelle le *travail du rêve* ; ce travail se caractérise par plusieurs processus, et notamment le *déplacement* et la *condensation*.

« Je confronte le rêve tel qu'il existe dans mon souvenir au matériel qui s'y rapporte découvert par l'analyse, et nomme le premier le *contenu manifeste du rêve*, et le second – d'abord sans autre distinction – le *contenu latent du rêve*. (...) Je nommerai *travail du rêve* le processus de transformation du contenu latent du rêve en contenu manifeste. Le pendant de ce travail, qui opère la transformation inverse, je l'ai déjà nommé *travail d'analyse* » (Freud, 1901, p. 60).

Au travail du rêve doit succéder, pour les besoins de l'interprétation, le travail d'analyse qui consiste à inverser le processus en déconstruisant le travail du rêve. Il doit, par exemple, déceler les processus de condensation et les inverser. Le processus de condensation, Freud le résume comme suit : « chaque élément du contenu du rêve est surdéterminé par le matériel des pensées du rêve, il ne dérive pas d'un seul élément des pensées du rêve mais de toute une série d'entre eux, lesquels, précise-t-il, n'ont nullement besoin d'être proches les uns des autres dans les pensées du rêve mais peuvent appartenir aux domaines les plus divers du tissu des pensées » (Freud, 1901, p. 81). Un événement, un objet ou une personne, présent dans le rêve, peut ainsi, suivant ce processus de condensation, être le représentant de plusieurs pensées du rêve. Le travail d'analyse aura donc pour but de décomposer ce processus et de déceler quels éléments se trouvent condensés. Le processus de déplacement, quant à lui, Freud le décrit de la manière suivante : « pendant le travail du rêve, l'intensité psychique passe des pensées et représentations auxquelles elle convient légitimement à d'autres pensées et représentations qui, à mon sens, ne peuvent prétendre à une telle mise en valeur » (*Ibid.*, p. 84). Un tel déplacement correspond, nous dit également Freud, au processus qui participe le plus activement à la déformation du rêve, et au recouvrement de son sens véritable.

Pourquoi procéder à une telle déformation du rêve ? Pour Freud, il apparaît clairement que le « contenu manifeste » du rêve peut donc être considéré comme la réalisation déguisée de désirs refoulés » (Freud, 1909, p. 49). Ainsi, « un matériel inconscient du *ça*, originaire et refoulé, s'impose au moi, devient préconscient, puis, par suite de l'opposition au moi, subit les modifications que nous avons appelées *déformations du rêve* » (Freud, 1938, p. 29). Ce sont les résistances du moi face au refoulé qui sont à la source de ce travail de déformation. À la suite, Freud ajoute un élément important en affirmant qu'« il n'existe aucun caractère du rêve qui ne se puisse expliquer de cette façon » (*Ibid.*). Pour Freud, tout rêve est l'expression déformée d'un désir refoulé, tout rêve possède donc une signification cachée, tout rêve peut donc être porteur de sens pour

l'analyse et être utilisé dans le travail de guérison du patient. Le degré de déformation du rêve est d'ailleurs proportionnel à « l'état de refoulement de certaines pensées du rêve »¹. En d'autres termes, plus le contenu latent (motion pulsionnelle issue du ça) est soumis à un refoulement important, plus l'obscurité du rêve sera grande.

L'autre élément essentiel que Freud avance sur la nature du rêve, c'est qu'il ne porte pas sur une bagatelle. Si « l'analyse a découvert comme étant l'excitateur du rêve une circonstance peu importante du soir précédant le rêve » (Freud, 1901, p. 59), celle-ci ne représente pour ainsi dire que le support du rêve. Cependant, « le rêve ne se commet jamais avec des vétilles » (Freud, 1900, p. 644), et porte toujours sur des objets importants, auxquels nous nous intéressons de près. Freud précise d'ailleurs « qu'aucun rêve ne procède de motions autres qu'égoïstes. Dans le rêve, le moi n'est effectivement pas là seulement pour mon ami, mais aussi pour moi » (Freud, 1901, p. 100). Une telle affirmation trouve un écho dans l'idée suivant laquelle nous sommes plus ou moins tous les personnages de nos rêves. Nous pouvons ajouter ici, afin d'être plus complet, d'autres idées importantes du discours freudien :

- « a) La mémoire du rêve embrasse bien plus de choses que celle de l'état de veille (...);
- b) Le rêve fait un usage illimité du langage symbolique dont la signification reste, pour la plus grande part, ignorée du rêveur (...);
- c) La mémoire du rêve reproduit très souvent des impressions de la première enfance du rêveur (...);
- d) Le rêve fait, en outre, surgir des contenus qui ne peuvent appartenir ni à la vie adulte ni à l'enfance du rêveur. Il faut donc considérer ce matériel-là comme faisant partie de l'héritage *archaïque* » (Freud, 1938, p. 30).

Ce qu'il nous faut essentiellement retenir, c'est que le rêve possède un contenu symbolique – produit d'un *travail*, chargé de représenter le contenu véritable du rêve – issu du *ça*, et qui n'est autre qu'un désir infantile refoulé. Le rêve serait ainsi une construction symbolique, faisant intervenir tant la mémoire, que l'imagination, c'est-à-dire les facultés intellectuelles que nous utilisons durant la veille. C'est la dissimulation, par la déformation, qui justifie la mise en place par Freud d'une théorie pour l'*interprétation* des rêves.

Nous avons résumé ici ce que Freud considère être la nature du rêve et comment il est formé – et *a fortiori* déformé. Cependant, quelle peut bien être sa fonction ? À quoi sert le

¹ « Je ne puis alors me dispenser d'établir une liaison causale entre l'obscurité du contenu du rêve et l'état de refoulement de certaines pensées du rêve, leur incapacité d'accéder à la conscience, et de conclure que le rêve doit être obscur pour ne pas trahir les pensées prohibées. J'en arrive ainsi au concept de la déformation du rêve, qui est l'œuvre du travail du rêve et qui sert à la dissimulation, à l'intention de cacher » (Freud, 1901, p. 113).

rêve ? Nous l'avons déjà esquissé : il se résume, en fait, à la satisfaction détournée d'un désir refoulé. N'a-t-il pas une autre fonction, par exemple d'ordre biologique ? Oui, en effet, Freud considère que le rêve est un processus de défense contre « quelque chose qui voulait perturber le sommeil ». Lorsque nous l'analysons nous voyons qu'il fut un moyen pour « se défendre contre cette perturbation » (Freud, 1915, p. 125-126). Ainsi, pour résumer, « le rêve crée une sorte de liquidation psychique du désir réprimé ou formé à l'aide du refoulé, en le posant comme réalisé ; mais il satisfait aussi l'autre instance en permettant la poursuite du sommeil » (Freud, 1901, p. 126). Freud définit également le rêve comme le gardien du sommeil (cf. *Ibid.*, p. 125)¹. En effet, il apparaît comme le moyen de satisfaire un désir refoulé, et, par cette satisfaction, il empêche que le désir, que « le matériel inconscient du *ça* », vienne perturber le sommeil, en l'absence des résistances accrues de la veille. « Un rêve est donc aussi une projection, l'extériorisation d'un processus interne. Nous nous rappelons que nous avons déjà rencontré ailleurs la projection, au nombre des moyens de défense » (Freud, 1915, p. 126). Le rêve, mécanisme de défense, sert à protéger le sommeil et donc le repos de l'organisme. Dans le même temps, le processus de déformation, assure que le contenu inconscient ne puisse être clairement aperçu du rêveur, afin d'éviter toute douleur en cas de remémoration du rêve après le réveil.

Freud conclut son ouvrage fondamental *L'interprétation des rêves*, par le constat suivant : « Nous n'avons eu pour notre part à contredire résolument que deux des vues exprimées, à savoir que le rêve serait un processus dénué de sens et un processus somatique » (1900, p. 643). L'essentiel de sa théorie, vis-à-vis de toutes celles qui l'ont précédée, se trouve exprimé dans ces deux idées que tout rêve est porteur de sens et qu'il est un processus psychique, c'est-à-dire que sa formation relève de la pensée et non d'un processus purement physiologique. Quant à la question de savoir « si la vie d'âme dort la nuit ou bien dispose de toute sa capacité de fonctionnement comme dans la journée » (*Ibid.*, p. 645)², il ne peut la résoudre, et il ne peut que donner raison aux deux points de vue, mais ni à l'un ni à l'autre totalement. Ce qui est incontestable, c'est « le renoncement à la direction volontaire du cours des représentations » durant le rêve. Cependant, nous dit-il, « la vie psychique ne devient pas pour autant sans but, car nous avons vu qu'après l'abandon des représentations-but voulues, des représentations-but non voulues parviennent à la domination » (*Ibid.*, p. 646). Si l'activité psychique est ici inconsciente et

¹ Nous trouvons une autre formulation de ce point, plus clairement encore, dans l'*Abrégé de Psychanalyse* : « Nos observations nous permettent d'affirmer que tout rêve constitue une tentative d'écarter ce qui trouble le sommeil, et cela par le moyen d'une réalisation de désir. Le rêve est donc le gardien du sommeil » (Freud, 1938, p. 35).

² « Dans la querelle exacerbée, et apparemment incapable d'aboutir à une conciliation, pour savoir si la vie d'âme dort la nuit ou bien dispose de toute sa capacité de fonctionnement comme dans la journée, nous avons pu donner raison aux deux parties et n'avons pourtant pu donner entièrement raison à aucune des deux » (Freud, 1900, p. 645).

involontaire, elle n'en est pas moins réelle, car elle fonctionne en grande partie comme durant la veille (mémoire, imagination, association d'idées, déductions, etc.). Que ce soit dans la formation du rêve comme dans sa déformation, c'est en elle qu'il faut chercher la source du rêve. Nous l'avons vu, et ce dès *L'interprétation des rêves*, Freud considère qu'une mémoire surdéveloppée et le matériel d'enfance sont les éléments fondamentaux du rêve¹.

La motion inconsciente, provenant du *ça* et de l'enfance, est

« Le véritable créateur du rêve, c'est elle qui fournit *l'énergie psychique nécessaire à sa formation*. Comme toute autre motion pulsionnelle, elle ne peut aspirer à rien d'autre qu'à sa propre satisfaction et notre expérience en matière d'interprétation du rêve nous montre aussi que c'est là le sens de toute activité du rêve. Dans tout rêve un désir pulsionnel doit être figuré comme étant comblé » (Freud, 1933, p. 29 ; nous soulignons).

Satisfaction d'un désir inconscient, refoulé dans le *ça*, faisant écho à l'enfance du rêveur, et moyen par lequel l'état de sommeil est maintenu malgré certaines perturbations, voilà comment nous pouvons résumer les grands traits de la théorie freudienne du rêve. Nous y reviendrons plus en détails au moment de la comparaison avec la conception de Schopenhauer, dont il nous faut maintenant dire deux mots.

2. Schopenhauer, une conception physiologique du rêve

Dans l'œuvre de Schopenhauer, le rêve tient une double place. D'une part, le rêve est utilisé à but philosophique comme métaphore, afin de rendre compte du caractère éphémère du monde comme représentation. D'autre part, Schopenhauer développe une théorie concernant la nature et la formation du rêve dans son *Essai sur les apparitions*, publié dans les *Parerga et Paralipomena* (1851). Nous allons résumer brièvement ces deux aspects, afin de continuer à poser les bases de notre comparaison.

¹ « L'hypermnésie du rêve et la possibilité pour lui de disposer du matériel d'enfance sont devenus des piliers de notre doctrine ; dans notre théorie du rêve, nous avons attribué au souhait issu de l'infantile le rôle de moteur indispensable pour la formation du rêve » (Freud, 1900, p. 644).

Les conditions d'apparition du rêve

Le point de départ de la réflexion schopenhauerienne sur la nature du rêve est la distinction entre rêve et imagination : le rêve possède une objectivité bien supérieure aux produits de notre imagination. En effet, pour Schopenhauer, ce serait « un manque de réflexion ou de loyauté » que de « prétendre donner les rêves comme de simples jeux de la pensée, de simples images de l'imagination », « car de toute évidence ils en diffèrent spécifiquement » (Schopenhauer, 1851, p. 193).

« Les images de l'imagination sont faibles, languissantes, incomplètes, partielles et si fugitives qu'on peut à peine fixer dans sa mémoire pendant quelques secondes les traits d'un absent, et que même le jeu le plus vif de l'imagination ne peut nullement entrer en comparaison avec la réalité palpable que le rêve met sous nos yeux » (*Ibid.*).

Notre pouvoir d'intuition, dans le rêve, dépasse largement celui de notre imagination, car les objets nous apparaissent comme réels, les événements s'enchaînent naturellement, sans effort, suivant les lois logiques, et sont représentés avec leurs « propriétés les plus essentielles »¹. Par ailleurs, l'acte d'imaginer demande non seulement un effort, mais également un motif à son origine. Au contraire, le rêve, nous dit Schopenhauer, « s'impose à nous, à l'instar du monde extérieur, sans notre participation, et même contre notre volonté. Les surprises tout à fait inattendues de ses processus, même des plus insignifiants, impriment à ceux-ci le cachet de l'objectivité et de la réalité » (Schopenhauer, 1851, p. 193)². Cette séparation entre rêve et imagination trouve son fondement dans le fait que, lorsque nous rêvons, comme le faisait déjà remarquer Aristote, nous continuons « à nous représenter les choses absentes (...). Il s'ensuit de là que, pendant le rêve, l'imagination continue à être disponible, et n'est donc pas elle-même le médium, ou l'organe du rêve » (Schopenhauer, 1851, p. 194). Le rêve n'est pas produit par l'imagination, justement parce que celle-ci intervient elle-même dans le rêve.

¹ « Dans le rêve, notre faculté de représentation dépasse infiniment celle de notre imagination ; chaque objet intuitif y rêve une vérité, un achèvement, une universalité logique qui s'étendent jusqu'aux propriétés les plus essentielles, comme la réalité elle-même, dont l'imagination reste infiniment éloignée ; aussi notre faculté de représentation nous procurerait-elle les tableaux les plus merveilleux si nous pouvions choisir l'objet de nos rêves » (Schopenhauer, 1851, p. 193).

² Les passages cités ici sont extraits de la fin de l'essai *Sur l'apparente préméditation dans le destin de l'individu* qui précède, dans les *Parerga, l'Essai sur les apparitions*. Schopenhauer reprendra, dans ce dernier, la même idée : l'objectivité du rêve dépasse de loin celle des images de l'imagination, et les propriétés des objets et même des personnes (caractère) s'y retrouvent conformément à la réalité. « Le caractère totalement objectif du rêve se montre en outre en ce que ses processus s'accomplissent en général contre notre attente, souvent contre notre désir, et provoquent même parfois notre étonnement ; en ce que les personnages se comportent envers nous avec un manque révoltant d'égards ; bref, dans l'exactitude dramatique purement objective des caractères et des actes qui a donné lieu à l'observation spirituelle selon laquelle au cours d'un rêve chacun de nous est un Shakespeare. Cette même omniscience en nous qui fait qu'en rêve chaque corps naturel agit en conformité exacte avec ses propriétés essentielles, a aussi pour conséquence de faire agir et parler chaque être humain en pleine conformité avec son caractère » (Schopenhauer, 1851, p. 194).

Les songes, et c'est ce qui fait l'originalité de la conception de Schopenhauer – originalité reconnue par Freud lui-même comme nous le verrons – sont le produit de l'*organe du rêve*, s'apparentant à un phénomène de double vue. Nous y reviendrons.

Avant de nous pencher sur la physiologie schopenhauerienne du rêve, expliquant sa formation, nous devons expliciter la nature du rêve et de son contenu. Tout d'abord, Schopenhauer précise que la condition de possibilité du rêve c'est le sommeil : au même titre que les images d'une lanterne magique ont besoin d'obscurité pour apparaître¹. Cerveau et sens sont au repos, le rêve ne peut donc pas être produit par des stimuli extérieurs. Si dans certains cas, certains éléments extérieurs, telle une sonnerie de téléphone, ou un objet qui tombe, ou tout autre bruit, peuvent être intégrés dans le rêve, cela n'est pas la règle². Schopenhauer souligne que l'autre élément important concernant la nature du rêve, c'est que « les rêves ne sont pas non plus produits par une association d'idées ». En effet, « ou ils naissent (...) au milieu d'un profond sommeil, repos du cerveau que nous avons toute cause de regarder comme complet – c'est-à-dire comme absolument inconscient, ce qui écarte même toute possibilité d'une association d'idées – ou bien ils naissent du passage de la conscience éveillée au sommeil, c'est-à-dire quand on s'endort » (Schopenhauer, 1851, p. 195). S'ils ne sont pas produits par une association d'idées, les rêves ne sont pas moins soumis, en ce qui concerne leur formation, au « principe de la raison suffisante comme, sans exception, au principe de l'indépendance et de la conditionnalité de tous les objets existant pour nous. (...) En quelle manière ils lui sont assujettis, c'est ce qu'il est très difficile de déterminer » (Schopenhauer, 1851, p. 195). Le rêve, s'il n'est pas produit comme la représentation du monde extérieur, à partir des impressions des objets extérieurs sur les sens, ne présente pas moins les caractéristiques essentielles du monde comme représentation. Sinon, comment expliquer cette grande et troublante objectivité des songes, ainsi que la confusion possible entre rêve et réalité, et la difficulté à trouver le critérium permettant de les distinguer à coup sûr ?

Le rêve, en tant qu'il n'a que peu à voir avec le passé, qu'il est en quelque sorte toujours un présent, trouve une parenté avec la folie. Ainsi, aux yeux de Schopenhauer, on peut, d'un certain point de vue, « considérer le rêve comme une courte folie, [et] la folie comme un long rêve » (Schopenhauer, 1851, p. 195). En effet, si le rêve contient une « intuition de la réalité présente (...) complète et même minutieuse » son horizon

¹ « La condition caractéristique et essentielle du rêve, c'est le sommeil, c'est-à-dire la suppression de l'activité normale du cerveau et des sens. C'est seulement quand cette activité est interrompue que le rêve peut se produire, absolument comme les images de la lanterne magique ne peuvent apparaître tant qu'on n'a pas fait l'obscurité dans la chambre » (Schopenhauer, 1851, p. 195).

² « La production, et, partant, la matière du rêve, ne proviennent donc pas avant tout d'impressions externes sur les sens ; des cas isolés où, dans un léger sommeil, des sons et même des bruits extérieurs ont pénétré jusqu'au sensorium et ont influencé le rêve, sont des exceptions spéciales dont je ne tiens pas compte ici » (*Ibid.*).

demeure « très borné, puisque ce qui est absent et passé, même imaginé, ne tombe que peu dans la conscience » (*Ibid.*). Le rêve est donc constitué par une intuition, objective et complète, d'une ou plusieurs scènes, qui défilent devant nos yeux sans que nous n'y prenions part activement. Le rêve s'impose à nous. Il ne naît pas d'une association d'idées, mais il met en action nombre de nos facultés (mémoire, imagination, etc.). De ce fait, le rêve apparaît littéralement pour Schopenhauer comme une *double vue*, une deuxième réalité, possédant les mêmes formes (puisque issues toutes deux du cerveau), pas moins « réelle » que la première mais plus fragmentaire. D'où l'image, utilisée au début du *Monde*, selon laquelle la réalité serait la lecture suivie d'un livre, le rêve une lecture aléatoire des pages du même ouvrage. Nous y reviendrons.

Nous devons, avant toute chose, développer cette question de la formation des rêves, qui, selon Schopenhauer, n'est pas sans poser quelques difficultés. En effet, le rêve lui apparaît comme un phénomène complexe puisque résultant du travail du cerveau durant le sommeil. Nous pouvons en déterminer les conditions intellectuelles de sa formation, et parfois sa cause immédiate, ou son occasion, mais sa nature profonde reste pour nous un secret. Ce en quoi consiste la réalité du rêve, c'est-à-dire « le processus physiologique dans le cerveau même » est « plus énigmatique encore ». En effet, « le sommeil est le repos du cerveau, le rêve une certaine activité de celui-ci ; aussi devons-nous, pour prévenir toute contradiction, envisager ce repos comme seulement relatif, et cette activité comme limitée et seulement partielle. Mais dans quel sens elle l'est, si c'est en fonction des parties du cerveau, de son degré d'excitation, ou de son genre de mouvement interne, c'est ce que nous ne savons pas non plus » (Schopenhauer, 1851, p. 199). De plus, ajoutait-il, il y a une contradiction évidente entre le fait qu'aucune force intellectuelle ne se montre inactive dans le rêve, et que son développement témoigne souvent d'un « manque extraordinaire de jugement, et aussi de mémoire » (*Ibid.*). Le processus physiologique produisant le rêve nous demeure étranger : lorsque nous avons affirmé certaines caractéristiques du rêves, jusqu'au fait qu'il semble être une sorte de double vue, nous n'avons pas encore résolu la question de la nature du rêve. C'est la notion d'organe du rêve, dont nous verrons l'importance pour la question de l'hypnose, qui est introduite par Schopenhauer pour expliquer le rêve : sa formation résulte d'une « vision » se formant à partir des vestiges sensoriels de la veille.

La formation du rêve : un processus physiologique

Nous le disions, Schopenhauer affirme que « l'aptitude à rêver est dans les faits une double vue, et non (...) un pouvoir d'intuition ménagé par les sens externes, dont les

objets néanmoins sont, par le genre et la forme, les mêmes que ceux » de l'intuition du monde extérieur. « D'où il faut conclure qu'elle est, comme celle-ci, une fonction du cerveau » (Schopenhauer, 1851, p. 200). Les rêves, tout comme la réalité extérieure, n'existent que dans le cerveau : ils portent ainsi le sceau de l'entendement, étant structurés au même titre que la représentation des objets extérieurs par les formes du temps, de l'espace et de la causalité. Néanmoins, le cerveau ne reçoit pas ici « son incitation intuitive » du dehors, mais plutôt du dedans¹. Aussi « cette action doit le frapper dans une direction opposée à la direction habituelle, qui vient des sens » (*Ibid.*, p. 208). Nous pourrions résumer l'idée de Schopenhauer comme suit : durant le sommeil, le cerveau ne reçoit plus de données de l'extérieur, l'excitation sensorielle à l'origine des rêves ne peut donc pas venir de l'extérieur (si nous excluons les quelques données sensorielles de l'environnement que nous pouvons parfois y intégrer). Le cerveau, dont le repos est seulement relatif, fonctionne pour ainsi dire à l'envers : « la vibration interne ou le bouillonnement de ses fibres, prend (...) une direction opposée à la direction ordinaire, et tombe en quelque sorte dans un mouvement antipéristaltique. Au lieu de s'étendre dans la direction des impressions sensorielles, c'est-à-dire des nerfs sensoriels à l'intérieur du cerveau, elle s'accomplit maintenant dans une direction et un ordre opposés, (...) de sorte qu'à présent ce n'est pas la surface cérébrale inférieure qui doit fonctionner au lieu de la surface supérieure, mais peut-être la myéline blanche au lieu de la substance corticale grise et *vice versa* » (Schopenhauer, 1851, p. 208). L'excitation intuitive du cerveau fait en quelque sorte le chemin inverse, se répand à nouveau dans les nerfs, provoquant des excitations matérielles et donc des sensations. Ces sensations, à nouveau, produisent des représentations dans le cerveau, siège du rêve, représentations certes fragmentaires et ne laissant que peu d'indices quant à leur formation. En effet, ici, les images du rêve s'imposent à nous, comme le dit Schopenhauer : elles ne naissent pas d'une association d'idées, mais bien d'une réactivation des nerfs durant le sommeil. Ce trajet inverse, ce fonctionnement « comme à l'envers » du cerveau, ne laisse que peu de traces puisque la « vibration des fibres cérébrales dans la direction opposée (...) supprime naturellement toute trace de la précédente » (*Ibid.*).

Le rêve est le théâtre de sensations réelles : elles sont reproduites et c'est leur activité présente durant le sommeil qui assure la formation des rêves dans le cerveau. Ainsi, « avons-nous réellement dans le rêve des sensations lumineuses, colorées, sonores, olfactives et sapides, mais sans les causes extérieures qui les amènent d'ordinaire,

¹ On remarquera la présence chez Cabanis d'une définition du rêve relativement semblable, au moins dans son caractère physiologique : « Le sommeil libère le cerveau de toutes les impressions extérieures et lui permet d'exprimer ce qui naît de lui-même, sans aucune contrainte d'harmonie avec le monde environnant, comme c'est le cas à l'état de veille » (Besançon, 1997, p.50).

seulement par suite d'une incitation intérieure et d'une action en direction opposée, comme en ordre chronologique opposé » (*Ibid.*, p. 209). L'excitation intuitive réactive les couches inférieures du cerveau, et se déplace jusque dans les nerfs, ce qui explique que le rêve soit à proprement parler ressenti, vécu, sans conscience que ce qui se présente là n'est pas la réalité. De ce fait, si le rêve est produit par le cerveau, et s'y manifeste comme « vision », le rêve est à proprement parler une corporéisation : contrairement à l'imagination qui construit les images mentalement, à partir de *réminiscence* d'excitations matérielles, le rêve provient d'une excitation matérielle « actuellement active (...) qui s'affirme de l'intérieur et pénètre le cerveau »¹ (*Ibid.*). Ainsi, comme le souligne Bernard Andrieu, pour Schopenhauer, « le rêve n'est pas un accès à la pensée inconsciente qui résiderait dans la substance médullaire, mais celle-ci se libère dans le rêve en prenant corps dans des images et des représentations » (Andrieu, 2011, p. 190). De ce fait, « cette activité du cerveau malgré le sommeil est la preuve d'une détermination par irritations provenant de l'intérieur de l'organisme et contre lequel le contrôle volontaire de l'imagination ne peut rien » (Andrieu, 2011, p. 190).

Bernard Andrieu, dans son article « La corporéisation du rêve par le cerveau de la Volonté chez Schopenhauer », questionne pour la première fois la définition physiologique du rêve que donne Schopenhauer. Il affirme de manière nette qu'il s'agit bien d'une corporéisation, provenant de l'intérieur de l'organisme, fonctionnant en sens inverse : de l'intérieur de la substance médullaire, l'énergie intuitive se répand de nouveau dans les nerfs, provoquant des sensations. Le traitement de ces sensations dans le cerveau conduit à la production d'images et de représentations : le rêve, échappant à tout contrôle volontaire, est né.

Selon Schopenhauer, il faut en conclure que

« L'organe du rêve est donc le même que l'organe de la conscience éveillée et de l'intuition du monde extérieur, mais pris en quelque sorte par l'autre extrémité et employé dans l'ordre opposé ; et les nerfs sensoriels qui fonctionnent dans tous les deux peuvent être mis en activité aussi bien par leur extrémité interne qu'externe, à peu près comme une boule creuse en fer peut être chauffée à blanc aussi bien par dedans que par dehors » (Schopenhauer, 1851, p. 209).

Si nous devons schématiser cela, nous dirions que la vision du monde extérieur naît de l'excitation des sens et de la formation de représentations dans le cerveau, alors que l'intuition onirique naît de l'excitation des sens à partir de l'excitation intuitive *provenant* du cerveau. Faisant chemin inverse, l'excitation intuitive à l'origine du rêve fournit

¹ « Cela explique donc cette corporisation des rêves, qui les distingue si puissamment des simples imaginations. Le tableau de l'imagination (à l'état de veille) n'existe jamais que dans le cerveau ; car il est seulement la réminiscence, bien que modifiée, d'une excitation matérielle antérieure à l'activité cérébrale intuitive, effectuée par les sens. La vision, au contraire, n'existe jamais que dans le cerveau mais aussi dans les nerfs sensoriels, et provient d'une excitation matérielle, actuellement active, de ceux-ci, qui s'affirme de l'intérieur et pénètre le cerveau » (Schopenhauer, 1851, p. 209).

l'occasion suffisante au cerveau pour produire, de nouveau, à partir des données sensorielles résiduelles, des représentations qui nous apparaissent ainsi comme purement objectives.

Un sens du rêve ?

Comment, à partir d'une telle définition physiologique du processus de formation des rêves, peut-on penser un sens du rêve ? Il apparaît évident que la signification du rêve, contrairement à la théorie freudienne de l'interprétation des rêves, est inexistante suivant cette conception schopenhauerienne. Seuls les rêves prophétiques, très rares, possèdent un sens. Cependant ces derniers concernent l'avenir – et non le passé ou les aspirations d'une personne - et ne sont pas identifiables en tant que tels.

Schopenhauer distingue deux sortes de rêves. Premièrement, il existe selon lui des « rêves ordinaires dénués de signification »¹. Ils sont les plus nombreux, les plus fréquents. Ne naissant pas d'une association d'idées, n'étant pas, à proprement parler une construction intellectuelle, mais une réminiscence, une seconde vision, le rêve ne peut de toute évidence pas faire l'objet d'une interprétation. Parmi cette première catégorie de rêve, nous retrouvons les rêves simples, qui sont de simples tableaux objectifs, que nous produisons lorsque nous nous endormons. Ces premiers songes sont toujours « sans aucun rapport avec les pensées au milieu desquelles il [le rêveur] s'est endormi » (Schopenhauer, 1851, p. 195). « Ils ont en outre le caractère distinctif (...) de ne représenter aucun événement cohérent, et de ne pas nous faire jouer, en général, un rôle à nous-mêmes, comme dans les autres rêves ; ils ne sont qu'un spectacle purement objectif, consistant en tableaux isolés qui surgissent soudainement lorsqu'on s'endort, ou aussi des *processus* très simples » (Schopenhauer, 1851, p. 196). Ils sont dépourvus de cohérence, ne contiennent pas de sens caché, et ne peuvent en recéler, comme nous venons de le préciser.

Deuxièmement, Schopenhauer distingue une autre sorte de rêves, ceux qu'il appelle les rêves prophétiques ou fatidiques. Au contraire des premiers, ceux-ci possèdent une signification, ou plutôt un sens prophétique : ils annoncent un événement, une menace,

¹ « C'était donc la voyante elle-même qui soufflait, sans le savoir, ces figures qui lui apparaissaient ; son imagination se trouvait dans une espèce d'activité inconsciente par laquelle, dans *le rêve ordinaire dénué de signification*, nous dirigeons et arrangeons les événements et dont l'occasion naît même parfois de circonstance objectives accidentelles, comme une pression ressentie dans le lit, un son qui nous arrive du dehors, une odeur, etc., qui nous inspirent ensuite de longs rêves » (Schopenhauer, 1851, p. 236 ; nous soulignons).

une consécration, etc., c'est-à-dire quelque chose qui va se produire dans l'avenir. Schopenhauer explique « le penchant naturel qu'a l'homme à scruter la signification des rêves » par l'existence et la possible apparition de ce genre de rêve : c'est de la certitude du caractère prophétique de certains songes « que naît, quand il est cultivé et développé avec méthode, l'oniromancie » (Schopenhauer, 1851, p. 213). Néanmoins, l'oniromancie

« Ajoute le présupposé que les processus du rêve ont une signification fixe valable une fois pour toutes, qui permettrait de composer un lexique. Mais ce n'est pas le cas ; l'allégorie est plutôt accommodée en propre et individuellement à chaque objet et sujet du rêve théorématique servant de base au rêve allégorique. Aussi l'interprétation des rêves fatidiques allégoriques est-elle en général si difficile, que nous ne les comprenons d'ordinaire qu'après que leur prédiction s'est réalisée » (Schopenhauer, 1851, p. 213).

Schopenhauer récuse donc, même pour les rêves pourvus de signification, la possibilité de parvenir à une quelconque interprétation : aucun lexique ne peut permettre d'interpréter les rêves allégoriques, car « l'allégorie est plutôt accommodée en propre et individuellement ». Chaque individu construit l'allégorie avec ses propres codes, suivant ses propres associations, ce qui condamne la possibilité d'une règle générale les concernant. À partir de ce que nous venons de voir, il nous faut préciser qu'à l'intérieur de cette classe de rêves prophétiques, Schopenhauer distingue deux sous-classes que sont les rêves théorématiques et les rêves allégoriques¹. Il s'agit là d'une distinction de forme et non de contenu : si les rêves théorématiques livrent leur message explicitement, les rêves allégoriques ne le font qu'indirectement, avec leur propre langage. C'est pourquoi, ces derniers ne peuvent être compris, bien souvent, qu'après que l'événement « annoncé » a eu lieu.

Cependant, n'y aurait-il pas un fil directeur du rêve, un élément qui, comme derrière le rideau, organiserait la représentation ? Schopenhauer nous dit que « même dans les rêves, les circonstances coïncident par le pur effet du hasard et y deviennent les motifs de nos actions, circonstances qui sont extérieures, indépendantes de nous-mêmes, et même souvent abhorrées » (Schopenhauer, 1851, p. 184). Les événements qui peuplent les rêves sont-ils réellement l'effet du pur hasard ? Cette question est d'autant plus importante pour le rêve : l'individu qui rêve, rêve-t-il au hasard, le déroulement des rêves n'est-il le résultat d'aucune orientation particulière ? Dans ce passage de sa *Spéculation transcendante sur l'apparente préméditation dans le destin de l'individu*, Schopenhauer nous livre une confidence de taille : « il y a pourtant entre elles [les circonstances du rêve] un lien mystérieux et adéquat, car une puissance occulte, à laquelle dans le rêve obéissent tous les incidents, contrôle et aménage aussi ces circonstances, bien entendu uniquement

¹ « En conséquence de ce qui vient d'être dit, les rêves fatidiques théorématiques sont le degré le plus élevé et le plus rare de la prévision dans le sommeil naturel ; les rêves allégoriques en sont le second degré, inférieur. A ceci s'ajoute encore, comme émanation dernière et la plus faible de la même source, le simple *pressentiment* » (Schopenhauer, 1851, p. 214). Voir également à ce sujet : Schopenhauer, 1851, p. 212.

par rapport à nous » (*Ibid.*). Il conclut, en affirmant que « le plus étrange de tout, c'est que cette puissance ne peut être que *notre propre Volonté*, à un point de vue qui ne tombe pas toutefois dans notre conscience onirique. De là, il arrive que les événements du rêve s'y déroulent souvent contre nos désirs, nous causent de l'étonnement, des troubles, voire même une angoisse mortelle, sans que la destinée que nous dirigeons secrètement vienne à notre rescousse » (Schopenhauer, 1851, p. 184, nous soulignons).

Cela signifie-t-il qu'il existe un sens caché à nos rêves, qui seraient organisés secrètement, inconsciemment, par notre Volonté ? Sont-ils dénués de signification pour la vie réelle ? Selon Schopenhauer, si telle circonstance suit telle autre dans un songe, cela n'est pas l'effet du hasard. Les rêves seraient donc, en quelque sorte, secrètement gouvernés par notre Volonté. Si les événements vécus dans le rêve sont pénibles, « nous causent de l'étonnement, des troubles, voire même une angoisse mortelle », ce n'est pas une erreur, c'est simplement parce que nous ne percevons pas la « destinée » véritable que nous dirigeons en secret. La question du rêve, et c'est ici flagrant, Schopenhauer la renvoie au-delà de la représentation : son processus de production, sa fonction, etc. sont un mystère. Si nous pouvons supposer la nature du processus physiologique, et si nous pouvons affirmer le caractère prophétique de certains rêves, ainsi que l'absence de signification de la grande majorité, nous ne pouvons pas lever totalement le voile sur leur fonction et leur contenu véritables.

3. La vie comme un long rêve : une métaphore schopenhauerienne

Si, dans les *Parerga et Paralipomena*, Schopenhauer développe une théorie de la nature et de la formation du rêve, celui-ci intervient majoritairement comme métaphore dans le reste de son œuvre. En effet, pour Schopenhauer, et ce dès la *Quadruple racine*, ce qu'il faut reconnaître c'est que la parenté du monde comme représentation « avec le rêve saute aux yeux » (Schopenhauer, 1847, p. 162). Dans *De la Volonté dans la nature*, Schopenhauer précisera ce point : le monde comme représentation n'existe que dans un cerveau, en tant que l'espace et le temps sont des formes *a priori* de l'entendement. Ainsi, « c'est sur cette ligne mince que flotte le *monde comme représentation*, c'est-à-dire tout ce monde des objets étalé dans l'espace et le temps, qui en tant que tel ne saurait exister ailleurs que dans un cerveau ; aussi peu que les rêves, en tant que tels, existent pour le temps de leur durée » (Schopenhauer, 1836, p. 126-127). Au même titre que les rêves, la représentation du monde que nous fournit notre cerveau (ou intellect) est éphémère. Pour Schopenhauer, nous l'avons vu, la réalité n'est pas cette image issue de notre cerveau : cette dernière n'en est que l'apparence. D'où l'utilisation de la notion hindoue du voile de

Māyā, « voile de l'illusion, qui, recouvrant les yeux des mortels, leur fait voir un monde dont on ne peut dire s'il est ou s'il n'est pas, un monde qui ressemble au rêve » (Schopenhauer, 1819, p. 31).

Toujours dans le livre premier du *Monde*, Schopenhauer convoque un certain nombre de poètes et d'écrivains pour appuyer son idée. C'est à cette occasion qu'il utilise l'image célèbre, selon laquelle « la vie et les rêves sont les feuillets d'un même livre » (Schopenhauer, 1819, p. 43). Ainsi, « la lecture suivie de ces pages est ce qu'on nomme la vie réelle ; mais quand le temps accoutumé de la lecture (le jour) est passé et qu'est venue l'heure du repos, nous continuons à feuilleter négligemment le livre, l'ouvrant au hasard à tel ou tel endroit et tombant aussitôt sur une page déjà lue, tantôt sur une que nous ne connaissions pas ; mais c'est toujours dans le même livre que nous lisons » (*Ibid.*). Cette parenté de la vie et du rêve trouve sa limitation dans l'expérience, dans un élément tout intuitif : lorsque nous nous réveillons nous savons que nous avons rêvé, même s'il est parfois difficile de sortir totalement de notre songe. C'est parce que les événements rêvés « n'entrent pas dans la continuité de l'expérience » (*Ibid.*) et que nous vivons le moment du réveil, que nous parvenons à faire la différence entre le rêve et la veille. Du point de vue du vécu, nous parvenons à distinguer, sauf cas exceptionnels peut-être, de manière certaine ce qui est de l'ordre du rêve ou de la réalité¹. Si l'on se place d'un point de vue philosophique, comme nous cherchons à le souligner ici, Schopenhauer affirme qu'« on ne trouvera dans leur nature intime aucun caractère qui les distinguent nettement, et il faudra accorder aux poètes que la vie n'est qu'un long rêve » (*Ibid.*). Cela en grande partie, parce que « si l'enchaînement causal est la forme qui caractérise la veille, chaque rêve pris en soi présente aussi cette même connexion » (*Ibid.*). Et ceci est la marque de l'intellect : c'est lui qui, suivant ses formes, est à la source à la fois de l'image du monde comme représentation et des images du rêve, qui apparaissent souvent avec la même netteté². La représentation du monde extérieur, nous pouvons la « considérer de fait comme étant de même nature que le rêve, et la classer dans la même catégorie. (...) Ces mondes, quoique différents par la matière, procèdent visiblement d'une même forme. Cette forme est l'intellect, la fonction du cerveau » (Schopenhauer, 1844, p. 672).

Dans la suite de son œuvre, Schopenhauer va utiliser cette parenté de la vie avec le rêve afin d'illustrer deux faits importants : la mort et l'identité profonde de chaque individu. Premièrement, cette image du rêve lui sert à faire comprendre philosophiquement le caractère éphémère de l'individu aux yeux de l'espèce.

¹ « Aussi, dans l'usage de la vie, n'emploie-t-on guère ce moyen pour discerner le rêve de la réalité. L'unique critérium usité est tout empirique ; c'est le fait du réveil qui rompt d'une manière effective et sensible tout lien de causalité entre les événements du rêve et ceux de la veille » (Schopenhauer, 1819, p. 42).

² « La fonction du cerveau, qui, pendant le sommeil, nous enchante par la vision d'un monde parfaitement objectif, intuitif et même palpable, doit avoir autant de part à la représentation du monde objectif pendant la veille » (Schopenhauer, 1844, p. 672).

« La terre tourne, va de la lumière aux ténèbres ; l'individu meurt ; mais le soleil, lui, brille d'un éclat ininterrompu, dans un éternel midi. A la volonté de vivre est attachée la vie ; et la forme de la vie, c'est le présent sans fin ; cependant les individus, manifestations de l'Idée, dans la région du temps, apparaissent, disparaissent, pareils à des rêves instables » (Schopenhauer, 1819, p. 357-358).

La réalité de ce monde n'est pas la multitude d'individus que nous voyons dans le monde comme représentation : ceux-ci ne sont que des « rêves instables », fugitifs, éphémères. Ce qui est réel et donc éternel, c'est la Volonté. Le voile de Māyā, voile de l'illusion, qui s'apparente au rêve, est ce qui recouvre l'essence du monde, la Volonté : nous ne pouvons ainsi qu'en apercevoir les manifestations dans le monde comme représentation. Néanmoins, comme nous l'avons déjà souligné, cette Volonté, qui seule *est*, est l'élément essentiel, ce qui confère une substance à ces fantômes de la représentation, sans quoi le monde ne serait qu'éphémère¹. De ce fait, les limites du temps et de l'espace, en un mot l'individualité, avec tout ce qu'elle comporte de limitation, n'est pas la réalité en soi. Penser que la mort est la fin de la vie, est, pour Schopenhauer une profonde aberration ; c'est l'intellect, et le monde qu'il crée, qui disparaissent, non le principe fondamental, l'essence même de chaque individu. De ce fait, « la crainte de voir tout finir avec la mort est comparable à l'illusion de l'homme qui, dans un rêve, croirait à la seule existence des songes, et non à celle du rêveur » (Schopenhauer, 1844, p. 1239).

Deuxièmement, cette métaphore du rêve sert à illustrer le caractère éphémère du principe d'individuation et *a fortiori* le lien intime qui unit tous les êtres. Ainsi, dans le Livre 4 du *Monde*, une telle image sert à faire comprendre que la différence entre les individus, qui trouve son origine dans les formes de l'espace et du temps, ne possède aucune réalité. « Lui, le méchant, il est cette Volonté, il est elle toute entière ; donc il n'est pas seulement le bourreau, il est aussi la victime ; seul l'illusion d'un rêve, qui prend la forme du temps et de l'espace, le sépare de cette victime, mais déjà ce rêve se dissipe ; il voit la vérité, il voit qu'il lui faut payer le plaisir par la douleur » (Schopenhauer, 1819, p. 460). Le principe d'individuation s'apparente ici aussi à un voile couvrant les yeux des protagonistes d'une tragédie : si un tel rêve se dissipait, l'un et l'autre, bourreau et victime, pourraient voir qu'ils ne sont qu'un.

Cependant, Schopenhauer va aller plus loin dans la métaphore. En effet, s'avancant sur le terrain de la spéculation, il tente une nouvelle comparaison. Il affirme que

¹ « Nous voulons savoir la signification de ces représentations ; nous demandons si le monde ne les dépasse pas, auquel cas il devrait se présenter à nous comme un vain rêve, ou comme une forme vaporeuse semblable à celle des fantômes ; il ne serait pas digne d'attirer notre attention. Ou bien, au contraire, n'est-il pas quelque chose d'autre que la représentation, quelque chose de plus ; et alors qu'est-il ? Il est évident que ce quelque chose doit être pleinement différent de la représentation, par son essence, et que les formes et les lois de la représentation doivent lui être tout à fait étrangères » (Schopenhauer, 1819, p. 139).

« Si nous revenons maintenant à la notion principale de toute ma philosophie – à savoir que ce qui se représente et maintient le phénomène du monde, c'est la *Volonté*, qui vit et s'efforce également dans chaque individu – et si nous nous rappelons en même temps la ressemblance universellement connue de la vie avec le rêve, alors, pour résumer tout ce qui vient d'être dit, nous pouvons admettre d'une façon très générale que, de même que chacun est le directeur du théâtre secret de ses rêves, cette destinée qui contrôle notre existence réelle émane en fin de compte, d'une certaine manière, de la *Volonté* » (Schopenhauer, 1851, p. 185-186).

Schopenhauer, de manière troublante, se livre ici à une spéculation. Il compare la direction secrète de notre destinée par la *Volonté*, à celle que nous exerçons secrètement sur nos rêves. Les rêves ne semblent donc pas dénués de tout sens, puisqu'ils sont dirigés par notre *Volonté*. Reste que, pour Schopenhauer, il semble impossible de déceler ce sens caché. Cette analogie, qu'il ne développe pas et qui reste pure spéculation, conclut ici notre second développement sur la notion de rêve chez Schopenhauer. Après avoir résumé sa conception physiologique de la formation des rêves, nous avons voulu préciser ici l'utilisation allégorique qu'il en fait tout au long de son œuvre. Nous disposons à présent des éléments nécessaires pour établir une comparaison entre Schopenhauer et Freud sur cette question du rêve. Face aux importantes divergences entre les deux conceptions de la nature du rêve, il s'agira pour nous de répondre à cette question : Schopenhauer ouvre-t-il la voie à une *interprétation* du rêve ?

B. Schopenhauer : Christophe Colomb de l'interprétation du rêve ?

Le rejet freudien de la physiologie du rêve

L'importance, qui a été accordée au rêve par Schopenhauer et Freud, conduit certains commentateurs à rapprocher ces deux auteurs sur cette question. Certes, il ne s'agit pas ici de chercher à superposer les deux théories ou d'affirmer que Freud reprend des éléments à la conception schopenhauerienne. En effet, les deux présentations que nous venons de faire explicitent nettement la profonde divergence existant entre ces deux penseurs. Nous voudrions tout de même nous attarder quelque peu sur cette comparaison, en repartant des références freudiennes à la théorie des rêves de Schopenhauer. Nous nous demanderons ensuite si, malgré l'apparente divergence qui peut exister entre eux, la thématique philosophique du rêve par Schopenhauer n'a pas ouvert la voie à l'interprétation freudienne, bâtissant un pont entre rêve et réalité, songe et signification ?

Nous l'avons déjà évoqué, Freud fait référence à Schopenhauer et à sa théorie de la formation du rêve dans *L'interprétation des rêves* de 1900. Là encore, comme nous l'avons également précisé dans notre Chapitre IV, Freud ne cite pas directement Schopenhauer, même s'il reprend tout de même certaines phrases presque telles quelles. En effet, il déclare que « **Schopenhauer nomme le rêve une brève folie et la folie un long rêve** » (Freud, 1900, p. 124). Ou bien encore, il précise que selon « **Schopenhauer (...) chacun agit et parle en rêve dans la plus parfaite conformité à son caractère** » (Freud, 1900, p. 98). Cependant, la référence la plus importante, puisqu'elle va tenir un rôle dans les discussions de Freud sur les conceptions du rêve antérieures à la sienne, est la suivante :

« Ce qui a été déterminant pour toute une série d'auteurs, c'est le raisonnement développé en 1851 par le philosophe Schopenhauer. L'image du monde prend naissance en nous par le fait que notre intellect refond les impressions l'atteignant de l'extérieur dans les formes du temps, de l'espace et de la causalité. Les stimuli provenant de l'intérieur de l'organisme, depuis le système nerveux sympathique, exercent tout au plus une influence inconsciente sur notre humeur pendant la journée. Mais pendant la nuit, lorsque l'effet assourdissant des impressions du jour a cessé, ces impressions qui surgissent de l'intérieur sont en mesure d'obtenir de l'attention – de la même façon que, pendant la nuit, nous entendons le murmure de la source que le bruit du jour rendait imperceptible. Mais comment l'intellect réagirait-il à ces stimuli autrement qu'en exerçant sa fonction spécifique ? Il transformera donc les stimuli en des figures emplissant l'espace et le temps qui se meuvent en suivant le fil directeur de la causalité, et c'est ainsi que le rêve prend naissance. Scherner, et après lui Volkelt, ont ensuite cherché à pénétrer plus intimement dans la relation entre les stimuli corporels et les images de rêve ; nous nous réservons de prendre en compte leurs idées dans le chapitre sur les théories du rêve » (Freud, 1900, p. 65-66).

Ce long passage, extrait de la partie C du Livre I, est absolument essentiel pour comprendre le rôle assigné par Freud à Schopenhauer dans l'histoire des théories du rêve. Le premier point important c'est que Freud connaît la conception physiologique de Schopenhauer, et il nous apprend qu'elle a été la matière des théories de Scherner et Volkelt notamment. Nous allons y revenir. En tout cas, nous avons ici la preuve que Freud avait lu au moins un passage de Schopenhauer à propos du rêve avant 1900. Il est intéressant de noter que ce passage résume l'idée essentielle de la conception schopenhauerienne de manière fidèle. Ceci prouve une lecture attentive de Schopenhauer, ou d'un commentaire à propos de la conception schopenhauerienne du rêve. Cela est d'autant plus saisissant que Freud restitue ici les éléments de la théorie schopenhauerienne de la connaissance : les trois formes de l'intellect que sont l'espace, le temps et la causalité. Freud nous livre donc ici un résumé précis et concis de la conception de Schopenhauer.

Dans la partie G du Livre I (p. 116-120), Freud se livre à un résumé de la théorie de Scherner, faisant place également aux variations que son disciple Volkelt fera subir à sa théorie. Scherner apparaît à Freud comme celui qui a accompli « la tentative la plus

originale et la plus poussée pour expliquer le rêve à partir d'une activité particulière qui ne peut se déployer librement que dans l'état de sommeil » (Freud, 1900, p. 116). Si Scherner considère que, durant le rêve, nombre de facultés intellectuelles voient leur activité réduite, il affirme en revanche que la fantaisie est « libre de toute domination de l'entendement et [elle est], de ce fait, affranchie des normes rigoureuses », prenant « son essor jusqu'à disposer d'une domination sans limites » (*Ibid.*). Ce point, ajouté à la reconnaissance d'une « activité symbolisante de la fantaisie », ainsi qu'au caractère non exhaustif de son travail dans la formation des objets, laisse présupposer une divergence avec la définition schopenhauerienne de la nature du rêve. En revanche, ce qui est repris à Schopenhauer c'est l'idée que « le matériel sur lequel la fantaisie du rêve effectue son activité artistique est (...) principalement celui des stimuli corporels organiques, si obscurs pendant la journée » (*Ibid.*, p. 117). D'où le point de jonction entre Scherner et la physiologie, et plus particulièrement entre lui et Schopenhauer. Nous n'entrerons pas ici dans une analyse détaillée de la présence de Scherner dans l'œuvre de Freud. Nous voudrions simplement attirer l'attention sur deux remarques du Livre VII, qui s'opposent aux hypothèses de Scherner, et *a fortiori*, indirectement, à celles de Schopenhauer.

Freud affirme à la page 647 de *L'interprétation des rêves* que « ce n'est pas le rêve qui forme la fantaisie, par contre l'activité de la fantaisie inconsciente prend la plus grande part dans la formation des pensées de rêve ». Il ajoute que, toutefois, « nous restons redevable à Scherner d'avoir indiqué la source des pensées de rêve ; mais presque tout ce qu'il attribue au travail de rêve et à mettre au compte de l'activité de l'inconscient en mouvement pendant la journée, laquelle ne donne pas moins les incitations pour les rêves que celles pour les symptômes névrotiques » (*Ibid.*, p. 647). D'où la parenté que l'on peut établir entre rêve et folie : tous deux trouvent leur source dans l'activité de l'inconscient. En effet, selon Freud,

« Le rêve est une psychose, avec toutes les extravagances, toutes les formations délirantes, toutes les erreurs sensorielles inhérentes à celle-ci, une psychose de courte durée, il est vrai, inoffensive et même utile, acceptée par le sujet qui peut, à son gré, y mettre un point final, mais cependant une psychose qui nous enseigne qu'une modification, même aussi poussée, de la vie psychique peut disparaître et faire place à un fonctionnement normal » (Freud, 1938, p. 39)¹.

Cependant, il s'agit là du seul et unique point commun qui peut exister entre Schopenhauer et Freud sur cette question du rêve. Le passage cité ci-dessus nous apprend que Freud conteste le fait que l'imagination soit activée par le rêve. Au contraire, il est un produit de l'imagination inconsciente, et de son travail durant la veille ! Ainsi, il y a tout

¹ On notera ici la contradiction entre ce passage de *L'Abrégé de psychanalyse*, et celui-ci dix pages seulement auparavant : « En outre, lorsque nous étudions le rêve, nous n'encourons pas le reproche que l'on nous adresse si souvent, de reconstruire la vie psychique normale d'après les données fournies par les cas pathologiques » (Freud, 1938, p. 28). Or, Freud affirme bien ici que le rêve n'est pas un processus « normal » mais de nature pathologique : il est une courte folie. En quoi, en ce cas, ne peut-il pas être soumis au même reproche ?

lieu de concevoir que les pensées du rêves sont issues de notre activité psychique de la veille. Se formant tout au long de la journée, elles sont prêtes au moment de l'endormissement et fournissent un réservoir conséquent de représentations à l'imagination¹. Or, nous l'avons vu, Schopenhauer considère que l'imagination n'est pas la source du rêve, puisqu'elle peut être activée par lui, et que le rêve est un processus qui demande, comme condition nécessaire, le sommeil : il ne trouve pas son origine dans une activité qui aurait lieu durant la veille.

L'autre passage significatif est l'opposition de Freud à cette théorie physiologique faisant des stimuli internes la matière des rêves. Selon lui, le fait que le rêve soit « le substitut de la scène infantile, modifié par le transfert sur quelque chose de récent », « rend superflue » (Freud, 1900, p. 600) l'hypothèse selon laquelle les rêves se produiraient par la réactivation de données sensorielles résiduelles, actuellement présentes, ce qui expliquerait du même coup leur grande vivacité. Il précise que « nous n'avons pas besoin de nous dresser contre cette hypothèse et pouvons peut-être nous contenter de poser l'existence d'un tel état d'excitation uniquement pour le système psychique de perception de l'organe de la vue, mais nous ferons valoir que cet état d'excitation est un état d'excitation instauré par le souvenir, le ravivement de l'excitation visuelle, actuelle en son temps » (*Ibid.*). Nous voyons ici que Freud n'écarte pas l'hypothèse : lui conférant une origine psychique (souvenir infantile) l'excitation perceptive devient une réactualisation de la sensation passée, qui fut mémorisée. De ce fait, l'origine du rêve se trouve déplacée du physiologique au psychique, des sens aux facultés, comme l'imagination, la mémoire, etc. Le rêve serait ainsi une construction de l'imagination, à partir des matériaux de la mémoire qui pourraient conduire à une résurgence des sensations visuelles passées, par exemple ; d'où la forte apparence de réalité de certains de nos songes. Là encore, nous avons là un point qui marque la profonde divergence entre Schopenhauer et Freud sur la nature du rêve.

Selon Freud, le rêve est un processus psychique faisant intervenir, de manière plus ou moins déguisée, des éléments de l'enfance du rêveur. Il est issu d'un travail inconscient de l'imagination pendant la veille. En opposition avec la conception schopenhauerienne,

¹ Freud l'affirme très clairement dans ce passage de *L'interprétation des rêves* : « C'est pourquoi nous ne pouvons douter que ces pensées soient issues de notre vie mentale normale. Toutes les propriétés que nous tenons en haute estime dans nos cheminements de pensée et qui se caractérisent par des opérations compliquées d'un ordre supérieur, nous les retrouvons dans les pensées de rêve. Mais il n'existe aucune nécessité de supposer que ce travail de pensée a été effectué pendant le sommeil, ce qui viendrait jeter une fâcheuse confusion dans la représentation de l'état de sommeil psychique que nous avons jusqu'ici maintenue. Ces pensées peuvent au contraire très bien provenir de la journée, s'être poursuivies, inaperçues de notre conscience, depuis leur coup d'envoi, se trouvant alors toutes prêtes au moment de l'endormissement. Si nous devons tirer quelque chose de cette situation, c'est tout au plus la preuve que les opérations de pensée les plus compliquées sont possibles sans la participation de la conscience, ce que n'a d'ailleurs pas manqué de nous apprendre chaque psychanalyse d'un hystérique ou d'une personne ayant des représentations de contrainte » (Freud, 1900, p. 648).

le rêve est donc l'œuvre d'un travail intellectuel, il est porteur de sens et prend une forme symbolique. Pour Schopenhauer, au contraire, si le rêve est soumis à la loi de causalité « aussi longtemps qu'il dure » (Schopenhauer, 1847, p. 126-127)¹, le rêve n'est pas produit par l'intellect : il est bien plutôt le résultat d'une seconde vision, de la réactualisation des données sensorielles résiduelles de la veille. Aussi le contenu des rêves est lié par le principe de causalité, du fait même qu'en tant que perception, il est soumis aux lois de l'entendement. En effet, lorsque nous cherchons à nous remémorer un rêve, « nous sommes à l'affût de quelque impression qui soit demeurée, fil conducteur capable de ramener au moyen de l'association le rêve entier dans la conscience » (Schopenhauer, 1844, p. 821). Les rêves ne sont pas pour autant pourvus de signification, car même l'homme le plus sage, selon Schopenhauer, « est chaque nuit le théâtre des rêves les plus bizarres et les plus insensés » (Schopenhauer, 1844, p. 826). D'après lui, ils ne sont pas, contrairement à ce que théorise Freud, des constructions intellectuelles complexes, entretenant des relations logiques très diverses². Le rêve, selon Freud, est produit par l'imagination, par l'intellect ; le travail du rêve et tous les processus qui le caractérisent (condensation, déplacement, etc.)³ sont ainsi purement des opérations intellectuelles (cf. Freud, 1901, p. 106).

D'où l'affirmation freudienne que si sa théorie doit avoir démontré deux choses, ce sont que le rêve n'est pas un processus physiologique, et par ailleurs, qu'en tant que construction psychique, le rêve n'est pas dépourvu de sens. D'un point de vue analytique, ce que prouve le rêve, « si nous voulons nous contenter d'un accroissement minimal de connaissance qui soit pleinement assuré », c'est « que le réprimé persiste aussi chez l'homme normal et reste capable d'opérations psychiques » (Freud, 1900, p. 663). Ces trois éléments : *origine du rêve dans le refoulé, caractère intellectuel de sa formation et significativité systématique des songes*, représentent la grande originalité de la conception freudienne du rêve. Schopenhauer, quant à lui, n'ignore pas ces questions et affirme, pour sa part, exactement l'inverse de ce que tend à prouver le fondateur de la psychanalyse. En effet, pour Schopenhauer, le rêve est un processus physiologique, qui ne possède pas de

¹ « Dans le rêve, nous ne pouvons pas faire cette distinction (entre les objets réels et les produits de notre imagination) parce que le cerveau est isolé du système nerveux périphérique et ainsi des impressions externes ; de là vient que, quand nous rêvons, nous prenons des images pour des objets réels et que ce ne soit que lors du réveil, c'est-à-dire quand la sensibilité nerveuse et, par elle, le monde extérieur rentre dans la conscience, et pourtant, même dans le rêve, la loi de causalité garde ses droits aussi longtemps qu'il dure » (Schopenhauer, 1847, p. 126-127).

² « Les pensées du rêve que l'analyse nous fait connaître s'offrent à nous comme un complexe psychique d'une construction aussi embrouillée qu'il est possible. Ses éléments entretiennent entre eux les relations logiques les plus diverses ; ils sont faits de premier plan et d'arrière-plan, de conditions, de digressions, d'explications, de démonstrations et d'objections » (Freud, 1901, p. 93).

³ « Une seule des relations logiques – celle de l'analogie, de la propriété de traits communs, de la concordance – est favorisée au plus haut point par le mécanisme de la formation du rêve. Le travail du rêve se sert de ces procédés comme point d'appui pour la condensation du rêve, en réunissant tout ce qui montre une telle concordance en une nouvelle unité » (Freud, 1901, p. 96).

lien avec la veille, l'enfance du rêveur, etc. ; et qui, en soi, sauf cas exceptionnel (rêves prophétiques), s'avère dépourvu de signification.

Certes, « l'idée que les rêves ont un sens n'est pas nouvelle, la nouveauté étant bien plutôt que le désir représenté par le rêve est le désir infantile » (Vaysse, 2004, p. 91). Dire que le désir exprimé par le rêve est infantile, faire du rêve l'expression d'un désir refoulé, signifiant quelque chose quant à la personnalité du rêveur¹, tels sont les éléments proprement originaux de la conception freudienne du rêve. Cependant, l'interprétation des rêves de Freud n'est pas sans poser plusieurs difficultés – nous les évoquons ici pour mieux faire voir les limites de la conception freudienne du rêve et sa différence avec celle de Schopenhauer. Freud, lui-même, en retient deux. La première difficulté réside dans le fait que les gens qui ont subi un traumatisme sont souvent ramenés, par le rêve, à revivre la situation traumatique – souvenirs de guerre, par exemple. Dans ce cas, quelle motion de désir peut bien être à l'œuvre ici ? Quel désir peut bien s'assouvir dans le cauchemar, dans le fait de revivre une situation angoissante ou douloureuse ? La seconde difficulté tient au fait que le rêve est produit par des motions pulsionnelles sexuelles infantiles. Or, les événements de l'enfance concernant la sexualité sont liés à la honte, à la douleur, à la punition, etc. Rappeler de tels éléments semble s'opposer à la fonction première du rêve que Freud a dégagée : il s'agissait de liquider un désir, de satisfaire le pulsionnel, non de lui faire revivre ses frustrations, ses douleurs, ses échecs et ses hontes. Freud se heurte ici, dans les *Nouvelles conférences*, à deux contradictions, à deux difficultés majeures de sa théorie du rêve, impliquant des concepts clés de la psychanalyse.

Une troisième difficulté est relevée par Jean-Marie Vaysse. Il souligne, quant à lui, le paradoxe dans l'attitude analytique telle que Freud la définit : « bien qu'il semble nous dire qu'il n'y a pas de système de traduction généralisable, Freud ne cesse de traduire, établissant même une symbolique » (Vaysse, 2004, p. 88). Pas de lexique universel, mais une nécessité de toujours traduire et d'établir un certain code symbolique. Ne s'expose-t-on pas, en ce cas, à une multiplicité d'interprétations d'un même rêve ? C'est justement ce que critique, quant à lui, Jean-Philippe Ravoux dans son ouvrage *De Schopenhauer à Freud : L'inconscient en question*. Il y affirme, en effet, que « selon la méthode freudienne, on peut trouver différents sens au même rêve, sans que rien permette de faire prévaloir l'un ou l'autre. Au fond ce qui suffit, c'est que l'interprétation donne, à l'interprète, un sentiment de cohérence suffisant. Il n'y a pas de critère pour valider la vérité de l'interprétation » (Ravoux, 2007, p. 110). Cette difficulté concerne, quant à elle, le travail d'analyse. Comment parvenir à déterminer quelle interprétation du rêve est la

¹ Selon Jean-Marie Vaysse, le rêve devient ainsi « le sens de l'inconscient » : « Que les rêves aient un sens, c'est ce que les Anciens savaient déjà, et c'est ce sens que Malebranche pouvait rapporter au péché. Toutefois, le rêve restait en partie un non-sens de la conscience, renvoyant à un ordre désirant infra-rationnel. On peut dire qu'avec Freud le rêve est devenu le sens de l'inconscient. Cependant, ce sens est plus occulté et trahi que révélé » (Vaysse, 2004, p. 95).

bonne, lorsque plusieurs sont possibles ? Nous sommes renvoyés ici au problème du symbolisme et de la pratique interprétative, ainsi qu'à la nature purement représentative du rêve. En effet, le rêve, selon Freud, nous apparaît comme une simple succession d'images¹ : ne s'intéressant pas à l'expérience onirique, il n'en retient que la dimension sémantique. Ainsi, nous constatons ici que la théorie du rêve en elle-même, dans son rapport à la théorie de la sexualité infantile et dans son application pratique, n'est pas sans mettre en évidence certaines difficultés.

La métaphore schopenhauerienne du rêve comme condition de possibilité de l'interprétation freudienne ?

Nous venons de le constater, l'opposition entre Schopenhauer et Freud sur la question de la nature du rêve est flagrante. De plus, elle manifeste nettement la différence profonde entre l'Inconscient freudien et l'utilisation schopenhauerienne de la notion d'inconscient : l'instance psychique à l'origine du rêve n'existe pas chez Schopenhauer, qui privilégie une explication physiologique des phénomènes oniriques. Néanmoins, certains commentateurs établissent un lien entre les deux auteurs, estimant que l'utilisation métaphorique du rêve par Schopenhauer a eu une influence directe sur l'analyse freudienne du rêve. En effet, jusqu'à quel point la relation entre rêve et réalité, établie par Schopenhauer, n'ouvre-t-elle pas la voie à l'interprétation des rêves freudienne ? Gabriel Peron reprend à ce sujet les analyses de Paul-Laurent Assoun. Selon lui, l'importance accordée par Schopenhauer au rêve, ainsi que la reconnaissance de sa parenté avec le monde extérieur comme pur produit de la représentation, permettent de franchir un cap et d'établir une continuité, une cohérence, entre songe et réalité.

« C'est la découverte de cette parenté entre rêve et réalité qui, en les faisant dériver d'un principe, en révélant une continuité entre les deux, permettra à Freud d'introduire une cohérence entre phénomène onirique et activité consciente de veille, et de faire du rêve un phénomène signifiant » (Peron, 2000, p. 230).

En affirmant que la vie n'est qu'un long rêve, Schopenhauer aurait posé les bases d'une compréhension, d'une signification possible du contenu des rêves. C'est le même livre que l'on feuillette, soit de manière suivie, soit de manière aléatoire. Ainsi, nous devrions posséder les codes pour déchiffrer ce qui y est écrit, car cela n'est au fond pas différent de ce que nous lisons durant la veille. Schopenhauer, en étant le premier philosophe à avoir pensé le rêve, serait à proprement parler le Christophe Colomb de

¹ Cf. Vaysse, 2004, p. 97.

l'interprétation des rêves :

« Freud devine là le principe de la continuité entre rêve et réalité qu'il pose en principe heuristique premier, comme l'indiquent les toutes premières lignes de la *Traumdeutung* : « La technique psychologique qui permet d'interpréter les rêves » suppose que le rêve soit « une configuration pleine de sens et qu'on peut insérer parfaitement dans la suite des activités mentales de la veille ». La continuité est donc précieuse de ce point de vue là. C'est par là que la cohérence s'introduit dans le rêve. » (Assoun, 1976, p. 228)

Il s'agirait bien d'un Christophe Colomb ignorant ce qu'il découvrait – puisqu'il rejetait toute possibilité d'une interprétation des rêves – mais découvrant tout de même un principe de continuité entre rêve et réalité. La cohérence et, *a fortiori*, la possible significativité des songes, souligne Paul-Laurent Assoun, repose sur la continuité entre « pensées du rêves » et « activités mentales de la veille ». Si Schopenhauer a rendu possible l'interprétation des rêves freudienne en ouvrant la voie à cette continuité – nous pouvons admettre cette hypothèse sans toutefois pouvoir la vérifier – il est à noter que Freud, qui fait référence à quelques idées schopenhauerienne sur le rêve, ne souffle mot à propos de cette prétendue continuité. Si nous accordons cette hypothèse, il faut néanmoins le faire avec une grande prudence. Paul-Laurent Assoun en est parfaitement conscient, précisant même que « ce n'est là [à propos du rêve] qu'inspiration générale : Freud accroche Schopenhauer par des formules isolées » (Assoun, 1976, p. 228). Dans ce cas, que faut-il ranger sous l'expression d'« inspiration générale » ? La parenté du rêve avec la folie semble être la seule idée schopenhauerienne que nous retrouvons telle quelle dans le discours freudien. Sommes-nous vraiment en présence de la même idée chez l'un et chez l'autre auteur ? Notre étude de leur définition respective de la folie, au chapitre suivant, nous donnera des indications plus précises sur cette question. Cependant, nous pouvons dès maintenant souligner l'écart existant entre les deux définitions du rêve comme apparenté à la folie. En effet, pour Freud, le rêve est assimilable à un symptôme névrotique, ouvrant une porte obscure sur un contenu refoulé. Cet élément refoulé, nous l'avons vu, est une motion sexuelle infantile : le rêve est alors le moyen détourné de satisfaire ce désir enfoui. Or, chez Schopenhauer, nous devons la parenté du rêve avec la folie au fait que le rêveur se retrouve étranger à ce qui est passé ou absent. C'est dans son rapport faussé à la réalité, son emprisonnement dans un présent étroit et non conforme au monde réel, que réside le lien entre le rêveur et le fou. Si Freud accorde à Schopenhauer la vérité de sa déclaration, il semble bien que chez ces deux auteurs, elle renvoie à deux choses bien différentes.

Ne pourrait-on pas tout de même rapprocher Schopenhauer et Freud sur l'idée du rêve comme gardien du sommeil? En effet, cette notion freudienne se rapproche des considérations de Schopenhauer sur le sommeil comme période de repos et de nutrition du cerveau. De plus, Schopenhauer parle à plusieurs reprises du phénomène d'intégration des bruits ou mouvements durant le sommeil, qui sont captés et intégrés dans le rêve afin

de ne pas perturber celui-ci. Néanmoins, si nous pouvons être tentés par un rapprochement, il ne s'agit pas d'établir une quelconque influence, ou la présence chez Freud d'une idée originale de Schopenhauer. En effet, Schopenhauer n'affirme pas explicitement que le rêve possède le rôle de gardien du sommeil. Il ne parle que du rôle conservateur du sommeil, et son rôle essentiel dans le repos et la nutrition du cerveau. À la différence de ce qui sera le cas chez Freud, le rêve n'est jamais présenté comme remplissant une fonction de conservation vis-à-vis du sommeil. Cette fonction de conservation serait donc à mettre au compte de l'originalité de Freud. De plus, pour conclure sur ce point, le caractère physiologique du rêve chez Schopenhauer rapproche bien plus ce dernier des considérations physiologiques et neurologiques de Dement et Jouvet, comme le souligne d'ailleurs Bernard Andrieu dans son article sur le rêve¹.

Ainsi, les considérations de Schopenhauer sur le rêve ne se retrouvent, chez Freud, que transformées. Il nous faut d'ailleurs préciser que beaucoup d'éléments schopenhaueriens sont laissés de côté par Freud. Certes, pour ce dernier, Schopenhauer fait partie des figures importantes de l'histoire des théories du rêve. Sa conception, présente dans les *Parerga*, a en effet été reprise par plusieurs auteurs durant la seconde moitié du XIXe siècle. Cependant, il ne parle ni de signification du rêve, ni de processus psychiques, ni de souvenirs infantiles, ni d'éléments refoulés, ni de véritable continuité d'ailleurs entre rêve et réalité. Certes, le rêve est une seconde vision, mais, à aucun moment, il ne s'intègre au fil des pensées de la veille, du simple fait qu'il s'impose à nous. Pour Schopenhauer, le rêve relève, en fin de compte, plus de la Volonté que de la représentation. En effet, ce qui dirige le rêve, ce qui commande toute fonction de l'organisme, ce n'est pas l'intellect mais bien la Volonté. Cela ne peut être différent pour le rêve. Ainsi, le mode de fonctionnement du rêve apparaît comme purement physiologique.

Un élément historique permet cependant de mettre en doute l'interprétation de Peron et Assoun : les éléments présents dans *L'interprétation des rêves* ne concernent que la conception schopenhauerienne de la nature du rêve. La notion de rêve utilisé comme métaphore, nous la trouvons principalement dans le *Monde*. Il faut donc d'emblée éliminer l'hypothèse selon laquelle c'est la lecture de Schopenhauer qui aurait pu mettre

¹ « Le rêve est bien un processus physiologique du cerveau, « les rêves sont une fonction du cerveau » (Schopenhauer, 1851, p. 204), ce que confirmeront Dement et Jouvet. Michel Jouvet analyse cette thèse ainsi : le rêve serait alors un processus de nettoyage où le cerveau, fonctionnant en circuit fermé, pourrait se libérer de toutes les modalités parasites en raison de la création de nouveaux circuits d'informations... Ainsi, la fonction du rêve serait de réaliser un « apprentissage en sens inverse (*a reverse learning mechanism*) » qui modifierait le cortex, par exemple, en altérant la résistance des synapses » (Andrieu, 2011, p. 191). Sans pouvoir faire correspondre cette interprétation de Jouvet avec les dires de Schopenhauer, on ne peut que constater la proximité des idées de Schopenhauer avec elle. Nous pourrions même, en nous livrant à la spéculation, dire que l'idée d'une réorganisation du contenu du cerveau, en plus que son repos et sa nutrition, ne nous paraît pas dénuer de sens dans le cadre de la métaphysique de la Volonté de Schopenhauer – encore plus si nous regardons de près la notion centrale de Volonté-de-connaître.

Freud sur la voie d'une continuité entre vie et rêve ; à moins, bien sûr, de supposer une lecture ou une connaissance précise du *Monde* de la part de Freud. Tout au plus, l'idée de Schopenhauer a-t-elle été reprise ailleurs, ou était-elle dans « l'air du temps », faisant office de cadre idéologique aux développements de Freud sur le rêve. Plus qu'un fait ou une idée forte permettant de rapprocher Freud de Schopenhauer sur cette question du rêve, nous tenons là une hypothèse non significative et difficilement vérifiable.

Par ailleurs, pour ajouter un autre élément à ce débat, notons que Schopenhauer utilise cette métaphore moins pour montrer la parenté entre rêve et réalité, que pour établir combien le perçu n'est pas le réel. En effet, ce rêve extérieur n'est que le résultat des formes de notre intellect, et nous devons voir au-delà. C'est l'objet des considérations sur la morale et sur la mort que de réinvestir philosophiquement cette métaphore, et de dépasser son sens trivial. Le rêve, qui sert, en tant que métaphore, à montrer l'inanité du principe d'individuation, apparaît en fin de compte comme un moyen de dépasser l'ordre naturel, l'ordre de la représentation. Il nous donne à appréhender des faits prouvant l'existence d'une réalité en soi indépendante des formes de l'intellect. C'est également tout l'objet de l'étude schopenhauerienne de l'organe du rêve et des faits qui y sont associés (visions, somnambulisme, etc.), que de prouver l'existence de la Volonté. Les faits magiques, comme le dit Schopenhauer, sont l'un des moyens dont nous disposons pour jeter un regard « derrière le rideau ». Ces faits nous permettent de constater une nouvelle fois l'omniprésence d'une Volonté parfaitement indépendante des formes de la représentation et de la conscience. D'où le lien essentiel entre rêve et inconscient, que nous nous proposons ici d'analyser.

C. La question de l'hypnose : de l'organe du rêve à l'inconscient

Il s'agit d'étendre nos considérations au-delà de la question du rêve comme métaphore et comme processus physiologique ou psychique. Nous voudrions mesurer toute la portée de la notion schopenhauerienne d'organe du rêve, et voir ce que la métaphysique pratique, pour reprendre une expression de Bacon chère à Schopenhauer, peut nous enseigner quant aux phénomènes et à l'essence de ceux-ci. Après avoir précisé ce que Schopenhauer entend par l'organe du rêve, nous nous intéresserons plus particulièrement au cas de l'hypnose. Nous verrons combien ce fait magnétique éclaire la notion schopenhauerienne de Volonté et nous révèle l'existence d'un lien entre rêve et inconscient.

1. L'organe du rêve

Dans son *Essai sur les apparitions et les faits qui s'y rattachent*, paru dans les *Parerga et Paralipomena*, Schopenhauer s'attache à définir le rêve et ce qu'il appelle l'*organe du rêve*. Cette expression désigne littéralement « le mode de la perception intuitive » d'où naissent les rêves, phénomènes bien connus de chacun. En effet, nous dit Schopenhauer, « l'aptitude à rêver est dans les faits une double vue, et non, comme la première, un pouvoir d'intuition ménagé par les sens externes » (Schopenhauer, 1851, p. 200). Le phénomène de double vue, cependant, désigne quelque chose de plus spécifique : une « seconde vue » qui se superpose à une première. Il est donc abandonné à regret par Schopenhauer au profit de l'expression d'organe du rêve¹. Ce pouvoir d'intuition ne s'active pas comme l'intuition externe, à partir des affections des sens ; il en est donc très différent. C'est lui qui est à l'origine des rêves, suivant le processus évoqué précédemment (voir notre point A). C'est l'activation de cet organe, durant la veille, qui explique le phénomène des apparitions (esprits, fantômes, objets, etc.). En effet, Schopenhauer affirme que « l'œil avec lequel nous voyons les rêves peut s'ouvrir une fois aussi dans la veille » (Schopenhauer, 1851, p. 226). Il y aurait ainsi une corrélation entre les phénomènes du rêve et les apparitions. Schopenhauer précise même que ces apparitions « sont donc à l'état de veille ce que sont dans le sommeil les rêves fatidiques qui, nous l'avons dit, se rapportent le plus fréquemment à l'état de santé du rêveur, particulièrement quand cet état est défavorable ; tandis que les pures hallucinations répondent aux rêves ordinaires dépourvus de signification » (Schopenhauer, 1851, p. 231). Il pourrait donc y avoir une certaine correspondance entre nature du rêve – fatidique ou ordinaire – durant le sommeil, et nature de ce qui se manifeste durant la veille (apparitions ou hallucinations). Les apparitions auraient ainsi une plus grande portée, voire même une certaine signification². Il y aurait ainsi deux activités différentes de l'organe du rêve : l'une durant la veille, l'autre pendant le sommeil.

Schopenhauer s'est également intéressé à un autre phénomène : celui du sommeil magnétique. Comment expliquer cet état de sommeil, où l'hypnotisé, sans avoir conscience de sa représentation du monde ni de ses mouvements, bouge tout en pouvant voir les objets alentours ? Selon Schopenhauer, « le sommeil magnétique est seulement un accroissement du sommeil naturel, ou, si l'on aime mieux, ce sommeil a une plus

¹ Schopenhauer précise son choix dans le passage suivant : 1851, 1^{er} paragraphe, p. 200.

² Schopenhauer formule à un autre endroit sa définition de ces apparitions en disant qu'« à ces visions tournées vers l'avenir s'offrent, comme contrepartie, celles qui présentent le passé à l'organe du rêve apparaissant à l'état de veille, notamment les figures des personnes ayant vécu autrefois » (Schopenhauer, 1851, p. 233).

haute puissance ; c'est un sommeil infiniment plus profond. En conséquence, la clairvoyance est seulement un accroissement du rêve ; c'est un *rêve du réel* continu, mais qui ici peut être dirigé du dehors, et vers lequel on veut être mené » (Schopenhauer, 1851, p. 215). Ainsi, c'est bien l'organe du rêve qui, selon Schopenhauer, est à l'origine de la perception de l'individu plongé dans un état de somnambulisme magnétique. Il n'existerait donc qu'une différence de degré, et non de nature, entre rêve et perception du somnambule, qui ne serait qu'« un rêve immédiat de ce qui est réel »¹ (*Ibid.*, p. 204).

Comment expliquer un tel rêve du réel ? Comment le magnétiseur peut-il plonger un individu dans ce sommeil magnétique et activer son organe du rêve ? C'est ici que se pose la question de la nature des faits hypnotiques auxquels nous voudrions nous consacrer de manière plus précise. En effet, c'est dans ces faits que se joue le rapport entre les développements de Schopenhauer sur le rêve et sa métaphysique de la Volonté. Ce développement a pour nous une double utilité. D'une part, il va nous permettre de mieux comprendre encore le lien entre la Volonté et la notion d'inconscient dans l'œuvre de Schopenhauer. D'autre part, il va nous faire voir comment inconscient et rêve sont ici étroitement liés à la distinction métaphysique entre représentation (phénomène) et Volonté (chose en soi).

2. Le cas de l'hypnose

Nous voudrions, en nous consacrant à ce cas particulier, déterminer en quoi les considérations de Schopenhauer à propos des faits magiques possèdent une certaine cohérence. Cohérence certes tout interne à sa métaphysique, mais qui permet, au-delà des questionnements sur les preuves ou non de ces faits, d'éclairer un peu plus la position de Schopenhauer par rapport aux notions de rêve et d'inconscient. Nous avons vu que la Volonté, « premier moteur » immanent, se manifeste dans le théâtre de la représentation suivant les formes *a priori* de l'espace, du temps et de la causalité. Ces formes sont celles de notre intellect. La Volonté, en tant que chose en soi, en est profondément indépendante. Les notions de temporalité, de distance et de changement d'état lui sont totalement étrangères. Son action, si elle ne peut nous apparaître qu'au travers des ces formes, n'est, en soi, en rien bornée par elles.

¹ « Le somnambulisme ne diffère manifestement du rêve que par le degré ; ses perceptions aussi ont lieu par l'organe du rêve ; il est, comme il a été dit, un rêve immédiat de ce qui est réel » (Schopenhauer, 1851, p. 204)

Naturel et surnaturel

En effet, Schopenhauer affirme qu'il existe certains faits¹ ayant une réalité au sens où ils sont des manifestations de la Volonté, que nous ne pouvons pas appréhender, que nous ne comprenons pas, parce qu'ils ne s'insèrent pas dans le cadre de nos représentations. Ce sont là ce que l'on nomme habituellement les faits surnaturels ou, plus encore aujourd'hui, « paranormaux ». S'ils sont surnaturels c'est parce que nous ne pouvons pas les saisir dans les cadres de la « nature », cadres issus des formes propres de notre intellect.

« La Nature et son ordre représentent, d'après Kant, un pur phénomène ; comme opposition à ceux-ci, nous voyons que tous les faits magiques dont il est question ici ont directement leur racine dans la chose en soi et introduisent dans le monde des apparences des phénomènes qui, conformément aux lois de ceux-ci, restent à jamais inexplicables ; ils ont donc été niés à bon droit, jusqu'à ce qu'une centuple expérience ait rendu la négation impossible » (Schopenhauer, 1851, p. 221).

Ce qui est naturel, c'est le monde de la représentation, constitué par les formes de notre intellect : l'espace, le temps et la causalité. Ce qui ne rentre pas dans ce cadre, ce qui se manifeste sans que nous puissions le rattacher à une chaîne causale, ou à un autre phénomène par un rapport de contiguïté ou de succession, est considéré comme « surnaturel ». Ainsi, ce qui est naturel est ce qui peut entrer dans les cadres de la représentation – ce que nous pouvons saisir à l'aide de notre intellect – et ce qui est surnaturel est ce qui se manifeste sans que nous puissions en fournir une explication – ce sont les faits magiques (miracles, magnétisme, hypnotisme, double vue, etc.). Ainsi, la distinction populaire entre le naturel et le surnaturel renvoie à la distinction entre la représentation et la Volonté, ou, en termes kantien, à la distinction entre le phénomène et la chose en soi².

¹ Nous utilisons le terme de « fait » pour caractériser les manifestations de la Volonté du magnétiseur. Nous ne pouvons employer le terme de « phénomène », puisque ce dernier, comme nous allons le voir, caractérise ce qui est naturel, *i.e.* ce qui s'insère dans le cadre de notre représentation. Les « faits » surnaturels, par définition, échappent à ce cadre. Nous constatons bien souvent un changement, sans pouvoir le rapporter à une quelconque cause, ni même le rattacher aux données du monde comme représentation. C'est pourquoi, nous préférons employer les expressions « faits hypnotiques », « faits magnétiques » ou « faits magiques », par souci de rigueur, pour ne pas trahir la pensée de Schopenhauer.

² « Pour l'essentiel, cette distinction populaire se rencontre avec la distinction kantienne entre le phénomène et la chose en soi ; il y a seulement une différence : c'est que celle-ci détermine plus exactement et plus justement la chose, en ce que le naturel et le surnaturel ne sont pas deux espèces et deux essences différentes et séparées, mais une seule et même chose, qui prise en soi doit être nommée surnaturelle parce que, tandis qu'elle apparaît, c'est-à-dire pénètre dans la perception de notre intellect et dans les formes de celui-ci, se manifeste comme Nature, dont l'adaptation phénoménale est précisément ce qu'on entend par le naturel » (Schopenhauer, 1851, p. 222).

Pour résumer, le réel n'est pas le naturel, mais le surnaturel. C'est la Volonté qui est le réel, et ce réel devient le naturel une fois qu'il pénètre dans les formes de notre intellect. Le naturel et le surnaturel ne sont ainsi pas deux choses distinctes et séparées, il n'y a pas là deux réalités différentes qui se superposent et qui ne communiquent qu'à l'occasion. Au contraire, ils forment une seule et même réalité, que nous pouvons ou non percevoir. Ce que nous pouvons percevoir et expliquer, nous le nommons naturel. Cependant, cela n'a pas plus de réalité et n'est pas fondamentalement différent de ce que nous ne parvenons pas à voir et à expliquer, c'est-à-dire le surnaturel. Ainsi, ces faits « surnaturels » ne sont pas moins réels, car ils sont des manifestations de la Volonté, de la force qui partout agit. L'agent des faits magiques, et donc magnétiques et hypnotiques, est au fond le même que celui qui fait tomber la pierre, croître la plante, se mouvoir l'animal et aimer l'homme. La différence est de l'ordre de la représentation. Si nous pouvons expliquer, à partir des formes de l'espace, du temps et de la causalité les « phénomènes naturels¹ », nous ne pouvons pas saisir l'enchaînement causal ni la matérialité des faits magiques (magnétiques, hypnotiques, etc.). L'absence de compréhension de ces faits s'explique par la nature de la Volonté : elle échappe proprement au principe d'individuation, et peut donc agir indépendamment des formes du temps, de l'espace et de la causalité, qui sont les formes *a priori* de notre faculté de connaître. Ainsi, Schopenhauer peut affirmer que

« Cet agent si puissant qui, partant du magnétiseur, provoque des effets si contraires en apparence aux lois bien établies de la nature, qu'il nous faut pleinement excuser le doute qu'ils ont si longtemps suscité, l'incrédulité opiniâtre [...] bref, tout ce qui s'est dressé contre lui [...], cet agent, dis-je n'est rien autre que la Volonté du magnétiseur » (Schopenhauer, 1836, p. 154-155).

Les faits magnétiques nous fournissent des preuves du fait que la « nature » est le résultat des formes de notre intellect, et du fait que l'en soi ne s'y réduit pas. Le principe d'individuation n'a pas cours dans le monde comme Volonté. Les barrières de la représentation n'ont qu'une réalité bien relative². En effet, Schopenhauer affirme que

« Tous les essais de magie effectués à ce jour, que ce soit avec succès ou non, reposent sur une anticipation de ma métaphysique, car ils trahissent la prise de conscience de la vérité suivante : la loi de causalité n'est que le lien qui relie les phénomènes; mais l'essence des choses n'en dépend point et si, à partir d'elle, donc de l'intérieur, une action immédiate sur la nature est possible, une telle action ne peut être exercée que par la Volonté elle-même » (Schopenhauer, 1836, p. 183 ; SW, Band III., p. 457).

² Ce qui est, pour Schopenhauer, un pléonasme.

² « Comme c'est la Volonté en tant que chose en soi qui se manifeste dans le magnétisme animal, nous constatons aussitôt la ruine du principium individuationis (espace et temps), qui appartient au domaine de la simple apparence. Les barrières qu'il impose aux individus et qui les séparent sont rompues ; entre magnétiseur et somnambule, l'espace n'est plus une séparation, la communauté des pensées et des mouvements de la Volonté s'instaure. L'état somnambulique transporte l'individu au-delà des conditions qui appartiennent au simple phénomène, déterminées par l'espace et le temps, et qui s'appellent proximité et éloignement, présent et futur » (Schopenhauer, 1836, p. 159).

La Volonté comme nexum metaphysicum

Ces faits « magiques » donnent une nouvelle occasion de déchirer le voile de la représentation, pour donner à voir que le temps, l'espace et la causalité n'ont pas de réalité, que tout est manifestation de la Volonté, que nous sommes, suivant ce principe, tous semblables. Ils nous montrent que tous les êtres et objets de ce monde sont en soi reliés, non par le *nexum physicum* de l'apparence, mais par un *nexum metaphysicum*, par la Volonté. Le lien externe entre les objets, dépendant de la représentation, c'est-à-dire de notre intellect, se double d'un lien interne, proprement métaphysique et seul véritablement réel. Un lien qui se situe en-deçà de la nature, en-deçà du monde comme représentation régi par l'espace, le temps et la causalité. C'est en tant que *nexum metaphysicum* que la Volonté peut agir, sans que nous puissions l'expliquer. Ainsi, Schopenhauer fait cette hypothèse :

« En dehors de la liaison extérieure – qui fondait le *nexum physicum* – entre les phénomènes de ce monde, il fallait qu'il y eût encore une autre, qui eût son principe dans l'essence en soi de toutes choses, pour ainsi dire une liaison souterraine, grâce à laquelle, à partir d'un point du phénomène, on pouvait agir directement sur n'importe quel autre, à travers un *nexum metaphysicum* » (Schopenhauer, 1836, p. 166).

D'où l'idée essentielle, qui fait l'essence des faits magiques, et notamment de l'hypnose et du somnambulisme magnétique :

« Par conséquent, il y avait possibilité d'une *action* sur les objets *de l'intérieur*, au lieu de l'action habituelle de l'extérieur, une action du phénomène sur le phénomène, grâce à la chose en soi, qui demeure une et identique à elle-même dans tous les phénomènes ; [...] que la séparation et les cloisons apportées par l'individuation, aussi solides soient-elles, permettent à l'occasion une communication, pour ainsi dire en coulisse, ou comme un jeu secret sous la table » (*Ibid.* ; nous soulignons).

Aux yeux de Schopenhauer, le fait qu'une telle communication soit possible apporte une confirmation pratique à sa métaphysique de la Volonté. Cependant, « une telle idée ne saurait être d'origine empirique, et ce ne peut pas être non plus sa confirmation par l'expérience qui l'a maintenue, à travers le temps dans tous les pays, car dans la plupart des cas, l'expérience devait aller en sens inverse » (*Ibid.*). Il faut donc, selon lui, chercher l'origine de cette idée, « en dépit de tant d'expériences contraires et du sens commun (...) dans le sentiment intime de la toute-puissance de la Volonté en soi, cette Volonté qui constitue l'essence de l'homme et aussi de la nature entière, et dans cette hypothèse qui s'y rattache que cette toute-puissance peut être mise en valeur une fois ou l'autre, d'une façon ou d'une autre, à partir de l'individu lui-même » (*Ibid.*). C'est dans l'expérience et

la « connaissance » intime de la chose en soi que réside la force de cette croyance. C'est la toute-puissance de la Volonté, dont nous sommes les manifestations, qui assure la force d'une telle idée, la possibilité d'une telle communication, d'une telle action « de l'intérieur ». Celle-ci ne repose pas sur la conscience des choses extérieures – l'expérience externe aurait plutôt tendance à la contredire – mais sur la conscience de nous-mêmes, sur les affections du corps propre qui nous donnent à ressentir la Volonté comme une force universelle, infatigable et toute-puissante.

Par ailleurs, « l'action du corps n'est que l'acte de la Volonté objective, c'est-à-dire vu dans la représentation » (Schopenhauer, 1819, p. 141). Ainsi, les actes du magnétiseur, au-delà de leurs caractéristiques physiques, nous apparaissent comme des actes de sa Volonté, qui se mettent en œuvre au travers de son corps au moment de la manipulation. Son propre corps, ou un objet extérieur (le véhicule), lui sert à fixer l'acte de sa Volonté et ainsi à agir sur le patient.

« La manipulation et l'acte extérieur sont un moyen infaillible pour fixer et mettre en œuvre la Volonté du magnétiseur [*Fixierung und Tätigkeit des Willens des Magnetiseurs*], précisément parce que des actes extérieurs sont impossibles sans Volonté, le corps et ses organes n'étant rien que la Volonté même devenue visible. On s'explique par-là que des magnétiseurs exercent parfois leur art sans effort conscient [*ohne bewußte Anstrengung*] de leur Volonté et presque sans y penser, mais obtiennent un effet tout de même. D'une façon générale, ce n'est pas la conscience du Vouloir, la réflexion sur le Vouloir qui agit magnétiquement, mais la Volonté pure elle-même, séparée au maximum de toute représentation » (Schopenhauer, 1836, p. 156 ; 1986, III., p. 425-426).

C'est la Volonté du magnétiseur qui agit ; ce n'est donc pas dans le domaine physique, dans les gestes, les objets, le contact, la proximité spatiale ou la succession, qu'il faut chercher l'essence des faits magnétiques. Ils ne peuvent s'expliquer et se comprendre qu'à partir du moment où le corps n'est que la Volonté devenue visible, c'est-à-dire à partir du moment où, à tout acte corporel, correspond un acte déterminé de la Volonté.

« Il en va ici comme de l'emploi des mains pour magnétiser, qui en réalité n'agissent pas physiquement ; c'est la Volonté du magnétiseur qui est l'agent [*der Wille des Magnetiseurs ist das Wirkende*] : celle-ci reçoit simplement par l'emploi des mains sa direction [*Richtung*] et sa détermination [*Entschiedenheit*]. Car la compréhension de l'action entière du magnétiseur, avec ses innombrables gestes dépourvus ou non de contact, même de loin et à travers des cloisons, peut seulement résulter de la constatation, puisée dans ma philosophie, que le corps est absolument identique à la Volonté, et n'est autre chose que l'image de cette dernière naissant dans le cerveau » (Schopenhauer, 1851, p. 206-207 ; 1986, IV., p. 299).

De ce fait, « comme (...) l'organisme est le simple phénomène, l'objectivité¹ de la

¹ L'objectivité (*Objektivität*) de la Volonté, c'est « la Volonté devenue objet, c'est-à-dire représentation » (Schopenhauer, 1819, p. 219). Notre corps et tout ce qui l'entoure sont des objectivités de la Volonté, c'est-à-dire des représentations d'un sujet percevant. Ce qui est différent de l'objectivation (*Objektivierung*) de la Volonté, qui est, pour la Volonté, « l'action de se représenter dans le monde réel des corps »

Volonté devenue visible, que dis-je, en fait seulement la Volonté elle-même saisie dans le cerveau sous forme de représentation l'acte extérieur de la manipulation coïncide avec l'acte intérieur de Volonté » (Schopenhauer, 1836, p. 156). La manipulation, à travers le corps même du magnétiseur ou un corps étranger, n'est qu'un moyen de fixer l'acte de la Volonté. Le corps, du magnétiseur ou le corps étranger, deviennent le *véhicule* de la Volonté, l'objet à travers lequel la Volonté du magnétiseur va agir. « Car, dans chaque acte magique, traitement sympathique ou autre, l'action extérieure (le fixateur) est justement ce que sont les passes dans le magnétisme, c'est-à-dire non pas l'essentiel, mais le véhicule, ce à travers quoi la Volonté, qui seule est l'agent véritable, se dirige et se fixe dans le monde des phénomènes et passe dans la réalité » (Schopenhauer, 1851, p. 168).

La manipulation ne fait que matérialiser l'acte de la Volonté¹, elle le fait entrer dans le champ de la représentation. Nous ne pouvons ainsi connaître de cet acte que la dimension physique de la manipulation. Cependant, ce que nous apprend ici Schopenhauer, et dont on ne peut douter sans douter de l'existence même de ces faits magiques, c'est que le moteur, l'agent de tels faits est au-delà de la représentation, et agit indépendamment de ses lois. Ainsi,

« Conformément à l'idée fondamentale que je viens d'exposer, nous voyons que, à chaque fois que l'on a pratiqué la magie, le moyen physique employé n'était jamais pris que comme véhicule d'un facteur métaphysique, car autrement il ne pouvait avoir, de toute évidence, aucun rapport avec l'effet recherché : ainsi les mots étranges, les gestes symboliques, les figures dessinées, les images de cire, etc. Et conformément à ce sentiment originel, nous voyons que ce que portait un tel véhicule était toujours en dernière analyse un acte de la Volonté que l'on y rattachait » (Schopenhauer, 1851, p. 167).

La considération de ces faits magiques, et notamment du magnétisme, apporte, pour Schopenhauer, une confirmation à sa métaphysique². De tels faits sont pour lui, et pour reprendre la formule de Francis Bacon (1561-1626), la métaphysique pratique. Ils sont des manifestations particulières de la Volonté, car elles donnent à voir que l'essence de tous les phénomènes, la force qui agit partout, n'est en rien limitée par les lois de notre intellect et qu'elle ne peut être appelée « nature » qu'en tant qu'elle s'y conforme. Notre

(Schopenhauer, 1844, p. 951). Toute expression de la Volonté dans le monde considéré comme représentation, est une objectivation de la Volonté, car il est une manifestation de la Volonté. Si l'objectivation est la Volonté qui *devient* objet de connaissance ; l'objectité est la Volonté *devenue* objet de représentation. Mon corps est une objectité de la Volonté ; ses actes sont des objectivations de la Volonté.

² « La manipulation ne semble être qu'un moyen de fixer l'acte de Volonté et sa direction et pour ainsi dire de le matérialiser » (Schopenhauer, 1836, p.155).

² « Si donc nous voyons la Volonté que j'ai établie comme étant la chose en soi, le seul élément réel dans toute existence, la quintessence de la nature, accomplir à partir de l'individu humain, dans le magnétisme animal et même au-delà, des choses inexplicables d'après la relation causale, c'est-à-dire la loi naturelle ordinaire, abolir même dans une certaine mesure cette loi et exercer réellement une *actio in distans*, donc manifester une domination surnaturelle, c'est-à-dire métaphysique, sur la nature, - eh bien je ne sache pas quelle confirmation plus positive de ma doctrine on pourrait encore souhaiter » (Schopenhauer, 1836, p. 159).

vue de la réalité est ainsi partielle et relative, et c'est le propre de la magie que de nous l'enseigner, de nous donner l'occasion de faire de véritables *expériences de métaphysique*.

Nous constatons ici que la redéfinition de la chose en soi comme Volonté, permet à Schopenhauer de formuler une conception philosophique de l'hypnose et des faits magiques en général. La métaphysique de la Volonté, en reconnaissant la toute-puissance de cette force, son indépendance vis-à-vis du principe d'individuation et de la causalité, c'est-à-dire de toute limite de notre intellect, nous permet de concevoir la possibilité et la réalité des faits hypnotiques. Plus généralement, l'expérience de cette métaphysique pratique nous apprend que « magnétisme animal, cures sympathiques, magie, double vue, rêve perceptible, apparitions et visions de toute espèce sont des faits apparentés, les branches d'un même tronc, indiquant un incontestable *nexus* des êtres qui repose sur un tout autre ordre de choses que la Nature, à la base de laquelle résident les lois de l'espace, du temps et de la causalité ; tandis que cet autre ordre est plus profond, plus primordial et plus immédiat » (Schopenhauer, 1851, p. 220). Dans cette autre « dimension »,

« Les lois premières et les plus générales de la Nature, qui sont purement formelles, n'ont pas cours, le temps et l'espace ne séparent plus les individus, et leur séparation et isolement, qui reposent précisément sur ces formes, n'opposent plus des bornes infranchissables à la communication des pensées et à l'influence directe de la Volonté, en sorte que des modifications sont amenées par une toute autre voie que celle de la causalité physique et de l'enchaînement de ses membres, uniquement par un acte de Volonté qui se révèle d'une façon particulière et qui s'élève ainsi au-dessus de la puissance de l'individu » (*Ibid.*).

Bien loin de vouloir retracer la genèse complète des faits magiques ou de les établir dans leur statut de faits surnaturels, Schopenhauer s'attache à démontrer leur réalité et à montrer comment nous pouvons les penser philosophiquement. Ce souci n'est jamais, dans son œuvre, détaché de celui de mettre en lumière la manière dont de tels faits, inexplicables en termes de représentation, apportent une confirmation empirique à sa métaphysique. Il nous semble ici que cette partie de l'œuvre de Schopenhauer, bien souvent décriée, révèle une grande cohérence dans sa pensée, son souci de n'oublier aucun aspect du réel, et surtout la capacité de sa métaphysique à rendre compte de l'ensemble des faits auxquels nous sommes confrontés. Et ce même lorsqu'il s'agit de faits dont l'existence, la réalité et l'essence sont d'autant plus difficiles à déceler qu'elles ne nous apparaissent que partiellement et dans le cadre proprement inadapté de notre intellect. Cela prouve une chose essentielle, et qui n'est pas du tout kantienne : nous pouvons faire l'expérience de la chose en soi, la connaître comme Volonté par l'expérience interne de la conscience de soi. Cependant, nombre de ses manifestations restent pour nous un mystère, puisque notre faculté de représentation est limitée par les formes de l'espace, du temps et de la causalité qui lui sont propres. Le monde visible

n'est qu'une construction de notre intellect, et une simple manifestation, partielle, du réel. De plus, ce réel ne se rapporte pas aux phénomènes, mais à la chose en soi, la Volonté. Cette dernière peut se manifester de manière incompréhensible à notre intellect, et garder ainsi dans l'ombre une grande part d'elle-même. Cependant, la Volonté n'est pas inconnaissable, car nous pouvons l'éprouver comme telle.

La perspective métaphysique comme obstacle épistémologique ?

La redéfinition de la chose en soi comme Volonté, permet donc à Schopenhauer de formuler une interprétation philosophique de l'hypnose. Il nous permet ainsi de jeter un autre regard, moins perplexe, moins énigmatique, sur les faits magiques dans leur ensemble. Néanmoins, au-delà de la cohérence métaphysique de cet éclaircissement, cette interprétation semble poser deux problèmes d'ordre épistémologique. Le premier serait de considérer ces faits magiques, non pour eux-mêmes, mais avant tout comme des possibles confirmations de sa métaphysique. Critique que la rigueur scientifique pourrait nous pousser à généraliser à l'ensemble de son ouvrage *De la Volonté dans la nature*, dont l'objectif est justement de faire l'inventaire des confirmations empiriques que sa philosophie reçoit des sciences de son temps. Le second problème serait de faire obstacle à la connaissance causale et naturelle de tels faits. En effet, il serait tout à fait possible d'objecter à Schopenhauer que nous reconduire à la métaphysique, à un principe inexplicable, pour rendre compte de la magie, coupe court à toute explication naturaliste de cette dernière. Le recours à la métaphysique ne serait-il pas là un obstacle épistémologique, une limitation de notre connaissance ?

À la première objection, il serait bien difficile de répondre. En effet, la partialité de Schopenhauer dans son ouvrage *De la Volonté dans la nature* est affichée et revendiquée dès l'introduction. Il ne s'agit pas, pour lui, de tester sa métaphysique, de la confronter aux résultats des sciences empiriques, mais bien d'établir l'inventaire de toutes les confirmations empiriques qu'elle a reçues des sciences de son temps. Le souci d'objectivité est absent de la démarche dès l'introduction de l'ouvrage. Ce dernier s'adresse aux gens, « en avance sur leur temps », qui ont porté intérêt à sa métaphysique et qui pourraient en attendre des confirmations dans le domaine empirique. Au-delà du souci de fonder sa métaphysique, Schopenhauer cherche à montrer – et cela ne peut être fait que de manière partielle – que sa métaphysique est en contact avec les sciences, et que l'on peut retrouver la Volonté exprimée dans les travaux de nombreux scientifiques de

son temps. Il parvient, d'ailleurs, à prouver cette idée.¹

Il est bien plus facile de répondre à la seconde objection. Schopenhauer n'a jamais prétendu que l'établissement du principe métaphysique de Volonté devait couper cours à toute explication naturaliste. Le point de vue naturaliste, qui consiste à définir le rapport entre les phénomènes, c'est-à-dire, à proprement parler, à les *expliquer*², possède son entière légitimité et n'est en aucun cas troublé par la prise en compte d'une dimension métaphysique. Bien au contraire, le point de vue métaphysique complète et donne substance à l'explication naturaliste des phénomènes. Il tente de nous fournir une connaissance de la force à laquelle toute explication se heurte. En effet, si, selon Schopenhauer, l'explication scientifique des phénomènes établit une connaissance des rapports entre les phénomènes, elle ne nous permet pas d'accéder à l'essence de ces derniers.

Ainsi, le grand mérite de cette démarche est de ne pas se limiter à l'interprétation naturaliste des phénomènes. L'affirmation d'un principe métaphysique, de la Volonté, dont certaines manifestations restent inaccessibles à notre représentation, remet en cause le rationalisme en posant une limite à notre connaissance. En fin de compte, il semblerait bien que Schopenhauer nous ouvre un nouveau point de vue, nécessaire et précieux. Ne peut-on pas même affirmer que l'exigence d'une explication nécessairement naturaliste et causale des phénomènes constitue un obstacle à la recherche d'une connaissance de leur nature véritable ? Cette exigence de rationalité, toujours croissante, n'est-elle pas, en fin de compte, un obstacle à la connaissance du réel ?

Il faut mesurer ici l'importance de la démarche métaphysique de Schopenhauer, qui lui permet de rendre compte de l'ensemble des faits magiques, sans pour autant entièrement rejeter la position naturaliste. Si elle ne nous fournit pas la clé de l'énigme, elle nous donne pourtant accès, indirectement, à la force qui s'exprime en chaque être vivant. Considérant les faits hypnotiques comme formant une branche de la métaphysique pratique, Schopenhauer leur confère une profonde réalité. Les faits hypnotiques résistent à une pure explication empirique convoquant les formes de l'espace, du temps et de la causalité, mais ils nous apparaissent alors sous un jour nouveau, moins obscur, plus familier. La force qui œuvre en eux est la même que celle qui s'exprime en nous.

¹ Si l'entreprise, dans l'absolu, peut paraître condamnable et critiquable, car dénuée d'objectivité et de volonté de mise à l'épreuve objective de sa pensée, la volonté de montrer que sa métaphysique trouve des confirmations dans les sciences de la nature peut, quant à elle, parfaitement se comprendre, dans le cadre de sa recherche philosophique – car elle répond à un véritable souci de cohérence que ce soit concernant son contenu ou la démarche de vérité empirique qui la guide.

² « Quant au contenu des sciences, ce n'est proprement que le rapport des phénomènes entre eux, conformément au principe de raison et en vue du pourquoi, qui n'a de valeur et de sens que par ce principe. Montrer ce rapport, c'est ce qu'on appelle expliquer. L'explication se borne donc à montrer deux représentations en rapport l'une avec l'autre, sous la forme du principe de raison qui domine, dans la catégorie à laquelle elles appartiennent » (Schopenhauer, 1819, p.119).

Cette vision schopenhauerienne des faits hypnotiques, conception souvent ignorée, voire rejetée comme une légitimation absurde des faits paranormaux, nous apparaît ici, finalement, en profonde cohérence avec le cœur de sa métaphysique. Ces faits ne sont pas tant les témoins de l'action d'un individu sur un autre. Il s'agit plutôt d'une nouvelle manifestation de la Volonté et de son indépendance vis-à-vis des bornes de l'individuation. C'est peut-être justement là le mérite de sa philosophie : les faits magiques ne participent pas moins que les phénomènes au dévoilement du monde. Pour Schopenhauer, la métaphysique ne se fonde pas, à la différence de Kant et des modernes, sur les concepts et sur le pouvoir de notre intellect : notre connaissance intellectuelle est bornée par les formes du temps, de l'espace et de la causalité, et nous ne pouvons pas accéder à l'essence des phénomènes. La métaphysique, comme nous l'avons vu, se fonde sur l'expérience immédiate de notre vie corporelle et affective.

Ainsi, l'éclairage schopenhauerien de l'hypnose, certes intégré à sa propre position métaphysique, nous enseigne plus largement deux choses importantes. D'une part, à moins de nier toute réalité aux faits magiques – paranormaux dirait-on aujourd'hui – il faut reconnaître l'incapacité de nos facultés cognitives à en saisir l'essence. Si l'on reconnaît l'existence de ces faits, et c'est en cela que Schopenhauer les considère comme des preuves empiriques de sa métaphysique, il faut renoncer à vouloir fonder la métaphysique sur les concepts, formés par un intellect soumis à des formes auxquelles justement ces faits échappent. D'autre part, nous devons retenir de cette conception que les perspectives métaphysique et empirique nous fournissent deux points de vue différents, mais complémentaires sur une seule et même chose. Si l'une considère l'hypnose comme des faits expérimentaux et l'autre comme la manifestation d'une force, l'une comme l'autre apportent une connaissance sur la réalité, différente, certes, mais pas opposée. L'observation des faits hypnotiques doit être complétée par un principe métaphysique, qui n'est en rien un obstacle épistémologique. Il apparaît plutôt comme le complément essentiel à la perspective naturaliste, car il lui confère ainsi une substance.

3. Du rêve à l'inconscient

Au-delà de la cohérence interne du propos sur l'hypnose, qu'il nous a semblé bon de souligner ici en réponse aux critiques que peut subir cette partie des écrits du philosophe, nous devons voir la portée métaphysique de notre étude. Tout d'abord, dans le cas du somnambulisme magnétique qui intéresse Schopenhauer, nous constatons l'action du magnétiseur sur le corps en général, et sur son organe du rêve en particulier. L'individu, plongé dans un sommeil profond, rêve de manière immédiate du réel qui l'entoure. Cette

action de la Volonté du magnétiseur sur l'organe du rêve du magnétisé, prouve que c'est bien la Volonté, là encore, qui est le moteur d'une telle intuition. Nous avons vu que l'action du magnétiseur n'était pas ici bornée par les notions de temps, d'espace ou de causalité : il s'agit d'une action directe sur le corps et le cerveau d'un sujet. D'où la preuve, aux yeux de Schopenhauer, de l'existence d'une dimension du réel non physique, dans laquelle chaque être est connecté, peu importe sa situation dans l'espace. L'un peut ainsi agir sur l'autre quelque soit la distance qui les sépare¹.

Selon Schopenhauer, ces faits magiques représentent la métaphysique pratique car ils manifestent cette réalité métaphysique qui échappe à la représentation. Ils permettent de jeter un regard derrière le rideau, de mesurer combien cette réalité diffère de la réalité physique bornée par les formes du temps, de l'espace et de la causalité. Si l'organe du rêve, en tant que fonction du cerveau, est soumis à ces mêmes formes, les considérations de Schopenhauer sur l'hypnose nous apprennent que sa mise en action dépend de la Volonté. C'est ce que nous dit Schopenhauer dans le *Monde*, à propos du sommeil - non magnétique celui-là. En effet, selon lui, « dans le sommeil tout l'effort de la Volonté tend (...) à la conservation, et le cas échéant, à l'amélioration de l'organisme » (Schopenhauer, 1844, p. 947). L'organe du rêve trouve donc son pouvoir d'intuition dans la Volonté, la forme de ses intuitions dans le cerveau dont il est une fonction. Le sommeil, dans lequel seul se poursuit la vie végétative, correspond à ce moment où la pénible tension vers la connaissance cesse enfin. Cependant, l'effort cesse, mais l'intuition se poursuit avec l'activation de l'organe du rêve. D'où une parenté entre rêve et veille : l'organe du rêve, au même titre que l'entendement et en tant qu'autre fonction du cerveau, est soumis aux formes de la représentation. Nous retrouvons ainsi l'objectivité parfois troublante des images rêvées et la difficulté que nous avons évoquée de distinguer entre la veille et le rêve.

Ce repos du cerveau et le maintien de cette seule vie végétative durant le sommeil nous dévoile une chose essentielle, que le cas de l'hypnose, telle une loupe, a grossi à notre regard. « Chez l'homme, nous dit Schopenhauer, c'est le cerveau qui isole les individus : la partie inconsciente [*der unbewußte Teil*], au contraire, la vie végétative, le système ganglionnaire, dans lequel durant le sommeil, disparaît la conscience cérébrale, semblable au lotus qui la nuit se plonge dans les flots, voilà la vie commune à tous » (Schopenhauer, 1844, p. 1049 ; *SW*, Band II., p. 422). Schopenhauer justifie son propos en affirmant que c'est dans cette partie végétative, et donc dénuée de conscience, que nous pouvons

¹ Nous nous permettons ici une remarque qui dépasse le propos de ce Chapitre et de la problématique même de cette thèse. Nous sommes ici frappés par la similitude entre cette dimension métaphysique et la connexion de l'ensemble des corps du monde physique, et certains traits fondamentaux de la théorie quantique. Nous ne pouvons que souligner ici l'intérêt non négligeable qu'une étude analysant le rapport de la métaphysique de Schopenhauer aux théories de la physique quantique pourrait apporter. C'est là l'une de nos perspectives de recherche pour l'avenir (cf. notre conclusion).

trouver « même exceptionnellement un moyen de communication, par exemple dans cette transmission directe des rêves d'un individu à l'autre, dans ce passage des pensées du magnétiseur à la somnambule, ou encore dans toute influence magnétique, ou, en général, magique, issue d'une volonté préméditée » (*Ibid.*). Cette partie inconsciente de l'individu, qui prend le pas durant le sommeil, est celle sur laquelle repose l'explication des faits hypnotiques. Elle est l'ombre grâce à laquelle la lumière de la lanterne magique peut se révéler à nous. Elle est, nous l'avons vu, ce sur quoi repose l'action du magnétiseur, car elle est l'élément commun à tous les êtres puisqu'elle les lie essentiellement.

Ainsi, cette partie, d'où la conscience est totalement absente et n'a jamais droit de cité, est ce qui nous relie tous, ce qui nous rassemble, à l'inverse du cerveau qui nous sépare les uns des autres. L'essence commune à tous, la Volonté, est ce qui fait de nous des semblables. Autrement dit, la vie végétative, manifestation organique la plus simple, dans laquelle nous replongeons durant le sommeil, « voilà la vie commune à tous », de la plante à l'Homme. Le cerveau, et l'entendement, qui en est une fonction, voilà ce qui nous sépare. Tous les phénomènes, plantes, animaux, nous apparaissent séparés les uns des autres, d'une nature bien différente, mais cette séparation n'est qu'apparence. Il ne s'agit en effet que du monde comme représentation. Dans le cas de l'hypnose, comme pour la question de la mort ou de la morale, l'enjeu est de démontrer l'inanité de l'individuation et de prouver l'existence d'une essence commune à tous les êtres. Nous voyons ici que les considérations sur l'hypnose tissent un lien entre rêve et inconscient, mais également entre les considérations schopenhaueriennes sur l'organe du rêve, et l'utilisation qu'il fait du rêve comme métaphore. Quand le magnétiseur provoque l'activité de l'organe du rêve ; quand nous sommes dans l'état de sommeil – plongés dans la vie végétative ; quand la partie inconsciente se met d'elle-même en activité réactivant le cerveau et provoquant le rêve ; nous avons trois éléments empiriques permettant de prouver l'existence de la Volonté, essence commune de tous les phénomènes. Les frontières de la représentation s'effacent ici, laissant place à une dimension réelle mais non physique : non spatiale et non temporelle. Les rêves, chez Schopenhauer, loin d'être élevés comme chez Freud au rang de réalités signifiantes, sont les outils d'une véritable déréalisation de la conscience. Là où Freud voit une extension de la réalité pouvant nous apprendre des choses essentielles sur notre propre vie, Schopenhauer ne voit que le profond témoin de notre essence commune et, du même coup, du caractère proprement illusoire tant de notre conscience représentative, que de notre individualité tout entière.

La question du rêve : l'illustration d'une profonde divergence ?

L'intérêt de Schopenhauer pour les faits magiques, desquels la raison et la conscience se trouvent bannies, nous a une nouvelle fois montré le primat de la Volonté sur l'ensemble des fonctions intellectuelles. Le rêve n'est d'ailleurs pas un produit de l'intellect. Plus qu'une succession d'images reformées par l'imagination, il s'apparente à une corporéisation : l'énergie intuitive présente dans la substance médullaire, prenant le chemin inverse, réactive les résidus sensoriels de la veille qui se trouvent de nouveau en mesure d'être représentés dans le cerveau. Le processus est donc purement physiologique, et c'est justement ce caractère physiologique, tout autant que l'absence de sens du rêve, que Freud aspire à dépasser. Le rêve est le produit du psychisme : il n'est pas dénué de sens, il est au contraire l'expression d'un désir infantile refoulé. Lieu de liquidation d'une tension interne à l'organisme, le rêve ne doit cependant pas révéler le fond pulsionnel, trop susceptible de provoquer du déplaisir. D'où le travail du rêve et sa déformation, afin que le moi ne sache pas de quoi il retourne. Les deux conceptions de la nature et de la formation du rêve se trouvant chez Schopenhauer et Freud sont donc radicalement différentes.

Cependant, en est-il de même sur un plan métaphorique ? Schopenhauer n'a-t-il pas ouvert la voie à l'interprétation freudienne en affirmant que la vie n'est qu'un long rêve ? Cette parenté entre vie et rêve se retrouve d'ailleurs dans un grand nombre d'écrits littéraires auxquels Schopenhauer fait référence. Poètes, dramaturges, philosophes, notamment, soulignent cette parenté. Comme nous l'avons vu, il nous est impossible d'affirmer l'existence d'une inspiration proprement schopenhauerienne de Freud quant à la naissance de sa démarche interprétative, à moins de supposer une imprégnation « atmosphérique ». En l'absence de données historiques, que faut-il penser à ce sujet ? Simplement que si une telle interprétation est vraie, cette influence n'est pas fidèle à la lettre schopenhauerienne et repose sur une déformation du sens des propos de Schopenhauer. En effet, nous l'avons dit, Schopenhauer s'attache plus à déréaliser la conscience et la représentation, qu'à leur conférer une profonde réalité. Le rêve et le monde comme représentation s'apparentent l'un à l'autre : ils sont l'un comme l'autre dénués de réalité. L'essence des phénomènes, que ces derniers soient rêvés ou intuitionnés, n'apparaît pas d'elle-même. Elle est cachée, et c'est l'expérience de ces faits, leur vécu, plus que leur structure, qui nous apprend sur elle. Pour Schopenhauer, le rêve constitue ainsi davantage un outil de séparation entre les phénomènes et leur essence, qu'un élément qui puisse les rapprocher.

Les considérations sur la nature du rêve, l'organe du rêve et le sommeil magnétique, nous ont conduit à relier le rêve comme processus physiologique, le rêve comme métaphore, la Volonté, et la vie végétative de l'organisme. Ces considérations nous ont

ainsi révélé plus encore l'inanité de la conscience, son rôle de simple informatrice dépourvue de toute indépendance et de toute liberté. Elle n'est qu'un simple outil au service de la force qui partout domine et qui constitue le noyau même de notre être, comme de tous les autres. C'est pourquoi, au-delà de la représentation, nous sommes reliés les uns aux autres, ou plus exactement, nous ne sommes qu'un. C'est par cette porte dérobée, que le cas de l'hypnose nous a permis d'entrouvrir, que nous pouvons faire une incursion pratique, empirique, sur le terrain de la métaphysique.

Il existe donc bel et bien une différence radicale entre les conceptions de Schopenhauer et de Freud sur le rêve. Le refus schopenhauerien de considérer le rêve comme produit de l'imagination, son refus de sa naissance par association d'idées, sa description purement physiologique du processus de formation, son affirmation concernant l'absence de signification des songes, la fonction biologique du sommeil comme repos et nutrition du cerveau, etc. sont autant d'éléments qui divergent de la définition freudienne. Si cette dernière se comprend comme interprétation des rêves, Schopenhauer ne voit dans le rêve qu'un indice supplémentaire de l'existence de la Volonté. Plus encore lorsqu'il s'aventure dans l'explication des faits magiques. La différence entre Schopenhauer et Freud a rarement été aussi radicale. Ne nous fournit-elle pas l'illustration parfaite d'une divergence irréductible entre les deux auteurs ? Ne met-elle pas en scène une profonde opposition entre une conception psychique et une conception physiologique de l'inconscient ? À condition de voir, chez Schopenhauer, le physiologique comme l'expression du métaphysique – l'organisme comme manifestation de la Volonté – nous avons tout lieu de retenir cette idée. Nous devons y apporter une réponse un peu plus loin, mais pas sans avoir achevé l'étude comparative en cours dans cette seconde partie. Il existe un dernier terrain, et pas le moindre – nous l'avons souligné dans notre Chapitre III – qui peut être un lieu de rencontre entre Schopenhauer et Freud. En effet, Schopenhauer s'aventure, lui aussi, sous forme de remarques psychologiques, sur le terrain psychique. N'y aurait-il pas là un possible point de contact ? Schopenhauer retrouve-t-il Freud dans les applications psychologiques de sa métaphysique ? En d'autres termes, n'aurait-il pas anticipé, comme de nombreuses personnes le soulignent – et Freud lui-même, d'ailleurs – les concepts de refoulement, d'acte manqué, ainsi que l'explication freudienne de la folie ? Ce sont ces concepts que nous devons maintenant aborder pour terminer notre comparaison et conclure notre questionnement sur le rapport de Schopenhauer à l'inconscient freudien.

CHAPITRE VIII

VETO DE LA VOLONTÉ ET REFOULEMENT : DEUX EXPLICATIONS DE LA FOLIE

Nous nous sommes attachés, dans le chapitre précédent, à présenter et analyser les conceptions du rêve de Schopenhauer et de Freud. Cette étude s'inscrit pleinement dans l'objectif de notre seconde partie : questionner le rapport de Schopenhauer et de Freud sur les concepts essentiels de l'inconscient, des pulsions, du *ça*, etc. Elle nous a permis de mettre en lumière, de manière plus précise, les différences et les similitudes qui existent entre Schopenhauer et Freud. Jusqu'ici, au-delà de certains points communs qu'il s'agit pour nous de développer dans ce chapitre, nous avons pu constater que l'Inconscient freudien de la première topique, en tant qu'instance psychique constituée par le refoulement, ne trouvait ni son équivalent, ni son origine dans les écrits de Schopenhauer. De plus, Schopenhauer, contrairement à Freud, ne soutient pas l'existence de représentations inconscientes. Enfin, le caractère dual de la théorie des pulsions, et la nature du *ça*, ne sont pas compatibles avec la notion schopenhauerienne de Volonté. La notion d'inconscient, dans l'œuvre de Schopenhauer, recouvre une tout autre réalité, comme les questions du rêve et de l'hypnose nous ont permis de l'illustrer.

Il reste cependant que certains éléments demandent une étude plus approfondie, afin de déterminer dans quelle mesure les remarques psychologiques de Schopenhauer ne peuvent être considérées comme des anticipations des analyses métapsychologiques

freudiennes, et notamment celles concernant le processus de refoulement. D'où la question du « précurseur » qui se pose plus nettement ici que dans les chapitres précédents. Il s'agit donc de déterminer si, littéralement, Schopenhauer « ouvre la voie » à Freud sur des points centraux de la théorie et de la pratique psychanalytique. Ainsi, nous tenterons de déterminer si Schopenhauer peut être considéré comme le référent philosophique de la psychanalyse, et si Freud entretient avec lui un dialogue fécond pour l'élaboration de sa propre théorie.

A. Veto de la Volonté et refoulement

Il s'agira, dans la première partie de ce chapitre, de questionner la nature et le rapport des concepts de *veto de la Volonté* et de *refoulement*, respectivement présents chez Schopenhauer et chez Freud. Nous voudrions faire remarquer que l'expression « veto de la Volonté » n'est pas de Schopenhauer mais que nous l'utilisons pour désigner le processus de défense mis en œuvre par la Volonté pour éviter une souffrance morale. Une fois ces concepts présentés, nous analyserons le problème du refoulement notamment formulé par Michel Henry dans son article « La question du refoulement », publié dans le collectif *Présence de Schopenhauer* (1989). Un tel problème, nous le verrons, doit être reformulé en ce qui concerne son application à Schopenhauer, et peut être solutionné.

1. Quel rapport entre ces deux concepts ?

Nous avons déjà défini brièvement ces deux concepts dans notre chapitre III¹. Nous voudrions ici reprendre l'essentiel de ce qui a été dit, tout en apportant quelques précisions nécessaires au travail comparatif. En effet, une telle démarche suppose que les deux concepts soient situés dans le contexte théorique ou philosophique auxquels ils appartiennent. Nous verrons ainsi le *refoulement* nous apparaître comme le concept fondamental de la psychanalyse, et le *veto de la Volonté* comme le témoin psychologique du primat de la Volonté sur l'intellect.

¹ Cf. Chapitre III, C., p. 138 et sq.

Le refoulement : le concept fondamental de la psychanalyse

La théorie du refoulement est pour Freud « le pilier sur lequel repose l'édifice de la psychanalyse » (Freud, 1914, p. 97). Le refoulement, en tant que « destin possible pour une motion pulsionnelle »¹ apparaît comme le concept fondamental de la théorie freudienne. Rappelons-nous que, au moins dans les premiers écrits de Freud², penchant moins vers une absolutisation de l'inconscient, l'inconscient naît du refoulement³. Dans ce même passage de son essai *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, il poursuit en affirmant qu'« elle est la partie la plus essentielle, tout en ne représentant que l'expression théorique d'une expérience qu'on peut reproduire aussi souvent qu'on le désire lorsqu'on entreprend l'analyse d'un névrosé, sans faire appel à l'hypnose » (*Ibid.*). Nous pouvons certes avoir une expérience clinique de ses manifestations, mais le phénomène de refoulement en tant que tel est inobservable. Nous n'avons affaire, dans le cadre de l'analyse, qu'à ses conséquences en termes de symptômes. Le refoulement, comme le souligne Mac Intyre, apparaît donc pour Freud comme « un événement qui peut être daté, comme quelque chose qui a lieu. « Refoulement » est donc un terme descriptif » (Mac Intyre, 1958, p. 98).

Tout au long de l'élaboration de la psychanalyse, cette « expression théorique d'une expérience », pour reprendre les mots de Freud, a été l'objet de nombreuses reformulations et précisions. Nous avons présenté, dans notre chapitre III, les considérations de la *Métapsychologie*. La distinction entre *refoulement originaire* et *refoulement proprement dit*, nous a montré que le processus de refoulement s'effectuait selon deux étapes successives. Dans la première, le représentant psychique de la pulsion se voit refuser l'entrée dans la conscience. Dans la seconde, les rejets psychiques du refoulé – les représentations qui y sont associées par exemple – sont eux aussi refoulés de la conscience. Toutes les représentations pouvant servir d'indices sur la piste de la représentation inconsciente refoulée sont ainsi exclues de la conscience. Nous avons également défini le caractère *individuel* et *mobile* du processus de refoulement tel que Freud le définit. Le refoulement, en effet, agit *individuellement* sur les rejets psychiques du représentant refoulé, et sur les représentations qui lui sont liées. Chacun de ces éléments subit un destin particulier. Par ailleurs, le refoulement est un processus *mobile*. Cette mobilité se manifeste, d'une part, dans le fait que le refoulement n'est pas

¹ « Un destin possible pour une motion pulsionnelle est de se heurter à des résistances qui cherchent à la rendre inefficace. Selon des conditions que nous allons maintenant étudier de plus près, elle arrive alors en situation de refoulement » (Freud, 1915, p. 45)

² Dans la première topique, l'Inconscient est constitué par le refoulement : son contenu correspond aux éléments refoulés de la conscience depuis l'enfance. Dans la seconde topique, avec l'apparition de la notion de ça - et son caractère premièrement inconscient, ainsi que l'abandon de la distinction nette entre conscient et inconscient, le statut du refoulement change considérablement. Nous y reviendrons.

³ Cf. Mac Intyre, 1958, p. 34.

un processus ponctuel et définitif, mais *constant*, et, d'autre part, « dans les caractéristiques psychiques de l'état de sommeil, qui seul rend possible la formation du rêve » (Freud, 1915, p. 53). La mobilité du refoulement est un élément important de la théorie psychanalytique, puisqu'il renvoie non seulement à l'idée de résistance du psychisme vis-à-vis du refoulé, mais aussi au mécanisme de formation du rêve.

La distinction entre *destin de la représentation* et *destin du quantum d'affect*, qui lui est lié, permet à Freud d'expliquer qu'une représentation peut disparaître de la conscience sans pour autant que la charge pulsionnelle qui lui était liée soit devenue inactive¹. D'où la possibilité d'une pression sur le conscient, le poids de ce refoulement pouvant conduire à l'angoisse et à l'apparition de symptômes névrotiques. Les symptômes sont ainsi le résultat d'un refoulement « mal fait » : l'énergie pulsionnelle qui était liée à la représentation refoulée est maintenant libre de peser sur la conscience de l'individu. Si le but du refoulement est de protéger le psychisme contre une douleur morale, son accomplissement seulement partiel peut conduire à une situation d'angoisse et à l'apparition de symptômes. *La raison première du refoulement est d'éviter le déplaisir*, en excluant de la conscience un désir inconciliable avec les exigences intérieures – besoins ou désirs – et extérieurs – morales ou esthétiques². Freud, dans les *Cinq leçons de psychanalyse*, précise ce mécanisme : une fois le désir ressenti, il s'ensuit un bref conflit. « À l'issue de ce combat intérieur, le désir inconciliable est devenu l'objet du refoulement, il a été chassé hors de la conscience et oublié » (Freud, 1909, p. 32). Puisque la « représentation en question est inconciliable avec « le moi » du malade, le refoulement se produit sous forme d'exigences morales ou autres de la part de l'individu ». Comme « l'acceptation du désir inconciliable ou la prolongation du conflit auraient provoqué un malaise intense » (*Ibid.*) le refoulement se produit pour épargner ce malaise au moi. Le refoulement apparaît ainsi, sous la plume de Freud, comme « un moyen de protéger la personne psychique » (*Ibid.*). Le motif et la finalité du refoulement ne sont rien d'autre que l'évitement d'un déplaisir³ : le refoulement apparaît donc comme un processus de défense du psychisme face à un désir en contradiction avec les exigences morales et esthétiques de la personne.

Nous l'évoquions précédemment, le concept de refoulement possède une histoire au sein même de la construction psychanalytique freudienne. Il est notamment l'objet de

¹ En effet, c'est sur la théorie du refoulement que repose, chez Freud, la distinction entre représentation et affect, tout autant que leur liaison nécessaire : l'inconscient ne peut exister sans représentation, il n'est que représentation, cette dernière étant – au sens strict – la représentante d'une pulsion.

² « Dans tous les cas observés, on constate qu'un désir violent a été ressenti, qui s'est trouvé en complète opposition avec les autres désirs de l'individu, inconciliable avec les aspirations morales et esthétiques de la personne » (Freud, 1909, p. 32)

³ « Le motif et la finalité du refoulement, on s'en souvient, ne sont rien d'autre que l'évitement du déplaisir » (Freud, 1915, p. 56).

nombreuses redéfinitions. Il s'agit ici de retranscrire brièvement cette histoire afin de mieux comprendre ce concept central de la psychanalyse, et permettre une meilleure comparaison avec le concept schopenhauerien. Selon Pierre Raikovic, la théorie du refoulement connaît différentes expressions successives, car elle se trouve toujours confrontée au même problème. En effet, la théorie du refoulement se heurte, d'une part, à la difficulté d'expliquer la liaison existant entre les deux instances *Cs* et *Ics*. D'autre part, cette théorie peine à donner une définition précise de l'origine et de la teneur de leurs actions. Toujours selon Raikovic, Freud s'est hasardé à plusieurs hypothèses successives, mais sans succès. En effet,

« Freud pose qu'il existe un autre Je qu'il donne pour le seul Je authentique (...). Alors qu'en est-il du « comment » de la relation entre ces deux Je ? Pour élucider cette problématique, Freud sera amené, au fil de ses écrits, à modifier incessamment le déterminant ultime du refoulement, à passer de la première à la seconde topique, puis à introduire l'hypothèse des pulsions de mort. Mais il ne parviendra jamais à fournir une bonne réponse » (Raikovic, 1994, p. 229).

Dans les premiers temps de l'élaboration de la psychanalyse, le refoulement se comprend essentiellement dans le cadre de l'opposition conscient/inconscient. Le refoulement consiste ici à exclure certaines représentations de la conscience. Le refoulement a lieu, parce que la conscience ne peut accepter que telle représentation cohabite avec les autres. La décision est alors prise de l'exclure de la conscience et « de la tenir pour non advenue » (Raikovic, 1994, p. 175). Cependant, qui peut bien prendre cette décision d'éconduire cette représentation et de la refouler dans l'inconscient ? Si nous refusons d'admettre l'existence d'une seconde intelligence, ce ne peut « être que la raison consciente qui détermine le choix puisqu'il ne saurait y avoir de décision dans l'inconscient. C'est donc au sein de la conscience que siègent les conditions d'apparition de la représentation dans le champ de la conscience et, du même coup, du rejet de la représentation dans la sphère de l'inconscient » (*Ibid.*, p. 175-176). Le refoulement témoigne ainsi du refus d'une dysharmonie. Se trouve ici en germe l'idée selon laquelle tous les organismes, et donc toute entité psychique, tend à l'équilibre.

Cette première formulation de la théorie du refoulement nous laisse entrevoir certaines difficultés, auxquelles Freud semble s'être heurté tout au long de l'élaboration de la psychanalyse. Le concept de refoulement apparaît dès lors comme l'élément central de la théorie, témoignant donc intimement des problèmes majeurs rencontrés durant son élaboration. En effet, et nous venons de le montrer, « dès les premiers travaux de Freud, la question des rapports entre conscience et Inconscient se trouve posée et elle implique de discerner le déterminant ultime du refoulement » (Raikovic, 1994, p. 176). La question de la détermination du déterminant ultime du refoulement se pose donc dès les prémisses de la première topique. Nous l'avons dit, et Pierre Raikovic le formule clairement, « de quelque façon qu'on aborde cette question, seule, en dernier recours, la conscience a pu déterminer une telle méconnaissance » (*Ibid.*, p. 161). Le moi étant essentiellement

conscient, le refoulement ne peut qu'être déterminé par elle. L'inconscient ne peut, quant à lui, prendre de décision, sauf à supposer l'existence d'une seconde intelligence, inconsciente, qui agirait pour le compte de la conscience – qu'il s'agit bien ici de préserver d'une souffrance.

Dès les premières années du XXe siècle, Freud aurait, toujours selon Pierre Raikovic, modifié progressivement sa définition du refoulement sous l'influence de Schopenhauer. En effet, « avec l'assimilation de la philosophie schopenhauerienne, s'ouvre la seconde période de la réflexion de Freud, dans les premières années du XXe siècle » (*Ibid.*, p. 181). Nous supposons ici que Raikovic fait référence au fait qu'Otto Rank ait fourni à Freud un certain nombre de passages où le philosophe aborde cette question du mécanisme de défense du psychisme face à la souffrance morale. Il semble pour autant difficile de parler là d'une « assimilation de la philosophie schopenhauerienne », la connaissance apportée par ces textes ne pouvant être que très limitée. Ce serait, en tout cas, le statut défensif de la raison, son aliénation proprement dite, aux motions affectives, qui aurait marqué Freud. En d'autres termes, c'est l'idée schopenhauerienne du primat de la Volonté qu'aurait retenu Freud, et qui aurait influé sur sa conception de la raison. Ainsi, à partir de ce moment, nous dit Raikovic, « la fonction représentative devient asservie à la stratégie défensive » (*Ibid.*). En effet, à cette même époque, « il commence à considérer la raison elle-même comme un mécanisme de défense » (*Ibid.*, p. 181-182). En tant qu'outil défensif, asservie au Moi, elle n'est plus la faculté du connaître. Pierre Raikovic considère que « c'est signifier qu'il n'y a pas de raison en tant que telle, ce qui constitue bien un alignement sur la thèse fondamentale de Schopenhauer » (*Ibid.*, p. 182). Bouleversement dans la conception du refoulement, donc, et qui se manifeste très clairement dans la *Métopsychoanalyse*. Dans l'article intitulé « Refoulement », Freud introduit notamment la distinction entre « refoulement originaire » et « refoulement proprement dit ». Ce deuxième terme n'est plus exclusivement l'œuvre de la conscience. En effet, Freud affirme qu'« on aurait tort de ne mettre en relief que la répulsion qui, venant du conscient, agit sur ce qui est à refouler. On prendra *tout autant* en considération l'attraction que le refoulé originaire exerce sur tout ce avec quoi il peut établir des liaisons » (Freud, 1915, p. 49). D'où l'indétermination totale du refoulement à partir de cet instant : à la fois œuvre de la conscience et de l'inconscient, dans des proportions inconnues et selon des mécanismes forcément inobservables.

Parallèlement à cela, toujours dans la *Métopsychoanalyse*, la signification du refoulement dans l'alternative conscient/non conscient n'est plus décisive. En effet, certains faits¹ remettent en cause « tout ce qui précède, à savoir la signification décisive du refoulement

¹ Yvon Brès évoque ici l'aveuglement possible de la censure, et son incapacité à retenir une certaine rêverie : « Ici on a réussi à rendre la censure aveugle, de sorte qu'une fantaisie restant d'ordinaire dans le préconscient est admise à la conscience, comme si elle était inoffensive, sous le masque d'une plainte » (Freud, 1900, p. 673).

pour l'alternative conscient/non conscient ! En fait, ce qui se dessinait là et qui va apparaître plus clairement dans les articles de la *Métapsychologie*, c'est la chute de l'intérêt de cette alternative pour la psychanalyse » (Brès, 2002, p. 87). Ainsi, « la présence ou l'absence de la qualité « conscience » (...) apparaît de plus en plus comme comptant fort peu à l'intérieur de la théorisation psychanalytique. (...) Il devient de moins en moins vrai que la psychanalyse soit essentiellement une élaboration de la notion d'inconscient pour elle-même, c'est-à-dire dans son rapport à la conscientialité » (*Ibid.*). Elle semble, en tout cas, progressivement délaissier l'inconscient pour établir une nouvelle distinction dans le psychisme (la seconde topique), ainsi qu'une seconde théorie des pulsions sur laquelle va reposer l'essence des phénomènes psychiques. En effet, la seconde topique voit s'estomper l'opposition entre conscient et inconscient, et l'importance de l'instance *Ics*. Cette instance, constituée par le refoulement, et qui était le tout du psychisme inconscient dans la première topique, se désagrège au profit d'une région de l'inconscient bien plus étendue. « Une partie du moi également, et Dieu sait quelle importante partie du moi, peut être *ics*, est certainement *ics* »¹ (Freud, 1923, p. 253).

De plus, concernant le refoulement, Freud avoue avoir été conduit « à reconnaître que l'*Ics* ne coïncide pas avec le refoulé. Il reste exact que tout refoulé est *ics*, mais tout *Ics* n'est pas pour autant refoulé » (*Ibid.*). D'où l'apparition du *ça*, originairement inconscient, non constitué par le refoulement, représentant à proprement parler le réservoir de l'énergie pulsionnelle. Le refoulé, loin d'être le tout de l'inconscient, n'en est plus qu'une partie. Ainsi, dans cette seconde topique, le refoulement se trouve largement redéfini. La résistance provient du *moi*, ou plutôt de cette partie du *moi* qui s'est détachée et qui a intériorisé les interdits sociaux et parentaux : le *surmoi*. C'est en tout cas ce qu'affirme clairement Freud dans les *Nouvelles conférences*. En effet, nous dit-il, « depuis que nous supposons une instance particulière dans le *moi* : le *surmoi*, qui représente [*vertritt*] les exigences restrictives et rejetantes, nous pouvons dire que le refoulement est l'œuvre de ce *surmoi*, qui l'accomplit soit lui-même, soit, sur son ordre, le *moi* qui lui obéit » (Freud, 1933, p. 96). Le *surmoi* impose au *moi* des interdits. Ce sont les exigences morales ou esthétiques qui sont à la source des conflits : c'est parce qu'elles sont présentes, d'une manière plus ou moins fortes, que des conflits peuvent avoir lieu et aboutir, s'ils deviennent source d'une trop grande souffrance, à un refoulement. Cette affirmation que le *moi* est la source du refoulement est présente dans le discours freudien dès l'essai *Le moi et le ça*, chargé de définir avec précision les rapports entre les

¹ Freud ajoute la précision suivante : « Et cet *Ics* du moi n'est pas latent au sens du *Pcs*, sans quoi il ne saurait être activé sans devenir *cs* et on ne saurait rencontrer d'aussi grandes difficultés pour le rendre conscient » (Freud, 1923, p. 253). Nous renvoyons ici à notre figure 2 (Chapitre V, p. 247). Si les deux topiques se superposent, le sens de la première et les processus psychiques qu'elle permettait d'expliquer sont eux grandement redéfinis. On en veut la preuve, ici même, du mécanisme du refoulement.

nouvelles instances psychiques de la seconde topique. En effet, c'est du moi que « partent aussi les refoulements par lesquels certaines tendances psychiques doivent être exclues non seulement de la conscience mais aussi des autres manières de s'affirmer et d'agir » (Freud, 1923, p. 252). Aussi, ce qui oppose une résistance au retour du refoulé, au cours de l'analyse, est justement le *moi*. La tâche de l'analyse se résume donc, dès lors, à supprimer les résistances que le *moi* manifeste face à un tel retour¹.

Ainsi, le refoulement n'est plus l'œuvre de la conscience, mais de la partie inconsciente du moi. C'est la redéfinition du point de vue topique qui opère ce glissement : le refoulement ne dérive plus de la conscience mais de l'inconscient. Dans les textes fondateurs de la seconde topique, le discours sur le refoulement a tendance à s'écarter du point de vue topique et à se centrer sur le point de vue économique. En effet, le discours freudien insiste sur le fait que les éléments sont « dorénavant refoulés du fait d'un *retrait d'investissement*, à savoir que les représentations inconscientes ne sont pas investies afin qu'elles ne puissent pas devenir conscientes » (Raikovic, 1994, p. 183). On observe également, dans ces premiers textes de la seconde période, que l'inconscient s'étend à l'ensemble de l'appareil psychique. En effet, *moi, ça, surmoi* sont tout ou en partie inconscients. Rappelons que Freud substantialise le *moi* en affirmant qu'il n'est qu'une partie du *ça* fondamental, qui s'est modifiée au contact du monde extérieur. Ainsi, « au fil des pages, le moi fait l'objet d'une réduction continuelle, Freud en amenuisant la spécificité, l'autonomie et l'étendue » (Raikovic, 1994, p. 189). Quel rôle possède maintenant le moi ? Conscience et raison sont-elles dépourvues de tout pouvoir ? Dans l'*Abrégé de psychanalyse*, Freud énonce clairement sa position sur ce point : le moi se charge de peser les décisions, d'établir quelles peuvent être leurs conséquences et si leur réalisation est souhaitable. En effet, selon lui, « le rôle constructif du moi consiste à intercaler entre l'exigence pulsionnelle et l'acte propre à satisfaire cette dernière, une activité intellectuelle qui, étant donné l'état de chose présent et les expériences passées, s'efforce, au moyen d'essais expérimentaux, de peser les conséquences de la ligne de conduite envisagée » (Freud, 1938, p. 74). La raison serait-elle devenue ici, comme chez Schopenhauer, un simple outil de calcul, celle qui oriente le pulsionnel sans aucun moyen d'en changer le cours ? Il nous faudra, à propos de ces changements dans la définition du refoulement, questionner la thèse de Pierre Raikovic. Selon lui, en effet, c'est la transformation de la perspective freudienne sous l'influence de l'irrationalisme schopenhauerien qui explique ce bouleversement dans la conception du refoulement. Avant cela, nous voudrions poursuivre notre présentation avec la définition du concept schopenhauerien de *veto de la Volonté*.

¹ « Ce qui a été écarté ainsi par le refoulement s'oppose, dans l'analyse, au *moi*, et l'analyse se trouve devant la tâche de supprimer les résistances que le *moi* manifeste lorsqu'on s'occupe du refoulé » (Freud, 1923, p. 252).

Le veto de la Volonté comme témoin du primat de la Volonté sur l'intellect

Il nous faut tout d'abord apporter une précision : l'expression « veto de la Volonté » n'est pas présente telle quelle chez Schopenhauer. Nous l'avons choisie afin de désigner le mécanisme de défense de la Volonté face à la possibilité d'une représentation susceptible de provoquer un état de tension, de douleur, de frustration, de déception, etc. En d'autres termes, et nous pouvons d'ores-et-déjà noter l'importante similitude avec le concept de refoulement, nous sommes en présence d'un *processus de défense, échappant au contrôle conscient, visant à éviter un déplaisir*. C'est pourquoi l'utilisation du concept de refoulement pourrait paraître toute naturelle pour désigner le mécanisme de Schopenhauer. Or, nous l'avons esquissé dans notre chapitre III, nous utilisons ce terme afin de marquer la spécificité du discours schopenhauerien. Quant à savoir si nous avons là deux concepts équivalents, telle est la mission de nos présents développements. En sachant que le refoulement est le concept fondamental de l'édifice psychanalytique, nous mesurons ici l'importance d'une telle question pour la définition exacte du rapport entre Schopenhauer et Freud. Avant d'aborder de front cette question, nous voudrions préciser un peu plus ce que nous entendons par ce concept de *veto de la Volonté*, et son rôle dans la métaphysique de Schopenhauer.

Nous devons faire la remarque suivante : le processus, désigné par cette expression, est issu des remarques psychologiques que Schopenhauer fait dans le chapitre XIX des *Suppléments au Monde*. De telles considérations ont pour but d'illustrer la thèse fondamentale du *primat de la Volonté sur l'intellect*. Ces remarques psychologiques sont, selon Schopenhauer, à considérer comme des preuves empiriques de cet état de fait essentiel. Par ailleurs, comme nous l'avons souligné dans notre chapitre III, ce processus recouvre trois réalités différentes. Il regroupe les trois formes de l'influence négative de la Volonté sur la connaissance :

- L'interdiction de former des représentations et des séries d'idées
- La dissimulation des désirs et des tendances
- L'influence de la Volonté sur la connaissance abstraite

Le veto de la Volonté regroupe donc plusieurs éléments. Il se trouve non seulement à la base de l'explication de la folie, comme nous allons le préciser, mais également à la base de l'explication des « actes manqués » – pour reprendre l'expression de Freud. Il entre également en jeu dans la paralysie face à l'angoisse, dans l'aveuglement dans le cas de l'espérance, tout autant que dans la dissimulation à nous-mêmes de nos véritables

aspirations. Le pouvoir explicatif du veto de la Volonté semble donc bien plus important que celui du refoulement : la réalité qu'il recouvre semble dépasser de loin celle du concept freudien.

L'autre point essentiel est que le *veto de la Volonté* n'agit pas comme un pouvoir excluant des représentations de la conscience. La Volonté fait valoir son droit de veto antérieurement à la formation de la représentation, puisqu'elle sait que la formation de la représentation en question pourrait lui causer une souffrance. C'est pourquoi nous ne pouvons utiliser le concept de refoulement freudien sans dénaturer la pensée de Schopenhauer. Malgré l'utilisation de l'expression de veto, Gabriel Peron, par exemple, fait reposer son explication du processus schopenhauerien sur le modèle freudien. En effet, il affirme dans son ouvrage *Schopenhauer : la philosophie de la Volonté*, que « le rapport de détermination absolue de l'intellect par la Volonté permet à celle-ci d'exercer un droit de veto sur les représentations qui vont à son encontre et d'imposer la folie comme solution à une réalité devenue insoutenable » (Peron, p. 232). Il nous semble plus judicieux d'éviter de construire la compréhension du veto de la Volonté à partir du modèle freudien du refoulement. Cette illusion rétrospective, entretenue par les déclarations de Freud lui-même, conduit à parler d'une action de la Volonté sur des représentations, posant au passage une opposition radicale, et donc une dualité essentielle, entre Volonté et intellect. Or, le concept de Volonté-de-connaître apparaît ici essentiel pour comprendre la nature exacte du rapport entre la Volonté et l'intellect. Il n'est pas question d'une opposition, d'une division : l'intellect est la manifestation de cette Volonté-de-connaître qui fait intrinsèquement partie de notre nature.

De plus, le processus de veto se situe bien en amont de la représentation : c'est dans la dimension affective, pré-représentative de notre être, dans le *Leib*, que s'effectue ce refus de la représentation. *Il s'agit bien là d'un refus, non d'une exclusion* : ce qui se joue ici c'est la *formation ou non* de la représentation. Ce sont les affections immédiates de la Volonté, en plaisir ou douleur, qui conditionnent l'apparition ou non des représentations, l'orientation de l'attention, la mémorisation ou non de tel ou tel élément, la formulation ou non de tel ou tel jugement pouvant contredire notre angoisse ou notre espoir, etc. Ainsi, « plaisir et douleur sont donc les affections immédiates de la Volonté en sa manifestation ou comme cette manifestation même (le *Leib*) et consistent de la sorte en le vouloir ou le non-vouloir, instantanément contraints, de l'impression que subit ce corps » (Félix, 2007, p. 147). C'est dans cette affection immédiate de la Volonté, en douleur ou plaisir, que réside le moteur du veto de la Volonté : ce n'est pas par la formation d'une représentation, et encore moins par réflexion inconsciente, que la Volonté prend acte du caractère néfaste d'une impression. Elle « sait », parce qu'elle a appris « en tant qu'intellect », nous dit François Félix, que la formation de la représentation, c'est-à-dire la prise de connaissance consciente de l'impression, pourrait nous causer une douleur. La Volonté dans son épreuve affective de la réalité, en tant que *Leib*, agit avant même toute

conscience, avant même toute représentation. Ainsi,

« On peut conclure que c'est sa volonté qui en l'individu veut, même si ce dernier ne le sait pas ; et que l'appétence qu'il constate en l'éprouvant n'est que le résultat, soustrait à sa décision comme à son intellect, d'un vouloir pré-conscient, à l'émergence duquel il ne participe pas » (Félix, 2011, p. 131).

Deux concepts équivalents ?

Dans nos précédents développements sur les concepts de veto de la Volonté et de refoulement (Cf. Chapitre III, C.), nous nous sommes attachés à définir la spécificité de la notion schopenhauerienne de veto, et à marquer ses différences avec le concept freudien de refoulement. Nous avons pu, ici, en résumant les deux définitions, constater une certaine similitude entre ces deux processus de défense. Certes, le refoulement est un processus proprement psychique, tandis que le veto de la Volonté apparaît comme un processus liminaire, affectif, antérieur à la représentation et aux modes d'actions de l'intellect. Veto de la Volonté et refoulement ne sont donc pas des concepts interchangeables. Cependant, ne renvoient-ils pas à une même réalité ? Ne sont-ils pas, malgré les différences intrinsèques des pensées de Schopenhauer et de Freud, équivalents ? S'agit-il, pour reprendre une problématique qui nous est chère, d'un simple glissement de sens entre Schopenhauer et Freud, et si oui, dans quelle mesure le concept freudien ne déforme-t-il pas le concept schopenhauerien ? Pour Jean-Paul Ferrand, il apparaît nettement que le terme de refoulement, a été posé par Freud, mais que le processus psychique a été mis en lumière par Schopenhauer. Reste que, chez Schopenhauer, nous avons tout lieu de regarder ce processus comme *non psychique*. Il ne s'agit pas d'affirmer que le processus n'est pas psychique parce qu'il n'est pas conscient, car ce serait réduire illégitimement le psychisme au conscient. En réalité, le processus n'est pas psychique parce qu'il n'est pas le fait de l'intellect. C'est la *Volonté*, ayant appris *en tant qu'intellect* que la formation de telle ou telle représentation causerait de la douleur, qui refuse à la représentation en question d'être formée. On est en deçà de la représentation et de sa formation : la réaction affective – plaisir et douleur étant les affections premières de la Volonté – conditionne *la formation ou non* des représentations. Ainsi s'expliquent également les faits désignés par Freud sous l'expression « actes manqués », auxquels nous reviendrons dans notre point B.

Reste qu'il n'est pas possible de nier une certaine parenté, dont il s'agit ici de délimiter les contours. Cette similitude, rappelons-le, c'est Freud lui-même qui la constate avec l'aide d'Otto Rank. Il déclare, en effet, qu'« **un pressentiment remarquablement clair**

de cette affaire a été rapidement désigné par Otto Rank à un endroit de l'œuvre de Schopenhauer (*Le monde comme Volonté et comme représentation*, t. 2) » (Freud, *Formulations sur les principes du fonctionnement psychique*, 1911, G.W., vol. X, p. 53 ; cité par Assoun, 1976, p. 229). La plus claire reconnaissance de l'équivalence entre les remarques psychologiques de Schopenhauer et l'élaboration du concept psychanalytique de refoulement, figure dans son essai *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique* :

« En ce qui concerne la théorie du refoulement, j'y suis certainement parvenu par mes propres moyens, sans qu'aucune influence m'en ait suggéré la possibilité. Aussi l'ai-je pendant longtemps considérée comme originale, jusqu'au jour où Otto Rank eut mis sous mes yeux un passage du *Monde comme volonté et représentation*, dans lequel Schopenhauer cherche à donner une explication de la folie. Ce que le philosophe dit dans ce passage au sujet de la répulsion que nous éprouvons à accepter tel ou tel côté pénible de la réalité s'accorde tellement avec la notion du refoulement, telle que je la conçois, que je puis dire une fois de plus que c'est à l'insuffisance de mes lectures que je suis redevable de ma découverte » (Freud, 1914, p. 96-97).

Cependant, et nous avons déjà évoqué ce point dans notre analyse historique du chapitre IV, Freud s'empresse de se justifier de son indépendance vis-à-vis de Schopenhauer, et *a fortiori* de son originalité. En effet, il signale que « **d'autres ont lu et relu ce passage, sans faire la découverte en question, et il me serait peut-être arrivé la même chose, si j'avais eu, dans ma jeunesse, plus de goût pour les lectures philosophiques** » (Freud, 1914, p. 97). Cette tentative de justification se traduit par un détachement vis-à-vis de la parole philosophique. Il s'agit ici d'affirmer, d'une part, son absence de goût pour la lecture philosophique – ce qui exclut toute origine philosophique de ses propos – ; et, d'autre part, l'idée que « d'autres ont lu et relu le passage, sans faire la découverte en question ». En d'autres termes, il ne suffit pas de lire Schopenhauer pour mettre au jour le concept de refoulement. Ce dernier demande une élaboration indépendante, sans laquelle nous n'aurions pas pu reconnaître la parenté avec le mécanisme mis en œuvre par Schopenhauer.

Freud est loin ici, me semble-t-il, de reconnaître qu'il n'est pas l'inventeur du refoulement, comme cela peut apparaître dans le *Dictionnaire de la Psychanalyse*¹. Nous pouvons peut-être rejoindre en cela l'avis de Jean-Paul Ferrand. Freud n'a pas inventé

¹ « Freud n'est pas l'inventeur de l'idée de refoulement. Il le reconnaît lui-même très clairement dans ses considérations Sur l'histoire du mouvement psychanalytique publiées en 1914 : « **Dans la théorie du refoulement, je fus à coup sûr indépendant ; je ne connais aucune influence qui aurait pu m'en rapprocher et tins moi-même, pendant longtemps, cette idée comme une idée originale, jusqu'au jour où Otto Rank nous montra le passage de Schopenhauer, dans le Monde comme volonté et comme représentation, où le philosophe s'efforce de trouver une explication de la folie. Ce qui est dit dans ce passage sur notre répulsion à admettre un aspect pénible de la réalité recouvre si parfaitement le contenu de mon concept de refoulement qu'il se peut que j'ai dû une fois de plus la possibilité d'une découverte à l'insuffisance de mes lectures** » » (*Dictionnaire de la Psychanalyse*, Paris : Fayard, 1997, p. 883).

l'idée d'un processus de défense du psychisme face à la souffrance morale, mécanisme témoignant d'un mode de fonctionnement particulier de la psyché, expliquant certains phénomènes jusqu'ici dépourvus d'explications – les actes manqués par exemple. Cependant, un tel jugement ne peut être que rétrospectif, et nous devons nous attacher à le fonder. Freud reconnaît ici le mérite de Schopenhauer, sans pour autant le mettre seul en avant. Certes, il semble acquis que le philosophe a expliqué la folie d'une manière proche de celle de la psychanalyse. Cependant, Freud, en se justifiant, cherche à établir que Schopenhauer n'a pas découvert le refoulement, et n'a pas conduit à sa découverte. Il ne lui en est d'ailleurs pas redevable, marquant au passage le caractère personnel de « sa découverte ».

Cependant, un élément peut sembler troublant. Freud affirme qu'il est parvenu au concept de refoulement sans « qu'aucune influence m'en ait suggéré la possibilité ». Le concept freudien est introduit dans *L'interprétation des rêves* de 1900, ce qui accrédirait cette idée. Néanmoins, Schopenhauer fait irruption, sur cette question précise, dès 1906 avec l'intervention de l'omniscient Otto Rank. Ce dernier, selon Assoun, se charge justement « de révéler à Freud sa parenté avec Schopenhauer, sur ce point particulier » (Assoun, 1976, p. 229). Dès 1906 (et Freud confirmera sa connaissance des textes de Schopenhauer en 1911, puis en 1914), Freud a donc eu accès aux remarques psychologiques de Schopenhauer. Or, le concept de refoulement subit, nous l'avons noté plus haut, une reformulation majeure au moment de l'élaboration de la seconde topique. Ce renversement dans sa conception du refoulement, ce « glissement » selon le terme de Mac Intyre¹, ne se serait-il pas fait sous l'influence de Schopenhauer ? N'est-ce pas, comme l'affirme Paul-Laurent Assoun, « à travers le concept de refoulement que va s'opérer la véritable rencontre avec Schopenhauer » (Assoun, 1976, p. 228) ? Tout comme dans le cas la seconde théorie des pulsions, et de l'élaboration de la seconde topique, nous devons prendre en considération l'apport de Schopenhauer. Si Freud, dans ses textes jusque 1915, peut se défendre de toute lecture systématique de Schopenhauer et donc de toute influence directe, tel n'est plus le cas après 1918-1919, années durant lesquelles il a commencé à lire Schopenhauer. Sans compter que la validité de cet argument, concernant la notion de refoulement, pourrait être mise en doute. Rappelons-nous que Freud a eu accès par l'intermédiaire d'Otto Rank (1906) et de Juliusburger (1911) aux textes où Schopenhauer parle de la folie et du mécanisme de défense du psychisme contre les représentations susceptibles de provoquer une douleur morale. En nous rappelant l'interprétation que donne Pierre Raikovic de l'histoire de la théorie du refoulement, nous serions même tentés de reformuler notre question récurrente – limitant ainsi la différence entre les deux auteurs sur cette question du refoulement. En effet, l'influence de Schopenhauer sur Freud ne serait-elle pas à l'origine du glissement qui

¹ Cf. Mac Intyre, 1958, p. 107-109.

s'opère dans l'œuvre freudienne à propos de la notion de refoulement ? Ne tenons-nous pas ici un point de contact établi entre les deux auteurs ; le lieu où, comme nous dit Paul-Laurent Assoun, la rencontre entre Schopenhauer et Freud s'opère véritablement ?

Les analyses de Pierre Raikovic tendent à établir une influence de Schopenhauer dans l'élaboration théorique de la psychanalyse, dont témoigne le glissement qui s'opère dans la définition freudienne du refoulement. L'influence de Schopenhauer, même infime, semble difficilement niable à la vue des arguments proposés, et d'un tel glissement dans la conception du refoulement. Ce glissement entraînant une multitude de changements significatifs de la théorie psychanalytique. Dans son ouvrage *Le sommeil dogmatique de Freud*, il propose ainsi une interprétation continuiste¹ que récuse Paul-Laurent Assoun. En effet, pour ce dernier, la « rencontre » entre Schopenhauer et Freud, qui se cristallise dans cette question du refoulement, ne témoigne pas d'une influence directe. Selon lui, Schopenhauer n'est pas un précurseur de la psychanalyse. Rappelons-nous que Paul-Laurent Assoun considère Schopenhauer comme le référent philosophique de la psychanalyse selon le modèle de complémentarité entre philosophie et science. « Ainsi, l'intuition schopenhauerienne du refoulement n'est compréhensible que rattachée à la globalité du système : mais Freud ne veut qu'en considérer l'effet pragmatique. Par une voie métaphysique, Schopenhauer a deviné le mécanisme du refoulement. Il n'empêche que cette dérivation métaphysique a des effets précis sur la conception du concept lui-même » (Assoun, p. 236). Nos précédents développements, ainsi que l'ensemble de notre chapitre III, ne font que donner raison à Paul-Laurent Assoun sur ce point. Assurément, les remarques psychologiques de Schopenhauer ne sont pas compréhensibles une fois détachées de sa métaphysique, et de sa théorie de la connaissance qui en constitue le fondement. Ces remarques psychologiques, comme nous l'indiquions, sont d'ailleurs présentées comme des preuves de sa thèse fondamentale sur le primat de la Volonté sur l'intellect. Paul-Laurent Assoun, renvoyant Schopenhauer du côté de l'intuition philosophique, distingue les deux concepts. Veto de la Volonté et refoulement ne sont pas équivalents, même si le premier est l'intuition philosophique du second – ce qui, du coup, n'empêche pas quelques similitudes. Non équivalents, mais renvoyant à une même réalité. Paul-Laurent Assoun semble donc ici nous apporter la réponse.

L'intuition schopenhauerienne n'est pas à l'origine du concept freudien, et le concept freudien n'est pas superposable au veto de la Volonté. Un même mécanisme, une même réalité, mais perçus de deux manières différentes ? Nous avons déjà abordé les difficultés

¹ L'interprétation de Raikovic n'est continuiste qu'à partir de la seconde formulation de la théorie du refoulement : Freud aurait remanié sa définition sous l'influence de l'irrationalisme de Schopenhauer. Il n'est pas question de penser une continuité entre veto de la Volonté et refoulement dès les origines de la théorie, mais bien de montrer que le concept de refoulement se voit redéfini après la « rencontre » avec Schopenhauer.

posées par un tel model interprétatif. Comment penser une complémentarité, soi-disant suivant le modèle schopenhauerien du rapport entre science et philosophie, sans envisager de dialogue ? Freud aurait développé son propre concept – trouvant son écho lointain dans la métaphysique de Schopenhauer et son intuition du veto de la Volonté – qui ne serait pas compatible avec le dire métaphysique ? Il me semble préférable ici d’apporter une autre réponse. Le veto de la Volonté schopenhauerien et le refoulement freudien ne recouvre pas la même réalité, ils ne sont pas équivalents, et ils ne peuvent en aucun cas entretenir de dialogue. En d’autres termes, la théorie du refoulement ne pourrait pas, après coup bien sûr, valoir comme le développement en psychologie du concept schopenhauerien de veto de la Volonté. C’est ce que Freud a toujours cherché à éviter, et c’est ce qu’il a fort bien réussi à faire. Quant à l’interprétation de Paul-Laurent Assoun, elle nous semble vouloir maintenir une relation qui n’existe pas. La seule et unique certitude ici est que Schopenhauer et Freud ont tous deux énoncé, avec plus ou moins de développement, l’existence d’un processus de défense du psychisme contre la douleur morale que pourrait infliger telle ou telle représentation. C’est la seule et unique formulation qui permette de mettre les deux auteurs sur un même niveau. Reste que la description de ce processus, ses modalités et le contexte théorique ou métaphysique auquel il est attaché, sont totalement différents. Si quelques similitudes demeurent, notamment dans la seconde période de l’œuvre freudienne (sous l’influence de Schopenhauer ?), reste que jamais ces similitudes ne font converger ces deux concepts. En effet, comme nous l’avons déjà affirmé, Schopenhauer ne fait pas de l’inconscient l’en soi du psychisme, ne l’instancie pas, et récuse même l’existence de représentations inconscientes. Notre précédente présentation nous a également permis de constater que la réalité que recouvre le veto de la Volonté est plus importante que celle recouverte par le concept freudien de refoulement.

2. Le problème du refoulement

Avant de poursuivre notre analyse du rapport entre Schopenhauer et Freud à propos de la folie, nous voudrions aborder ici ce que Michel Henry a appelé le « problème du refoulement ». Ceci avec l’objectif de définir plus précisément encore la nature et le rapport précis du veto de la Volonté schopenhauerien et du refoulement freudien. Selon Michel Henry, en effet, refoulement et veto de la Volonté – même si pour lui, le second terme n’est pas utile au regard de la grande similitude entre les mécanismes schopenhauerien et freudien – se heurte à un même problème de définition. La résolution de ce problème aura pour mérite de témoigner, une nouvelle fois, de l’écart qui sépare

Schopenhauer et Freud sur le traitement de ce mécanisme de défense.

Redéfinition du problème

Avant de chercher une solution à cet épineux problème du refoulement, il nous faut faire un point, d'une part, sur sa formulation originale, et, d'autre part, sur la nécessité de le reformuler. Nous devons au philosophe Michel Henry de l'avoir non seulement formulé, mais également largement développé. Il pose cette question dans son article « La question du refoulement », publié dans l'ouvrage collectif *Présence de Schopenhauer* (1989) :

« Pour permettre la venue à l'esprit d'une représentation ou pour l'interdire, ne faudrait-il pas d'abord savoir ce qu'est cette représentation et ainsi la connaître de quelque façon, ne serait-ce que pour apprécier sa convenance ou sa non-convenance au désir ? Mais comment la Volonté pourrait-elle bien posséder ou acquérir une telle connaissance, elle qui ne connaît rien, qui se définit par l'*Erkenntnislosigkeit* ? La connaissance, la conscience consiste dans la représentation, mais la volonté est étrangère à la représentation et ne se représente rien. Comment pourrait-elle bien se représenter la représentation litigieuse ? » (Henry, 1989, p. 303).

C'est à François Félix que nous devons la formulation la plus claire et la plus développée de ce problème soulevé par Michel Henry :

« L'objection a souvent été élevée en effet à l'encontre de Schopenhauer – notamment par Michel Henry, qui y a insisté avant de la reconduire quasiment à l'identique à propos de Freud¹ – que le passage d'un désir à la conscience aussi bien que son veto mis à cet accès – et rappelons-nous que le refoulement est ce dont Freud crédite d'abord Schopenhauer d'avoir mis au jour le processus – suppose que ce désir soit lié à une représentation déjà inconsciente pour que la volonté puisse lui accorder ou non la venue à la conscience. La volonté schopenhauerienne, autrement dit, devrait en toute logique avoir conscience de ce qu'elle veut pour le vouloir véritablement, comme elle devrait avoir conscience de ce qu'elle refuserait à la conscience pour le lui refuser effectivement. Ce qui revient à poser une pleine conscience avant la conscience elle-même, et des représentations avant la représentation » (Félix, 2011, p. 131).

En d'autres termes, le problème est le suivant. Comment la Volonté peut-elle savoir que telle représentation lui sera néfaste avant que cette dernière ne soit parvenue à la conscience ? Comment ce veto – et il s'agit bien d'un veto et non d'une exclusion de la

¹ Cf. Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, Puf, "Epiméthée", 1985, en particulier le chapitre 5 « La vie retrouvée : le monde comme volonté et représentation », pp. 159-199 ; « La question du refoulement », in *Présences de Schopenhauer* (dir. R.-P. Droit), Paris, Grasset, 1989, pp. 296-315 ; et « Schopenhauer et l'inconscient », in *Schopenhauer et la force du pessimisme* (dir. P. Sipriot), Monaco, Editions du Rocher, 1988, pp. 85-96.

conscience – peut-il agir avant même que la représentation soit devenue consciente ? Notons au passage, et la formulation de François Félix le fait nettement pressentir, que ce problème se pose à la fois pour Schopenhauer et pour Freud. En effet, dans la théorie psychanalytique, le refoulement agit sur une représentation soit en l'excluant de la conscience, soit en lui en refusant l'accès. Cette seconde fonction, cette censure, se heurte au même problème que le veto de la Volonté schopenhauerien. Comment la conscience, le moi ou le surmoi peut-il prendre connaissance de la représentation avant même son entrée dans la conscience, et surtout mesurer quelles peuvent être ses conséquences néfastes en terme de souffrance morale ?

C'est l'une des critiques formulées par Sartres à l'encontre de la psychanalyse, dans son ouvrage *L'être et le néant*. Comment la censure peut-elle discerner les représentations à refouler ? Les « différentes opérations [décrites par Freud] à leur tour impliquent que la censure est consciente (de) soi. Mais de quel type peut être la conscience (de) soi de la censure ? Il faut qu'elle soit conscience (d')être conscience de la tendance à refouler, mais précisément pour n'en être pas conscience. Qu'est-ce à dire sinon que la censure doit être de mauvaise foi ? » (Sartres, 1943, p. 91). Ainsi, la psychanalyse n'a pas apporté d'élément significatif : elle n'a fait qu'établir entre conscient et inconscient une seconde conscience, elle aussi de mauvaise foi. Cette difficulté, concernant la pensée de Schopenhauer, et valant également pour la théorie freudienne, est également soulevée par Marie-Josée Pernin, dans son ouvrage *Au cœur de l'existence, la souffrance ?* (2003). « Comment la volonté aveugle peut-elle savoir quelles sont les représentations qu'elle doit écarter, celles qui doivent être recouvertes et aussi bien, comme le note M. Henry, « comment l'entendement peut(-il) bien le lui apprendre » ? » (Pernin, 2003, p. 144). Ce problème, inhérent à l'idée même de refoulement, comme le note Marie-Josée Pernin, lui apparaît comme insurmontable. En effet, selon elle, c'est « la séparation tranchée que la philosophie de Schopenhauer institue entre la volonté et la représentation [qui] rend la difficulté insurmontable » (*Ibid.*). Or, depuis le début de notre étude, nous avons eu de cesse de souligner le manque de considération à l'égard du concept de Volonté-de-connaître, et de la nature volontaire de la connaissance. De plus, c'est bien le corps qui apparaît comme « le sésame du monde », pour reprendre l'expression à François Félix, c'est-à-dire que le corps est le point de jonction entre Volonté et représentation. Notre corps, à la fois objet empirique (*Körper*) et affectivité (le corps propre – *Leib*), nous donne à voir non seulement un lien entre le monde comme Volonté et le monde comme représentation, mais nous conduit également à reconsidérer la nature véritable de l'intellect, et du rapport entre représentation, affect et désir.

Le problème ainsi défini, nous devons donc l'envisager à partir de nos précédents développements, et notamment de notre explicitation du mécanisme schopenhauerien de veto de la Volonté. En effet, en ce qui concerne Schopenhauer, il semblerait que plusieurs de nos considérations, et au premier rang l'absence de représentations inconscientes,

permettent de mettre en doute la validité d'une telle formulation... Il ne s'agit pas en effet de savoir comment la Volonté peut reconnaître que telle ou telle représentation serait néfaste, mais bien de savoir comment elle peut ressentir telle ou telle impression, et accorder ou non le droit à telle ou telle représentation d'être formée. Nous voyons ici un début de solution, et nous devons non seulement, dès maintenant, nous interroger sur sa véritable validité dans le cadre de la pensée de Schopenhauer – afin de lever une aporie –, mais nous demander également si une telle solution ne peut pas éclairer la délicate relation entre affect et représentation au sein même de l'édifice psychanalytique.

Quelle solution ?

Affirmer l'existence d'une opposition ou d'une séparation radicale entre la Volonté et l'intellect, tel est l'élément qui compromet toute légitimation du concept schopenhauerien de veto de la Volonté. Nous serions tenté d'ajouter que le fait de concevoir ce veto sur le modèle du refoulement freudien, voire même de le désigner avec le terme consacré par Freud, accentue un peu plus encore la difficulté d'interprétation. Or, nous l'avons vu, d'une part, l'intellect (anatomiquement le cerveau) n'est que la manifestation de la Volonté-de-connaître [*Erkennenwollen*]; et, d'autre part, l'absence de représentation inconsciente, ainsi que la réalité plus étendue couverte par le concept de veto de la Volonté, condamnent toute utilisation du terme freudien pour désigner le processus en question dans l'œuvre du philosophe. Nous ne détaillerons pas ici l'ensemble des tentatives d'interprétations et des critiques adressées par de nombreux commentateurs à l'encontre de ce concept schopenhauerien, assimilé au refoulement. Etant moins à la recherche de polémique que d'une plus grande clarté conceptuelle, il nous semble simplement ici préférable de donner une interprétation différente de ce processus, estimons-nous plus proche et plus respectueuse de la lettre schopenhauerienne.

Certes, il ne nous est pas possible de faire l'économie des analyses de Michel Henry dans son article « La question du refoulement » (dans l'ouvrage *Présence de Schopenhauer* paru en 1989, sous la direction de Roger Pol-Droit) et dans son ouvrage intitulé *Généalogie de la psychanalyse*. Si le discours de Michel Henry semble par moment s'approcher de notre interprétation, elle ne comporte pas moins certaines ambiguïtés fâcheuses. En effet, il pressent que le nœud du problème du refoulement – Michel Henry conserve le terme freudien, ce qui explique un certain nombre de difficultés – réside dans la relation entre la Volonté et la représentation.

« 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 inmanquablement 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 » (Henry, 1985, p. 229).

Cependant, Michel Henry fait reposer ses analyses sur un modèle purement représentatif : il s'agit de savoir comment une *représentation inconsciente* n'est pas autorisée à franchir le seuil de la conscience. En effet, Michel Henry se pose la question suivante : « Pourquoi la Volonté, le désir, la pulsion refoulent-ils la représentation ? Non point à cause de son contenu représentatif mais de son affectivité » (Henry, 1985, p. 229). Notons ici que Volonté, pulsion et désir sont placés sur le même plan, et reconnues comme étant la source du refoulement. Il s'agit bien ici de représentations inconscientes et de leurs déterminations affectives, ce qui nous prouve bien que la réflexion de Michel Henry s'inscrit dans une logique freudienne. Son interprétation repose également, comme il l'annonce quelques pages avant les précédents extraits, sur ce qu'il considère comme la thèse fondamentale du système schopenhauerien, « à savoir la disjonction dans la psyché de la volonté et de la représentation »¹ (*Ibid.*, p. 225).

Malgré ces déclarations et cette perspective centrée sur la phénoménalité, Michel Henry parvient à donner une interprétation différente et à résoudre, en quelques mots, le problème qu'il avait lui-même ouvertement posé. Il arrive à la conclusion dont nous avons déjà esquissé les grandes lignes : c'est l'affection première de la Volonté, en tant que plaisir ou douleur, qui conditionne la mise en œuvre du travail de représentation, de formation des images dans la conscience. « La représentation refoulée – la représentation dont la réalité formelle empêche la réalité objective – ne l'est pas dans quelque inconscient et ne subsiste pas à titre d'entité psychique monstrueuse : elle n'est pas formée, voilà tout. Et l'inconscient lui-même, qui lui servirait de réceptacle, n'existe pas non plus » (Henry, 1985, p. 234). L'utilisation du terme de représentation, ainsi que la distinction entre sa réalité formelle et sa réalité objective, confère une certaine ambiguïté au discours henryen. La phrase suivante, quant à elle, permet de lever l'ambiguïté : ce qui se joue là c'est la manifestation d'une réalité affective, *en-deçà de la représentation*. Ainsi, « ce qui subsiste, c'est une tonalité, se profilant dans la première sphère de l'être, comme un accident, ou s'y déployant à titre d'*habitus*. Point n'est donc besoin pour rendre compte du refoulement de la mythologie des topiques ni de leurs personnages plus

¹ « La situation respective de la volonté et de l'affectivité dans leur rapport à l'essence de la vie, la validité de leur prétention à constituer chacune cette essence, c'est ce qui va se décider dans l'analyse extraordinaire où se trouve reconnu pour la première fois et cerné dans sa possibilité le phénomène du refoulement. Pareille analyse se propose comme celle de la folie mais, parce qu'elle met en jeu la thèse fondamentale du système, à savoir la disjonction dans la psyché de la volonté et de la représentation et la détermination de la seconde par la première, elle sous-tend d'autres développements » (Henry, 1985, p. 225).

ou moins grossièrement empruntés au monde de la représentation, le savoir de la vie y suffit » (*Ibid.*). Ni le refoulement au sens freudien – malgré le maintien du terme par Michel Henry –, ni l'inconscient psychique, ni les représentations inconscientes, ne trouvent place dans la philosophie de Schopenhauer. Michel Henry l'a bien compris : la position de Schopenhauer, à propos du processus de défense que nous avons nommé le veto de la Volonté, permet de le distinguer nettement de la psychanalyse. Ici se cristallise l'ensemble des différences entre les deux auteurs, ici se dévoile l'écart entre une conception affective de la connaissance et de la vie psychique – en tant qu'elle s'origine dans la Volonté – et une vision psychologique guidée par un souci permanent de scientificité.

Si Michel Henry effleure ici la solution au problème du refoulement, ce n'est pas sans soulever un certain nombre d'apories présentes, selon lui, dans la philosophie de Schopenhauer. Concernant l'objet central de notre présent développement, si nous pouvons nous réjouir de la solution apportée par Michel Henry, ainsi que de la preuve qu'elle nous apporte de la manifeste différence entre Schopenhauer et Freud, nous ne pouvons que déplorer un manque flagrant de développement et de formulation. Nous voudrions, avec l'aide de Jean-Philippe Ravoux, et de François Félix surtout, développer ce qui nous apparaît comme la solution au problème du refoulement.

La spécificité du concept schopenhauerien de veto de la Volonté, a été suggérée par Paul-Laurent Assoun, mais de façon purement négative. En effet, selon lui, Schopenhauer a eu l'intuition du refoulement, mais sa description du mécanisme ne peut se comprendre que rattaché à la globalité du système.

« Ainsi l'intuition schopenhauerienne du refoulement n'est compréhensible que rattachée à la globalité du système : mais Freud ne veut qu'en considérer l'effet pragmatique. Par une voie métaphysique, Schopenhauer a deviné le mécanisme du refoulement. Il n'empêche que cette dérivation métaphysique a des effets précis sur la conception du concept lui-même » (Assoun, 1976, p. 236).

On ne peut comprendre cette notion de droit de veto de la Volonté, que dans le cadre de la métaphysique de Schopenhauer et de la distinction entre intellect et Volonté. Cette distinction, Paul-Laurent Assoun parle même d'opposition, est ce qui explique ce droit de veto : la Volonté ayant le primat sur l'intellect, elle a tout pouvoir sur les représentations. Or, c'est reconnaître qu'une puissance étrangère à l'intellect possède le pouvoir d'autoriser telle ou telle représentation à devenir consciente ou non. Cette dissociation structurelle entre intellect et Volonté nous fait semble-t-il retomber dans une opposition proche de celle que Freud établit entre Conscient et Inconscient. C'est sur cette opposition entre Volonté et intellect, et sur la « subversion du principe intellectuel par le principe

volitif » (Assoun, *Ibib.*)¹, que repose l'explication schopenhauerienne de la folie. Paul-Laurent Assoun note clairement ce point et souligne ainsi le principal point de contact entre la conception schopenhauerienne du veto de la Volonté et la définition freudienne du processus de refoulement. Cependant, ce que dit Schopenhauer ne serait qu'une anticipation, qu'une intuition philosophique du concept psychanalytique. Or, nous l'avons vu, la conception schopenhauerienne du veto de la Volonté possède sa pleine et entièrement originalité.

De ce fait, est-ce que le veto de la Volonté repose, comme le présuppose Paul-Laurent Assoun, sur une opposition entre intellect et Volonté ? Est-ce que la thèse du primat de la Volonté, développée par Schopenhauer, n'est qu'une anticipation de la conception freudienne du rapport entre intellect et affectivité ? Ce n'est pas ce qu'il ressort de nos précédentes considérations. En effet, il n'y a pas d'opposition entre intellect et Volonté sous la plume de Schopenhauer, et le refoulement ne porte pas, comme chez Freud, sur des représentations. Dans le discours freudien, purement représentatif, il est bien question du refoulement d'une représentation :

« Le destin général de la représentation représentant la pulsion peut difficilement être autre chose que de disparaître du conscient lorsqu'elle était auparavant consciente, ou d'être tenue à l'écart de la conscience lorsqu'elle sur le point de devenir consciente. La différence n'a pas d'importance » (Freud, 1915, p. 55).

Or, et nous l'avons déjà souligné à plusieurs reprises, la notion de représentation inconsciente est tout bonnement absente de la pensée d'Arthur Schopenhauer. La Volonté, en effet, est purement indépendante de la représentation. Elle est en même la condition. En ce sens, elle dirige, oriente et a également le pouvoir d'autoriser ou non l'advenue d'une représentation, quelle qu'elle soit. En effet, comme le souligne Jean-Philippe Ravoux, « chez l'homme, la conscience se trouve séparée des centres nerveux subalternes. Par conséquent, si la volonté est toujours présente dans la représentation, elle existe en dehors de toute représentation et peut se manifester, à tous niveaux, sans intervention de la connaissance, donc de la conscience » (Ravoux, 1, p. 56). Il y a donc, pour Schopenhauer, une conscience, dont le contenu est purement représentatif, et une affectivité qui lui est première et qui demeure indépendante. La représentation fournit uniquement les occasions à la Volonté de se manifester de telle ou telle manière. C'est donc dans ce rapport entre affectivité (Volonté) et représentation (conscience) que se trouve le nœud de l'énigme. C'est cette affectivité première, en plaisir ou douleur, qui conditionne fondamentalement toute notre perception et ainsi la connaissance que nous pouvons avoir du monde. Telle est l'originalité des considérations schopenhaueriennes

¹ « La pathologie mentale est la forme extrême de cette subversion du principe intellectuel par le principe volitif : elle traduit la puissance des effets de la Volonté, en montrant l'épreuve de veto préalable qu'exerce la volonté pour l'admission de tout objet à penser » (Assoun, 1976, p. 235).

sur le veto de la Volonté, et sur la folie comme l'une de ses conséquences. Ainsi, et Jean-Philippe Ravoux nous semble dans le vrai,

« Dans son interrogation sur ce qui distingue le fou de l'homme sensé, Arthur Schopenhauer en est venu à penser que ce qui fait problème se trouve dans le passage de la zone de la conscience vers la zone de l'inconscience ainsi que dans les reviviscences et la réminiscence, que la clé de la folie doit être cherchée du côté de la mémoire dans son rapport au présent vécu » (Ravoux, 2007, p. 73).

Si l'expression « zone de l'inconscience » nous apparaît comme approximative, cette citation de Jean-Philippe Ravoux nous semble s'éclairer si nous lui préférons la notion d'affectivité. À partir de ce que nous disons ici, il semble bien que la conception schopenhauerienne de la folie se comprenne sans présupposer l'existence de représentations inconscientes. C'est justement l'avis de François Félix, qui se charge d'éclaircir ce point dans son article « Entre inconscient psychique et inconscient neuro-cognitif ». Comme nous l'avons déjà précisé plus haut, la Volonté impose un veto à telle ou telle représentation, parce qu'elle a appris, *en tant qu'intellect*, que cette même représentation lui causerait une souffrance. Le veto de la Volonté correspond donc bien à un processus d'interdiction de la réitération d'une représentation afin de l'empêcher de devenir à nouveau un motif pour la Volonté, motif qui la conduirait à avoir tel ou tel mouvement désagréable. Le veto de la Volonté, s'il se construit sur l'expérience représentative et donc sur l'expérience des affections liées aux diverses représentations, est mis en action indépendamment de la représentation. Il s'agit bien, avant même sa réitération, d'empêcher la formation même d'une représentation susceptible de causer un déplaisir, une douleur. D'où la non nécessité pour Schopenhauer d'expliquer ce mécanisme à partir de représentations inconscientes¹. Ainsi, nous pouvons préciser la nature du veto de la Volonté, et montrer que celui-ci permet de résoudre le « problème du refoulement » que soulève Michel Henry. En effet, la Volonté a appris, en tant qu'intellect, en tant qu'elle est également Volonté-de-connaître, que telle et telle représentation est source de souffrance. C'est l'expérience affective du monde qui lui fait reconnaître tel ou tel objet, telle ou telle circonstance, etc. comme potentiellement source de douleur. Ainsi, c'est dans sa double nature, à la fois affective, pure réceptivité insu, et à la fois intellectuelle, représentative, que se fonde son pouvoir d'éviter la souffrance

¹ « C'est dans la représentation uniquement qu'elle découvre le désir et la souffrance spécifiés en tant qu'ils sont liés à telle ou telle représentation particulière, agréable et donc souhaitable, ou au contraire pénible et donc à éviter. La volonté peut bien vouloir alors s'épargner telle représentation, actuelle ou remémorée, parce qu'elle en découvre ou en a appris sur elle-même le désagrément, et décider d'en censurer désormais toute réitération en empêchant qu'elle se présente à nouveau comme un motif. Et il n'y a rien de contradictoire à prétendre qu'elle a appris cela de l'intellect – une phrase qu'il serait peut-être opportun de légèrement reformuler en disant qu'elle l'a appris en tant qu'intellect –, puisque, encore une fois, c'est dans l'ordre représentatif seul, *expérience faite*, que cet élan dont nous sommes constitués aura pu prendre une tournure et une direction déterminées. Plutôt qu'il ne ruine l'édifice schopenhauerien, le refoulement vient confirmer qu'il n'est pas besoin de recourir en ce qui le concerne à des « représentations inconscientes » » (Félix, 2011, p. 133).

morale et de refuser à telle représentation d'être formée. La clé de la compréhension de la perspective schopenhauerienne se trouve ainsi dans le fait de ne plus opposé intellect et Volonté, mais de voir l'intellect comme la manifestation de la Volonté-de-connaître. Nous mesurons ici, au final, l'importance de nos précédents développements sur ce point, et le caractère absolument essentiel d'une telle notion.

S'il y a manifestement une divergence importante entre veto de la Volonté et refoulement, François Félix estime que la solution apportée par les textes schopenhaueriens au problème du refoulement pourrait éclairer la position de Freud. Elle pourrait, en fin de compte, en important le rapport entre volonté et représentation établi par Schopenhauer, résoudre l'un des problèmes centraux de la théorie psychanalytique : la question du rapport entre représentation et affect. En effet, c'est « en faisant voir que la pulsion s'attache à des *Vorstellungen* pour se satisfaire grâce aux objets du monde phénoménal, et que c'est à l'occasion de cet attachement à ces *Vorstellungen* que cette pulsion se manifeste sous forme d'un sentiment d'aise ou de malaise se répandant de manière diffuse à travers tout le corps, c'est-à-dire d'un affect¹, que l'on éclairera au mieux ce rapport chez Freud, et en particulier le lien entre affect et représentation, qui indiscutablement fait difficulté dans son édifice » (Félix, 2011, p. 134). D'où, selon François Félix, un possible enrichissement de Freud par Schopenhauer. Il s'agit là manifestement d'une preuve de l'indépendance de la construction freudienne vis-à-vis des fondements métaphysiques de la philosophie schopenhauerienne. Cela révèle également, comme le souligne Lancelot Whyte, que la psychanalyse s'attache à déterminer « les conditions qui sont à l'origine d'une perte pathologique de la prise de conscience, une fois que celle-ci s'est effectuée » (Whyte, 1960, p. 203). La question des conditions générales de la prise de conscience, ajoute-t-il, a été quelque peu négligée par Freud². En effet, c'est dans la théorie de la connaissance schopenhauerienne, dans la nature volontaire de la prise de conscience, que se trouve la solution au « problème du refoulement », et l'éclaircissement du rapport complexe entre affect et représentation. Une telle théorie de la connaissance est ce qui manquait à Freud pour rendre compréhensible, au sein de sa construction théorique, le rapport entre affect et représentation, entre la pulsion et son représentant psychique. Néanmoins, si Schopenhauer peut éclairer ce point de la théorie freudienne, cela ne réduit pas pour autant l'écart qui les sépare. De plus, la conception schopenhauerienne du veto de la Volonté ne recourt pas à l'hypothèse des représentations inconscientes, qui constitue l'une des spécificités premières du discours freudien. Il semble donc que bon nombre de

¹ Cf. Bernet, 1996, p. 78.

² « Fortlage se préoccupe d'une question fondamentale que Freud a relativement négligée : quelles sont les conditions générales qui provoquent la prise de conscience ? La théorie freudienne s'attache essentiellement à un autre problème, moins général : les conditions qui sont à l'origine d'une perte pathologique de la prise de conscience, une fois que celle-ci s'est effectuée » (Whyte, 1960, p. 203).

problèmes, internes à l'édifice théorique freudien, persistent. En tout cas, cela pose le problème de l'irréductibilité des deux positions. Il ne semble pas possible de les relier l'une à l'autre, mais simplement d'importer ou de déplacer certains concepts, certaines parties de la théorie schopenhauerienne de la connaissance, afin de rendre plus consistante la construction psychanalytique. Là encore cette question témoigne à la fois de l'irréductibilité des deux conceptions de l'inconscient, et à la fois, de la fécondité et de l'originalité de leurs deux pensées.

B. Deux explications de la folie et des « actes manqués »

Pour Schopenhauer, comme nous l'annoncions dans le chapitre III, la folie est une conséquence possible du veto de la Volonté. Nous voudrions donc, suite à l'éclaircissement de ce mécanisme de défense, pousser plus loin la comparaison avec Freud, et voir si les discours des deux auteurs sur la folie ne possèdent pas quelques similitudes intéressantes.

1. La folie comme maladie de la mémoire ?

Nous voudrions, avant de préciser la conception schopenhauerienne de la folie afin de poser les bases de notre comparaison, présenter la définition schopenhauerienne de la mémoire. En effet, la conception de la folie comme conséquence du veto de la Volonté suppose une définition particulière de la mémoire. La mémoire ne fonctionne pas comme un magasin. Elle n'est pas un réceptacle où nos diverses représentations – devenant du même coup préconsciente ou inconsciente – viendraient à s'accumuler. Comme toute faculté de l'intellect, elle repose sur l'affectivité, et sa mise en mouvement dépend donc de notre Volonté. D'où sa très grande force lorsqu'il s'agit de se remémorer des choses qui concernent nos intérêts et nos désirs.

La question de la mémoire

Selon les propos de Freud, l'explication de la mémoire représente le défi principal que

doit relever une théorie psychologique¹. Or, il semble bien que, pour lui, la mémoire s'apparente à un réceptacle dans lequel les représentations qui étaient conscientes, se voit « ranger », en attendant de resservir. Ces représentations, en tant qu'elles peuvent être facilement rappelées à la conscience, sont dites préconscientes. L'un des points importants, concernant la conception freudienne de la mémoire, est le suivant :

« La seule chose à laquelle nous pouvons tenir fermement, c'est que dans la vie d'âme la conservation de ce qui est passé est la règle plutôt qu'une déconcertante exception. » (Freud, 1929, p. 13).

Aux yeux de Freud, la mémoire se présente donc comme un réservoir de représentations préconscientes, qui peuvent être rappelées à la conscience à tout moment – suivant une occasion particulière. Or, la conception de Schopenhauer est bien différente. Nous l'avons suggéré plus haut, Schopenhauer développe une conception de la mémoire bien plus vivante et dynamique. En effet, c'est l'affectivité qui est à la base de la remémoration : un motif se présente et aussitôt la Volonté met en mouvement le processus. Ce processus, vu qu'il n'existe pas, pour Schopenhauer, de représentations inconscientes, est un processus de reproduction de la représentation, de reformation de l'image à partir des données sensorielles résiduelles. C'est ce qui explique la possible déformation du souvenir : si un tel processus de reconstruction n'avait pas lieu, si la représentation était conservée toute faite, les souvenirs nous apparaîtraient tels quels sans subir le moindre changement. Notant ici une différence dans la nature même du processus de remémoration, nous pouvons répondre par la négative à la question posée en première partie². Il n'existe pas, selon Schopenhauer, de représentations préconscientes. Toute représentation, formée à partir des impressions sensorielles présentes ou résiduelles, est consciente. Toute remémoration consiste donc en une reformation de la représentation.

Ce que dit Michel Henry, à propos de la mémoire, explicite la conception schopenhauerienne. En effet, la mémoire n'est pas « le réceptacle d'un inconscient grossièrement imaginé par Freud, par Bergson et par tant d'autres, dans lequel résident les idées ou les souvenirs lorsque nous n'y pensons plus. Ils n'ont d'autre existence qu'une existence potentielle, à savoir leur capacité d'être produits par un pouvoir de la produire, leur statut phénoménologique est celui de ce pouvoir, l'invisible immanence à soi où se forme, grandit et parvient originellement en soi tout pouvoir, toute force, et la puissance surabondante de la vie » (Henry, 1985, p. 77). D'où le caractère vivant et dynamique, nous dirons en termes schopenhauerien affectif, de la mémoire. La conception schopenhauerienne repose sur une reconstruction des souvenirs, et c'est pourquoi la Volonté peut également, ici, poser son veto à la remémoration de tel ou tel événement,

¹ Voir Freud, 1895, *Esquisse d'une psychologie scientifique. La naissance de la psychanalyse*, Paris, 1950, PUF, p. 319.

² Cf. Chapitre II, p. 109-110.

objet ou personne. Ainsi, « la mémoire n'est qu'en apparence une faculté de la représentation puisque ce qui conduit le contenu représenté devant l'esprit, ce n'est justement pas cette capacité de le poser ainsi devant, de le produire dans la condition d'objet, c'est le pouvoir, en soi étranger à cette production, qui lui permet de s'accomplir ou qui le lui interdit » (Henry, 1985, p. 226). La mémoire se définit ainsi comme un pouvoir de production des représentations, témoignant de sa nature volontaire¹. La Volonté, mise en mouvement par un motif, reforme une représentation à partir des données corporelles (sensations, affections). C'est pourquoi, la remémoration est plus vive qu'elle est liée à un son, une odeur, et que bien souvent, un réseau de souvenirs se reforme dans notre esprit.

Il semble donc exister une différence notable entre les conceptions schopenhauerienne et freudienne de la mémoire. En effet, si Freud y voit un réceptacle de représentations préconscientes, et considère que la conservation de ce qui est passé est la règle dans le psychisme, Schopenhauer considère la mémoire comme reposant sur l'affectivité. D'où l'emprise de la Volonté sur les souvenirs, et la possibilité qui est la sienne de poser son droit de veto quand elle sait la représentation susceptible de causer une souffrance. D'où l'idée également que la conservation de ce qui est passé, pour reprendre les mots de Freud, n'est pas la règle du psychisme : ce qui est conservé c'est ce qui nous sera utile et ce qui aura un intérêt pour nous. C'est également ce qui sera souvent remémoré, car l'exercice de la mémoire assure son bon fonctionnement. Nous voyons ici se cristalliser une fois de plus les grandes différences entre Schopenhauer et Freud. Ce préambule sur la question de la mémoire, va nous permettre de mieux comprendre leurs conceptions respectives de la folie.

La conception schopenhauerienne de la folie comme maladie de la mémoire

Schopenhauer donne une description générale du phénomène de la folie dans le *Monde*, au paragraphe 36 du premier volume (p. 245-250) et dans le Chapitre XXXII des *Suppléments* (p. 1130-1134). La santé mentale, pour Schopenhauer, repose sur la perfection de la réminiscence : la folie est une maladie affectant la mémoire de l'individu. Le fou ne perd pas en partie ou totalement la capacité de mémoriser – il en montre manifestement pour certaines choses, notamment en ce qui concerne la mémoire de travail – mais le fil de ses souvenirs est rompu et faussé par la création de fictions. Pour

¹ Notons également que déjà chez Cabanis, la mémoire n'est pas assimilée à une faculté intellectuelle, mais à une fonction de la sensibilité : « En revanche, le principe même du « ressouvenir » n'est pas attribuable à la pensée ; il est lui aussi assimilable à la sensibilité » (Besançon, 1997, p.101).

parler en termes contemporains, nous pouvons dire que pour Schopenhauer, la folie se caractérise par une désorganisation plus ou moins importante de la mémoire épisodique, cette désorganisation étant le résultat d'un double processus. D'une part, si un élément cherche à pénétrer dans l'esprit et dépasse les forces de l'individu – c'est-à-dire qu'il ne peut en supporter l'aspect terrible – la Volonté lui en interdit l'accès, c'est-à-dire empêche l'intellect d'aller au bout du processus intuitif et de se représenter l'élément pénible en question. D'autre part, et c'est ce en quoi l'exclusion violente d'une représentation est la brèche par laquelle « la folie peut faire irruption dans l'esprit » (Schopenhauer, 1844, p. 1132), l'intellect, dans le but de maintenir l'enchaînement des souvenirs, *comble les lacunes avec des fictions*. Le rapport de l'individu au passé est ainsi faussé.

Telle est l'explication de la folie que nous donne Schopenhauer et sur laquelle nous allons ici porter notre attention. Il est avant tout important de noter combien la perspective de Schopenhauer s'appuie sur une expérience directe : il a, en effet, à de nombreuses reprises, visité des maisons d'aliénés et donc pu rencontrer et dialoguer avec des personnes atteintes de troubles mentaux¹. C'est à partir de ces observations et suivant une réflexion proche des faits, qu'il dégage – pour la première fois selon lui – le critère qui permet de distinguer le fou de l'homme sensé². En effet, Schopenhauer effectue une distinction importante entre le délire et la folie. Le délire est un dérèglement de la perception : elle affecte le travail de l'entendement et de la raison. Si la folie peut être accompagnée de délire, ce sont deux choses bien distinctes. En effet, le délire affecte la représentation présente : l'individu voit une réalité illusoire, déformée et se voit incapable de raisonner. Les fous, quant à eux, « raisonnent souvent fort juste ; ils parlent et ils comprennent », ils possèdent donc entendement et raison. Si le délire fausse le rapport au présent, la folie fausse la pensée, c'est-à-dire le rapport à ce qui est absent ou passé.

En tant que les fous se trompent non sur le présent – dans leurs perceptions immédiates – mais sur « ce qui est absent ou passé », la folie, pour Schopenhauer est une maladie de la mémoire. Elle fausse le rapport de l'individu avec son passé, et donc le rapport que ce passé peut entretenir avec le présent. La folie, et c'est là le point capital et original de la conception schopenhauerienne, *ne supprime pas la mémoire* : elle rompt le fil de la

¹ Schopenhauer a fait des visites régulières à deux patients de la section psychiatrique de l'hôpital de la Charité de Berlin entre 1811 et 1813. Cf. Zentner, 1995, pp. 1-46 et 193-208.

² « On n'est pas encore parvenu, que je sache, à un aperçu clair et complet sur la nature de la folie ; on n'a pas encore la notion exacte et précise de ce qui distingue, à vrai dire, le fou de l'homme sensé. – On ne peut refuser aux fous, ni la raison, ni l'entendement ; ils parlent et ils comprennent ; ils raisonnent souvent fort juste ; d'ordinaire même, ils ont une vue très exacte de ce qui se passe devant eux et ils saisissent l'enchaînement des causes et des effets. Les visions pas plus que les fantômes de la fièvre ne sont un symptôme ordinaire de la folie ; le délire fausse la perception, la folie fausse la pensée. » (Schopenhauer, 1819, p. 247-248)

mémoire, « elle en brise l'enchaînement continu et rend impossible tout souvenir régulièrement coordonné du passé »¹. Elle n'est pas une suppression de la capacité de mémoire, elle en est une désorganisation plus ou moins importante. Cette désorganisation s'explique par l'apparition de lacunes produites par l'exclusion de certains souvenirs hors de l'enchaînement normal, et par le fait que ces lacunes soient comblées avec des fictions.

Schopenhauer va même distinguer deux cas concernant les fictions, ayant pour but de combler les lacunes :

« Je suppose qu'un fou évoque une scène du passé et lui donne toute la vivacité d'une scène vraiment présente ; il y a dans un pareil souvenir des lacunes ; le fou les remplit avec des fictions ; ces fictions peuvent être toujours les mêmes et devenir des idées fixes ou bien se modifier à chaque fois comme des accidents éphémères ; dans le premier cas, c'est de la monomanie, de la mélancolie ; dans le second cas, de la démence, *fatuitas* » (Schopenhauer, 1819, p. 248).

Ainsi, soit une lacune est comblée par une seule fiction, toujours la même, comme c'est par exemple le cas dans la *monomanie* et la *mélancolie* ; soit cette lacune est comblée par une fiction différente à chaque remémoration de cet ensemble lacunaire de souvenirs, ce qui est le cas dans la *démence*. Nous avons là une distinction entre deux sortes de folies, qui, nous le verrons par la suite, s'avère féconde. Elle traduit deux degrés de désorganisation de la mémoire, le second pouvant entraîner à terme une déstructuration complète de la mémoire et faire de la démence un état durable².

D'où le parallèle établi par Schopenhauer entre le fou, parvenu à ce degré de démence, et l'animal : ils sont tous deux restreints au présent. La différence c'est que l'animal n'a *aucune connaissance* du passé, alors que le fou n'a *aucune connaissance vraie* du passé. La folie est un trouble du contenu et de l'organisation de la mémoire, résultant de l'interdiction de la Volonté – formulée à l'intellect – de former certaines représentations ou séries d'idées, et de la création de fictions pour remplir les lacunes ainsi produites. Que dit plus précisément Schopenhauer sur ce mécanisme d'exclusion ? Quel en est le moteur et le but ?

« Voici comment j'explique que de violentes douleurs morales, que des événements terribles et inattendus occasionnent fréquemment la folie. Une douleur de ce genre est toujours, à titre d'événement réel, limité au présent ; c'est dire qu'elle est passagère et que comme telle elle ne dépasse point nos forces ; elle ne devient excessive que si elle est permanente ; mais comme telle

¹ « Le plus souvent, les fous ne se trompent point dans la connaissance de ce qui est immédiatement présent ; leurs divagations se rapportent toujours à ce qui est absent ou passé, et par suite elles ne concernent que le rapport de ce qui est absent ou passé avec le présent. En conséquence leur maladie me paraît atteindre surtout la mémoire ; elle ne la supprime pourtant pas tout à fait (car beaucoup de fous savent un grand nombre de choses par cœur et ils reconnaissent parfois des personnes qu'ils n'ont point vues depuis longtemps), elle rompt plutôt le fil de la mémoire ; elle en brise l'enchaînement continu et rend impossible tout souvenir régulièrement coordonné du passé » (Schopenhauer, 1819, p. 248).

² « Si la folie devient intense, la mémoire se désorganise complètement ; le fou est incapable de se souvenir de tout ce qui est absent ou passé ; il est entièrement et exclusivement gouverné par le caprice du moment, lié aux chimères qui constituent pour lui le passé » (Schopenhauer, 1819, p. 248).

elle se réduit à une simple pensée, et c'est la mémoire qui en reçoit le dépôt ; si cette douleur, si le chagrin causé par cette pensée ou ce souvenir est assez cruel pour devenir absolument insupportable et dépasser les forces de l'individu, alors la nature, prise d'angoisse, recourt à la folie comme à sa dernière ressource ; l'esprit torturé rompt ainsi le fil de sa mémoire, il remplit les lacunes avec des fictions ; il cherche un refuge au sein de la démence contre la douleur morale qui dépasse ses forces. » (Schopenhauer, 1819, p. 249)

Une douleur morale, issue d'événements terribles et inattendus, en tant qu'elle est limitée et passagère, ne peut engendrer la folie. Elle ne le peut que si elle devient permanente, c'est-à-dire que si la pensée à laquelle elle se réduit pénètre dans l'intellect et laisse une trace au sein de la mémoire. Cette douleur ainsi logée dans la mémoire peut devenir la source d'une peine qui dépasse les forces de l'individu. Schopenhauer résume les deux étapes précédemment évoquée : « l'esprit torturé rompt ainsi le fil de sa mémoire, il remplit les lacunes avec des fictions ». Ceci dans le but de trouver *un refuge*, de *se protéger* de cette souffrance intolérable. La folie est ainsi, face à l'angoisse, la « dernière ressource » de la nature, la dernière possibilité d'échapper à une intense souffrance. Nous devinons ici la présence et l'influence de la Volonté, même si dans ce passage du premier volume de 1819, le terme de Volonté n'apparaît pas. Ce qui, en revanche, sera le cas dans le second volume, dans le Chapitre XXXII des Suppléments, intitulé « De la folie ». Dans ce chapitre, Schopenhauer reprend ses analyses générales sur la folie, les développe et les précise. C'est dans ce chapitre que la référence à la Volonté, qui nous intéresse ici pour la question de son influence sur l'intellect, est évidente.

Là encore, dès le début de ses nouvelles considérations sur la folie, Schopenhauer en appelle à l'expérience – personnelle – pour nous faire saisir l'essence de la folie, et son rapport avec notre comportement¹. Si elle est une maladie de la mémoire, consistant en une désorganisation plus ou moins aiguë de cette dernière, elle est, comme nous venons de l'énoncer, le dernier recours de la nature, de la Volonté, pour échapper à une souffrance intolérable. Si notre expérience de la folie est toujours externe, nous avons une expérience interne de cette tendance à fuir les choses pénibles – parfois sans même en avoir conscience. En effet, il nous suffit de considérer la peine que nous avons à penser « aux choses qui blessent fortement nos intérêts, notre orgueil ou nos désirs » et les résistances que nous éprouvons à l'idée de « les soumettre à l'examen précis et sérieux de notre intellect ». On peut ici apprécier combien notre expérience nous fournit une connaissance de cette répugnance vis-à-vis des pensées pénibles ; et combien, parfois,

¹ « Pour comprendre plus aisément l'exposé donné dans le texte de la naissance de la folie, rappelons-nous avec quelle répugnance nous pensons aux choses qui blessent fortement nos intérêts, notre orgueil ou nos désirs, avec quelle peine nous nous décidons à les soumettre à l'examen précis et sérieux de notre intellect, avec quelle facilité au contraire nous nous en écartons brusquement ou nous nous en détachons furtivement sans en avoir conscience : tandis que les choses agréables pénètrent si bien d'elles-mêmes dans notre esprit, s'y glissent à nouveau, si on les en chasse, et retiennent notre attention pendant des heures entières » (Schopenhauer, 1844, p. 1131).

nous recourons à des paroles vives ou à des gestes particuliers pour détourner notre attention d'elles¹. Le but de Schopenhauer est ici de nous faire comprendre le passage de la douleur à la folie, de l'état normal à l'état pathologique. Le pathologique n'est pas définie indépendamment de l'expérience et de l'état normal : ce sont des douleurs morales aiguës qui dépassent les forces de l'individu qui permettent d'expliquer le passage de l'état sain à la maladie. Ce passage confirme le recours à l'expérience comme le propre de la démarche schopenhauerienne. Ce recours à l'expérience nous apprend le fait suivant : nous avons, avec la répugnance que nous éprouvons lorsque nous pensons à des choses pénibles, l'expérience d'une volonté d'interdiction et d'éloignement de notre attention face aux éléments douloureux. Cette expérience nous donne à penser la réalité de cette « violente exclusion d'une chose hors de l'esprit », constituant aux yeux de Schopenhauer « la brèche par laquelle la folie peut faire irruption dans l'esprit »²

Cette répugnance est l'élément, affectif, éprouvé avant même toute représentation, qui va mettre en mouvement la Volonté et la contraindre à interdire la formation de la représentation. C'est l'intensité et l'inutilité de la douleur qui va déterminer la mise en œuvre ou non de ce mécanisme de défense, du veto de la Volonté, qui va accepter ou refuser la formation de telle ou telle représentation. Cette interdiction est « la brèche par laquelle la folie peut faire irruption dans l'esprit », car la non formation d'une représentation produit des lacunes que l'individu fini par combler avec des fictions. Il est important de noter que la folie n'est pas le résultat de cette exclusion, mais bien que la création d'une brèche est *l'occasion* de la naissance de la folie. La folie repose sur deux étapes. La première est « négative » : il s'agit de l'exclusion d'une chose « hors de l'esprit » ; l'impression n'est pas transformée en représentation et se voit donc « enfouie » sans être parvenue à la conscience – mais elle n'en a été pas moins éprouvée. La seconde est « positive » : l'invention d'une fiction pour combler la lacune ainsi produite. C'est en ce sens, que nous pouvons dire que la folie est une conséquence possible de la mise en œuvre de l'interdiction de la Volonté, et non son résultat nécessaire.

On constate ici, au-delà du contenu de sa conception, que Schopenhauer est guidé par le souci de partir de l'expérience normale pour établir, d'une part, le critère qui distingue le fou de l'homme sensé, et, d'autre part, une explication de la genèse de l'état pathologique. Cette explication, dans la suite de ce chapitre XXXII des *Suppléments*, se poursuit par la description précise des circonstances dans lesquelles la folie peut naître

¹ « Ce passage de la douleur à la folie n'est pas tout à fait sans analogue ; lorsqu'une pensée pénible nous surprend à l'improviste, il nous arrive souvent de vouloir la chasser, d'une manière en quelque sorte mécanique, par une parole prononcée à voix haute, par un geste, nous prétendons ainsi nous distraire, nous arracher violemment à notre souvenir » (Schopenhauer, 1819, p. 249-250).

² « C'est dans cette répugnance de la Volonté à laisser arriver ce qui lui est contraire à la lumière de l'intellect qu'est la brèche par laquelle la folie peut faire irruption dans l'esprit » (Schopenhauer, 1844, p. 1131-1132).

dans l'esprit d'un individu. Il insiste notamment sur l'idée que tout élément douloureux doit se voir intégrer « dans le système des vérités relatives à la Volonté et à son intérêt », et que cette intégration ne se fait pas sans résistance.

« Tout événement nouveau et désagréable doit être en effet assimilé par l'intellect, c'est-à-dire prendre place dans le système des vérités relatives à la Volonté et à son intérêt, quelque objet plus satisfaisant qu'il ait d'ailleurs à supplanter. L'entrée de l'intellect une fois forcée, l'impression pénible commence à s'affaiblir ; mais l'opération en elle-même est souvent très douloureuse, et ne s'accomplit généralement qu'avec lenteur et à contrecœur. Ce n'est cependant qu'à condition qu'elle s'effectue heureusement chaque fois, que la santé de l'esprit peut se maintenir » (Schopenhauer, 1844, p. 1132).

En résumé, voici la situation normale : tout événement nouveau, qu'il soit agréable ou désagréable doit trouver sa place « dans le système des vérités relatives à la Volonté », c'est-à-dire qu'il doit être assimilé par l'intellect. Si l'impression agréable y prendra place facilement, l'impression pénible au contraire rencontrera des résistances, parce que l'admission de cette vérité contrarie la Volonté – puisqu'elle lui cause une souffrance. Si l'intégration, toute douloureuse qu'elle puisse être, finit par s'accomplir, alors « la santé de l'esprit peut se maintenir » parce que le fil de la mémoire ne sera pas coupé. Il est très significatif – et ce qui corrobore notre interprétation – qu'il n'est pas ici question d'idée ou de représentations, mais bien *d'impressions*. Ce « système des vérités relatives à la Volonté », ce fil conducteur de l'esprit, n'est pas à chercher dans la conscience et ne prend aucunement la forme d'un ensemble de représentations reliées les unes aux autres de manière réfléchie ou non. Il s'agit bien d'une zone affective, ante-représentative, où règne les impressions, affections du corps propre, qui conforte ou contrarie notre Volonté.

Le « droit de regard » de la Volonté s'exerce ainsi, à un degré plus ou moins important, sur chaque événement nouveau et pénible qui parvient à l'intellect. La Volonté peut opposer des résistances et c'est elle qui en dernier ressort « accepte » ou non que tel ou tel événement soit formé dans la conscience. Ce n'est donc pas un processus exceptionnel ou qui se met en œuvre occasionnellement, mais bien une disposition affective, permettant à la Volonté de se défendre contre la douleur, qui filtre *en permanence* les informations qui viennent de l'extérieur. Ce procédé de filtrage, lié à toute impression – il ne s'agit pas au fond d'un processus étranger à l'impression, puisque nous sommes dans une perspective immanente – est en fait essentiellement lié à la nature de l'intuition, de notre rapport au monde, c'est-à-dire de notre connaissance. Nous voyons là, une fois de plus, combien l'intellect prend racine dans la Volonté, et repose entièrement sur notre nature affective.

Nous avons constaté ici que la Volonté, dans le cas de la folie, veille à la conservation face à la souffrance, même morale. La folie apparaît donc, pour l'individu en proie à une intense douleur, comme un refuge, un moyen de se préserver des souffrances morales devenues trop pénibles. Nous avons ici présenté la conception schopenhauerienne de la

folie afin de mieux comprendre, en tant qu'elle en est une conséquence, l'interdiction que la Volonté impose à l'intellect de former telle ou telle représentation qui pourrait être source de souffrance. L'état pathologique, que Schopenhauer s'attache à expliquer comme pouvant découler de l'état normal, suivant certaines circonstances, est le résultat d'une désorganisation de la mémoire. L'individu s'imagine ce qui n'est pas, son rapport à ce qui est absent ou passé est faussé, altérant ainsi son rapport au présent. Un tel état a pour origine l'exclusion « hors de l'esprit » de certaines impressions douloureuses, et le remplissage des lacunes produites – absence de représentation en rapport avec la réalité éprouvée, notamment – par des fictions. Il est ainsi une conséquence possible de la mise en action du *veto de la Volonté*. Cette exclusion étant la conséquence d'une intense souffrance que l'individu ne pouvait supporter et qu'il soustrait de son intellect pour s'en préserver et ne plus subir son influence. Cette exclusion, et c'est là un point essentiel, se produit, comme nous l'avons esquissé, sur la (re)formation de la représentation. Il ne s'agit pas de refouler une représentation déjà constituée hors de la conscience, comme c'est le cas dans la théorie psychanalytique freudienne.

Folie et névrose

La mémoire joue également un rôle très important dans la conception freudienne de la folie. Dans son ouvrage *5 leçons de psychanalyse*, Freud ouvre ses considérations avec la formule suivante : « Nous pouvons *grosso modo* résumer tout ce qui précède dans la formule suivante : les hystériques souffrent de réminiscences ». Ainsi, ajoute-t-il, « leurs symptômes sont les résidus et les symboles de certains événements (traumatiques). Symboles commémoratifs, à vrai dire » (Freud, 1909, p. 18-19). En d'autres termes, ce qui se manifeste, selon Freud, dans le symptôme, c'est un élément dont la réminiscence normale de peut se faire, car cet élément est soumis à un refoulement, et de ce fait à des résistances provenant du conscient. Nous tenons donc là, même si nous devons encore nous pencher sur les détails du mécanisme, un point commun essentiel entre Schopenhauer et Freud sur cette question de la folie. En effet, nos deux auteurs considèrent que la santé de l'esprit, l'état normal, repose sur la perfection de la réminiscence.

« Il se produit alors cette chose particulière qui est le symptôme, et qui pénètre dans l'état normal comme un corps étranger. D'autant plus que le sujet n'a pas conscience de la cause de son mal. Là où il y a un symptôme, il y a aussi amnésie, un vide, une lacune dans le souvenir, et, si l'on réussit à combler cette lacune, on supprime par là même le symptôme » (Freud, 1909, p. 24).

Cette citation, mettant plus encore en lumière le rôle prépondérant de la mémoire dans

les cas de folie, est à forte consonance schopenhauerienne. Le symptôme traduit la présence d'une lacune, d'une amnésie, due au refoulement. En effet, et comme chez Schopenhauer, le refoulement, en excluant une représentation de la conscience, crée une lacune et rompt le fil des souvenirs. Cependant, il y a là une légère différence. Si, pour Schopenhauer, la folie tient au fait que cette lacune soit comblée par une fiction (faussant ainsi le rapport de l'individu à son passé), pour Freud, c'est le retour du refoulé, c'est la pression exercée par ce qui a été exclu de la conscience qui explique les symptômes névrotiques et le déséquilibre psychique qui sont apparus. C'est pourquoi le but de la psychanalyse est de combler cette lacune, en rendant à nouveau conscient l'élément ayant subi le refoulement. En effet, Freud affirme que « les souvenirs oubliés ne sont pas perdus (...) : ils restent en la possession du malade, prêts à surgir, associés à ce qu'il sait encore. Mais il existe une force qui les empêche de devenir conscients » (Freud, 1909, p. 31). Le but de l'analyse est de vaincre ces résistances au retour du refoulé et ainsi de rétablir le fil de la mémoire. La lacune créée par le refoulement, Freud reconnaît la nécessité de la combler, et de le faire avec l'élément même qui a été refoulé. La folie, selon Freud, est donc le résultat d'un déséquilibre psychique, d'une pression exercée par le refoulé sur la conscience. Cette conception, pourrait-on dire active de la folie, diffère quelque peu de celle passive de Schopenhauer. L'élément qui n'est pas parvenu à l'intellect peut être remplacé par une fiction, et c'est ce processus qui explique la folie. Si Schopenhauer et Freud reconnaissent tous deux le rôle central d'une défaillance de la mémoire dans l'apparition de la folie, il semble que leurs conceptions divergent dans les détails.

Cette différence entre Schopenhauer et Freud au sujet de la folie se trouve plus marquée encore si nous considérons le détail de l'explication freudienne. En effet, Freud affirme que l'origine des névroses se trouve dans la prime enfance – avant l'âge de 6 ans¹ – et qu'elles sont toujours liées à des désirs sexuels. La théorie des stades du développement sexuel de l'enfant, et plus encore la théorie de la sexualité infantile dont elle dérive, permettent à Freud, selon lui, de fonder l'origine sexuelle de l'ensemble des névroses. Ainsi, tout comme dans le rêve, les désirs sexuels infantiles jouent un rôle essentiel dans l'apparition des symptômes névrotiques². Le refoulement, qui agit sur des représentants psychiques de motion pulsionnelles indésirables qui pourraient perturber le moi, est un processus unique qui porte sur des représentations liées à des désirs sexuels infantiles. Cependant, ces désirs continuent, inconsciemment, à peser sur le moi et à demander satisfaction. La maladie, selon Freud, est justement le moyen que le moi trouve

¹ « En ce qui concerne la période de la vie, nous pouvons nous prononcer avec assez d'assurance. Il semble que les névroses ne s'acquièrent qu'au cours de la prime enfance (jusqu'à l'âge de 6 ans), bien que leurs symptômes puissent être bien plus tardifs » (Freud, 1938, p. 54).

² « Nous parvenons ici aux mêmes symptômes que dans l'étude des rêves, à savoir que ce sont les désirs inéluctables et refoulés de l'enfance qui ont prêté leur puissance à la formation de symptômes sans lesquels la réaction aux traumatismes ultérieurs aurait pris un cours normal. Ces puissants désirs de l'enfant, je les considère, d'une manière générale, comme sexuels » (Freud, 1909, p. 60).

pour apporter satisfaction (détournée) à ces désirs. La maladie, comme chez Schopenhauer, apparaît donc comme un refuge (le terme est aussi présent chez Freud), comme un moyen pour l'individu d'obtenir ce qu'il ne peut obtenir dans la réalité. En effet, « les hommes tombent malades quand, par suite d'obstacles extérieurs ou d'une adaptation insuffisante, la satisfaction de leurs besoins érotiques leur est refusée dans la réalité. Nous voyons alors qu'ils se réfugient dans la maladie, afin de pouvoir, grâce à elle, obtenir les plaisirs que la vie leur refuse ». Ainsi, reconnaît Freud, « s'éloigner de la réalité, c'est la tendance capitale, mais aussi le risque capital de la maladie » (Freud, 5 leçons, p. 71-72).

De ce fait, il existe là aussi une certaine parenté entre les conceptions schopenhauerienne et freudienne de la folie. Cette dernière apparaît comme le dernier refuge, comme un moyen de se détourner de la réalité, et ainsi de supporter que certains désirs ou certaines aspirations ne soient pas satisfaits. Plus que sur la fonction ou le rôle de la folie, la divergence entre Schopenhauer et Freud sur cette question, repose sur les rouages du processus de défense – car pour eux la maladie apparaît bien comme une défense face à la souffrance.

En effet, nous sommes apparemment très loin de la conception schopenhauerienne de la folie lorsque Freud déclare que c'est « une complète divergence des tendances, une rupture absolue entre les deux systèmes [*Pcs* (ou *Cs*) et *Ics*] (qui) caractérise d'une manière générale l'état pathologique » (Freud, 1915, p. 107). Selon Freud, la folie apparaît comme le résultat d'une désorganisation, plus ou moins importante, de l'appareil psychique dans son ensemble. « Les névroses et les psychoses sont les états dans lesquels se manifestent les troubles fonctionnels de cet appareil. (...) Ce sont des *disharmonies quantitatives* qui sont responsables des inadaptations et des souffrances névrotiques » (Freud, 1938, p. 52-53 ; nous soulignons). Ces disharmonies quantitatives dans l'économie du psychisme sont le résultat des pressions exercées par les éléments refoulés. Ce retour du refoulé est un processus constant qui pèse sur le psychisme, et qui oblige l'individu à de grands efforts pour maintenir les éléments douloureux à distance. La conception freudienne de la folie repose entièrement sur la notion de déséquilibre. Elle ne se comprend, dans les détails, que comme une théorie fournissant une explication purement psychique des phénomènes névrotiques. Chez Schopenhauer, au contraire, il n'est pas question de disharmonie psychique, ni d'équilibre. La folie découle autant de causes somatiques, que de causes psychiques. Ainsi, le veto de la Volonté, en tant que mécanisme de défense du psychisme, peut conduire à la folie, mais n'en est pas la seule cause. La cause somatique, souvent corrélative de la cause psychique, trouve toute sa place dans l'explication schopenhauerienne de la folie. Elle entre même en ligne de compte plus souvent que la cause psychique. C'est en tout cas ce qu'affirme clairement Schopenhauer dans le chapitre XXXII des Suppléments au Monde :

« Je n'ai du reste considéré jusqu'ici que l'origine psychique de la folie, c'est-à-dire celle qui est provoquée par des circonstances extérieures et objectives. Mais *elle est due plus souvent à des causes purement somatiques*, à une mauvaise conformation ou à une désorganisation partielle du cerveau ou de ses enveloppes, ou encore à l'influence exercée sur le cerveau par d'autres parties malades. (...) Cependant les deux genres de causes participent le plus souvent l'une de l'autre, la cause psychique surtout de la cause somatique (Schopenhauer, 1844, p. 1133, nous soulignons).

Ainsi, selon Schopenhauer, la folie peut être provoquée par deux causes différentes, et souvent corrélatives. En effet, à la suite de ce passage, il souligne que certains individus sont plus sensibles que d'autres, plus disposés à développer des troubles mentaux. Or, cette cause somatique n'apparaît pas dans la construction théorique de la psychanalyse, qui se veut « une théorie purement psychologique de l'hystérie » (Freud, 1909, p. 22-23), dans laquelle le processus affectif prédomine. La cause somatique est ici ignorée au profit d'une explication purement psychique. C'est pourquoi Freud affirme que la psychanalyse peut guérir la folie ou tout au moins faire disparaître de très nombreux symptômes névrotiques. Au contraire, Schopenhauer considère que la folie due uniquement à des causes psychiques entraîne une paralysie ou un dysfonctionnement d'une partie du cerveau, et n'est ainsi « guérissable qu'à son début, plus tard elle devient incurable » (*Ibid.*). La folie trouvant son origine dans des causes somatiques, dans une désorganisation ou une altération du cerveau, semble, quant à elle, incurable dès le départ.

Peut-on parler de la question de la folie comme le véritable point de rencontre entre Schopenhauer et Freud ? Schopenhauer préfigure-t-il, comme le souligne Freud lui-même, l'explication psychanalytique de la folie ? Assurément, nous devons nuancer cette idée. Il faut reconnaître une parenté entre les explications schopenhaueriennes et freudiennes de la folie. Sans doute, et nous pouvons ici nous accorder avec Clément Rosset¹, est-ce là le point de contact le plus significatif entre nos deux auteurs. En effet, leurs explication de la folie reposent sur les faits suivant : la santé de l'esprit dépend de la perfection de la réminiscence (pour reprendre les mots schopenhaueriens), les motions affectives sont à l'origine des troubles névrotiques, et la folie a pour fonction de protéger l'individu face à une trop grande souffrance. Elle est ainsi un refuge (l'idée se trouve telle quelle chez les deux auteurs), le dernier recours de l'individu face à une intense douleur morale.

Cependant, au-delà de ces quelques similitudes générales, nous devons nuancer notre propos. En effet, il existe une différence notable entre les descriptions que l'un et l'autre donnent de ce processus de défense du psychisme face à la souffrance. Le refoulement et le veto de la Volonté n'agissent pas de la même façon : le premier, porte sur des

¹ Il déclare à ce sujet que « l'analyse de la folie est en effet le lieu d'une des plus manifestes intuitions généalogiques de Schopenhauer. Comme la sottise, et comme tout phénomène intellectuel, la folie n'est pas étudiée sur le seul plan de l'intellect, mais interprétée à partir de l'activité inconsciente de l'affectivité » (Rosset, 1967, p. 92).

représentations; le second, autorise ou non la mise en fonction de la mémoire. Nous l'avons vu, la réminiscence consiste, selon Schopenhauer, en une reconstruction des représentations à partir des traces laissées dans le cerveau et dans le corps par les sensations et les affections passées. Ainsi, nous devons reconnaître des différences importantes dans le détail de leurs explications. Ces différences, s'expliquant par l'inscription de leurs développements dans une métaphysique ou une théorie psychologique complexe, fondent leur indépendance et leur originalité. Si un même sens de la folie semble être partagé par Schopenhauer et par Freud, leur lecture des causes et des mécanismes en jeu dans les symptômes s'avère bien différente.

2. La domination de l'affectivité sur la connaissance

Nous voudrions, dans ce second point, aborder maintenant la question des actes manqués, et des autres conséquences de cette domination reconnue par Schopenhauer, et en partie par Freud, de l'affectivité sur les fonctions intellectuelles.

La domination de l'affectivité sur la connaissance se manifeste nettement avec la notion schopenhauerienne de veto de la Volonté. Or, nous l'avons explicité dans notre chapitre III, le veto de la Volonté ne permet pas uniquement d'expliquer la folie. La folie est la conséquence possible d'une violente exclusion d'un élément hors de l'esprit. La Volonté a également le pouvoir de mettre son veto à tout élément de la conscience de soi, pouvant nous faire éprouver telle tendance ou tel désir. Elle recouvrirait de la main, pour reprendre l'expression schopenhauerienne, ces éléments intimes ce qui pourrait conduire à une méconnaissance de nous-mêmes. Rappelons également que le veto de la Volonté se trouve à l'origine de l'aveuglement de l'espérance et des perturbations du jugement dans le cas de l'angoisse. Le veto de la Volonté fait obstacle aux éléments susceptibles de contredire nos espoirs, et à ceux susceptibles de réduire notre angoisse.

Ainsi, le veto de la Volonté schopenhauerien semble à même d'expliquer tant le phénomène de la folie, celui de la méconnaissance de soi, ou encore celui de l'aveuglement dans les cas de l'espoir et de l'angoisse, que ceux que Freud nommera les actes manqués. En effet, les phénomènes de l'oubli ou encore du lapsus s'expliquent, selon Schopenhauer, par ce mécanisme tout affectif. Par exemple, l'explication de l'oubli que donne Schopenhauer repose également sur le veto de la Volonté. En effet, la Volonté est à l'origine de la réminiscence. C'est elle qui fournit l'énergie et qui met en œuvre le mécanisme du ressouvenir. Le trou de mémoire serait donc l'effet d'une force active, ne laissant pas advenir à la conscience des souvenirs déplaisants ou susceptibles de

provoquer une souffrance¹. La mémoire repose sur notre Volonté, et c'est pourquoi son acuité est beaucoup plus grande lorsqu'il s'agit de se souvenir d'éléments qui concernent nos intérêts et nos désirs.

C'est pourquoi le fait de reprocher à quelqu'un de ne pas se rappeler quelque chose, semble pleinement se justifier. Cependant, il ne s'agit pas comme chez Freud d'une *intention cachée* : la personne n'a pas l'intention, inconsciemment, de ne pas se rappeler telle ou telle chose. C'est l'investissement affectif de la représentation, c'est-à-dire son rapport à notre Volonté (à nos tendances et intérêts) qui explique le fait que l'on va avoir plus ou moins, ou pas du tout, envie de la reformer au moment opportun. Il nous semble que Freud, avec sa conception de l'oubli, crée une certaine paranoïa vis-à-vis de nos déclarations et de celles d'autrui. En effet, selon lui, nous serions sujet (inconscient) et acteur intelligent de nos oublis et de nos refoulements. Schopenhauer conçoit que nous sommes également acteurs de notre oubli et que cela ne soit pas totalement dénué de sens. Cependant, à aucun moment Schopenhauer considère que cela puisse relever d'une élaboration intelligente, d'une construction, d'un plan, d'un désir qui serait resté inconscient et qui se manifesterait ici.

De plus, et c'est là une différence essentielle, Schopenhauer ne cherche pas le sens de ces phénomènes (oubli, aveuglement, etc.) au-delà d'eux-mêmes. En effet, l'oubli manifeste que l'information, pour l'individu ne l'a pas suffisamment marquée, ou que d'autres plus marquantes ont occupés son esprit, et empêché la réminiscence correcte. Il n'y a donc aucune malignité ici, ni de sens caché. Or, c'est bien ce qui fait le cœur de l'explication freudienne des actes manqués : non seulement ils ont un sens (Schopenhauer est d'accord sur ce point car ils peuvent révéler un intérêt ou non vis-à-vis de tel ou tel objet), mais ils ont un sens caché car ils trouvent « leur source dans des désirs et des complexes refoulés » (Freud, 1909, p. 53)². Ainsi, ils font sens au même titre que les rêves et les symptômes des névrosés. Selon Freud, ils nous permettent de mieux connaître notre vie intérieure, puisqu'ils trahissent eux aussi « nos secrets les plus intimes » (*Ibid.*).

Nous pouvons donc affirmer que Schopenhauer et Freud ont en commun l'idée que ces faits, semble-t-il insignifiants, sont porteurs de sens. Les exemples de Schopenhauer sur ce point sont nombreux, et nous en avons déjà donné quelques-uns dans notre chapitre III. Néanmoins, ce que ces actes manqués signifient pour ces deux auteurs semble bien

¹ « L'oubli ne peut être ici assimilé à un simple « trou de mémoire ». Il se présente comme l'effet d'une force active, d'une volonté qui expulse de la conscience, à notre insu, des vérités et des souvenirs trop cruels » (Ferrand, 1998, p. 12).

² « Ces petits faits, les actes manqués, (...) ont un sens et sont, la plupart du temps, faciles à interpréter. On découvre alors qu'ils expriment, eux aussi, *des pulsions et des intentions que l'on veut cacher à sa propre conscience et qu'ils ont leur source dans des désirs et des complexes refoulés*, semblables à ceux des symptômes et des rêves. Considérons-les donc comme des symptômes ; leur examen attentif peut conduire à mieux connaître notre vie intérieure. C'est par eux que l'homme trahit le plus souvent ses secrets les plus intimes » (Freud, 1909, p. 53, nous soulignons).

différent. En effet, pour Freud, il s'agit là d'une nouvelle manifestation de désirs et de complexes refoulés, faisant donc là encore référence à des contenus sexuels infantiles. Nous revenons toujours à ces éléments, à ce pilier de la théorie psychanalytique qu'est la sexualité infantile. Ainsi, la conception freudienne des actes manqués repose sur cette notion et sur le fait qu'il existe une vie inconsciente, dans laquelle représentation, désirs et tendances se construisent et se développent indépendamment de la conscience. Au contraire, pour Schopenhauer, l'explication est somme toute banale, et ne renvoie en aucun cas à des désirs sexuels maintenus à l'écart de la conscience et qui trouveraient leur origine dans l'enfance. Certes, ces faits sont porteurs de sens. Ils témoignent souvent de nos intérêts, de nos désirs, sans pour autant que cet oubli, ou cet aveuglement obéissent à un plan, et relève d'une intention cachée. C'est le veto de la Volonté, qui agit ici, pourrait-on dire naturellement, sans le moindre effort ni la moindre réflexion – puisqu'il est un processus liminaire et purement affectif. Pour prendre un exemple schopenhauerien, lorsque nous nous trompons dans un compte à notre avantage, ce n'est pas parce que nous avons élaboré inconsciemment le dessein d'avoir plus d'argent, mais simplement parce que notre intérêt a faussé naturellement, sans effort aucun, juste parce que nous sommes Volonté et que l'intellect en est une partie, les comptes en notre faveur. Il n'y a pas d'intention cachée, pas de deuxième sujet, inconscient lui, qui détermine des desseins sans que nous en ayons la moindre conscience.

Ainsi, comme le souligne Ellenberger¹, cela témoigne du fait essentiel que les actes manqués, en tant que porteur de sens, ne sont pas une découverte freudienne. Un siècle avant lui Schopenhauer avait pensé ces mécanismes et donné une explication affective de l'oubli, des lapsus, etc. Les lapsus sont d'ailleurs, et nous renvoyons également ici à notre chapitre III et à l'exemple du lapsus de Kant, une parfaite illustration de la différence entre Schopenhauer et Freud. Rappelons que pour Schopenhauer, l'erreur orthographique de Kant – notant « *du sollt* » comme le faisait Luther et non « *du sollst* », n'est pas le témoin d'une intention cachée de Kant de fonder la morale sur le décalogue. Elle trahit bien naïvement, nous dit-il, l'origine religieuse de la théorie kantienne de la morale. Cette forme apparaît bien plutôt comme naturelle à Kant, du fait d'un ensemble de circonstances culturelles, familiales, sociales, éducatives, etc. Ainsi, la notion d'intention cachée – qui plus est liée à un désir sexuel infantile refoulé – est totalement absente de la conception schopenhauerienne du veto de la Volonté.

Schopenhauer avait également donné une version du concept de sublimation, proche de ce que Freud développera après lui. Certes, le terme n'apparaît pas chez Schopenhauer,

¹ « Bien que ces études (sur actes manqués) reposent essentiellement sur l'auto-analyse de Freud et sur les observations faites sur ses malades, ces recherches n'étaient pas entièrement nouvelles. Schopenhauer et von Hartmann avaient déjà mentionné des faits de ce genre comme étant des manifestations de l'inconscient. » Il ajoute en note : « Schopenhauer avait noté que ceux qui font une erreur involontaire en rendant la monnaie la font souvent à leur avantage » (Ellenberger, 1970, p. 528).

mais certains passages de son œuvre donne à voir l'existence, par exemple, d'une sublimation de l'énergie sexuelle dans les activités intellectuelles. C'est justement l'objet de ce passage des *Nachlass* que de mettre en lumière la possible réorientation de l'énergie sexuelle vers des fins hautement intellectuelles :

« Les jours et les heures où le désir sexuel est le plus fort, où il n'est pas un vague désir qui jaillit du vide et de la torpeur de la conscience, mais une soif brûlante, une ardeur violente : ces jours-là précisément les forces suprêmes de l'esprit, voire la conscience meilleure, sont aussi prêtes à la plus grande activité quoique, dans l'instant où la conscience s'est adonnée au désir et en est pleine, elles soient latentes ; mais il n'est besoin que d'une forte contention pour inverser la direction et pour qu'à la place d'un désir torturant, indigent, désespérant (le royaume de la nuit), l'activité des plus hautes forces de l'esprit emplisse la conscience, le royaume de la lumière. Car Kielmayer a raison de dire que le cerveau et les organes génitaux sont des pôles opposés. Et j'ajoute qu'ils sont les représentants de la conscience temporelle et de la conscience supra-temporelle, meilleure » (*HN*, 1, § 91, p. 53-54 ; trad. fr. in Cahier de l'Herne, 1997, p. 187).

Nous retrouvons également cette idée dans le *Monde*, au moment où Schopenhauer parle du génie et de sa capacité à se concentrer totalement sur sa production, le monde s'évanouissant du même coup. En effet, selon Schopenhauer,

« Toute grande œuvre théorique, de quelque genre qu'elle soit, demande pour être produite, de la part de son auteur, qu'il dirige toutes les forces de son énergie vers un seul point, qu'il les y fasse converger et les y concentre avec tant de force, de fermeté et d'exclusivité, que tout le reste du monde disparaisse à ses yeux et que son objet remplisse pour lui toute la réalité » (Schopenhauer, 1844, p. 1119).

Ellenberger souligne que Freud n'a jamais prétendu inventer le terme ou la notion de sublimation¹. Nous trouvons, en effet, l'idée de sublimation dans les extraits précités de l'œuvre de Schopenhauer, et cette notion sera amplement utilisée et développée, plus tard, par Nietzsche. Dans le contexte schopenhauerien cette idée est importante, puisqu'elle illustre le pouvoir de l'individu d'orienter, au prix d'un immense effort, l'afflux d'énergie sexuelle vers des fins plus hautes. De tels développements permettent également de mettre en lumière la corrélation entre instinct sexuel et activité intellectuelle : c'est la même énergie à l'origine. Ce qui met en mouvement l'intellect et les plus hautes réflexions, c'est la Volonté, cette force qui met tout autant en mouvement l'instinct sexuel. Une telle idée appuie plus encore nos développements sur la nature volontaire de la connaissance, et sur la notion centrale – à laquelle nous sommes à chaque fois reconduits – de Volonté-de-connaître.

Le veto de la Volonté permet d'expliquer non seulement la folie, mais l'ensemble des

¹ « Le terme et la notion de sublimation étaient bien connus, et Freud n'a jamais prétendu les avoir inventés. Un roman publié en 1785 s'y réfère comme à une idée courante, et l'idée se retrouve plus tard chez Novalis, Schopenhauer et surtout Nietzsche » (Ellenberger, 1970, p. 539).

faits que Freud nommera les actes manqués. Peut-on parler, chez Schopenhauer, d'une théorie explicative, capable de rendre compte des phénomènes psychiques ? Si oui, quelle différence y'a-t-il entre la théorie schopenhauerienne et la construction théorique freudienne ? C'est la dernière question que nous souhaitons nous poser ici avant de conclure ce chapitre, et notre deuxième partie.

3. Deux théories explicatives ?

Assurément, nous n'avons pas à faire, dans l'œuvre de Schopenhauer, à une théorie explicative des troubles psychiques et des phénomènes qui en découlent. D'une part, les développements de Schopenhauer sur les questions de la folie, de l'oubli, des lapsus, du veto de la Volonté – rappelons-nous que ce terme n'apparaît pas sous la plume de Schopenhauer – n'est pas systématique, mais font, au contraire, l'objet de développements séparés. Pour Schopenhauer, il ne s'agit pas de fournir une explication globale psychique ou neurologique de ces faits, mais de prouver à travers eux le primat de la Volonté sur l'intellect. D'où la compilation, sous forme de points successifs, dans le chapitre XIX des Suppléments au *Monde*, intitulé "Du primat de la Volonté sur l'intellect". La folie, quant à elle, fait l'objet d'un développement séparé. Certes, et c'est ce que nous nous sommes attaché à montrer ici et dans notre chapitre III, le propos de Schopenhauer est cohérent et s'articule autour d'une idée simple : la domination de l'affectivité sur les processus intellectuels. L'intellect est soumis à la Volonté, car il en est le produit. En effet, il est l'objectivation de la Volonté-de-connaître. La nature volontaire de l'intellect est ce qui permet de justifier de sa soumission, le caractère absolument déterminant de l'affectivité sur son orientation (attention), sur la conservation des données (mémoire), sur la prise de connaissance, sur la réminiscence, etc. Ces remarques psychologiques de Schopenhauer, si elles ne forment pas une théorie explicative au sens propre, fournit une explication globale des phénomènes et leur confèrent un sens. Oubli, lapsus, erreur de calcul en notre faveur, etc. sont autant de manifestation de notre intérêt et de nos affects dans la sphère de l'intellect. L'importance des impressions, qui même jamais consciemment formulées peuvent avoir un impact sur la vie psychique, l'idée d'un système des vérités relatives à la Volonté, tout autant que l'affirmation de la possibilité des traumatismes, forment un ensemble d'éléments qui prouve la richesse des remarques schopenhaueriennes. Il semblerait donc, et nous nous accordons sur ce point avec François Félix, que nous avons chez Schopenhauer tous les éléments pour rendre compte des phénomènes mis en lumière par Freud.

De plus, l'explication schopenhauerienne semble plus éclairante. En effet, elle ne

recours pas à l'hypothèse des représentations inconscientes et ne présuppose par la mise en œuvre d'un processus d'instanciation du psychisme. Certes, comme le formule Yvon Brès, le discours freudien s'avère des plus simples dans les textes cliniques. Dans *Psychopathologie de la vie quotidienne* et *Le mot d'esprit et son rapport à l'inconscient*, les analyses de Freud sont les plus convaincantes, car les plus rigoureusement psychologiques. L'idée centrale du traitement analytique est résumé par Brès comme suit : « si, dans une suite de représentations conscientes comportant un oubli, un acte manqué ou un mot d'esprit, on introduit l'hypothèse d'une autre représentation, que l'on va appeler « inconsciente », cette séquence devient plus intelligible » (Brès, 2002, p. 98). La représentation inconsciente, postulée ici, permet de rendre compte du phénomène et de le rendre plus intelligible. Cette clarté du discours, nous avons pu le constater tout au long de notre deuxième partie, n'est pas toujours présente dans les textes de Freud. Le foisonnement des textes spéculatifs et les reformulations successives de la théorie obscurcissent le propos freudien, même si, au final, Freud met en place une théorie de l'inconscient dont les fondements sont relativement simples à saisir. Selon lui, il est nécessaire de postuler l'existence d'un inconscient psychique et de représentations inconscientes afin de rendre compte de l'expérience, et des phénomènes tels que les actes manqués, les symptômes névrotiques, la formation cachée de certaines pensées, etc. C'est là l'essentiel sur l'inconscient, et nous pouvons mesurer l'écart qui sépare cette perspective de la perspective schopenhauerienne. Certes, le fait d'envisager la primauté de l'affectivité dans la vie psychique les rapproche. Cependant, les explications qu'ils donnent des phénomènes sont radicalement différentes. Si ce rapprochement général se cristallise dans la question centrale de la folie, là où l'affectivité prend le plus le pas sur l'intellect, leurs perspectives sur les phénomènes, et, au final, les définitions qu'ils en donnent, divergent assez nettement.

Sans oublier que les deux perspectives sont radicalement différentes. Si Schopenhauer cherche, en métaphysicien, à décrire les phénomènes, Freud, en médecin, cherche à mettre en place une thérapeutique. Cette différence ne semble pas décisive pour Jean-Philippe Ravoux qui voit dans la théorie schopenhauerienne une vision tout aussi satisfaisante intellectuellement que la psychanalyse¹ et qui pourrait tout aussi bien faire l'objet d'une thérapeutique². Selon lui, en effet, nous pourrions même nous passer de la théorie freudienne (qui nécessite tout un travail théorique inutile d'instanciation) car l'explication schopenhauerienne du fonctionnement de la mémoire, la manifestation d'une tendance à la conservation et la présence d'un mécanisme de rappel suffisent à expliquer la folie, et les phénomènes aberrants. Toujours selon Jean-Philippe Ravoux, Schopenhauer propose une théorie, non pour inverser l'état de fait (primat de la Volonté sur l'intellect),

¹ Cf. Ravoux, 2007, p. 70.

² Cf. Ravoux, 2005, p. 53 et 2007, p. 65-69.

mais pour permettre de solutionner certains problèmes psychiques grâce à la réminiscence, à un travail sur la mémoire et les souvenirs¹. Nous pouvons parvenir, à partir d'une telle démarche, à l'« adéquation avec la réalité vécue ».

Cependant, ce que dit là Jean-Philippe Ravoux semble poser un certain nombre de difficultés. Premièrement, et nous ne pouvons lui accorder ce point, justement parce que les deux conceptions divergent radicalement, il ne semble pas possible de radicalement tirer un trait sur la psychanalyse freudienne. La psychanalyse freudienne n'est pas un prolongement de la philosophie de Schopenhauer dans la psychologie, comme pouvait le penser Thomas Mann, mais bien une construction théorique à part entière. Sa conception de l'inconscient diffère radicalement de celle de Schopenhauer : elle n'a pas uniquement ajouté une instance pour rendre compte de manière psychologique des mêmes faits soulignés par Schopenhauer. Cette vision nous semble donc particulièrement réductrice.

Deuxièmement, il nous semble important d'être particulièrement prudent lorsque nous parlons de thérapeutique à propos de la pensée de Schopenhauer. En effet, Schopenhauer considère qu'on ne peut changer la nature d'un individu, qu'on ne peut lui donner d'autres fins que celles qui sont inscrites en lui. Ce que nous pouvons changer, c'est seulement les moyens par lesquels y arriver. Le primat de la Volonté sur l'intellect et la nature même des tendances, des pulsions pour employer le vocabulaire freudien, sont des choses immuables. Ce qui vient en nette opposition avec les considérations freudiennes sur le possible remaniement pulsionnel. Nous y reviendrons dans notre troisième partie. De ce fait, quelle marge de manœuvre peut-on reconnaître à une telle thérapeutique ? Il y a donc sur ce point une profonde différence de démarche entre Schopenhauer et Freud. Leurs deux conceptions ne sont pas équivalentes, car si la psychanalyse vise un remaniement pulsionnel et un équilibre au sein de l'individu, permettant à l'intellect de « prendre les commandes », Schopenhauer ne donne qu'à penser le mécanisme de la folie comme intimement lié à la mémoire, une meilleure réminiscence ne pouvant conduire qu'à une meilleur adéquation à la réalité vécue, sans rien changer ni du primat, ni de la nature de la Volonté, ni des tendances fondamentales de l'individu.

Par ailleurs, il faut ajouter à cela que l'originalité de Freud, et de nombreux commentateurs le souligne avec raison puisqu'il n'est pas l'inventeur de la notion de représentation inconsciente, ne réside pas dans sa théorie de l'inconscient. C'est bien plutôt le processus d'instanciation psychique, le complexe d'Œdipe, la sexualité infantile et la théorie du rêve – dont nous avons mesuré l'écart avec celle de Schopenhauer au chapitre précédent – qui fondent l'originalité de la psychanalyse freudienne. Tous ces éléments assure à la psychanalyse d'être une construction théorique impressionnante et d'une grande complexité. Il semble que si elle s'est construite sur un constat

¹ Cf. Ravoux, 2005, p. 69 sq.

schopenhauerien – primat de l'affectivité sur l'intellect – elle n'est en rien d'inspiration schopenhauerienne. Une telle idée, de la dépendance de l'intellect vis-à-vis des affects, du conscient vis-à-vis de l'inconscient (relayée en philosophie par Edouard von Hartmann, Nietzsche et bien d'autres), faisait partie intégrante de l'atmosphère intellectuelle de la seconde moitié du 19^{ème} siècle. Cette idée a sans nul doute eu un impact direct sur un Sigmund Freud passionné, dans ses jeunes années, par les études philosophiques. Cependant, si elle trouve son origine première dans la philosophie de Schopenhauer - premier philosophe à penser de manière systématique la primauté de l'affectif sur l'intellectuel - la pensée de Schopenhauer n'est pas la base du discours freudien. D'où une meilleure compréhension des multiples déplacements au niveau des concepts, les erreurs d'interprétations - prêtant à Schopenhauer des idées qui ne sont pas de lui -, ou bien encore les glissements dans les définitions. C'est parce que toute une tradition - en philosophie, en psychologie ou en neurologie - a déjà réinvesti cette idée, que Schopenhauer peut arriver de manière si déformée à Freud.

Une profonde divergence conceptuelle

Le précédent chapitre, avec l'analyse du problème du refoulement et des deux explications de la folie proposées par nos deux auteurs, nous a permis de mesurer définitivement l'écart conceptuel qui peut exister entre Schopenhauer et Freud. Dans un premier temps, nous avons vu que le *veto de la Volonté* schopenhauerien et le refoulement freudien sont deux concepts bien différents. En effet, le premier possède une extension bien plus grande que le second, et il ne repose pas sur une construction théorique complexe. Le refoulement freudien, concept fondamental de la psychanalyse, est totalement lié à l'existence de représentations inconscientes, de désirs inconscients et d'une vie intellectuelle inconsciente. Par ailleurs, il n'est pas indépendant, au sein de la construction théorique freudienne, de la notion de sexualité infantile. Dans un second temps, nous avons envisagé les conceptions schopenhauerienne et freudienne de la folie. Nous avons pu mesurer combien elles reposent sur une même considération de base : la prédominance de l'affectif sur l'intellectuel, de l'inconscient sur le conscient. Elle nous est apparue, chez nos deux auteurs, comme un mécanisme de défense du psychisme contre une douleur morale potentielle. Cependant, les explications qu'ils fournissent de ce mécanisme sont bien différentes, en ce sens que pour Schopenhauer le problème se réduit au fonctionnement de la mémoire, et que, pour Freud, selon sa construction théorique, tout acte de refoulement est plus ou moins lié à un désir sexuel infantile. Nous sommes ainsi en présence de deux conceptions différentes, n'utilisant pas les mêmes concepts, et aboutissant donc à des explications qui ne sont en aucun cas superposables.

Au-delà de quelques similitudes isolées, la différence conceptuelle entre Schopenhauer et Freud nous apparaît comme très importante. Certes, et la question de la folie nous a permis de le mettre clairement en lumière, il y a un présupposé à la base de l'approche psychanalytique qui trouve son origine dans la pensée d'Arthur Schopenhauer. Ce dernier, en effet, fut le premier à systématiser une prédominance de l'affectif sur l'intellectuel, et donc une dépendance des processus conscients vis-à-vis des processus inconscients. Cependant, la présence de Schopenhauer ne vient pas au-delà de cette idée générale. Si certaines similitudes apparaissent, nous nous apercevons très vite que les concepts

concernés - que l'on pourrait attribuer à Schopenhauer - ont subi un déplacement de sens.

Ainsi, c'est vers l'idée d'un Schopenhauer « atmosphérique » que nous conduisent les développements de notre seconde partie. Si la démarche de Freud trouve son origine dans l'idée d'une dépendance du conscient vis-à-vis de l'inconscient, qui trouve son origine dans la philosophie de Schopenhauer, elle n'est pas pour autant d'inspiration schopenhauerienne. Si la démarche théorique freudienne repose sur cette idée, Freud, en tant que médecin, cherche à développer une thérapeutique. Il recherche donc, dans une certaine mesure, si ce n'est à changer cet état de fait, au moins à modifier l'état pathologique d'une personne, c'est-à-dire à la guérir de ses troubles névrotiques. Il semblerait que la possibilité même d'une thérapeutique, d'une action du conscient sur l'inconscient, soit en contradiction avec la vision d'Arthur Schopenhauer. Freud ne va-t-il pas jusqu'à affirmer la possibilité d'un remaniement pulsionnel ? Une telle question, à laquelle nous répondrons dans notre chapitre X, est intimement liée à la question du tragique. La psychanalyse freudienne partage-t-elle la vision tragique de l'existence qui se dégage de l'œuvre de Schopenhauer, et qui est directement liée à cette soumission irréductible de l'intellect à la Volonté ?

Nous voudrions, avant de répondre à cette question, poursuivre notre comparaison entre Schopenhauer et Freud sur un plan thématique. Après avoir défini le rapport des sujets schopenhauerien et freudien à la vie et à la mort [chapitre IX], nous voudrions interroger leurs attitudes vis-à-vis de la connaissance (Science), de l'action (Morale) et du sens de l'existence (Religion) [chapitre X]. Ceci dans le but de procéder à une analyse exhaustive des rapports entre Schopenhauer et Freud, et pouvoir apporter la réponse la plus claire possible à notre problématique. Une telle démarche générale, basée sur leurs conceptions respectives de la nature humaine, nous semble essentielle après les développements conceptuels qui ont permis d'établir l'origine non schopenhauerienne de la construction théorique de la psychanalyse.

Troisième partie : Une même vision du sujet humain ?

Notre seconde partie s'est achevée sur le constat suivant : il existe certains points de jonctions (certaines considérations de la première topique, le concept de pulsion et les bases de l'explication de la folie, notamment) entre les pensées de Schopenhauer et de Freud. Cependant, loin d'être un proto-Freud, Schopenhauer se dévoile comme un penseur original, possédant une vision du psychisme bien différente de celle émanant de la psychanalyse. L'objet de cette troisième partie, toujours dans le but d'établir avec précision la nature du lien existant entre Schopenhauer et Freud, est de pousser plus loin encore notre comparaison.

À quoi touche-t-on lorsque nous parlons de l'inconscient ? Nous le disions en introduction de cette recherche : aux limites de notre connaissance, à la dignité et donc à la nature humaine. Il s'agit donc ici de poursuivre notre comparaison entre Schopenhauer et Freud afin d'ouvrir le champ du sujet. Un tel développement aura le mérite d'apporter une réponse plus complète à cette étude comparative, illustrant et même creusant l'écart qu'il peut exister entre les deux auteurs qui nous ont intéressés jusqu'ici.

CHAPITRE IX

VIE ET MORT : LA QUESTION DE L'ESSENCE DU SUJET

Le présent chapitre a pour objet de comparer les conceptions schopenhauerienne et freudienne de la vie et de la mort, afin de préciser ce qui peut les rapprocher et les opposer concernant la nature du sujet humain. Après avoir élucidé la possibilité d'une telle comparaison sur un plan métaphysique, nous nous intéresserons au rapport entre Volonté schopenhauerienne et *Eros* freudien, puis à la délicate question de la présence ou non des prémisses de la pulsion de mort freudienne dans l'œuvre de Schopenhauer. C'est la conception de la mort des deux auteurs qui nous fournira certains éléments les plus décisifs pour répondre à la principale question de notre troisième partie.

A. « Volonté » vs « Eros et Thanatos »

Pour éviter tout malentendu, nous voudrions préciser que nous ne considérons pas la psychanalyse comme un système philosophique. Elle n'en a ni la prétention, ni la forme.

Cependant, il apparaît très clairement que certaines considérations freudiennes dépassent le simple cadre de la psychologie, et que la tension vers l'inconscient romantique que nous avons soulignée¹ fait dériver Freud vers des considérations d'ordre métaphysique. C'est ce que nous voudrions établir plus précisément dans ce premier point, afin de justifier la possibilité d'une telle comparaison entre Volonté d'un côté, et Eros et Thanatos de l'autre.

1. Du point de vue topique au point de vue économique

Le premier moment de notre comparaison entre Schopenhauer et Freud, en tant qu'elle s'attachait à élucider le rapport de Schopenhauer à la notion d'inconscient psychique, était centré sur le premier moment de l'œuvre freudienne. Comme nous l'avons souligné, du point de vue économique, ce dernier repose sur l'opposition entre pulsions du moi et pulsions sexuelle. Dans le second moment de l'œuvre de Freud (à partir de 1920), ce point de vue économique va être refondu en une nouvelle théorie des pulsions régie par l'opposition entre pulsions de vie (symbolisées par la figure d'*Eros*) et pulsions de mort (symbolisées par *Thanatos*). Rappelons que l'opposition de la première topique est conservée, et englobée dans l'Eros.

Si donc la question du point de vue topique nous a particulièrement intéressée dans la première partie de notre comparaison, il s'agira ici de se pencher plus avant sur ce point de vue économique, et ce pour deux raisons. D'une part, à propos de la notion d'inconscient, la pensée de Schopenhauer ne peut en rien rencontrer le point de vue topique (intrinsèquement morcelé), faisant de l'inconscient une instance psychique constituée par le refoulement. Le point de vue dynamique ne peut donc être qu'étranger à Schopenhauer : le dynamisme n'étant pas psychique, mais purement de l'ordre corporel (*Leib*), c'est-à-dire affectif. D'autre part, dans de nombreux développements de la seconde topique, Freud semble outrepasser les limites de la pure psychologie : le statut de la seconde théorie des pulsions est de loin plus général (les pulsions de vie et les pulsions de mort sont des tendances présentes en toute cellule vivante), car celle-ci vise à expliquer des phénomènes aussi divers que la religion, la morale, l'art, etc. D'où une extension du questionnement freudien vers la nature de la subjectivité. C'est pourquoi il nous est possible d'envisager, à partir de ces développements, une comparaison détaillée avec la conception schopenhauerienne du sujet. Il ne s'agit plus simplement, écrit Freud lui-même, de déterminer la nature du psychisme, mais de « résoudre l'énigme de la vie ».

¹ Cf. chapitre V, p. 210 et sq.

D'où le statut quasi-philosophique de la distinction entre Eros et Thanatos, pulsions de vie et pulsions de mort, et sa portée, pourrait-on dire, « métaphysique ».

2. Une hypothèse métaphysique ?

Nous voudrions, avant de poursuivre notre analyse, poser à nouveau la question du statut de ces hypothèses de travail, que sont les oppositions *pulsion du moi / pulsion sexuelle*, et *pulsion de vie / pulsion de mort*. Pour résumer brièvement l'histoire de la théorie freudienne des pulsions, il s'agissait pour Freud, dans la première topique, d'expliquer les phénomènes psychiques à l'aide de l'opposition Faim/Amour, reprise au poète Schiller, c'est-à-dire entre les besoins de conservations proprement individuels, et le besoin de s'unir à un autre individu dans le but de conserver l'espèce¹. Cette première hypothèse va ensuite être dépassée dans la seconde topique : conservation de l'individu et conservation de l'espèce obéissent en fait à un même principe. Elles relèvent d'une force unificatrice, l'Eros, qui est une force de liaison, d'union, et donc de conservation. Elle est opposée à *Thanatos*, ou pulsion de mort, faisant ainsi écho à l'opposition présocratique entre Amour et Haine². Cette seconde hypothèse, quant à elle, s'attache, selon les propres mots de Freud, à « résoudre l'énigme de la vie » (Freud, 1920, p. 123), ce qui ne laisse aucun doute sur le but proprement métaphysique de cette distinction.

« La spéculation nous conduit à admettre que cet Eros est à l'œuvre dès le début de la vie et qu'il entre en opposition comme « pulsion de vie » à la « pulsion de mort » qui est apparue du fait que la substance anorganique a pris vie. Nous tentons ainsi de résoudre l'énigme de la vie en faisant l'hypothèse de ces deux pulsions l'une contre l'autre dès les origines » (Freud, 1920, p. 122-123).

Ainsi, nous pouvons constater ici le glissement qui s'opère : si, dans le cadre de la

¹ « Dans le plein désarroi des débuts, je trouvai mon premier point d'appui dans la maxime du philosophe-poète Schiller, selon laquelle « faim et amour » assurent la cohésion des rouages du monde. La faim pouvait être considérée comme représentant de ces pulsions qui veulent conserver l'être individuel, l'amour, lui, tend vers des objets ; sa fonction principale, favorisée de toutes les manières par la nature, est la conservation de l'espèce. C'est ainsi que s'affrontèrent tout d'abord les unes aux autres pulsions du moi et pulsions d'objet. Pour l'énergie de ces dernières, et exclusivement pour elle, j'introduisis le nom de libido ; c'est ainsi que s'établit l'opposition entre les pulsions du moi et les pulsions « libidinales », orientées sur l'objet, celles de l'amour au sens le plus large » (Freud, 1929, p. 59).

² « Le pas suivant, je le fis dans « Au-delà du principe de plaisir » (1920), lorsque la contrainte de répétition [*compulsion de répétition*] et le caractère conservateur de la vie pulsionnelle me frappèrent pour la première fois. Partant de spéculations sur le début de la vie [*antériorité du non-vivant sur le vivant*] et de parallèles biologiques, je tirai la conclusion qu'il fallait qu'il y eût, en dehors de la pulsion à conserver la substance vivante, à la rassembler en unités de plus en plus grande, une autre pulsion, opposée à elle, qui tende à dissoudre ces unités et à les ramener à l'état anorganique des primes origines. Qu'il y eût donc en dehors de l'Eros une pulsion de mort ; l'action conjuguée et antagoniste des deux permettait d'expliquer les phénomènes de la vie » (Freud, 1929, p. 60).

première topique, Freud s'intéresse à l'économie du psychisme et vise l'établissement d'une connaissance précise de ses mécanismes, il tend, dans la seconde, à dépasser totalement cette restriction psychologique en questionnant le rapport du sujet psychique au monde, tant dans sa vie culturelle, religieuse et morale, que dans sa vie intellectuelle. Ce n'est donc pas le statut de l'hypothèse qui change – elle est déjà métaphysique dans la première topique – mais le champ des considérations auxquelles elle conduit. La prétention de Freud à expliquer les phénomènes, même si elle reste centrée sur l'individu, semble déborder très largement les considérations d'ordre psychologique.

C'est en tout cas l'avis partagé par de nombreux commentateurs, et notamment Jean-Philippe Ravoux et Pierre Raikovic. Le premier affirme en effet que la psychanalyse repose sur des hypothèses théoriques qui dépassent l'expérience et la science, et possèdent ainsi une nature purement spéculative. L'objectif, que Freud ne voile pas, étant d'expliquer « l'énigme de la vie », c'est-à-dire d'apporter une explication à *tous* les phénomènes ! (sur ce point voir Ravoux, 2007, p. 44). Une telle affirmation fait écho à la phrase de François Jacob : « Il a réponse à toutes les questions, dans tous les domaines. Sans hésitation, il décrit non seulement l'état présent de l'univers, mais aussi son origine et même son devenir » (cité par Ravoux, 2007, p. 63-64). La perspective freudienne, dans sa dimension spéculative, posséderait ainsi un statut métaphysique.

Cette idée est également présente chez Pierre Raikovic, pour qui « toute l'œuvre [de Freud] témoigne de la volonté de mettre au jour les causes et les principes ultimes des données de l'observation clinique ». En effet, « Freud a édifié une Métaphysique, d'une autre espèce, certes, que la Métaphysique classique mais du même genre ». L'Inconscient, le complexe d'Œdipe, la sexualité infantile, sont autant d'hypothèses spéculatives, non prouvables et parfois érigées en principes universels (c'est le cas du complexe d'Œdipe notamment). En effet,

« Les principes de fonctionnement de l'appareil psychique de Freud, de même que le complexe d'Œdipe qui, à la manière d'un schème, détermine les modalités de leur effectuation, sont des objets de pensée immatériels et inobservables – de façon non médiate – dans l'expérience sensible. Ils sont les déterminations ultimes de cet Êtant suprême qu'est l'Inconscient, celui-ci recelant le principe d'intelligibilité qu'il est possible d'atteindre à partir d'un donné » (Raikovic, 1994, p. 226).

L'Inconscient, devenu une « chose », un « lieu », une « force », s'est donc vu réifié sous la plume de Freud. Devenant principe, il serait ce qui rend possible et permettrait d'expliquer les phénomènes. La recherche de l'Inconscient « s'identifie [alors] à une visée archéologique axée sur la découverte des principes et des causes ultimes de l'observable. Freud s'efforce de dévoiler ce qui rend intelligibles le discours et le comportement en tant que ces derniers sont devenir. Cherchant à transcender l'observable, il se place donc bien dans une ligne de pensée qui n'est autre que

métaphysique » (Raikovic, 1994, p. 228). « Or, la psychologie ne peut, tout à la fois, traiter d'un étant déterminé et déterminer ce qu'est la constitution ontologique de cet étant » (Raikovic, 1994, p. 227). En d'autres termes, elle ne peut pas parler de l'inconscient après en avoir déterminé sa nature profonde. Cette démarche s'apparente en effet davantage à celle de la métaphysique qu'à celle de la science.

Aux yeux de Simondon également, qui fait ici écho à des idées bien schopenhaueriennes, « l'erreur de la psychanalyse, c'est d'avoir substantialisé le psychique et d'avoir calqué l'inconscient sur la conscience, alors qu'il existe « une couche fondamentale de l'inconscient qui est la capacité d'action du sujet », la subconscience affective et intensive étant « la limite entre conscience et inconscient » » (Vaysse, 2004, p. 273-274). En conséquence, « l'inconscient n'est donc ni individuel ni collectif, mais il est l'intersection du préindividuel et du transindividuel, la subconscience affective marquant sa limite par rapport à la conscience » (*Ibid.*, p. 274). L'inconscient freudien se voit ici, du fait de sa substantialité, évincé au profit d'une vision quasi schopenhauerienne d'une subconscience affective.

Par ailleurs, une telle tendance à la métaphysique est corrélative à cette ambiguïté omniprésente dans les textes théoriques entre inconscient psychologique et inconscient romantique, que nous avons largement soulignée¹. Ainsi, selon Raikovic, « la philosophie transcendantale s'est révélée être bien davantage qu'un point de repère : et origine – logique – et source – historique – de l'Idée d'Inconscient, elle permettait de reconnaître, en la psychanalyse, une Métaphysique » (Raikovic, 1994, p. 226). C'est ce recours à la chose en soi et cette réification ; c'est la possibilité de connaître l'Inconscient et d'en rendre compte, au-delà de l'apparence, qui fondent cette assimilation de la partie spéculative de la psychanalyse freudienne à une métaphysique. Il ne s'agit pas d'une construction moniste des philosophes (si l'on suit le cliché freudien), mais tout de même d'une métaphysique, entièrement basée sur la mythologie des pulsions, sur des présupposés biologiques, sur des hypothèses invérifiables et infalsifiables, sur une construction complexe qui est « d'une autre espèce, certes, que la Métaphysique classique mais du même genre ».

De plus, dans son ouvrage *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Freud affirme que « pour une bonne part, la conception mythologique du monde, qui anime jusqu'aux religions les plus modernes, n'est autre chose qu'une psychologie projetée dans le monde extérieur ». Cette réduction des faits métaphysiques à des faits psychologiques, semble constituer un amalgame riche de sens. Il va plus loin lorsqu'il dit que l'« on pourrait se donner pour tâche de décomposer, en se plaçant à ce point de vue, les mythes relatifs au paradis et au péché originel, à Dieu, au mal et au bien, à l'immortalité, etc. et de traduire

¹ Cf chapitre V, p. 210 et sq.

la métaphysique en métapsychologie » (Freud, 1901, cité par Brès, p. 100). La possibilité même d'une telle traduction ne trahit-elle pas la capacité « supra-sensible » de la psychanalyse, de cette méta-psychologie qui peut fournir, selon lui, les rouages mêmes de la métaphysique ? Il semble bien, en tout cas, que nous sommes au-delà des frontières de la théorie freudienne d'un Inconscient constitué par des représentations refoulées.

Selon Jean-Marie Vaysse, Heidegger, « incluant la démarche freudienne dans les sciences de l'homme, (...) conçoit la métapsychologie comme une transposition de la théorie kantienne de l'objectivité sur le modèle de la science galiléenne de la nature. L'inconscient n'est donc au départ qu'une hypothèse méthodologique, au sens des sciences expérimentales, qui finit par devenir une hypostase métaphysique » (Vaysse, 2004, p. 238). Il rejoint ainsi la critique adressée par Husserl à la psychologie : la psychologie en se formant sur le modèle des sciences de la nature, n'a pu échapper aux emprunts multiples tant à la thermodynamique qu'à la biologie, et surtout à la philosophie. Ce « mélange des genres » entre science (biologie notamment), philosophie, et sens commun, on en trouve une belle illustration dans les *Nouvelles conférences*, au moment où Freud résume la naissance de la théorie des pulsions, dans sa seconde forme¹. L'opposition biologique de la première théorie devient plus tranchée. Cette nouvelle dualité se trouve être la théorisation d'un conflit, somme toute banal, entre amour et haine, que l'on trouve même dans l'idée « de l'attraction et de la répulsion que la physique postule pour le monde inorganique ». Les deux termes sont représentés par des figures mythologiques : Eros et Thanatos, le premier terme renvoyant au sens de Platon. Sens commun, science (physique, biologie) et philosophie entrent ici dans la présentation freudienne, ce qui ne laisse aucun doute sur l'extension de ses considérations au-delà des frontières de la psychologie.

Au sujet de cette opposition, précisons qu'un passage de la biographie de Freud écrite par Ernest Jones, souligne le caractère cosmologique des deux forces que sont la Vie et la Mort, Eros et Thanatos, figures de la seconde théorie des pulsions. Jones y affirme clairement que « l'instinct de mort de Freud n'était pas du tout limité aux buts mentaux ; il était censé fonctionner dans toute matière vivante, et en fait peut-être même dans toute matière inorganique également (radium !) » (Jones, 1957, III., p. 311). Jones, dans la phrase suivante emploie, pour désigner la pulsion de mort, l'expression « principe cosmique »². Si le discours sur l'Inconscient porte en lui de nombreuses ambiguïtés, dénotant une tendance à le réifier et à la substantialiser, le contenu de la théorie des pulsions (et encore plus dans sa seconde formulation) semble totalement, aux yeux de Freud, assimilable à des données cosmologiques, c'est-à-dire métaphysiques. Tous les

¹ Voir la conférence Angoisse et vie pulsionnelle : Freud, 1933, p. 139.

² « Alors qu'il avait *un tel principe cosmique* en tête, on peut imaginer le dédain de Freud lorsqu'un communiste déclara que l'instinct de mort n'était qu'un sous-produit du système capitaliste ! »

phénomènes culturels, religieux, sociaux, artistiques, historiques, etc. sont d'ailleurs dans la période spéculative totalement expliqués par l'action de ces deux forces contraires : la Vie et la Mort. C'est dans son essai *Le moi et le ça* que Freud révèle avec le plus de clarté la portée cosmologique de sa distinction entre Eros et Thanatos. Cette dernière fournit, selon lui, une réponse dualiste à la question cosmologique de l'origine de la vie. En effet, il affirme que

« L'apparition de la vie serait donc la cause de la continuation de la vie et en même temps, aussi, de la tendance à la mort, et la vie elle-même serait un combat et un compromis entre ces deux tendances. La question de l'origine de la vie resterait une question cosmologique qui, d'après le but et l'intention de la vie, recevrait une réponse dualiste » (Freud, 1923, p. 282).

Pulsions de vie et pulsions de mort seraient ainsi les deux termes de cette réponse, ce qui ne laisse aucun doute sur la portée cosmologique de ces deux principes. En tant qu'ils permettent également d'expliquer l'ensemble des phénomènes, comme de nombreux commentateurs l'on souligné avant nous, cette deuxième théorie des pulsions, plus encore que la première, se voit conférer une portée métaphysique. Cette dualité constitutive permet d'éclairer l'origine et la nature des phénomènes, en tant qu'ils sont le résultat d'un combat entre deux tendances : conservation et destruction.

Pour toutes les raisons que nous venons de fournir, il nous semble tout à fait possible, et même judicieux de poser sur un même plan la question du rapport entre la Volonté et le couple pulsion de vie – pulsion de mort, malgré la mise en garde de Paul-Laurent Assoun sur la différence radicale existante entre le discours métaphysique et le discours métapsychologique. Il n'est d'ailleurs pas question de remettre en cause la spécificité de la métapsychologie freudienne, mais simplement de souligner, en tant qu'elle est une « traduction »¹, la portée implicitement métaphysique de ses hypothèses. C'est ce que nous nous sommes attachés à révéler ici. Ceci, en effet, nous semble apparaître avec encore plus de netteté à propos de la seconde théorie des pulsions. Sans jamais perdre de vue son caractère hypothétique, nous voudrions présenter et analyser les conséquences métaphysiques et la conception freudienne de la subjectivité, qui émane de cette seconde théorie des pulsions. Nous verrons alors que l'étude de la question du rapport entre nos deux auteurs sur les thèmes de la vie et de la mort est une étape essentielle pour répondre à la question du véritable rapport entre leurs deux conceptions du sujet humain.

¹ L'interprétation de Paul-Laurent Assoun, appuyant le rejet freudien de la philosophie, est très claire : l'objet de la métapsychologie est de retranscrire en donnée psychologique ce que la métaphysique témoigne de la structure du psychisme et de son vécu inconscient (Cf. Assoun, 1976, p. 119-121). La métaphysique est ainsi caractérisée comme une psychologie projetée vers l'extérieur, qu'il s'agit de retranscrire. Or, comme nous l'avons déjà souligné, la conception freudienne de la métaphysique repose sur un préjugé : le monisme de la philosophie et des religions. C'est occulter une large partie de la réalité à mon sens. Enfin, faire le choix de transcrire l'économie psychique en terme de dualité et caractériser ces deux pôles comme Faim et Amour, puis comme Vie et Mort, semble reposer pleinement sur une conception métaphysique totalement particulière.

B. Volonté et Eros

Nous voudrions, dans ce second point, aborder la question de la Vie, et plus spécifiquement du rapport entre pulsion de vie et Volonté. Ainsi, le concept platonicien d'Eros se retrouve au cœur de notre questionnement. Si l'Eros ne se réduit en aucun cas à la sexualité, cette dernière est très importante pour notre propos. En effet, ce sont les conceptions freudiennes et schopenhaueriennes de la sexualité qui nous permettent manifestement de rendre compte de la manière la plus claire des similitudes et des divergences qui peuvent exister entre les deux auteurs sur cette question de la conservation.

1. La question de la sexualité

Il existe manifestement, sur cette question de la sexualité, une différence entre les pensées de Schopenhauer et de Freud. En effet, si, pour Schopenhauer l'essence de l'acte sexuel réside dans la production d'un nouvel individu¹, pour Freud, l'accouplement est l'occasion d'une décharge pulsionnelle. Le but de l'acte sexuel, pour Freud, est l'apaisement d'une tension, « l'extinction temporaire de la pulsion sexuelle »². Cette décharge de la pulsion sexuelle correspond à la satisfaction d'un besoin du corps, au même titre que les autres besoins, comme celui de manger, de boire ou de dormir. Freud, dans le cadre de ses considérations psychologiques, ne laisse pas la place à la fonction biologique de reproduction, son discours étant centré sur la question du développement de la fonction sexuelle de l'individu. Selon cette perspective, Freud considère que la fin première de l'acte sexuel, qui s'exprime dans la fonction même des zones érogènes, c'est la production de plaisir. Ce que cherche donc à mettre en lumière Freud, c'est que, bien loin d'être naturelle et innée, la mise au service de la pulsion sexuelle à la fonction de

¹ Comme il l'a été souligné dans notre chapitre premier (Cf. p. 50 et sq.).

² « On considère comme but sexuel normal l'union des parties génitales dans l'acte appelé accouplement, qui aboutit à la résolution de la tension sexuelle et à l'extinction temporaire de la pulsion sexuelle (satisfaction analogue à l'assouvissement de la faim) » (Freud, 1905, p. 57).

procréation est le résultat d'un long processus acquis, individuel, psychique et culturel¹.

C'est sur ce point que la différence avec Schopenhauer est manifeste, comme le souligne à juste titre Ellenberger². La fonction de reproduction n'est pour Freud qu'une simple orientation particulière de la fonction sexuelle, le terme « normal » du développement de la fonction sexuelle de l'individu. Cependant, la normalité ici n'est pas à prendre au sens d'une nécessité naturelle, mais d'une nécessité sociale, pratique, culturelle. Loin d'être naturelle, la fonction de reproduction n'est que le résultat d'une transformation, d'un processus, qui peut fort bien échouer. Ainsi, Freud dissocie la pulsion sexuelle de la reproduction. La procréation est le terme d'un processus, il n'est pas une donnée naturelle, originelle, une fin biologique de l'individu.

« De plus larges perspectives s'ouvrent à nous, si nous considérons le fait que la pulsion sexuelle des êtres humains ne vise pas du tout originellement à servir la reproduction mais a pour but certaines façons d'obtenir du plaisir. C'est ainsi qu'elle se manifeste dans l'enfance de l'homme où elle atteint son but l'obtention de plaisir non seulement sur les organes génitaux mais encore sur d'autres points du corps (les zones érogènes) et peut ainsi renoncer à tout ce qui n'est pas ces objets agréables » (Freud 1908, p. 34).

C'est dans le statut de la fonction sexuelle que se situe la différence entre Schopenhauer et Freud sur la question de la sexualité. Pour Schopenhauer, en effet, la fonction sexuelle n'a pas d'autre but que de perpétuer l'espèce. Tous les plaisirs qu'elle procure, toutes les illusions desquelles elle s'entoure, ont pour seul but de mener à la production d'un nouvel individu, et ceci est un fait métaphysique. Or, pour Freud, la reproduction n'est qu'une orientation particulière que peut prendre la fonction sexuelle, si cette dernière suit un développement « normal ». Suivant la terminaison de la seconde topique, la reproduction est l'une des formes que peut prendre l'Eros, cette tendance fondamentale à la liaison. En aucun cas, cette fin déterminée ne fait intrinsèquement partie de notre essence : elle est l'une des fins que l'individu peut se fixer à condition qu'il soit parvenu au développement normal de sa fonction sexuelle. Ainsi, comme le souligne Michel Gribinski dans la préface aux *Trois essais sur la théorie sexuelle*, le but de la sexualité, pour Freud, n'est pas la reproduction.

« De quelque façon que l'on lise ce livre on sera accompagné par l'insistance d'une évidence : le but de la sexualité n'est pas la procréation. La sexualité humaine n'est au service que d'elle-même, elle échappe à l'ordre de la nature. Elle est pour ainsi dire contre nature » (Freud, 1905, p. 10-11).

¹ « Le nouveau but sexuel consiste chez l'homme dans la décharge des produits sexuels ; il n'est nullement étranger au but plus ancien qui était d'atteindre le plaisir ; bien au contraire, l'apogée du plaisir est lié à cet acte terminal du processus sexuel. La pulsion sexuelle se met à présent au service de la fonction de reproduction ; elle devient pour ainsi dire altruiste. Pour que cette transformation réussisse, il faut que les prédispositions originelles et toutes les particularités des pulsions soient prises en compte dans le processus » (Freud, 1905, p. 144).

² « La différence essentielle, c'est que Schopenhauer voyait surtout dans l'instinct sexuel un subterfuge de la Volonté au service de la génération, alors que Freud considérait cet instinct en lui-même, ne parlant que rarement de ses relations à la procréation. » (Ellenberger, 1970, p. 240)

Soulignons que cette thèse de Freud s'appuie sur la considération des différentes perversions de la fonction sexuelle, c'est-à-dire sur le détournement de cette fonction à des fins de plaisir entièrement détournées de la reproduction. L'hypothèse de la séparation entre la pulsion sexuelle et la reproduction permet à Freud de donner une explication précise des différentes perversions sexuelles¹. Si la sexualité de l'individu est le résultat d'un développement, si la fonction de reproduction est le terme « normal » de ce processus, c'est donc sur ce processus lui-même que l'investigation psychologique doit se tourner. C'est justement l'objet de la théorie freudienne de la sexualité infantile. C'est en précisant la genèse de la fonction sexuelle, à partir des notions de plaisir d'organes et des pulsions conservatrices du moi, que l'on va pouvoir donner une explication satisfaisante des perversions sexuelles et de l'implication de ces perversions dans les comportements névrotiques.

« Touchant la caractéristique générale des pulsions sexuelles, voici ce que l'on peut dire : elles sont nombreuses, issues de sources organiques multiples, elles se manifestent d'abord indépendamment les unes des autres et ne sont rassemblées en une synthèse plus ou moins complète que tardivement. Le but que chacune d'elles poursuit est l'obtention du plaisir d'organe ; c'est seulement la synthèse une fois accomplie qu'elles entrent au service de la fonction de reproduction » (Freud, 1915, p. 23).

La pensée de Freud, sur le thème de la sexualité et de l'amour, est donc entièrement basée sur le plaisir procuré par la satisfaction de la pulsion sexuelle. La reproduction n'est pas un fait biologique, naturel, une base sur laquelle l'individu va développer sa sexualité. Elle est le terme « normal », le plus courant, du développement de la fonction sexuelle de l'individu au cours de l'enfance et de l'adolescence. Ce sont des perturbations au cours de ce développement qui expliquent les perversions de la fonction sexuelle, et sa fixation sur des pratiques procurant des plaisirs qui sont ou non directement liés à la génération. C'est justement à partir des considérations sur ces perversions de la fonction sexuelle que Freud distingue la pulsion sexuelle de la fonction de reproduction et développe la théorie de la sexualité infantile. Si les considérations freudiennes sur l'amour reposent entièrement sur la sexualité, la pensée de Schopenhauer sur le thème de l'amour est, en revanche, purement métaphysique. Derrière toutes les jouissances physiques qui ne sont que des illusions au service de la conservation de l'espèce, l'objet premier de l'amour est d'assurer la propagation de l'espèce. La procréation est un fait naturel, biologique, une tendance fondamentale, métaphysique.

Nous voyons ici que ces quelques considérations sur la reproduction servent d'illustration à la profonde différence qui existe entre Schopenhauer et Freud sur la question de la Vie. Si cette divergence peut en partie être expliquée par l'écart entre les

¹ « Si vous faites de la fonction de procréation le noyau de la sexualité, alors vous courez le risque d'exclure toute une série de choses qui ne visent pas la procréation et n'en sont pas moins assurément sexuelles, comme la masturbation ou même le baiser » (Freud, 1916-1917, p. 386).

considérations de Schopenhauer (métaphysiques) et de Freud (psychologiques), elle révèle également une scission plus profonde. En effet, nous avons pu constater que leurs deux points de vue sur le but et la fonction de la reproduction ne sont pas compatibles, car ils reposent sur deux conceptions différentes de l'individu : l'une reconnaissant une détermination essentielle du biologique, l'autre marquant au contraire la large indépendance de la sexualité vis-à-vis de la fonction reproductrice. Cette différence, comme nous allons le voir, s'accroît si l'on prend en considération la question des pulsions de conservation au sens large.

2. Eros freudien et théorie de la libido

Il n'a été question, jusqu'ici, que de la théorie sexuelle de Freud. Dans le cadre de notre analyse, il nous faut aborder la question de l'Eros, l'Eros ne se réduisant pas à la sexualité mais désignant une force de liaison, dont la sexualité est une manifestation. Avant cela, faisons un point sur les principaux enseignements de Freud sur la sexualité. Freud, dans son *Abrégé de psychanalyse*, les résume comme suit : « Voici les principaux résultats obtenus :

- a) La vie sexuelle ne commence pas à la puberté, mais se manifeste nettement très tôt après la naissance.
- b) il convient de distinguer avec précision les concepts de sexuel et de génital. Le mot sexuel a un sens bien plus étendu et embrasse nombre d'activités sans rapports avec les organes génitaux.
- c) La vie sexuelle comprend la fonction qui consiste à obtenir du plaisir à partir de diverses zones du corps ; cette fonction sera mise après coup au service de la reproduction. Toutefois les deux fonctions sont loin de coïncider toujours totalement » (Freud, 1938, p. 13).

Nous avons vu que le point c) était en contradiction avec ce qu'affirme Schopenhauer : pour ce dernier la reproduction est la fin naturelle de tout acte sexuel. Nous ne retrouvons pas les deux premiers points chez Schopenhauer : la sexualité infantile et le sens élargi de la notion de sexuel lui sont totalement étrangers. D'où la nécessité, face à cette différence, de chercher des points communs entre les deux auteurs dans les considérations freudiennes les plus générales, et notamment dans les développements spéculatifs de la seconde époque.

La théorie de la libido

Le terme de « libido » désigne le besoin physiologique de satisfaire la pulsion sexuelle, il est l'équivalent du terme de « faim » pour ce qui est de la pulsion d'alimentation¹. Freud distingue deux types de libido : la *libido d'objet* et la *libido narcissique*. La libido d'objet est la libido investie vers les objets extérieurs. L'objet investi libidinalement devient alors un objet sexuel. La libido d'objet est donc, à proprement parler, l'énergie des pulsions sexuelles². La libido du moi, ou libido narcissique, est un concept apparu avec la deuxième topique. Dans la première topique, le terme libido désignait uniquement l'énergie des pulsions sexuelles, puisque les pulsions du moi n'étaient pas investies libidinalement. Le regroupement des pulsions sexuelles et des pulsions du moi sous le terme de pulsions de vie, ou *Eros*, a donné une extension plus grande au terme de libido. La libido étant devenue l'énergie de l'*Eros*, les pulsions du moi sont, comme les pulsions sexuelles, libidinalement investies. D'où la distinction entre une *libido d'objet*, qui est l'énergie des pulsions proprement sexuelles, et une *libido du moi*, qui est l'énergie des pulsions du moi.

« La libido narcissique nous apparaît comme le grand réservoir d'où sont envoyés les investissements d'objet et dans lequel ils sont à nouveau retirés ; et l'investissement libidinal narcissique du moi comme l'état originel réalisé dans la première enfance, que les émissions ultérieures de la libido ne font que masquer et qui au fond subsiste derrière elles » (Freud, 1905, p.159).

La libido du moi est donc « le grand réservoir » de la libido, qui peut s'investir dans une représentation (d'objet) et donc se transformer en libido d'objet. La libido narcissique renvoie aussi à l'investissement de la prime enfance, au stade auto-érotique, quand la libido n'était pas encore tournée vers l'extérieur, vers d'autres objets que l'individu lui-même.

¹ « En biologie, on rend compte de l'existence de besoins sexuels chez l'homme et chez l'animal au moyen de l'hypothèse d'une « pulsion sexuelle ». On suit en cela l'analogie avec la pulsion d'alimentation, la faim. Il manque au langage populaire une désignation équivalente au mot « faim » ; la science emploie à cet effet le terme « libido » » (Freud, 1905, p. 37).

² « Nous la voyons (...) se concentrer sur des objets, s'y fixer ou au contraire abandonner ces objets, passer de ces objets à d'autres et, de ces positions, diriger l'activité sexuelle de l'individu, qui conduit à la satisfaction, c'est-à-dire à l'extinction partielle et temporaire de la libido » (Freud, 1905, p. 158).

L'Eros freudien

Dans la seconde topique, la libido est l'énergie de l'Eros. Le but de cette « force céleste », est de lier, d'unir, de conserver¹. Elle est une force primitive que l'on retrouve en chaque cellule vivante comme tendance à l'union. Elle n'est cependant pas naturellement liée à la reproduction, qui n'en est qu'une expression possible.

L'une des idées importantes, et qui marque la différence entre Freud et Schopenhauer, c'est que l'Eros freudien est indissociable de son opposée, la pulsion de mort. *Tout phénomène est le résultat de l'action combinée de ces deux forces contraires*. Dans le cas de l'acte sexuel, par exemple, Freud considère celui-ci comme une agression, comme un acte violent, qui vise une union, une liaison. La conservation de l'espèce, qui passe par l'acte sexuel, n'est donc pas simplement une tendance de l'Eros. Ce que vise l'Eros c'est l'union, ce n'est pas spécifiquement la conservation de l'espèce. L'acte sexuel, bien loin d'être l'expression tendre et passionnée de sentiments amoureux, est l'expression d'une pulsion d'agression au service de la conservation de la substance vivante.

« Dans les fonctions biologiques, les deux pulsions fondamentales sont antagonistes ou bien combinées. C'est ainsi que l'action de manger est une destruction de l'objet avec pour but final l'incorporation. Quant à l'acte sexuel, c'est une agression visant à accomplir l'union la plus intime » (Freud, 1938, p. 8).

Cette opposition entre pulsions de vie et pulsions de mort permet d'expliquer les faits les plus essentiels de la vie. Ces deux forces originelles se combattent perpétuellement au sein de l'individu : l'énergie de l'Eros, la libido, sert à neutraliser les pulsions de destruction qui se trouvent dans le *ça*. À l'état initial, avant le développement du moi sous l'influence du monde extérieur, c'est dans le *moi-ça* que les deux forces, la vie et la mort, se livrent bataille.

« Voici comment nous nous représentons l'état initial : toute l'énergie disponible de l'Eros, que nous appellerons désormais libido, se trouve dans le *moi-ça* encore indifférencié et sert à neutraliser les tendances destructrices qui y sont également présentes » (Freud, 1938, p. 9).

Cependant, si l'énergie de l'Eros est la libido, il n'y a donc, en dehors des pulsions de destruction, que des pulsions libidinales, sexuelles. En effet, pour Freud, la fonction sexuelle « se confond avec l'Eros » ; les pulsions de vie sont toutes liées à la fonction sexuelle, et donc toutes investies libidinalement. Eros et fonction sexuelle se confondent². Les pulsions de vie se confondent donc avec les pulsions sexuelles. La fin de ces pulsions

¹ « Le but de l'Eros est d'établir de toujours plus grandes unités, donc de conserver : c'est la liaison » (Freud, 1938, p. 8).

² « Ce qui nous a surtout permis de connaître l'Eros et, partant ce qui lui sert d'indice, la libido, c'est l'étude de la fonction sexuelle qui, pour le public sinon dans nos théories scientifiques, se confond avec l'Eros » (Freud, 1938, p. 10-11).

sexuelles est de conserver, d'assurer la conservation de l'espèce. Comment alors comprendre l'utilisation de l'Eros, d'une force de liaison supposée englober la sexualité sans s'y réduire ? Cela entrerait-il en contradiction avec les considérations issues des *Trois essais sur la théorie sexuelle*, où Freud définit la fonction de reproduction comme le résultat « normal » du développement de la fonction sexuelle de l'individu, et non comme quelque chose de proprement inné ? Dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle*, son but est de détacher la sexualité de la reproduction, et de présupposer un développement de la fonction sexuelle durant l'enfance de l'individu pour expliquer les perversions. C'est l'existence de ces perversions (qui visent l'obtention d'un plaisir en étant détachées de toute perspective de reproduction) qui conduit Freud à reconnaître que le but de l'activité sexuelle est la décharge d'une tension, et donc la production de plaisir. De ce fait, l'introduction de la notion d'Eros ne remet-elle pas en cause les premières considérations freudiennes sur la sexualité ? La fin suprême de l'Eros n'est-elle pas la reproduction, la préservation de la vie, la conservation de la substance vivante ?

La fin suprême de l'Eros est la liaison, mais une telle perspective n'est pas incompatible avec ce qui a été précédemment écrit. Ce qu'établit Freud dans la première topique, c'est la séparation entre la sexualité et la fonction de reproduction. La fonction de reproduction n'est pas une donnée, une base innée sur laquelle repose la sexualité. Elle est bien plutôt le résultat du développement sexuel de l'individu, de la synthèse des différentes pulsions visant le plaisir d'organe. L'Eros « cherche à provoquer et à maintenir la cohésion des parties de la substance vivante. » Cependant elle ne peut s'exprimer par la génération que si l'individu est arrivé au terme normal du développement de sa fonction sexuelle. L'Eros ne vise donc pas la reproduction. La reproduction en tant que telle n'est pas une fonction, une tendance naturelle, fondamentale dans l'individu. Elle est seulement un moyen d'expression de la force de liaison qu'est l'Eros, si l'individu est parvenu à effectuer la synthèse des pulsions sexuelles isolées, visant chacune un plaisir d'organe. La libido n'est pas une énergie qui a pour fin la reproduction, car elle n'est pas une énergie propre à la fonction sexuelle. Elle est étendue à l'ensemble des cellules des organismes vivants. Pour Freud, la reproduction n'est donc pas la fin suprême de l'Eros, mais un simple moyen d'expression, rendu possible par l'acquisition individuelle de la fonction de reproduction.

Le rapport entre pulsions sexuelles et pulsions d'auto-conservation

Si dans la première topique, les pulsions sexuelles et les pulsions du moi, ou pulsions d'auto-conservation, sont opposées, elles sont regroupées dans la seconde topique sous le

terme de pulsions de vie, d'*Eros*. Cependant, leur opposition reste une hypothèse utile pour l'explication de certains phénomènes névrotiques, comme, par exemple, les névroses de transfert et les psychonévroses¹. De plus, si Freud maintient cette distinction, c'est parce qu'à ses yeux, elle n'est pas le résultat de considérations psychologiques, mais biologiques. L'opposition entre pulsions du moi et pulsions sexuelles renvoie à l'opposition biologique entre la conservation de l'individu et la conservation de l'espèce. Elle témoigne d'un conflit entre l'intérêt individuel et l'intérêt de l'espèce.

« Nous n'avons peut-être pas tort de dire que le point faible de l'organisation du moi gît dans son comportement à l'égard de la fonction sexuelle, comme si l'opposition biologique entre conservation de soi et conservation de l'espèce avait trouvé là son expression psychologique » (Freud, 1938, p. 57).

Pour Schopenhauer, une telle opposition, tout autant que l'opposition entre pulsions de vie et pulsions de mort, est parfaitement impensable. Les organes sexuels sont une partie du corps, une partie de l'objectivation de la Volonté. La conservation de l'individu et la conservation de l'espèce ont toutes deux leur source dans la Volonté, dans une force unique. La perspective freudienne est donc fondamentalement dualiste, alors que la vision métaphysique de Schopenhauer est entièrement moniste. Si Freud reconnaît, au sein de l'individu, l'existence de plusieurs tensions ayant des buts opposés, Schopenhauer considère que l'individu est gouverné par une force entièrement tournée vers la conservation de la vie. La fin suprême de cette Volonté est de conserver l'espèce et, pour atteindre ce but, sa préoccupation première est de conserver l'individu.

De plus, comme nous l'avons vu ci-dessus au sujet de l'*Eros*, toutes les pulsions de vie, même les pulsions d'auto-conservation, sont investies libidinalement dans la seconde topique. La pulsion d'auto-conservation est donc, à proprement parler, sexuelle, car l'*Eros* ne concerne pas directement la procréation, mais s'applique aux cellules individuelles. Elle est une force de liaison, et la procréation n'est qu'une des manifestations de cette liaison, de cette tendance unificatrice. La conservation de l'individu passe par la liaison, par l'incorporation d'aliments, etc. Cependant, l'incorporation des aliments passe par leur destruction. La conservation, comme l'union sexuelle, passe par l'opposition ou l'alliance des pulsions sexuelles (ou pulsions de vie) avec les pulsions de destruction².

¹ « On est en droit de dire qu'il n'y avait rien qui soit aujourd'hui à rejeter, dans l'ancienne formule : la psychonévrose repose sur un conflit entre les pulsions du moi et les pulsions sexuelles » (Freud, 1920, p. 111).

² Il semble que le besoin de sommeil ne rentre pas dans la pulsion de vie. Il ne s'agit pas d'unifier, de lier deux ou plusieurs choses, mais de reposer l'organisme. Serait-ce le retour provisoire à un état de non-excitation, de non-conscience ? En ce cas, ce serait faire exclusivement appel à la pulsion de mort pour expliquer le phénomène. Si la conservation est bien le résultat de l'union des deux forces fondamentales, toute conservation passe par une destruction. Le besoin de sommeil, *i.e.* le besoin de repos de l'organisme, nécessaire à la conservation, il semble que Freud ne puisse pas en rendre compte à partir de cette hypothèse.

3. Deux « pansexualismes » ?

Une telle question se pose en effet à la suite de ces quelques considérations. Nombreux sont les commentateurs à affirmer le pansexualisme de Schopenhauer, au même titre que celui de Freud, voire même l'existence d'un pansexualisme plus marqué chez le premier que chez le second. En effet, selon Ellenberger : « Si l'on a parfois qualifié la psychanalyse freudienne de « pansexualisme », cette appellation conviendrait bien mieux à la doctrine de Schopenhauer » (Ellenberger, , p. 240). Jean Lefranc, dans son ouvrage *Comprendre Schopenhauer*, affirme également que le pansexualisme est plus marqué encore chez Schopenhauer, allant même jusqu'à déclarer l'existence d'une primauté de l'instinct sexuel sur la conservation de soi. Si l'on en croit ces deux auteurs, Schopenhauer, en affirmant que l'instinct sexuel est le noyau de l'être, le véritable foyer de la Volonté de vivre, défendrait bien un pansexualisme. Ce pansexualisme serait plus marqué encore que chez Freud, car nulle pulsion de destruction ne contrebalancerait l'Eros. La Volonté de vivre serait ainsi assimilable à l'Eros, à une force de liaison au sens large, avec pour seul objet la procréation. Selon Gabriel Peron et de Marie-Josée Pernin, les analyses de Schopenhauer sur la sexualité apparaissent comme quasi-freudiennes¹. Enfin, le pansexualisme schopenhauerien ne semble plus faire de doute si nous lisons cette phrase de Schopenhauer : « Expression la plus précise de la volonté, cet acte [l'acte sexuel] est donc le noyau, le résumé, la quintessence du monde. De là, un jour nouveau répandu par lui sur l'être et le mouvement du monde ; il est le mot de l'énigme » (Schopenhauer, 1844, p. 1331). Ainsi, le monde comme Volonté, à en croire Jean Lefranc, serait « aussi bien le monde comme Eros »² (Lefranc, 2002, p. 107). Il y aurait plus : Schopenhauer aurait ouvert la possibilité d'un élargissement métaphysique de la sexualité. Plus qu'une psychologie ou une physiologie, c'est cet élément que Freud aurait retenu de Schopenhauer³.

¹ Cf. Peron, 2000, p. 233-234, et notamment le passage : « L'examen de l'amour sexuel permet ainsi à Schopenhauer de développer des analyses quasi-freudiennes » (p. 234). Cf. également Pernin, 2003, p. 191-192.

² « Cette expression de « mot de l'énigme (*Wort zum Räthsel*) », Schopenhauer l'avait déjà utilisée pour désigner la Volonté ; dans l'acte sexuel, l'animal et l'homme font l'expérience du plus haut degré de la volonté. Nous pouvons dire que le monde comme Volonté est aussi bien le *monde comme Eros* » (Lefranc, 2002, p. 107).

³ « Par un paradoxe apparent, le fondateur de la psychanalyse semble avoir retenu chez Schopenhauer, plus qu'une physiologie ou une psychologie, la possibilité d'un élargissement métaphysique de la sexualité. Car finalement c'est dans l'acte de génération que le vouloir-vivre se manifeste le plus directement sans intervention de la connaissance, c'est-à-dire comme chose en soi, distincte de la volition consciente » (Lefranc, 2002, p. 107).

En effet, si Freud ne reconnaît pas une parenté entre Volonté et Eros, il reconnaît tout de même ouvertement Schopenhauer comme un précurseur de la psychanalyse à propos de la sexualité et de l'affirmation de son « importance incomparable ». Il affirme ainsi, dans *Les résistances contre la psychanalyse*, que « **le philosophe Schopenhauer avait marqué (betont) avec des mots d'une inoubliable vigueur l'importance incomparable de la vie sexuelle** » (Freud, 1925a, p. 130). Cette remarque avait déjà été faite de manière plus détaillée dans *Une difficulté de la psychanalyse* (1917)¹ et dans la préface à la troisième édition (1920) des *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905)².

Par conséquent, tous ces éléments semblent converger vers l'interprétation de départ : Schopenhauer, au même titre que Freud, voire même plus encore, développe une forme de pansexualisme. Cependant, un pansexualisme est une théorie qui explique tous les phénomènes à l'aide de la sexualité. Certes, nous venons de le voir, Schopenhauer place l'instinct sexuel au foyer de la Volonté, et en fait le noyau [*Kern*] de l'être. Or, à aucun moment, Schopenhauer ne prétend expliquer quelque phénomène que ce soit à l'aide de la sexualité. Le nombre de pages qu'il consacre à cette question est relativement minime à considérer l'ensemble de son œuvre. S'il affirme que l'instinct sexuel est au cœur de la Volonté-de-vivre, cela ne veut pas dire que la sexualité est la clé de l'énigme : la clé de l'énigme, c'est la Volonté. La clé de l'action humaine réside plus dans l'affirmation et la négation de la Volonté, la sexualité étant la plus haute forme d'expression de la première. On ne peut pas parler, à mon sens, de pansexualisme au sens où on l'entend chez Freud . L'économie des pulsions sexuelles, la sexualité infantile, le complexe d'Œdipe, l'Eros, etc. sont en effet des éléments clés (et les seuls éléments que nous pouvons connaître, pulsions du moi puis pulsion de mort étant de simples conjectures) de l'interprétation psychanalytique, et de la nature même du psychisme. Sans doute peut-on voir, dans l'œuvre de Schopenhauer, le lieu de naissance du soupçon suivant lequel, comme le dit

¹ « Très rares sont sans doute les hommes qui ont aperçu clairement les conséquences considérables du pas que constituerait, pour la science et la vie, l'hypothèse de processus psychiques inconscients. Mais hâtons-nous d'ajouter que ce n'est pas la psychanalyse qui a été la première à faire ce pas. On peut citer comme précurseurs des philosophes de renom, au premier chef le grand penseur Schopenhauer, dont la « volonté » inconsciente peut être considérée comme l'équivalent des pulsions psychiques de la psychanalyse » « C'est le même penseur du reste, qui, en des termes d'une vigueur inoubliable, a rappelé aux hommes l'importance encore sous-estimée de leurs aspirations sexuelles » (Freud, 1917, p. 187).

² « Il faut aussi se rappeler que certains aspects de cet écrit, la mise en relief de l'importance de la vie sexuelle dans toutes les réalisations humaines et la tentative qui est faite d'élargir le concept de sexualité, ont, de tout temps, fourni les plus puissants motifs de résistance contre la psychanalyse. Dans leur soif de formules retentissantes, les gens sont allés jusqu'à parler du pansexualisme de la psychanalyse et à lui adresser le reproche absurde de « tout » expliquer à partir de la sexualité. Nous pourrions nous en étonner, pour peu que nous oublions nous-mêmes l'effet des facteurs affectifs qui nous troublent et nous rendent oublieux. Car il y a longtemps déjà que le philosophe Arthur Schopenhauer a fait voir aux hommes dans quelle mesure leurs activités et leurs aspirations étaient déterminées par des tendances sexuelles - au sens habituel du mot -, et une infinité de lecteurs devraient tout de même avoir été incapables de chasser de leurs esprits une proposition aussi saisissante ! » (Freud, 1905, p. 32-33).

Safranski, la sexualité nous permettrait « de connaître la vérité secrète sur nous »¹. Il reviendra à Freud de systématiser une telle idée, et de construire une théorie expliquant les états pathologiques comme les états normaux, à partir de la sexualité. Il ne faut toutefois pas oublier que ce soupçon, chez Schopenhauer, ne se manifeste pas sur un plan psychologique : c'est l'épreuve affective de cette tendance sexuelle indomptable et insatiable qui forme la plus haute expérience de la Volonté-de-vivre. Si la sexualité trouve une place importante chez Schopenhauer, si l'acte sexuel est le mot de l'énigme, c'est parce qu'il fait intimement éprouver l'essence du monde dans sa plus haute expression. On mesurera l'écart qui le sépare ici de Freud, dont la théorie s'avère bien moins métaphysique et absolument non-transcendante.

Hormis nos considérations du Chapitre V, qui avait établi la large différence qui pouvait exister entre Schopenhauer et Freud sur cette question des pulsions, il s'agit pour nous ici de conclure sur le rapport entre Volonté et l'un des termes de l'opposition freudienne : l'Eros. Si l'affirmation de deux pulsions contraires, du caractère essentiellement conservateur des pulsions notamment creuse un fossé entre le philosophe et le fondateur de la psychanalyse, le rapport entre Volonté et Eros peut, d'une certaine manière, les rapprocher. Cette force, que l'on peut considérer comme métaphysique, de liaison, d'union, infatigable et se déterminant sans cesse à partir des objets que lui présente (ou se représente) le moi, ne peut qu'évoquer la Volonté-de-vivre, cette poussée vers la vie, vers sa perpétuation. Cependant, et nous l'avons déjà souligné, le caractère conservateur de la pulsion freudienne s'oppose aux dires schopenhaueriens d'une Volonté toujours en recherche d'une plus grande complexification. Nous l'avons déjà souligné, notamment à propos de la Volonté-de-connaître [*Erkennenwommen*]. Abstraction faite de l'opposition qui semble empêcher toute discussion véritable avec Schopenhauer, la conception freudienne des pulsions, même à propos de l'Eros qui semble tellement se rapprocher de la Volonté, s'éloigne un peu plus du champ de la métaphysique de Schopenhauer. D'autant que Freud, dans la seconde théorie des pulsions, conserve l'opposition entre pulsion du moi et pulsions sexuelles qu'il avait précédemment établie. D'où cette scission permanente de la personnalité psychique, d'où un individu tiraillé, soumis au conflit des instances psychiques, au conflit de sa conservation avec celle de son espèce, de la vie et de la mort au sein même de chacune de ses cellules. Un individu divisé, morcelé, qui ne ressemble en rien à l'individu schopenhauerien.

Ainsi, la conservation de la distinction entre pulsions du moi et pulsions sexuelles,

¹ « On commence à soupçonner la sexualité de connaître la vérité secrète sur nous. On voudra la forcer à faire des aveux. Bien entendu, il faudra attendre encore tout un siècle avant que l'on soupçonne – de manière systématique, avec Freud, puis de manière épidémique – que notre sexualité, et elle seule, sait ce qu'il en est de nous. Ce soupçon naît à l'époque de Schopenhauer » (Safranski, 1987, p. 178).

établie dans la *Métapsychologie*, et surtout l'apparition de la nouvelle opposition fondamentale entre pulsion de vie et pulsion de mort, semble séparer radicalement Freud de Schopenhauer ; et ce malgré une convergence presque essentielle entre Volonté, Eros et pulsion de vie. La perspective dualiste de Freud, se positionnant contre le monisme de la métaphysique (religion, philosophie), est proprement incompatible avec la métaphysique de la Volonté de Schopenhauer. De plus, nous l'avions déjà évoqué, il semble bien qu'une tendance fondamentale à l'agressivité, à la destruction, et donc *a fortiori* à l'autodestruction, n'ait pas sa place dans la pensée de Schopenhauer. Il nous semble judicieux de nous attarder sur ce point, pour déterminer avec précision si oui ou non, l'opposition entre Schopenhauer et Freud sur la nature du sujet s'avère irréductible.

C. Volonté-de-vivre et pulsion de mort

Freud écrit, dans son essai majeur *Au-delà du principe de plaisir* (1920) :

« Il y a [une] chose que nous ne pouvons nous dissimuler, c'est que, sans y prendre garde, nous avons abordé au port la philosophie de Schopenhauer, pour qui la mort est bien le « résultat proprement dit » et dans cette mesure la finalité de la vie tandis que la pulsion sexuelle est l'incarnation de la volonté de vivre » (Freud, 1920, p. 323).

Le fondateur de la psychanalyse affirme ici rencontrer la pensée d'Arthur Schopenhauer sur les thèmes centraux de la mort et de la sexualité¹. En considérant nos précédents développements, la seconde partie de la citation ne nous semble pas porter à débat, Schopenhauer affirme en effet que « l'instinct sexuel [*der Geschlechtstreib*] est le noyau de la Volonté de vivre [*der Kern des Willens zum Leben*] », représentant ainsi « la concentration de tout vouloir » [*die Konzentration alles Wollens*] (Schopenhauer, 1844, p. 1264-1265, nous retraduisons). C'est bien plutôt la première partie de la déclaration de Freud qui laisse perplexe et qui demande à être discutée ici, même si une telle déclaration s'appuie sur une lecture des textes de Schopenhauer ayant trait à la mort, comme le souligne Freud lui-même dans une lettre à Lou-Andréas Salomé. En effet, dit-il, **« j'ai choisi maintenant comme aliment le thème de la mort, j'y suis venu en butant sur une curieuse idée des pulsions et me voici obligé de lire tout ce qui concerne cette question, comme par exemple, et pour la première fois, Schopenhauer. Mais je ne le**

¹ Il affirmait par ailleurs, dans son ouvrage *Totem et tabou*, que Schopenhauer est celui qui a mit la mort au cœur de la réflexion philosophique. Selon Freud, en effet, « **le problème de la mort se trouve depuis Schopenhauer à l'entrée de toute philosophie ; nous avons compris que la formation des représentations de l'âme et de la croyance aux démons qui caractérisent l'animisme peut être ramenée à l'impression que la mort fait sur l'homme** » (Freud, 1913, tome IX, p.108).

lis pas avec plaisir » (lettre à Lou-Andréas Salomé, juillet 1919 – cité dans *Dictionnaire de la psychanalyse*, 1997, Fayard). À première vue, cette lecture, à l'aube de la période spéculative, semble conforter les dires freudiens. Or, comme nous allons le voir, il changera d'avis quelques années plus tard, révélant plus encore un manque de compréhension du fond de la pensée schopenhauerienne de la mort.

Cette question de la pulsion de mort, évoquée à demi-mots par beaucoup de commentateurs de l'œuvre de Schopenhauer, et notamment par Jean Lefranc¹, Clément Rosset² et Roger-Pol Droit³, n'a pas encore fait l'objet d'un traitement spécifique⁴. Les auteurs précités considèrent, selon différentes approches, soit que la pulsion de mort se trouve en germe dans la pensée de Schopenhauer, soit que Freud a théorisé cette notion sur la base du *Nirvanaprinzip* bouddhiste, en respectant plus ou moins le sens originel. Cette seconde idée rejoint, dans une certaine mesure, la thèse que Paul-Laurent Assoun développe dans son ouvrage *Freud, la philosophie et les philosophes*, selon laquelle Schopenhauer serait le référent philosophique privilégié des réflexions psychanalytiques⁵.

Pour apporter une réponse à ce problème, vient s'ajouter à la question centrale du rapport entre négation de la Volonté et pulsion de mort (et donc de la reprise par Freud du principe bouddhiste du *Nirvāna*), un argument fréquemment soulevé : la lutte permanente de tous les êtres pour l'existence – c'est-à-dire selon Schopenhauer l'auto-déchirement de la volonté – serait le témoin d'une tendance propre à la destruction. Ce point demande à être également pris en compte et clarifié, afin, comme je me le propose dans la fin de ce chapitre, d'éclaircir le rapport de Freud à Schopenhauer sur cette question de la mort. Peut-on trouver dans l'œuvre de Schopenhauer, à partir de ces deux cas, un antécédent de la pulsion de mort, et du même coup, comme le recherche Freud, une justification philosophique de sa distinction de la seconde topique entre pulsion de vie et pulsion de mort ? Nous répondrons à cette question après avoir présenté brièvement leurs conceptions respectives de la mort. Ces développements nous permettront, en fin de compte, d'illustrer l'opposition métaphysique théorisée par le rejet freudien du monisme au profit du dualisme pulsionnel, et d'établir la profonde divergence entre les conceptions schopenhauerienne et freudienne du sujet.

¹ Cf. Lefranc, 1997, p. 361

² Cf. Rosset, 1967, p. 93.

³ Cf. Pol-Droit, 1989, p. 221.

⁴ Jean-Marie Vaysse, dans son ouvrage *Inconscient et philosophie* fait également allusion à Schopenhauer au moment de traiter cette question : cf. Vaysse, 2004, p. 165-171. Sur ce point, voir également l'un des passages de son excellent essai *L'inconscient des modernes – Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*, coll. nrf essais, Paris : Gallimard, 1999, p. 420-422, que nous commenterons dans notre troisième partie.

⁵ Ce statut de référent, relevé par Paul-Laurent Assoun semble difficilement contestable. Quant à soutenir que le discours freudien fait écho aux développements métaphysiques de Schopenhauer, et y trouvent là une substance (cf. Assoun, 1976, p. 272), c'est chose beaucoup plus délicate – notre présent développement cherche à poursuivre notre questionnement sur ce point, questionnement commencé dans notre chapitre IV (cf. C., p. 173 et sq.).

1. Métaphysique de la mort et pulsion de mort

Une métaphysique de la mort

Selon Schopenhauer, la conscience de la mort, propre à l'être humain, est la source de toute philosophie. Elle est, plus largement encore, ce qui fonde « le besoin métaphysique de l'humanité »¹. Toutes les considérations philosophiques sont ainsi conditionnées par la conscience de notre finitude, et par la volonté de connaître « ce qu'il y a derrière la nature et la rend possible » (Schopenhauer, 1844, p. 856). La réponse de Schopenhauer au questionnement métaphysique nous apporte autant de connaissance sur la mort, que sur la vie elle-même, car elle nous fait voir « l'indestructibilité de notre être en soi »² et la nature purement éphémère de notre individualité.

Pour comprendre la pensée schopenhauerienne de la mort, nous devons recourir à la distinction fondamentale entre la représentation et la Volonté. La naissance et la mort, le « début » et la « fin » de la vie, n'ont de sens que dans le temps. En apparence, nous semblons venir du néant et y retourner au moment de notre mort, mais, selon Schopenhauer, ce n'est là qu'une illusion (résultat des limites propres à notre faculté de connaissance). La disparition du phénomène temporel dans le monde comme représentation ne détruit pas ce qu'il y a de plus fondamental en l'individu : la Volonté. Si la mort supprime ce que la naissance avait établi, c'est-à-dire les caractères individuels, elle ne peut supprimer le principe même qui rend possible cette naissance, qui donne à toute vie son impulsion première.

« A l'homme, en tant que phénomène temporel, la notion de fin est sans doute applicable, et la connaissance empirique nous représente ouvertement la mort comme fin de cette existence temporelle. La fin de la personne est aussi réelle que l'a été son commencement, et dans le même sens exactement où nous n'étions pas avant la naissance, nous ne serons plus après la mort. La mort cependant ne peut rien supprimer de plus que ce que la naissance avait établi ; elle n'enlève donc pas ce qui, dès le principe, a rendu la naissance possible avant tout » (Schopenhauer, 1844, p. 1242).

Ce qui est atteint par la mort ce n'est pas l'être dans sa totalité, mais sa manifestation phénoménale dans le temps et dans l'espace. Ce qu'il y a d'intemporel en lui, ce qui est impérissable, c'est la Volonté, l'être en soi du monde. La mort supprime seulement ce

¹ Cf. Chapitre XVII des Suppléments au *Monde* : Schopenhauer, 1844, p. 851-884.

² Voir le titre du célèbre chapitre des Suppléments sur la question de la mort : Schopenhauer, 1844, Chapitre XLI, p. 1203-1259.

que la naissance avait institué : une existence temporelle. Cette existence, avec ses caractères individuels, disparaît bien avec la mort. Cependant, ce qui l'a rendue possible, le principe premier et hors du temps, n'est pas atteint par elle. C'est en ce sens qu'il faut entendre l'idée schopenhauerienne de « l'indestructibilité de notre être en soi ».

Les religions théistes ont donc parfaitement raison d'affirmer, confesse Schopenhauer, que la mort n'est ni la fin, ni le retour au néant de l'individu. En revanche, ce qu'il va leur reprocher, c'est d'affirmer que la vie commence avec la naissance et que les caractères individuels, les manifestations particulières de notre être dans la représentation, sont préservés de la mort. Pour Schopenhauer, il est aussi absurde de prétendre qu'avant la naissance nous n'étions rien, que de dire qu'après la mort nous ne serons plus. La mort, du point de vue de l'espèce, s'apparente « au sommeil pour l'individu » (Schopenhauer, 1844, p. 1220).

Par ailleurs, selon Schopenhauer, la mort est également une leçon infligée à l'égoïsme fondamental de l'individu. On voit ici parfaitement un lien s'établir entre les thèmes de la mort et de la morale. L'homme moral reconnaît l'indestructibilité de son être en soi, et de ce fait son identité fondamentale avec l'ensemble des manifestations de la Volonté. Il n'est pas égoïstement attaché à sa vie, à ses caractères particuliers. Il ne craint donc aucunement la mort, qui, pour ceux qui n'ont pas saisi cette identité véritable au-delà des apparences, est une punition, une leçon.

« Le propre de l'égoïsme consiste, pour l'homme, à borner toute réalité à sa propre personne en s'imaginant n'exister que dans cette seule personne et non dans les autres. La mort le désabuse, en supprimant cette personne : alors l'essence de l'homme, sa Volonté, n'existera désormais que dans d'autres individus » (Schopenhauer, 1844, p. 1257).

Pour Schopenhauer, la mort n'est pas la fin de l'être : « l'essence de l'homme » continuera à exister « dans d'autres individus ». Se sont seulement les individus, avec leurs caractères particuliers et leur connaissance du monde, qui disparaissent. La représentation s'éteint avec la mort, mais la Volonté, ce qui fait le fond de notre être, perdure à jamais. Le principe d'individuation a établi, dans le monde comme représentation régi par la distinction du sujet et de l'objet, et les formes *a priori* de l'entendement (temps, espace, et causalité), une rupture radicale entre les individus. Cependant cette rupture n'est qu'apparence, et la mort sonne le glas de cette illusion, de la distinction entre l'Un et le multiple, et symbolise le retour à une unité fondamentale, métaphysique. Le propre de l'homme moral est de percevoir l'aspect illusoire de la distinction entre les individus, dans le monde comme représentation, et donc de saisir l'identité profonde de tous les êtres de la nature avec ce qui fait le fond de son existence.

La pulsion de mort

Dans sa théorie des pulsions, qui émerge dans la première topique, Freud établit que le caractère essentiel de la pulsion est la conservation : toute pulsion est conservatrice. Dans la première topique, cette caractéristique essentielle apparaît déjà à propos des pulsions du moi, qui sont les pulsions de conservation au sens strict, et les pulsions libidinales, c'est-à-dire les pulsions d'objets. Dans la seconde topique, qui nous intéresse plus spécialement ici, la pulsion de vie est conservatrice au sens où elle est une tendance à la liaison, c'est-à-dire à la conservation de la vie¹. À la différence de la pulsion de vie, et de manière évidente, la pulsion de mort ne vise pas la perpétuation de la vie de l'individu, mais sa destruction. En quel sens une telle force peut-elle être dite conservatrice ? La pulsion de mort est conservatrice, nous dit Freud, car son but est de ramener l'organisme à un état antérieur de son développement, c'est-à-dire à l'inorganique².

La seconde topique freudienne repose donc sur l'hypothèse qu'il existe, à côté de l'*Eros*, une force qui fait tendre chaque organisme vers la mort. Le but de la vie, d'après Freud, est ainsi de retourner à un état initial de son développement. Pour Freud, la mort n'est pas le simple résultat de l'activité interne du corps, de l'épuisement de l'organisme, mais celui de l'action d'une force fondamentalement destructrice, qui fait tendre l'organique vers l'inorganique. La mort est une tendance interne « positive » et fondamentale de l'organisme qui, dans son développement, loin de chercher à se perfectionner, tend à retourner à un état premier. Cela en accord, comme il le souligne ici, avec le caractère conservateur de la pulsion : le but de la vie ne peut être un état qui n'est pas encore advenu, elle doit vouloir retourner par la liaison et la destruction, à un état unicellulaire. Aux yeux de Freud, le développement n'est que le fruit des perturbations du milieu, des changements des conditions de vie extérieures, c'est-à-dire le fruit de contraintes. Si elle n'était pas forcée d'évoluer, la vie se perpétuerait indéfiniment à un stade élémentaire. Fondamentalement, la vie ne veut pas se développer, elle veut rester dans un état premier, inorganique, hors de tout développement³.

¹ Les deux genres de pulsions précédemment distingués dans la première topique se trouvent englobés dans l'*Eros* (en tant que tendance fondamentale à la liaison).

² « Si le but de la vie était un état qui n'a pas encore été atteint auparavant, il y aurait là une contradiction avec la nature conservatrice des pulsions. Ce but doit bien plutôt être un état ancien, un état initial que le vivant a jadis abandonné et auquel il tend à revenir par tous les détours du développement. S'il nous est permis d'admettre comme un fait d'expérience ne souffrant pas d'exception que tout être vivant meurt, fait retour à l'anorganique, pour des raisons internes, alors nous ne pouvons que dire : le but de toute vie est la mort et, en remontant en arrière, le non-vivant était là avant le vivant » (Freud, 1920, p. 91).

³ Cette idée de contrainte et de volonté du biologique à perdurer dans un état de non-développement rejoint l'idée énoncée dans la *Métapsychologie* (Freud, 1915, p. 15-16), selon laquelle le système nerveux cherche

« L'être vivant élémentaire n'aurait dès son origine pas voulu changer et, si les conditions étaient restées les mêmes, le cours de sa vie n'aurait fait que se répéter, toujours le même » (Freud, 1920, p. 90).

Une telle conception du vivant, comme le souligne Jones, est contraire aux résultats de la biologie : à aucun moment du développement d'un organisme nous constatons un état régressif¹. Il n'empêche que la vision freudienne de la vie, qui prend véritablement forme dans les textes de la seconde topique (à partir de 1920), repose sur l'hypothèse que nous sommes soumis à deux types de pulsions (de vie et de mort), qui se livrent une lutte acharnée au sein du vivant. Nous voyons s'esquisser ici, avant même de considérer les développements spéculatifs, la vision freudienne de l'homme : un sujet dual, tiraillé et affligé d'un déchirement intérieur, *subissant* perpétuellement le conflit des pulsions. Pour Freud, la mort est bel et bien le but de la vie ; ce qui, comme nous l'avons entrevu, ne semble pas valoir pour Schopenhauer. En effet, les objectivations de la Volonté, force vitale qui se manifeste comme une poussée [*Drang*] vers la vie, ne tendent pas à régresser, mais bien toujours à s'élever dans l'échelle des êtres.

Hierarchie des êtres et retour à l'inorganique

Pour Schopenhauer, en tant que le corps organique est l'objectivation de la Volonté et que celle-ci se manifeste en lui comme Volonté de vivre [*Wille zum Leben*], la conservation est une tendance fondamentale, propre à tout être vivant. Si pour Freud, le développement s'accompagne d'une tentative de régression vers un état de vie antérieur, et donc si tous les êtres de la nature ont en eux une tendance fondamentale à retourner à l'inorganique, pour Schopenhauer, au contraire, tout être tend à s'élever dans l'échelle des êtres. Chacun veut s'élever dans cette hiérarchie pour atteindre l'animalité, pour enfin sortir de l'ombre et parvenir à la lumière de la représentation.

à écarter les excitations et donc à rester dans un état de non-excitation. Elle pourrait également être rapprochée du principe d'inertie neuronique énoncé dans l'*Esquisse d'une psychologie scientifique* de 1895.

¹ « Toute chose considérée, Freud en vint à la conclusion que le but fondamental de tous les instincts est de revenir à un état antérieur, qu'il est une régression. Cette conclusion, comme l'a bien montré Brun, ne peut être soutenue par la biologie. Le point principal que Freud choisit pour illustrer sa théorie – les phénomènes de recapitulation en embryologie- peut être interprété de façon toute différente. Lorsqu'une cellule germinale humaine au cours de sa transformation en créature métazoaire déploie au passage des ouïes rudimentaires, puis un cœur amphibie, et finalement une structure mammifère, cette cellule va toujours de l'avant et ne régresse jamais. Il est vrai qu'elle est influencée par son histoire antérieure, mais seulement pour mieux se développer, comme sous la conduite d'un guide, et jamais pour revenir en arrière vers le passé » (Jones, 1957, III., p. 310).

« Tout se presse et se pousse vers l'existence organique, c'est-à-dire vers la vie, pour en atteindre ensuite l'échelon le plus élevé : la nature animale nous témoigne donc manifestement que la volonté de vivre est la note fondamentale de son être, sa seule propriété immuable et absolue » (Schopenhauer 1844, p. 1077).

La Volonté de vivre se fait ainsi Volonté-de-connaître [*Erkennenwollen*], au sein des organismes animaux, pourvus d'un cerveau. La connaissance est, en effet, un outil précieux pour la conservation. Cependant, sa portée ne se limite pas aux seules fins de conservation de l'individu. En effet, affirme Schopenhauer, « le monde est la connaissance de soi de la Volonté »¹. Ainsi, tout être s'efforce [*Treiben, Streben*] d'accéder à un état de développement plus avancé, et au final, à la lumière de la connaissance. De l'existence purement médiante « des êtres dépourvus de conscience [*die bewußtlosen Wesen*] » (Schopenhauer, 1851, p. 424, nous retraduisons ; *SW*, Bd. V, p. 24), à l'existence humaine, une force pousse chaque être vers le développement de la connaissance. Nous sommes loin ici de la conception freudienne d'une nature qui se développe uniquement sous la contrainte du milieu, qui s'adapte en réaction aux changements de l'environnement. Le retour à l'inorganique ne fait en rien partie des aspirations de la Volonté, qui n'aspire, au contraire qu'à une chose : arriver à la plus claire connaissance d'elle-même.

Il apparaît avec évidence que, pour Schopenhauer, la mort, loin d'être une tendance fondamentale de la nature, une force positive, est un fait naturel. La mort, contrairement à ce que pense Freud, n'est pas pour lui « le but de la vie », mais un simple fait : le terme de la vie. De plus, si, pour Freud, la mort s'apparente à un retour à l'inorganique, pour Schopenhauer elle n'est que la disparition des caractères individuels. Elle n'atteint pas notre essence en soi, la Volonté. Ainsi, elle n'est pas, comme pour Freud, un retour au néant, puisque notre être en soi est indestructible. Les considérations schopenhaueriennes et freudiennes sur le thème de la mort sont donc sensiblement divergentes, du simple fait que là où Freud voit dans la matérialité du corps l'essentiel de notre être (la dissolution du corps étant pour lui un retour essentiel au néant, à l'inorganique), Schopenhauer dénonce l'illusion de l'individuation. Si Schopenhauer y voit un « néant » individuel, Freud considère la mort comme un néant absolu. Il s'agit maintenant, à partir de ces considérations générales, d'analyser si, toutefois, il peut être pertinent d'affirmer que la notion freudienne de pulsion de mort se trouve en germe dans la philosophie d'Arthur Schopenhauer.

¹ Voir à ce sujet le bel ouvrage de Vincent Stanek, *La métaphysique de Schopenhauer*, Paris : Vrin, 2010, dans lequel l'auteur se livre à un éclairage de l'œuvre schopenhauerienne à partir de cette thèse fondamentale.

2. Affirmation de la Volonté et pulsion de mort

Pour Freud, pulsion de vie et pulsion de mort, *Eros* et *Thanatos*, sont deux forces présentes et en lutte perpétuelle au sein même de chaque cellule vivante. Il y a deux tendances qui s'affrontent en chaque être : une tendance à l'union, à la liaison, et une autre à la désunion, à la destruction. Il est certain qu'une telle opposition n'existe pas chez Schopenhauer : la Volonté est littéralement une force, une poussée [*Drang*] vers la vie (il est même impropre de parler ainsi, car vouloir et vivre, sont, pour lui, en fin de compte, une seule et même chose). Ne peut-on pas pour autant déceler dans son œuvre des indices préfigurant la pulsion de mort freudienne ? Les commentateurs de l'œuvre de Schopenhauer qui se sont interrogés sur ce point ont fort logiquement posé le problème à partir de l'idée schopenhauerienne de négation de la Volonté [*Verneinung des Willens*]. Avant de nous intéresser à notre tour à cette question, nous souhaiterions discuter ici trois idées concernant la notion schopenhauerienne d'affirmation de la Volonté [*Bejahung des Willens*], afin d'approfondir ce questionnement particulier au sujet de la comparaison entre Schopenhauer et Freud.

La répétition du même : « Eadem sed aliter »

Le premier élément, avancé par Clément Rosset dans son ouvrage *Schopenhauer, philosophe de l'absurde* (1967), est l'idée suivante : la doctrine de l'instinct de mort chez Freud présente une analogie avec l'idée schopenhauerienne de négation du devenir. *Eadem sed aliter*, « la même chose sous une autre forme » serait en effet, pour Schopenhauer, la vraie devise de l'Histoire. La Volonté toujours identique – puisqu'en elle-même hors du temps – se manifeste toujours de la même façon, sans but ni terme. D'où, aux yeux de Rosset, une profonde influence de Schopenhauer sur Freud¹. L'affirmation de la Volonté se répétant à l'infini, Volonté que Clément Rosset qualifie de ce fait d'absurde, préfigurerait l'idée freudienne de compulsion de répétition, du retour permanent du refoulé, de cette tendance interne au psychisme humain à laisser les représentations douloureuses venir torturer le *moi*. Ainsi, il en conclut que

¹ « En 1914, Freud vient de lire Schopenhauer et d'y découvrir la préfiguration de la théorie du refoulement. Par la suite, il semble que cette lecture ait eu une influence directe sur les écrits ultérieurs de Freud, dans lesquels Schopenhauer se trouve fréquemment cité. C'est ainsi que la doctrine de l'instinct de mort et des compulsions de répétition présente une analogie manifeste avec la thèse schopenhauerienne de la négation du devenir et la répétition absurde de la Volonté » (Rosset, 1967, p. 93).

« Les deux caractères majeurs de la philosophie de Schopenhauer sont donc présents l'un et l'autre au plein cœur de la psychologie freudienne » (Rosset, 1967, p. 94).

Or, il semblerait qu'il y ait une profonde différence entre la négation du devenir schopenhauerien et l'instinct de mort freudien. Même si l'on considère que Schopenhauer développe une vision absurde de l'existence, la répétition à l'infini d'une force de vie ne peut conduire à la naissance d'une tendance fondamentale à la destruction. La Volonté, hors du temps, se manifeste encore et toujours de la même façon, et nous apprenons dans le théâtre de la représentation qu'elle se manifeste perpétuellement : nous sommes témoins d'un effort permanent pour la conservation et pour une élévation toujours croissante dans l'échelle des êtres. S'il n'y a pas changement, il n'y a pas pour autant destruction, c'est-à-dire retour à l'inorganique. Bien au contraire, le « néant », ici n'est pas la mort. De plus, il est impossible d'assigner quelque but que ce soit à la Volonté : si nous pouvons faire l'expérience de cette poussée en nous, puis, par analogie, dans l'ensemble des êtres de ce monde, nous ne pouvons fondamentalement lui assigner aucune détermination, aucune motivation particulière – le motif étant uniquement fourni par la connaissance, c'est-à-dire après coup. La seule certitude que nous pouvons avoir, aux yeux de Schopenhauer, c'est que la Volonté se manifeste dans les êtres vivants exclusivement comme Volonté-de-vivre [*Wille zum Leben*]. Il semble qu'ici, Clément Rosset emprunte le même raccourci que Freud, visible dans notre citation de départ, suivant lequel Schopenhauer, affirmant que toute vie mène irrémédiablement à la mort, soutient que la mort est le véritable *but* de la vie. Si Freud s'est basé sur ces idées schopenhaueriennes pour théoriser l'instinct de mort et la compulsion de répétition, il n'a pas fait cas du sens originel de la notion de « retour du même » ainsi que de l'ensemble de la métaphysique de Schopenhauer, assignant faussement un but à la Volonté : la mort¹.

Ainsi, la négation du devenir n'est qu'une conséquence de l'essence du monde comme Volonté, comme vie. Elle n'est pas comme l'instinct de mort, une force céleste, faisant intrinsèquement partie de son essence. Si Freud, à partir de la négation du devenir présente chez Schopenhauer, en est venu à constituer la notion d'instinct de mort, alors il s'agit là d'une interprétation qui n'est pas fondée sur des éléments véritablement schopenhaueriens.

¹ Sur cette question, voir notre analyse, dans le troisième point, du passage de l'œuvre de Schopenhauer sur lequel repose cette interprétation freudienne.

L'auto-déchirement de la Volonté

L'un des arguments souvent employé pour appuyer l'idée selon laquelle la pulsion de mort est présente chez Schopenhauer consiste à dire que les manifestations de la Volonté sont en guerre et se dévorent les unes les autres. La Volonté, de cette façon, se dévorerait elle-même, s'entredéchirerait.

Ainsi, il serait dans la nature même de la Volonté de se détruire : ses manifestations se dévorant elle-même dans le théâtre de la représentation. Cependant, c'est oublier le but dernier de cette destruction : la conservation de la vie. La contre-argumentation est ici aisée. En effet, ce qu'écrit Schopenhauer concerne simplement les manifestations de la Volonté. Une telle lutte n'existe que dans le monde comme représentation, et ne concerne en rien la Volonté en elle-même, qui s'exprime de la même manière (comme Volonté de vivre) dans tous les êtres de la nature organique.

« La Volonté qui se manifeste chez tous les hommes est une, mais ses manifestations se combattent et s'entre-déchirent » (Schopenhauer, 1819, p. 324).

Ainsi, pour reprendre les mots de Vincent Stanek, « il y a harmonie métaphysique et lutte phénoménale » (Stanek, 2010, p. 159). S'il y a déchirement des manifestations de la Volonté, le but dernier de cette lutte n'est pas la destruction, ou la satisfaction d'un instinct de mort, mais la survie de l'individu et, plus spécifiquement encore, de l'espèce. Ce n'est pas parce que ses manifestations s'entredéchirent que la Volonté est totalement ou en partie une force destructrice : ce serait confondre le point de vue de l'apparence avec celui de l'essence. L'essence de chaque être est Volonté, et ainsi chaque être détruit l'autre pour survivre et obéit en cela à un besoin de conservation. Cette guerre nécessaire n'est pas une guerre pour la destruction, mais pour la (sur)vie ! C'est parce que chaque organisme est l'objectivation de la Volonté de vivre, et que sa conservation passe nécessairement par la nutrition, que cette guerre existe. Cette guerre, comme la négation du devenir souligné par Clément Rosset, n'est qu'une conséquence de l'essence du monde, de la Volonté. Il n'y a donc pas, chez Schopenhauer, de volonté de détruire, ni de volonté de mourir.

La Volonté est Une, tout entière poussée [*Drang*] vers la vie. Il n'y a pas de place pour la mort : *la destruction de la vie n'est qu'une conséquence, dans la représentation, de sa nature tout entière tournée vers la conservation.* La lutte n'est qu'un moyen, et non une fin comme dans le cas de la pulsion de mort. L'individu schopenhauerien n'est ainsi pas partagé entre deux fins contraires : il est l'expression même de cette Volonté-de-vivre. Cette grande divergence qui s'est illustrée ici entre les conceptions schopenhauerienne et freudienne de la mort, divergence que Clément Rosset n'a semble-t-il pas perçu de son côté, se révèle de manière plus flagrante encore dans leurs interprétations respectives de

l'agressivité et du suicide (autodestruction).

Comme nous venons de le voir, à aucun moment Schopenhauer ne reconnaît l'existence d'une « Volonté de mourir », c'est-à-dire d'une tendance fondamentale de la vie à se détruire pour retourner à un état antérieur de son développement. De ce fait, il ne soutient pas que l'agressivité, ou l'autodestruction, soient des tendances « positives » de l'individu. Pour lui, l'homme ne vise pas fondamentalement à faire ou à se faire du mal. Schopenhauer et Freud se rejoignent néanmoins dans la reconnaissance d'une source commune de l'agressivité et de l'autodestruction. Chez Schopenhauer, il s'agit d'une forte affirmation de la Volonté ; chez Freud, il s'agit de la manifestation de la pulsion de destruction. Cependant, s'ils reconnaissent une source commune à l'agressivité envers autrui ou envers soi-même, leurs explications de ces phénomènes divergent fondamentalement. Bien loin d'être des actes de négation de la vie, l'agressivité et l'autodestruction, qui se traduit de manière extrême par le suicide, sont, pour Schopenhauer, des affirmations outrancières de la Volonté.

L'agressivité

Freud, en soutenant l'existence d'une pulsion de mort, fait de l'agressivité un état positif, une tendance fondamentale de l'individu. L'individu agressif, en commettant un acte méchant envers autrui, satisfait une pulsion de destruction. Si nous nous référons à la théorie des pulsions énoncées dans la *Métapsychologie*, l'agressivité se présenterait comme un besoin de l'individu, comme quelque chose de somatique¹. En ce sens, c'est dans la nature de l'individu qu'il faut aller chercher la source de l'agressivité envers autrui et envers soi-même – l'autodestruction consistant en un retournement de la pulsion de destruction contre le moi.

Schopenhauer n'emploie pas le terme d'agressivité. L'agressivité est reliée à l'injustice et à la méchanceté. L'homme méchant est celui qui ne se contente pas d'affirmer sa Volonté, mais qui, en même temps, nie la Volonté d'autrui – c'est-à-dire commet une injustice². Pour Schopenhauer, l'agressivité est une forte affirmation de la Volonté, au détriment de celle d'autrui. L'individu agressif impose, par la force, ce qu'il veut. L'agressivité n'est donc pas, pour Schopenhauer, quelque chose de fondamental dans l'individu. Elle est le résultat d'une affirmation de la Volonté, elle est un moyen pour un

¹ L'agressivité pour Freud a un fondement biologique et même phylogénétique.

² L'« invasion dans le domaine où est affirmée par autrui la Volonté est bien connue sous le nom d'injustice » (Schopenhauer, 1819, p. 421).

individu d'exercer sa Volonté sur quelqu'un.

« Quand un homme, en toute occasion, dès que nulle puissance ne le retient, a un penchant à commettre l'injustice, nous disons qu'il est méchant. Rappelons-nous notre explication du mot « injustice » ; ce que nous voulons dire c'est qu'il ne se contente pas d'affirmer la Volonté de vivre, telle qu'elle se manifeste dans son corps ; mais il pousse cette affirmation jusqu'à nier la Volonté en tant qu'elle apparaît dans d'autres individus ; et la preuve c'est qu'il tente d'asservir leurs forces à sa propre Volonté, et de supprimer leur existence dès qu'ils font obstacle aux prétentions de cette Volonté » (Schopenhauer, 1819, p. 456).

Pour Freud, l'agressivité n'est pas un moyen de satisfaire une pulsion, de répondre à une tendance fondamentale. Elle est, en elle-même, la tendance fondamentale. La destruction est une fin en soi, elle est une chose originelle et naturelle, qui tend à s'exprimer en tout individu. Même si les hommes n'aiment pas l'entendre, ce penchant inné constitue pour Freud un fait établi : « ils n'aiment pas entendre mentionner le penchant inné de l'homme au « mal », à l'agression, à la destruction et par là aussi à la cruauté » (Freud, 1929, p. 62). Tout être vivant, en tant qu'il a en lui cette pulsion de destruction, est fondamentalement agressif et veut détruire autrui et lui-même¹.

« L'homme n'est pas un être doux, en besoin d'amour, qui serait tout au plus en mesure de se défendre quand il est attaqué, mais qu'au contraire il compte aussi à juste titre parmi ses aptitudes pulsionnelles une très forte part de penchant à l'agression » (Freud, 1929, p. 53).

L'individu schopenhauerien n'est pas agressif, il ne veut pas faire le mal. Il veut affirmer sa Volonté, il veut qu'elle soit respectée et suivie. Il veut que l'autre lui consacre ses forces. L'agressivité n'est donc qu'un moyen de parvenir à cette fin, au même titre que la ruse, par exemple. L'agressivité et la violence envers autrui ne constituent qu'un moyen de parvenir à des buts et des satisfactions égoïstes. Selon Schopenhauer, il n'existe pas une tendance à satisfaire une quelconque pulsion d'agression. Si le sujet freudien est fondamentalement agressif, le sujet schopenhauerien est fondamentalement égoïste. Pour ce dernier, l'agressivité, résultat d'une forte affirmation de sa Volonté, n'est qu'une possibilité pour parvenir à ses fins.

Le cas du suicide

Selon Freud, l'origine de l'autodestruction est à chercher dans la pulsion de mort. En effet, il se demande à ce sujet « en quoi ce trait conservateur des pulsions peut-il nous aider à comprendre notre autodestruction ? Quel état antérieur une telle pulsion voudrait-

¹ Une telle tendance à l'agressivité est bien évidemment contre balancée par la pulsion de vie, par l'*Eros*.

elle rétablir ? » (Freud, 1933, p. 144). La réponse est aisée et « ouvre de vastes perspectives » : « s'il est vrai qu'à une époque immémoriale et d'une manière qu'on ne peut se représenter, la vie est née un jour de la matière inanimée, alors une pulsion a dû se constituer, *selon nos présuppositions*, qui veut à nouveau abolir la vie, rétablir l'état inorganique » (*Ibid.*, nous soulignons). L'autodestruction, qui trouve son origine dans une pulsion fondamentale du vivant, est donc un processus positif : il y a en nous une force qui nous pousse à retourner à un état antérieur de développement, jusqu'à l'état inorganique. Notons ici le caractère totalement hypothétique d'une telle pulsion : aucune preuve, en effet, n'a pu être apportée par Freud pour prouver l'existence d'une telle pulsion de mort.

Au contraire, pour Schopenhauer le suicide résulte d'une insoutenable frustration ; il est un processus *négatif*, un acte *par défaut*. La mort par autodestruction est le résultat d'une très puissante souffrance, née suite à de nombreuses affirmations de la Volonté contrecarrées par les circonstances extérieures. Selon lui, l'individu qui met fin à ses jours, ne veut pas fondamentalement mourir : ce qu'il veut, au fond de lui, c'est vivre, mais il ne supporte pas « les conditions dans lesquelles la vie lui est échue ». Que la réalité le prive de ce qu'il veut, le prive des conditions favorables à l'affirmation de sa Volonté, cela lui est insupportable. L'homme qui porte atteinte à son existence, ne renonce pas à la vie, il refuse simplement les conditions dans lesquelles il vit.

« Bien loin d'être une négation de la Volonté, le suicide est une marque d'affirmation intense de la Volonté. Car la négation de la Volonté consiste non pas en ce qu'on a horreur des maux de la vie, mais en ce qu'on en déteste les jouissances. Celui qui se donne la mort voudrait vivre ; il n'est mécontent que des conditions dans lesquelles la vie lui est échue » (Schopenhauer, 1819, p. 499).

De ce fait,

« En détruisant son corps, ce n'est pas la Volonté de vivre, c'est simplement à la vie qu'il renonce. Il voudrait la vie, il voudrait que sa Volonté existât et s'affirmât sans obstacle ; mais les conjonctures présentes ne lui permettent point et il en ressent une grande douleur » (*Ibid.*).

Cette grande douleur, issue d'une intense frustration, pousse l'individu à se détruire. Il n'est pas habité par une Volonté de mourir, mais uniquement par une Volonté de vivre – il en est même la pure expression. Il aimerait vivre, il aimerait que les conditions extérieures lui soient favorables et lui permettent de mener l'existence qu'il souhaite. Le suicide, loin d'être une négation de la Volonté – il n'est qu'une négation des conditions particulières de la vie de l'individu – est le résultat d'une puissante affirmation de la Volonté de vivre, contrecarrée par la réalité. Bien souvent, face à l'impossibilité d'une situation, on souhaiterait ne plus vouloir ; mais c'est justement parce que nous sommes fondamentalement Volonté que nous ne le pouvons pas, et que nous ressentons encore plus intensément la souffrance. Le seul moyen de ne plus vouloir, de faire taire cette frustration et donc l'intense souffrance qui l'accompagne, c'est de se supprimer, de cesser

de vivre.

On pourrait objecter ici que la mort apparaît, dans cette situation extrême, comme le seul et unique recours, c'est-à-dire le seul et unique motif qui se présente à la Volonté. Nous pourrions donc bien voir, dans cette situation extrême, un mouvement positif vers la mort, une poussée vers la destruction. Cependant, et c'est justement ce contre quoi Schopenhauer nous met en garde, il ne s'agit là ni d'une « Volonté de mourir », ni d'une négation de la Volonté – qui consiste en une extinction de la Volonté comme nous le verrons dans notre troisième point. La Volonté ne vise jamais autre chose que la vie, et ce qui se passe dans ce cas limite ne déroge pas à la règle. L'individu veut mourir parce qu'il ne peut plus vouloir autre chose, parce que plus aucun autre motif ne peut déterminer sa Volonté. Ainsi, la Volonté ne peut plus s'affirmer que par le suicide. Si ce dernier est un acte positif, déterminé par un motif, il ne représente qu'une solution extrême de l'affirmation de la Volonté, que cette dernière cherche par tous les moyens à éviter. Il n'est pas le résultat d'une tendance positive à la destruction. L'individu met fin à ses jours parce qu'il veut la vie, mais qu'il ne parvient plus à la vouloir telle qu'elle est. Le suicide est donc, au même titre que la folie¹, le dernier recours pour la Volonté étouffée par une grande et profonde souffrance.

« C'est précisément parce que celui qui se donne la mort ne peut cesser de vouloir qu'il cesse de vivre ; la Volonté s'affirme dans le suicide par la suppression même de son phénomène, parce qu'elle ne peut plus s'affirmer autrement » (Schopenhauer, 1819, p. 500-501, nous soulignons).

C'est parce qu'il veut la vie, parce qu'il est l'objectivation de la Volonté de vivre que l'individu peut aller jusqu'à se suicider : l'horreur des maux de la vie et leur caractère insupportable se fondent sur un profond attachement à la vie. Ainsi, bien loin d'être une négation de la Volonté et de la vie, le suicide, aux yeux de Schopenhauer, « est une marque d'affirmation intense de la Volonté ».

Pour Freud, bien au contraire, le suicide, forme extrême de l'autodestruction n'est pas le résultat d'une frustration, d'une Volonté contrecarrée par la réalité, d'un conflit entre l'individu et le monde, mais bien le résultat d'un *conflit interne à l'individu*. C'est parce que l'individu est tiraillé par deux forces contraires, et que celle tendant fondamentalement à la destruction et à la mort prend le pas sur l'*Eros*, qu'il peut en venir à mettre un terme, de lui-même, à son existence.

¹ « Si cette douleur, si le chagrin causé par cette pensée ou ce souvenir est assez cruel pour devenir absolument insupportable et dépasser les forces de l'individu, alors la nature, prise d'angoisse, recours à la folie comme à sa dernière ressource ; l'esprit torturé rompt ainsi le fil de sa mémoire, il remplit les lacunes avec des fictions ; il cherche un refuge au sein de la démence contre la douleur morale qui dépasse ses forces » (Schopenhauer, 1819, p. 249).

« On observe souvent la transformation d'une agressivité entravée en autodestruction chez un sujet qui retourne son agression contre lui-même, par exemple en s'arrachant les cheveux dans un accès de colère ou en se labourant la figure avec ses poings. Cet individu aurait certainement préféré infliger ce traitement à autrui. Une fraction d'autodestruction demeure en tous les cas à l'intérieur de l'individu jusqu'au moment où elle réussit enfin à le tuer, pas avant, peut-être, que sa libido soit entièrement épuisée ou désavantageusement fixée » (Freud, 1938, *Abrégé de Psychanalyse*, p. 10).

Il ajoute ensuite, illustrant nettement l'opposition que nous venons de souligner :

« Il nous est ainsi permis de supposer que l'individu meurt de ses conflits internes, tandis que l'espèce, au contraire, succombe après une lutte malheureuse contre le monde extérieur, lorsque ce dernier se modifie de telle façon que les adaptations acquises ne suffisent plus » (*Ibid.*).

Aux yeux de Freud, le suicide est le résultat d'une forte pulsion d'agressivité, retournée contre le moi, et qui n'est pas contrebalancée par la pulsion de vie, par la tendance à la liaison. En d'autres termes, le suicide est le résultat de la victoire de la pulsion de mort sur la pulsion de vie, de *Thanatos* sur *Eros*. La force qui conserve le sujet, la *libido* qui l'engage à se maintenir dans l'existence et qui le pousse à unir, cède contre la tendance à la désunion. Freud parle, comme cause de cette victoire de la mort sur la vie, d'épuisement de la *libido* et de désunion des pulsions¹.

« On trouve parmi les névrosés certains individus chez qui, à en juger par toutes les réactions, la pulsion d'autoconservation a subi un véritable retournement. Ils semblent n'avoir d'autre dessein que de se nuire à eux-mêmes et de se détruire. Peut-être que les gens qui finissent par se suicider appartiennent-ils à cette catégorie. Nous pensons que, chez eux, des désunions des pulsions ont dû se produire sur une large échelle et provoquer la libération de quantités excessives de la pulsion de destruction tournée vers le dedans » (Freud, 1938, p. 49).

À la suite, Freud avoue son incapacité à expliquer ce phénomène :

« Confessons cependant que nous ne sommes pas encore parvenus à expliquer ce cas » (*ibid.*).

Cette confession de Freud, dans son *Abrégé de psychanalyse*, qu'il commença à écrire en 1938, montre bien la faiblesse et l'imprécision de ses considérations sur l'autodestruction, et en particulier sur le suicide. Toutes les investigations de la psychanalyse, et l'affirmation de l'existence d'une pulsion de mort, au sein de l'individu, ne semblent pas lui permettre de fonder une explication du suicide et, plus généralement, des phénomènes d'autodestruction. L'autodestruction serait une agressivité entravée, empêchée par l'extérieur que le sujet retournerait contre lui-même. La violence de l'autodestruction dépendant de la somme de *libido* qui sera ou non capable de contrebalancer la pulsion d'agression. L'épuisement de cette même *libido* ou la désunion entre les pulsions de destruction et cette dernière, laissent libre place à la pulsion de mort qui conduit finalement l'individu à se détruire.

¹ Il entend, par ce second cas, le fait que les pulsions de destructions aient cessé d'être, au moins en partie, liées aux pulsions de vie et se retrouvent libres d'agir contre l'extérieur autant que contre le *moi*.

Si, pour Schopenhauer, l'individu qui se suicide veut fondamentalement vivre, pour Freud, il veut véritablement mourir. Pour le premier le suicide est le résultat d'une intense frustration, provoquant des souffrances que l'individu ne peut pas supporter. Il aimerait vivre, il aimerait que sa Volonté ne soit pas contrecarrée, et, au final, face à l'impossibilité de la situation, il aimerait sans doute ne plus vouloir. Il arrive alors à un point où la seule façon qu'il ait d'affirmer sa Volonté, c'est de détruire son phénomène. Pour le second, le suicide se traduit par l'abandon du désir de vivre, par un affaiblissement de la *libido*, qui laisse l'individu en proie aux pulsions de destructions. C'est somme toute l'explication habituelle et commune. On considère habituellement le suicide comme un renoncement à la vie, comme l'expression d'un « vouloir-mourir » ; ce que soutient Schopenhauer, c'est, qu'au-delà de cette apparence, le suicide n'est pas un refus de la vie, une négation de la Volonté. Il s'agit bien plutôt d'un refus des conditions dans lesquelles la vie nous est échue. Le suicide est le résultat d'une frustration, et, loin d'exprimer une Volonté de se détruire, il exprime une très forte affirmation de la Volonté de vivre, qui se voit entravée par la réalité.

À l'affirmation de la Volonté peut parfois succéder sa négation. Dans le livre IV du Monde, intitulé « Affirmation et Négation de la Volonté [*Bejahung und Verneinung des Willens*] », Schopenhauer décrit l'attitude morale comme ascétisme, état résultant d'une négation de la Volonté de vivre. Ne pourrait-on pas trouver en cette négation de la vie, une préfiguration de la pulsion de mort freudienne ?

3. Négation de la Volonté et pulsion de mort

Comme nous l'avons vu précédemment pour le cas du suicide, la négation de la Volonté ne consiste pas en une destruction de la vie. Mettre fin à ses jours, nous dit Schopenhauer, est le résultat d'une puissante affirmation de la Volonté. En quoi consiste donc une telle négation ? La différence selon lui réside dans le fait que « la négation de la Volonté consiste non pas en ce qu'on a horreur des maux de la vie » comme la personne qui en vient au suicide, « mais en ce qu'on en déteste les jouissances » (Schopenhauer, 1819, p. 499). Ainsi, la négation n'est pas une tendance positive contre la vie : elle est un renoncement, littéralement une extinction de la Volonté de vivre. La force qui anime l'individu s'éteint et laisse place au néant.

« Il semble qu'alors l'infini soit déplacé du côté du néant. Mais par là il est sauvé. Car ce néant de

la volonté, et donc de la représentation, s'il ne correspond évidemment à rien que nous puissions éprouver ni concevoir, n'est pas pour autant effectivement rien. Ce que Schopenhauer appelle la *joie pure*, ou le *nirvāna*, ou la *béatitude*, demeure infigurable et indescriptible. Mais cela ne signifie pas « inexistant ». Ce qui est sans objectivation ni représentation possibles, c'est l'impersonnel au cœur de l'illusion – un infini sans différences » (Droit, 1989, p. 18).

Si nous ne pouvons décrire ce néant ni la nature de cette négation, résultat d'un acte de la Volonté, libre et hors du temps, nous ne pouvons douter de sa réalité. La Volonté, et, du même coup, la représentation, a disparu et l'individu se voit alors plongé dans « un infini sans différences », une profonde béatitude. Roger-Pol Droit décrit ici la notion de négation de la Volonté et son lien avec le principe bouddhiste du *Nirvāna*. Il précise d'ailleurs, à cette occasion, deux choses importantes : le concept schopenhauerien s'éloigne quelque peu de la compréhension bouddhiste¹, et, surtout, la négation de la Volonté n'est pas la mort, mais le néant².

« Toute séparation étant abolie, cet infini-là est sans souffrance, volonté pure *sans représentation*. Il faut être aussi naïf que Freud pour croire qu'il s'agit là de la mort. Schopenhauer, là encore, se révèle plus subtil que nombre de ses lecteurs aujourd'hui renommés » (Droit, 1989, p. 19).

Freud se voit ici fustigé pour son manque de discernement, et pour s'être approprié une pensée de manière erronée. Il n'en reste pas moins que, comme l'affirme également Paul-Laurent Assoun dans son ouvrage, *Freud, la philosophie et les philosophes*, Freud a été profondément inspiré dans l'élaboration de son concept de pulsion de mort par la dénomination schopenhauerienne de *Nirvanaprinzip*³.

En effet, pour Roger-Pol Droit également,

« Freud entame l'élaboration de la pulsion de mort sous la dénomination, évidemment inspirée par Schopenhauer, de *Nirvanaprinzip* » (Droit, 1989, p. 221).

C'est ce qui semble ne faire également aucun doute pour Jean-Marie Vaysse, qui souligne à propos du principe psychique de constance (visant à maintenir un niveau constant d'excitation), que

« Dans *Au-delà du principe de plaisir*, ce principe devient le fondement économique du principe de plaisir, trouvant son accomplissement dans un principe de *Nirvāna* comme tendance à la

¹ « Le Bouddha chirurgien entend *guérir la vie*. Schopenhauer, le plus souvent, ne paraît voir d'autre issue que de guérir *de la vie*, qui, en elle-même, est jugée par lui incurable. D'un côté *la vie malade*, de l'autre la *vie comme maladie*. La vie dans le malheur ou la vie comme malheur. Ce n'est, à l'évidence, pas du tout la même chose » (Pol-Droit, 1989, p. 232).

² « Le lien de la vie et du désir peut et doit être rompu. Cette rupture est guérison, vie guérie. Vivre sans désirer n'est pas souffrir... Pour Schopenhauer, ce n'est pas vivre. Il n'y a pas de vie sans vouloir-vivre. La négation du vouloir-vivre n'est plus la vie, mais ce qui s'oppose à elle » (Pol-Droit, 1989, p. 232), elle est le néant.

³ Le terme apparaît notamment dans l'*Abrégé de psychanalyse* : « En considérant qu'il exige la diminution et peut-être même finalement la disparition des tensions provoquées par le besoin (c'est-à-dire le Nirvana), nous abordons la question, non encore élucidée, des relations entre le principe de plaisir et les deux forces primitives, l'Eros et la pulsion de mort » (Freud, 1938, p. 73-74).

réduction maximale de la quantité d'excitation » (Vaysse, 2004, p. 166).

Et d'ajouter que

« S'opère ainsi, sous l'influence de Schopenhauer, un tournant spéculatif où le principe de *Nirvāna* exprime la pulsion de mort en faisant apparaître un lien entre plaisir et anéantissement » (*Ibid.*).

De la négation de la Volonté, du *Nirvāna* bouddhiste, qui a pour terme le néant (et non la mort !), Freud en serait venu à élaborer sa vision d'un psychisme dominé par le principe de plaisir, originellement rattaché à la pulsion de mort, cette force « céleste » cherchant positivement à détruire. Comme dans les propos de Clément Rosset, reprenant telles quelles les déclarations freudiennes, nous voyons émerger de la plume de Freud une interprétation transformant profondément le sens originel du discours schopenhauerien. Si Freud se sert ici du principe du *Nirvāna* pour élaborer sa conception du psychisme, c'est semble-t-il sans faire cas du sens de ce principe au sein de l'œuvre de Schopenhauer, identifiant abusivement néant et mort.

Comment comprendre alors la citation de Freud, point de départ de notre réflexion ? Tout simplement comme une erreur que Freud, bien loin de corriger, confirme un peu plus encore dans les *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* publiées en 1933. Il y affirme, en effet, dans la conférence intitulée « Angoisse et vie pulsionnelle », après avoir rappelé les caractéristiques essentielles des deux genres de pulsion (de vie et de mort), que « de l'action conjuguée des deux [pulsions] procèdent les manifestations de la vie, auxquelles la mort met un terme » (Freud, 1933, p. 145). La mort est ainsi le résultat d'une pulsion intrinsèquement liée à la pulsion de vie, qui fait tendre chaque être vers un état antérieur, c'est-à-dire vers l'état inorganique. Il affirme alors :

« Vous direz peut-être, en haussant les épaules : il ne s'agit pas là de sciences naturelles. C'est de la philosophie schopenhauerienne. Mais pourquoi, Mesdames et Messieurs, un hardi penseur n'aurait-il pas deviné ce que confirme ensuite un examen de détail objectif et laborieux ? Et puis tout a déjà été dit une fois et, avant Schopenhauer, beaucoup ont dit des choses analogues. Et de plus, ce que nous disons n'est même pas du vrai Schopenhauer. Nous n'affirmons pas que la mort est l'unique but de la vie ; nous n'ignorons pas, à côté de la mort, la vie » (Freud, 1933, p. 145).

Attardons-nous quelque peu sur ce passage important. On distingue ici trois moments du discours freudien. Paul-Laurent Assoun, dans son ouvrage *Freud, la philosophie et les philosophes*, en donne une interprétation centrée sur la perspective psychanalytique en montrant combien Freud, à travers Schopenhauer, questionne sa propre théorie et se positionne philosophiquement. Ce qui transparait ici nettement, nous dit-il, c'est le rejet du présupposé moniste de la métaphysique, qui ne s'accorde pas avec la dualité fondamentale des pulsions (élément pourtant essentiel). La science psychanalytique vient ici contredire la métaphysique et montrer ses apories : il y a un paradoxe flagrant à soutenir une philosophie de la Volonté – de la vie – pour au final dévaluer la vie. En effet, ce que rejette Freud en premier lieu c'est bien cette soi-disant dévaluation de la vie au

profit de la mort. Ce qui prouve bien, en fin de compte, que le sens schopenhauerien originel disparaît et n'est qu'un point de départ des réflexions de Freud, qui en divergent essentiellement.

Nous pouvons par ailleurs remarquer que ce passage capital apparaît nettement comme une tentative de se désolidariser de la métaphysique de Schopenhauer. Sans entrer dans les détails des procédés rhétoriques utilisés ici par Freud (confirmation par la science des intuitions philosophiques, puis déni de l'originalité de Schopenhauer), il est intéressant de noter que le discours sur cette question, déjà évoqué dans *Au-delà du principe de plaisir*, a changé. Nous ne sommes plus vraiment dans les havres de la philosophie de Schopenhauer, car, affirme-t-il, ce qu'il dit là « n'est même pas du vrai Schopenhauer ». Il revient donc à la raison, ce qui ne l'empêche pas d'avoir tort... En effet, à aucun endroit, Schopenhauer ne conçoit la mort comme « l'unique but de la vie » : elle est toujours simplement considérée comme *un terme inévitable*. À croire Freud, dans ce passage, la Volonté de vivre ne serait en fin de compte qu'une Volonté de mourir inavouée, car son seul but serait de conduire les organismes à la mort. Or, la Volonté est hors de toute finalité... Nous voyons ici la finesse intellectuelle de Freud : la Volonté étant tournée entièrement vers la vie, sans autre but que de perpétuer l'existence, et le terme inévitable de celle-ci étant la mort, alors la vie apparaît comme un cheminement vers la mort, comme tout entière tournée vers cet inévitable néant, et donc comme un vide.

De plus, une telle interprétation de Freud se base sur un unique passage des *Parerga et Paralipomena* où Schopenhauer affirme que, *dans une certaine mesure*, la mort peut être regardée comme le but de la vie. Ainsi, nous dit Schopenhauer dans cette *Spéculation transcendante sur l'apparente préméditation dans le destin de l'individu*, le « but ultime de la vie [réside] dans cette existence éternelle qui va au-delà de la vie de l'individu » (Schopenhauer, 1851, p. 189). Le cours de la vie serait ainsi réglé par une existence directrice non individuelle, qui nous conférerait en notre sein un profond sentiment d'éternité. L'individu est l'expression d'« un acte de la Volonté de vivre individualisée », mais le but de la vie n'est pas l'individualité. La morale nous prouve d'ailleurs assez bien, ajoute Schopenhauer, que le but ultime de l'existence temporelle est de se détourner de *la vie individuelle* (et non de la Vie). Cette fin de l'individualité, nous y arrivons tous, nous sommes tous libres – par la négation de la Volonté – ou contraints – par la mort – d'y aboutir. De cette façon, l'aboutissement de la vie est la mort.

« Aussi cette orientation directrice invisible qui ne se manifeste que sous une apparence douteuse, nous accompagne-t-elle jusqu'à la mort, résultat réel constituant, *dans cette mesure*, le but de la vie. A l'heure de la mort, toutes les puissances mystérieuses (quoique ayant leurs racines en nous-mêmes) qui déterminent la destinée éternelle de l'être humain, se concentrent et entrent en action. Le résultat de leur conflit, c'est la voie que celui-ci doit désormais parcourir ; sa palingénésie est préparée avec tout le bonheur et le malheur qui y sont inclus et, par la suite, sont irrévocablement

déterminés. C'est là ce qui constitue le caractère extrêmement sérieux, grave, solennel, terrifiant, de l'heure de la mort. C'est une crise, au sens le plus fort du mot – un jugement dernier » (Schopenhauer, 1851, p. 189-190, nous soulignons).

La mort est une crise, car elle est le point où la Volonté doit se résigner, où elle doit cesser de se manifester. La mort n'est que le résultat de la vie, et non sa finalité. Si cette orientation directrice nous guide jusqu'à la mort, et nous y conduit comme terme de notre existence individuelle, ce n'est pas pour que nous soyons détruits, pour que nous y trouvions le néant. La profonde divergence des considérations schopenhaueriennes et freudiennes sur la mort trouve ici sa plus grande clarté : si, dans une certaine mesure, d'un point de vue spéculatif et transcendant, la mort peut apparaître comme le but inévitable de la vie aux yeux de Schopenhauer, elle n'aura jamais pour finalité un quelconque retour à l'inorganique ou au néant (cf. *supra* la critique de Roger-Pol Droit). Elle sera bien plutôt une libération de l'existence temporelle, et le retour à une existence éternelle bien au-delà de la vie de l'individu.

« Certes, on ne peut guère nier que Schopenhauer réfléchisse à la mort, toutefois, ni les formulations, ni le contenu de ses réflexions ne permettent d'y voir un pendant de la conception freudienne de la pulsion de mort.¹ Dans le passage cité par Freud, Schopenhauer dit effectivement que la mort est le « réel constituant et, dans cette mesure, le but de la vie » (Schopenhauer, 1851, p. 189), toutefois, cela ne signifie aucunement qu'il croit en l'existence d'une pulsion correspondante. Probablement, ce qu'il veut dire, c'est tout au plus que la vie se termine par la mort et qu'elle n'a d'autre sens au-delà de ce fait. » (Welsen, 2011, p. 160-161).

La mort est le terme de la vie, elle n'est pas le résultat d'« une pulsion correspondante ». Nous ne pouvons que nous accorder, au terme de notre réflexion, avec l'affirmation de Peter Welsen présente dans son article « Schopenhauer précurseur de Freud ». Comme nous avons cherché à l'établir ici, il semblerait que Freud n'ait pas su comprendre le propos de Schopenhauer et soit allé jusqu'à le déformer : simplement parce que l'arrière fond métaphysique, la distinction entre Volonté et représentation, et de nombreuses subtilités de la pensée de Schopenhauer lui ont très largement échappées. Si Freud doit beaucoup pour son travail de théorisation à certains passages de l'œuvre de Schopenhauer – notamment ceux qui traitent de la folie et de ce que Freud appellera le refoulement –, c'est sans se soucier de la lettre de la doctrine schopenhauerienne de la Volonté. Freud en pensant reprendre le verbe de Schopenhauer, semble s'être nettement fourvoyé. De plus, sa lucidité sur la non-correspondance de ce qu'il dit avec la pensée de Schopenhauer (dans les *Nouvelles conférences*), est encore motivée par une erreur profonde d'interprétation. Schopenhauer apparaît comme un penseur qui nie la réalité de la vie et qui rejette l'existence au profit de son but absolu : la mort. Il n'y a, me semble-t-il, rien de moins conforme à cette belle philosophie de la Vie qu'est la métaphysique de la Volonté.

¹ Cf. également Young, Brook, 1994, p. 107 et Zentner, 1995, p. 125 sqq.

L'interprétation de Jean-Marie Vaysse, reprenant sur ce point la conception freudienne, me semble bien contestable, et je souhaiterais ici la discuter brièvement. S'accordant avec la déclaration freudienne qui est le point de départ de notre développement au sujet de la mort – qu'il commente aux pages 421 et 422 de son ouvrage *L'inconscient des modernes* –, il affirme que Schopenhauer « identifie la mort à l'immortalité et prétend que c'est la vie qui n'est rien, ce qui explique d'ailleurs la crainte de la mort ». Il ajoute à la suite, ce qui rejoint les déclarations freudiennes à propos de la pulsion de mort, que

« La mort est en dernière instance la vérité du vouloir-vivre et le fond de toute pulsion, de sorte que, comme chez Freud, la vie soit déréalisée » (Vaysse, 1999, p. 422).

Or, il semble bien, d'une part, que la crainte de la mort soit la conséquence d'un profond attachement à la vie, attachement fondamental s'expliquant par le fait que nous sommes tout entiers Volonté, et plus spécifiquement manifestation de la Volonté-de-vivre. C'est pourquoi la raison, qui peut nous dire à la manière du discours d'Epicure que la mort n'est rien, n'a aucune prise sur elle. Il semble également, d'autre part, que Jean-Marie Vaysse fait ici la même erreur que Freud. En effet, considérant le point de vue de l'apparence – négativité du bonheur, négation du devenir et aboutissement de toute vie à la mort – il en déduit que l'essence du monde s'apparente à une tendance positive à la destruction, et se rapproche donc de la pulsion de mort. Il se condamne ainsi lui-même à une profonde contradiction en affirmant à la suite que

« Freud récuse toutefois le monisme de l'immanence propre à Schopenhauer, sa manière de laisser fonctionner le vouloir comme un *Deus ex machina*, et c'est le sens du maintien du dualisme pulsionnel » (*ibid.*).

Schopenhauer défendrait alors un monisme, selon lequel le monde serait entièrement tourné vers la mort et la destruction, alors que Freud serait dualiste, soutenant l'existence aux côtés de *Thanatos*, de l'*Eros*, force de liaison, force de vie... Jean-Marie Vaysse nous semble ici reprendre et radicaliser la méprise freudienne sur le sens véritable de la philosophie schopenhauerienne de la Vie.

Paul-Laurent Assoun explique et interprète ce renversement dans l'attitude freudienne : renversement entre son accord avec la pensée de Schopenhauer dans l'*Au-delà du principe de plaisir*, et son désaccord exprimé dans les *Nouvelles conférences*. Cependant, à aucun moment l'interprétation freudienne de Schopenhauer n'est remise en question. Il est accepté comme fait incontestable que le philosophe défend l'idée que la mort est le véritable but de la vie, déréalisant ainsi la vie par rapport à la mort. Ainsi, ce qui se serait « révélé à Freud depuis *Au-delà du principe de plaisir*, c'est que la thèse de l'orientation de la vie vers la mort aboutissait à déréaliser la vie par rapport à la mort. La mort étant l'essentiel, la vie en devient l'accident ; la mort étant la « vérité » de la vie, celle-ci est réduite à une apparence » (Assoun, 1976, p. 247). Réduire la Vie à une

apparence nous semble bien loin de la pensée de Schopenhauer... Au contraire de ce qu'affirme Paul-Laurent Assoun, la vie – ou la Volonté (rappelons-nous que ces deux termes sont synonymes sous la plume de Schopenhauer) – apparaît comme l'essentiel, la mort comme l'accidentel. Nous renvoyons à ce que nous avons dit au début de nos présentes considérations sur la mort, et notamment à la notion schopenhauerienne d'indestructibilité de notre être en soi. La mort n'atteint que le phénomène, le principe de Vie, la Volonté, elle, demeure au-delà de l'apparence. Il semble donc bien que, contre l'interprétation de Assoun, la vérité de la Vie n'est pas la mort : la mort, qui n'est pas un néant pour Schopenhauer, n'atteint que le phénomène. Elle ne peut donc être qu'accidentelle.

Cela n'empêche pas Paul-Laurent Assoun d'aller plus loin encore et d'interpréter le renversement de la position freudienne comme une prise de position contre « une dévaluation métaphysique de la vie, aboutissement paradoxal du vouloir-vivre, qui marque l'aboutissement du « Monde » » (*Ibid.*). Dévaluation de la vie et aporie de la métaphysique, car la Volonté se manifestant tout entière comme Volonté de vivre dans les organismes, ne fait que tendre au final vers la mort. La vie se réduit ainsi à une course vers la mort. Assoun ne prend pas ici en compte le fait qu'au contraire, Schopenhauer conçoit la vie comme une course contre la mort (que nous sommes sûrs de perdre, certes), et que le caractère essentiel à la vie n'est pas l'individualité mais le principe éternel qui en fait le fondement.

Le rejet du monisme métaphysique de Schopenhauer, qui semble être, selon Assoun, l'enjeu d'une telle référence à Schopenhauer et d'une telle discussion de sa conception de la mort¹, apparaît ici bien superficiel. D'une part, ce dernier n'a pas été compris dans sa profondeur ; d'autre part, le maintien de la dualité pulsionnelle se heurte au même problème. Cependant, l'absence de relief et de rigueur des considérations freudiennes, condamne la psychanalyse à se heurter à une déréalisation massive de la vie. La critique de Freud sur le caractère falsifiant du monisme ne lui assure pas d'écarter le problème qu'il utilise comme argument contre Schopenhauer. En effet, soutenir une perspective dualiste ne semble pas permettre à Freud de sortir de la déréalisation de la vie qu'il semble dénoncer chez Schopenhauer – comme l'explique Paul-Laurent Assoun. Si les deux pulsions sont inséparables, ce sont les pulsions de mort qui finissent par l'emporter² : il s'agit de protéger l'organisme de la mort accidentelle, extérieure, « pour

¹ « Il ne s'agit pas simplement de réévaluer la vie. Ce que récuse Freud c'est précisément le rôle falsifiant du présupposé métaphysique en tant que tel. C'est l'investigation analytique qui exige le maintien du dualisme pulsionnel, sur lequel repose toute la mécanique conflictuelle qui régit le psychisme. C'est l'écueil moniste inhérent à la métaphysique que Freud dénonce ici : l'unicité du but contredisait la dualité foncière des pulsions » (Assoun, 1976, p. 247).

² Ernest Jones le note également : « Ainsi Freud finit par réussir à établir deux forces en opposition dans le psychisme qu'il nomme instincts de vie et instincts de mort respectivement, les premiers portant aussi le

conduire l'individu à la mort due à des causes internes »¹ (Ellenberger, p. 549). D'où le même problème de déréalisation de la vie : les pulsions de mort apparaissent comme plus fondamentales, et ce sont elles qui toujours triompheront. Elles triompheront en menant l'individu à une mort absolue, irrévocable, à un néant total. D'où, au-delà de cette méprise de Freud sur le sens de la métaphysique de Schopenhauer, cette faiblesse intrinsèque de sa propre perspective. Là encore, c'est le recul de Freud face à la philosophie qui prive sa théorie d'une éventuelle consistance métaphysique.

Si l'on ajoute à cette profonde méprise les quatre idées suivantes, pour conclure sur cette question de la négation de la Volonté, il semble très difficile de soutenir qu'il existe, chez Schopenhauer, des germes de la notion freudienne de pulsion de mort. Premièrement, et Schopenhauer est très clair sur ce point à l'occasion de ses développements sur le suicide, la négation de la Volonté n'a pas pour but, ni pour terme, la mort. Deuxièmement, la pulsion de mort est une force « céleste » présente en tout être, alors que la négation de la Volonté est un fait exceptionnel, s'inscrivant le plus souvent dans une démarche spirituelle. Troisièmement, la négation possède une dimension éthique, que n'a évidemment pas la pulsion de mort. Enfin, l'élément le plus décisif est que Schopenhauer conçoit la négation de la Volonté comme une extinction de la Volonté. Elle n'est en rien une tendance, une force qui nous pousse à ne plus vouloir. Elle n'a en cela rien de comparable avec une pulsion qui, comme la pulsion de mort, habite chaque cellule vivante et fait tendre chaque organisme vers l'inorganique. La négation consiste en l'extinction de l'unique force que reconnaît Schopenhauer et sur laquelle repose toute sa métaphysique : la Volonté [*Wille*].

La négation de la Volonté aboutit au néant et en cela, n'avons-nous pas, comme le dit Vincent Stanek dans son récent ouvrage *La métaphysique de Schopenhauer*, « un trou noir ontique » « semblable à la pulsion de mort chez Freud »² ? Il semble que oui, dans le sens où l'une et l'autre ont en commun l'abolition de la vie individuelle, et non son affirmation. Reste cependant, malgré cette vague similitude, une incompatibilité de principe (reposant en grande partie sur la confusion freudienne entre néant et mort), qui reflète une profonde divergence métaphysique. La pulsion de mort est un mouvement positif vers la mort, contrairement à la négation de la Volonté qui est résignation, c'est-à-dire extinction du mouvement vers la vie. Pour autant, elle vise le néant et non la mort,

nom d'Eros. Ils ont une valeur et un statut égaux et sont entre eux en constante lutte, bien que ce soit toujours les derniers qui inévitablement l'emportent pour finir » (Jones, 1957, III., p. 312).

¹ « En présentant ce système dualiste, Freud semble postuler que la pulsion de mort est la plus fondamentale. Comme Schopenhauer, Freud proclame maintenant que « le but de la vie, c'est la mort », que l'instinct de conservation lui-même n'est qu'un aspect de l'instinct de mort parce qu'il protège contre la mort accidentelle, extérieure, pour conduire l'individu à la mort due à des causes internes » (Ellenberger, 1970, p. 549).

² Cf. Stanek, 2010, Conclusion, p. 286.

contrairement à la « force cosmique » freudienne. Si l'une fait intrinsèquement partie de toute vie biologique, la seconde procède exclusivement en l'homme (parvenu à la claire connaissance du monde et de l'identité de principe de tous les individus), d'une prise de conscience individuelle.

Ainsi, si on peut déceler dans ces deux notions une sorte de trou noir ontique, elles ne renvoient pas pour autant à la même réalité. Il nous semble donc impossible de parler d'une filiation et de trouver dans la négation de la Volonté, autant que dans son affirmation, des germes du concept freudien de pulsion de mort. La négation de la Volonté consiste en une auto-extinction de la Volonté, en un renoncement, alors que la pulsion de mort est une tendance positive présente dès l'origine : elle est une force destructrice habitant toute cellule vivante, une "Volonté de mourir" – en conflit perpétuel avec la pulsion de vie. Cette question de la mort donne ici un parfait exemple de l'opposition métaphysique qui existe entre Schopenhauer et Freud. S'il y a, au sein de l'individu freudien, deux forces contraires qui se combattent, « deux puissances célestes » qui le tiraillent, l'une cherchant à unir, l'autre à désunir, il n'y a pour Schopenhauer qu'une force cherchant à unir et à conserver.

« Ce que la Volonté veut, c'est toujours la vie, c'est-à-dire la pure manifestation de cette Volonté, dans les conditions convenables pour être représentée, ainsi c'est faire un pléonasme que de dire : « la Volonté de vivre », et non pas simplement « la Volonté », car c'est tout un » (Schopenhauer, 1844, p. 350).

Deux conceptions différentes du sujet humain

Cette flagrante opposition sur le thème de la mort illustre la profonde divergence des conceptions métaphysiques de Schopenhauer et de Freud. Si nous considérons à nouveau la citation du fondateur de la psychanalyse, point de départ de notre réflexion, on peut douter du fait que Freud ait accosté au port de la philosophie de Schopenhauer, où la mort serait soit disant le « résultat proprement dit » et le but de la vie. L'unique déclaration de Schopenhauer en ce sens, qui plus est, fortement nuancée, sert ici de point de départ à l'interprétation freudienne, à la recherche d'un fondement de sa théorie dualiste des pulsions. Dans cette recherche, Freud en vient à déformer le propos de Schopenhauer, identifiant néant et mort, et l'on ne peut que lui donner raison lorsqu'il affirme, par la suite, même si c'est pour de mauvaises raisons, que ce n'est pas là « du vrai Schopenhauer ». C'est en ce sens que cette question de la mort apparaît comme un excellent exemple de l'utilisation freudienne de Schopenhauer comme simple caution

philosophique, faisant fi du sens originel des idées schopenhaueriennes. Si Freud développe l'hypothèse de la pulsion de mort à partir de sa compréhension du *Nirvanaprinzip* présent dans l'œuvre de Schopenhauer, il le déforme totalement et l'intègre à sa propre recherche sans tenir compte de son sens schopenhauerien.

En effet, si Schopenhauer soutient l'existence d'une force unique, la Volonté, Freud affirme que l'individu est soumis à deux forces contraires, les pulsions de vie et les pulsions de mort¹. Si, métaphysiquement, Schopenhauer est moniste, Freud est quant à lui dualiste. Ainsi, le sujet freudien (de la seconde topique – celui de la première ne l'est pas moins) est tiraillé de l'intérieur entre deux forces opposées et contraires. Il n'y a pas chez Freud d'unité du sujet, ni de la volition. Le sujet, qui est fondamentalement un *ça* inconscient et désirant, ne veut pas de manière unifiée. Il y a en lui deux volontés contraires, une « volonté de vivre » et une « volonté de mourir ». C'est en tout cas ce qu'exprime clairement Freud, à la fin de son essai, *Le moi et le ça*.

« Le *ça*, auquel nous revenons à la fin, n'a pas de moyens de témoigner au *moi* de l'amour ou de la haine. Il ne peut pas dire ce qu'il veut ; il n'a pas constitué une volonté unitaire. *Eros* et pulsion de mort combattent en lui » (Freud, 1923, p. 305).

Le sujet schopenhauerien, bien au contraire, est unifié : il est tout entier manifestation d'une seule et unique tendance vers la conservation de son individualité et, par elle, de l'espèce à laquelle il appartient. Le conflit apparaît non pas à l'intérieur du sujet, mais entre cette force aveugle, et la réalité extérieure. Le conflit n'est pas au sein de la Volonté, n'est pas, comme pour Freud, au sein du corps et de la vie pulsionnelle, mais dans la relation de ses manifestations dans le monde comme représentation. Si l'individu schopenhauerien *est* Volonté, c'est-à-dire l'expression d'une force unique qui se heurte au monde extérieur, l'individu freudien *subit* le conflit pulsionnel interne entre les pulsions de vie et les pulsions de mort. Telle est l'opposition fondamentale qui existe entre leurs deux conceptions du sujet humain. La question, riche et complexe, du rapport entre Schopenhauer et Freud ne pouvait-elle pas faire l'économie de cette divergence générale, sous peine de passer à côté de ce qui fait l'originalité de l'un, comme de l'autre.

¹ Nous parlons évidemment ici de la seconde topique. A noter que la distinction plus clinique et moins spéculative de la première topique, entre pulsions du moi (ou de conservations) et pulsions sexuelles n'est pas moins construite sur un modèle d'opposition radicale. L'hypothèse, si elle semble posséder une dimension moins métaphysique, renvoi de l'aveu même de Freud à la distinction de Schiller entre Faim et Amour (cf. *infra* ; Freud, 1929, p. 59).

CHAPITRE X

LE SUJET FACE À L'EXISTENCE : L'ILLUSTRATION D'UNE PROFONDE DIFFÉRENCE

L'objet de ce chapitre est d'étendre la comparaison entre les deux conceptions du sujet humain qui se dégagent des œuvres de Schopenhauer et de Freud, en questionnant le rapport de ce sujet à la connaissance (science), à l'action (morale), au sens de la vie humaine (religion) et à la valeur de son existence (tragique). Nous avons vu, dans la partie précédente, à partir des considérations sur la vie et sur la mort, à quel point les deux conceptions générales du sujet divergeaient radicalement. Nous voudrions ici approfondir notre démarche comparative, afin de mieux cerner les contours de cette différence générale.

Il restait à nos yeux deux grands thèmes de la vie humaine que sont l'art et la liberté, mais les considérations freudiennes sur ces deux thèmes sont rares ou inexistantes. Nous aborderons tout de même brièvement la question de la liberté au début de notre point sur la morale. Concernant l'art, si Schopenhauer développe une métaphysique du beau et accorde à l'art de multiples considérations tout au long de son œuvre, il ne s'est que très peu préoccupé du processus de la création artistique. Ses considérations portent presque entièrement sur la nature du beau et sur la contemplation esthétique comme calmant de la

Volonté¹, ce qui contraste avec les considérations freudiennes qui portent, elles, essentiellement sur le caractère psychologique de la création artistique, sur ses raisons et ses buts (théorie de la sublimation des pulsions). Nous sommes donc contraints, par le peu de matière à comparer dont nous disposons, de ne pas consacrer de parties particulières aux thèmes de l'art et de la liberté. Nous faisons donc ici le choix de restreindre notre comparaison thématique aux quatre thèmes précédemment cités, quatre thèmes qui nous permettront de mieux comprendre les deux conceptions de l'Homme que sous-tendent les deux œuvres et d'établir plus nettement leur profonde divergence.

A. Le rapport du sujet à la connaissance : la question de la science

La notion de connaissance est ici entendue dans un sens restreint : il s'agit de considérer quel statut Schopenhauer et Freud donne respectivement à la connaissance générale, à visée objective, que nous pouvons avoir du monde. Il s'agira donc ici, ayant déjà traité précédemment la question de la théorie de la connaissance à propos de la notion d'inconscient, de présenter les deux conceptions de la science, d'envisager leurs similitudes éventuelles, et leurs différences, afin de manifester le pouvoir accordé par Schopenhauer et par Freud à la science, c'est-à-dire à la connaissance abstraite des phénomènes.

1. Le monde comme représentation et la Weltanschauung scientifique

La définition schopenhauerienne de la science

Une science, pour Schopenhauer, se définit comme un ensemble systématique de connaissances sur une certaine catégorie d'objets. Son but c'est d'expliquer les phénomènes, en ramenant chacun d'eux à sa raison. Expliquer consiste donc, selon lui, à

¹ Hormis les considérations sur le génie, qui perçoit les Idées et les exprime au travers de situations particulières, le processus créatif, l'aspect psychologique de la création artistique ne sont pas pris en compte par Schopenhauer. La différence de niveau, entre psychologie et métaphysique, se fait ici pleinement ressentir et empêche tout véritable travail comparatif sur le thème de l'art.

relier deux représentations suivant le principe de raison suffisante. Ainsi, il existe deux données fondamentales pour toute science : le principe de raison (sous l'une de ses formes) et l'objet qu'elle étudie. Ainsi,

« Le but dernier de la science est de ramener l'un à l'autre, au nom [par exemple] de la causalité, tous les états de la matière qu'elle s'efforce de réduire finalement à un état unique ; ensuite, de les déduire les uns des autres, et même d'un seul, une fois arrivée au terme de ses recherches » (Schopenhauer, 1819, p. 56).

Une science consiste donc essentiellement en l'étude, suivant une des formes du principe de raison suffisante, d'une certaine catégorie d'objet. Par exemple, la physique, comme toutes les sciences de la nature, est régie par le principe de raison suffisante du devenir, c'est-à-dire par la loi de causalité. Son objet c'est la matière, et son but c'est « de ramener l'un à l'autre », c'est-à-dire de ramener la matière à la loi de causalité. En d'autres termes, le but de la physique est de réduire tout phénomène matériel à un état unique, à une loi générale, à la loi de causalité. Une fois parvenue à cette loi, à cette perspective générale sur son objet, la physique peut d'un seul état de la matière déduire tous les autres suivant le principe de raison suffisante du devenir. Du particulier la science tire le général, c'est-à-dire une loi qui régit les objets qu'elle étudie. L'application de cette loi permet ainsi l'explication des phénomènes concernant la catégorie d'objets étudiée¹.

Si l'objet de la science est d'établir des rapports entre les objets du monde comme représentation, suivant une loi universelle, elle doit nécessairement se présenter sous une forme systématique. Son but est d'expliquer, c'est-à-dire de montrer le rapport qui existe entre deux phénomènes, suivant une des formes du principe de raison suffisante². L'explication, qui est le propre de la science, et en tant qu'elle s'appuie sur une loi générale, passe donc inévitablement par le discours abstrait et conceptuel, par un discours général sur le particulier. La science est une connaissance *in abstracto* des phénomènes, autrement dit, en termes schopenhaueriens, du monde comme représentation.

« Celui dont le but est de connaître *in abstracto* n'importe quel genre d'objets, celui-là seul vise la science. (...) La méthode qu'elle suit pour arriver à la connaissance, c'est-à-dire le passage du général au particulier, la distingue du savoir ordinaire ; aussi la forme systématique est-elle un élément indispensable et caractéristique de la science » (Schopenhauer, 1819, p. 97-98).

¹ Les sciences de la nature, comme nous venons de le dire, étudient la matière à partir du *principe de raison suffisante du devenir* (loi de causalité). Les mathématiques étudient le temps suivant la loi de l'existence temporelle (arithmétique) et l'espace suivant la loi de l'existence spatiale (géométrie). Elles sont donc régies par le *principe de raison suffisante de l'être*. La logique étudie le rapport des concepts purs suivant le *principe de raison suffisante de la connaissance*, c'est-à-dire suivant la loi d'intelligibilité. Enfin, par exemple, l'Histoire étudie les actes humains considérés dans leur ensemble suivant la loi de motivation (*sujet de la volition*).

² « [Le] contenu des sciences, ce n'est à proprement parler que le rapport des phénomènes entre eux, conformément au principe de raison et en vue du pourquoi, qui n'a de valeur et de sens que par ce principe. Montrer ce rapport, c'est ce qu'on appelle *expliquer* » (Schopenhauer, 1819, p. 119).

Elle est systématique parce que toute explication des phénomènes qu'elle donne concerne un rapport, une relation, et s'effectue à partir d'un principe unique. Chaque science est guidée par une forme particulière du principe de raison suffisante, et en cela, en tant que son but est d'expliquer chaque phénomène d'un type déterminé, à partir d'une loi universelle, elle se présente nécessairement sous la forme d'un système. Elle n'a d'ailleurs pas d'autre fonction que d'organiser la connaissance, de lui imposer une forme systématique et donc « de faciliter le savoir ».

Pour Schopenhauer, la science n'a pas pour but de parvenir à une plus grande certitude. Son but n'est pas d'exprimer la vérité, mais de nous permettre d'organiser de manière plus adéquate et plus complète notre savoir, notre connaissance des phénomènes¹. La connaissance scientifique n'est pas plus certaine que la connaissance particulière, elle est simplement plus accessible parce qu'intégrée dans un système de connaissances, et plus facilement communicable puisque exprimée de manière abstraite. Le caractère scientifique de la connaissance n'est pas un gage de certitude, elle est simplement la preuve de son intégration au sein d'une construction systématique. La science n'est qu'un outil, qu'une construction systématique de l'intellect pour organiser les représentations, généraliser et prévoir les phénomènes. Nous pouvons comprendre le particulier à partir du général. Le but d'une science est de construire, à partir d'une loi universelle, un système de connaissance facilitant notre savoir sur les phénomènes, et donc notre rapport au monde.

La Weltanschauung scientifique

La réflexion freudienne à propos de la nature de la science s'appuie sur une réflexion concernant la notion de *Weltanschauung*, qui signifie littéralement « vision du monde ». Si, selon lui, les religions et les philosophies sont des *Weltanschauung* au sens propre du terme, c'est parce qu'elles visent à fournir une interprétation complète et cohérente du monde. Or, il existe pour Freud, une *Weltanschauung* scientifique, qui se différencie des deux autres sortes par sa non-prétention à l'explication de l'ensemble des phénomènes à l'aide d'un principe unique, et donc par sa forme non-dogmatique. L'un des caractères essentiels de la *Weltanschauung* scientifique c'est sa soumission à la vérité : en tant qu'elle n'admet pas l'illusion, commune à la religion et à la philosophie, de croire possible l'explication de tous les phénomènes à partir d'un principe unique, elle a une

¹ « Il est clair que le but de la science n'est pas une plus grande certitude ; car la plus mince des connaissances particulières est aussi certaine. Son vrai but est de faciliter le savoir, en lui imposant une forme, et par-là la possibilité pour le savoir d'être complet » (Schopenhauer, 1819, p. 99).

plus forte prétention à la vérité.

« Il est inadmissible de dire que la science est un domaine de l'activité intellectuelle humaine, que la religion et la philosophie en sont d'autres, de valeur au moins égale, et que la science n'a pas à intervenir dans les deux autres, qu'elles ont toutes la même prétention à la vérité, et que chaque être humain est libre de choisir d'où il veut tirer ses convictions et où il veut placer sa foi » (Freud, 1933, 214).

Pour Freud, une conception tolérante considérant que la religion, la philosophie et la science sont trois activités intellectuelles de valeur égale, et possédant la même prétention à la vérité, n'est pas soutenable. Ce serait participer « à tous les traits nocifs d'une *Weltanschauung* absolument non scientifique » (*Ibid.*) et rabaisser la prétention de la science à la vérité. On voit bien, dans ce passage, l'opposition entre Schopenhauer et Freud. Si Schopenhauer reconnaît la supériorité, concernant l'accès à la vérité, de la métaphysique sur la science, Freud considère que la science, étant plus rigoureuse et ne cherchant pas à « constituer un ensemble cohérent et systématique » (*Ibid.*, p. 243), peut plus prétendre à la vérité que la philosophie ou la religion. Schopenhauer affirme que la science n'a pas d'autre prétention que de faciliter le savoir et notre rapport au monde en organisant abstraitement et systématiquement les représentations, issues de l'intuition. Freud, au contraire, considère que la science s'intéresse à la réalité du monde extérieur, en refusant les illusions et en poursuivant la vérité.

« La psychanalyse est, à mon sens, incapable de créer une *Weltanschauung* qui lui soit particulière. Elle n'en a pas besoin, elle est une partie de la science et peut se rattacher à la *Weltanschauung* scientifique. Mais celle-ci ne mérite guère ce nom pompeux, car elle ne prend pas tout en considération, elle est trop incomplète, elle ne prétend pas constituer un ensemble cohérent et systématique » (Freud, 1933, p. 243).

Si la science est un système de connaissance, il n'y a pas à proprement parler de *Weltanschauung* scientifique. La science n'est pas encore assez avancée pour pouvoir prétendre édifier une vision positive du monde. La *Weltanschauung* scientifique repose donc sur des traits essentiellement négatifs, sur des règles qui guident l'investigation. Elle n'a pas pour prétention d'affirmer, de proposer une explication cohérente et systématique de l'ensemble des phénomènes. Elle n'a pas pour but de donner un sens. Elle est simplement le cadre de la recherche scientifique. Freud affirme ici que la psychanalyse n'a pas besoin d'une *Weltanschauung* particulière, qu'elle n'a pas formé une vision du monde au sens propre, mais en tant qu'elle suit les règles du travail scientifique, qu'elle s'intègre à la *Weltanschauung* scientifique. Selon Freud, la psychanalyse ne confère pas un sens global, elle ne fournit pas une explication cohérente et systématique de la réalité.

Cependant, si Freud et Schopenhauer s'opposent sur la prétention de la science à la vérité, leurs considérations sur le processus de l'activité scientifique et ses limites sont

très proches. En effet, Freud considère, au même titre que Schopenhauer, que les objets que la science étudie sont en eux-mêmes inconnaissables. Le but de la science n'est donc pas de donner une description de ce que sont les choses, mais bien de déterminer les lois qui régissent les rapports entre les phénomènes. De plus, pour déterminer ces lois, elle doit recourir à des hypothèses et à des concepts nouveaux pour tenter de rendre compte des phénomènes. L'hypothèse psychanalytique d'un inconscient psychique est justement ce qui a permis, au même titre que les hypothèses dans les sciences naturelles, de construire une théorie dans le but de rendre compte des phénomènes psychiques observés. Au même titre que les hypothèses des sciences naturelles, les hypothèses de la psychanalyse n'ont qu'une valeur approximative et relative, elles ne sont que des principes explicatifs qui permettent d'organiser et d'expliquer les phénomènes psychiques, dont la « psychologie de la conscience » ne pouvait rendre compte.

« Tandis que la psychologie de la conscience ne pouvait jamais sortir de ces séries lacunaires et qui dépendaient manifestement d'autre chose, la conception d'après laquelle le psychisme est en soi inconscient a permis de faire de la psychologie une branche, semblable à toutes les autres, des sciences naturelles. Les phénomènes étudiés par la psychologie sont en eux-mêmes aussi inconnaissables que ceux des autres sciences, de la chimie ou de la physique, par exemple, mais il est possible d'établir les lois qui les régissent et de suivre en de longues séries sans lacunes leurs relations réciproques et leurs interdépendances » (Freud, 1938, p. 20-21).

Néanmoins, il apparaît ici, dans les considérations freudiennes sur la nature de la science et sur l'inconnaissabilité fondamentale des phénomènes, une profonde contradiction. S'il reconnaît que les objets de la science sont en eux-mêmes inconnaissables, il affirme que la science n'est pas à mettre sur un pied d'égalité avec la philosophie ou la religion, que ces deux *Weltanschauung*, reposant sur l'illusion de la possibilité d'une vision entièrement cohérente et sans lacune de la réalité, doivent recourir à la science, et que seule la science peut véritablement prétendre accéder à la vérité. Cependant, comment la science peut-elle accéder à la vérité, si la réalité est en soi inconnaissable ? Comme nous le savons, Schopenhauer considère, au même titre que Freud, que la réalité n'est pas connaissable abstraitement par l'investigation scientifique. En effet, Schopenhauer considère que la réalité en soi est connaissable par l'introspection, par l'expérience affective et corporelle de la Volonté, c'est-à-dire par l'investigation métaphysique. C'est ce lien entre science et métaphysique que nous devons maintenant étudier de manière plus détaillée pour essayer de mieux comprendre la contradiction freudienne et si oui ou non, il y a bien une opposition de fond entre les pensées de Schopenhauer et de Freud sur le thème de la science.

2. La frontière entre science et métaphysique

Volonté et principe de raison suffisante

Nous l'avons dit, pour Schopenhauer, la science se borne à l'explication des phénomènes, c'est-à-dire à la mise en rapport des divers phénomènes suivant une des formes du principe de raison suffisante. La science se borne donc à l'explication des relations dans le monde considéré comme représentation. Elle n'a pas accès aux choses en soi, au monde comme Volonté.

« Aucune science, au sens exact du mot (je veux dire un ensemble de connaissances systématisées à l'aide du principe de raison), n'est propre à fournir une solution définitive, ni une explication entière de la réalité ; la science, en effet, ne saurait pénétrer jusqu'à l'essence intime du monde ; jamais elle ne dépasse la simple représentation, et, au fond, elle ne donne que le rapport entre deux représentations » (Schopenhauer, 1819, p. 56).

Ainsi, la science ne peut donner ni « solution définitive », ni « explication entière de la réalité. » Elle se borne entièrement au monde comme représentation soumis au principe de raison suffisante. L'essence intime des phénomènes, la force qui les conditionne et rend possible l'existence même de la nature, échappe à toute investigation scientifique. Pour décrire ce qu'est le monde, nous devons recourir, selon Schopenhauer, à l'explication métaphysique. Ceci parce que toute explication scientifique, par les raisons, nous conduit irrémédiablement à nous heurter à une « qualité occulte », à une force supposée par l'explication scientifique. La science ne peut donc rendre compte que des manifestations des forces naturelles qui régissent et conditionnent l'existence de la nature. La pesanteur, la cohésion, etc. comme toutes les forces de la physique, sont aussi inconnaissables que la force qui peut rendre compte de la croissance de la plante, du mouvement de l'animal ou des actions de l'homme.

« Par conséquent l'explication étiologique de la nature entière ne serait jamais qu'un inventaire de forces mystérieuses, une démonstration exacte des lois qui règlent les phénomènes dans le temps et dans l'espace, à travers leurs évolutions. Mais l'essence intime des forces ainsi démontrées devrait toujours rester inconnue, parce que la loi à laquelle la science obéit n'y conduit pas, et ainsi il faudrait s'en tenir aux phénomènes et à leur succession » (Schopenhauer, 1819, p. 138).

C'est l'expérience métaphysique, par l'introspection et l'appréhension affective de la Volonté, qui peut nous permettre de rendre compte de ce qu'est le monde, qui peut donner accès au principe qui conditionne et rend possible l'existence du monde. Freud ne reconnaît pas l'existence d'un tel principe et refuse la prétention de la métaphysique à la vérité. La métaphysique repose sur l'illusion de croire qu'il est possible de proposer une vision cohérente et sans lacune du monde. En tant qu'elle renonce à une telle prétention,

la science est supérieure à la métaphysique, elle est rationnelle, rigoureuse, elle ne fait pas appel au domaine affectif, au sens de l'existence, elle repose entièrement sur l'abstraction et le travail de la raison. Si Freud reconnaît la supériorité de la science, et le fait qu'elle doive s'immiscer dans les affaires de la philosophie et de la religion pour détruire leur prétention à la vérité et l'illusion à la base de leur conception, Schopenhauer considère que le savant et le philosophe doivent travailler en commun à la connaissance du monde, l'un sur le plan de la représentation, l'autre sur le plan de ce qui la rend possible et la conditionne : la Volonté.

« L'étiologie de la nature et la philosophie de la nature ne se nuisent jamais l'une à l'autre ; elles vont l'une à côté de l'autre, étudiant le même objet à des points de vue différents » (Schopenhauer, 1819, p. 187).

L'étiologie de la nature, s'occupe de connaître et d'expliquer le monde comme représentation, les lois qui régissent l'enchaînement des phénomènes. La philosophie s'occupe de trouver le principe qui conditionne l'existence du monde, la nature des qualités occultes que toute explication scientifique présuppose. Si la première cherche à expliquer ce qu'est le monde comme représentation, la seconde cherche à déterminer ce qu'est la chose en soi, le monde comme Volonté, et à montrer le rapport entre les deux points de vue. L'investigation métaphysique s'appuie sur les résultats des sciences, en tant qu'elles lui fournissent une connaissance du monde comme représentation¹. Ainsi, savant et philosophe travaillent sur un même objet, le monde, sous deux points de vue différents et complémentaires. La philosophie, si ce n'est par le fait que sa réflexion porte sur ce qui est au fondement du monde comme représentation et donc de l'activité scientifique, c'est-à-dire le principe de raison suffisante², ne surplombe pas la science. Du fait de la limite de nos facultés de représentation, la science ne peut pas parvenir à l'essence des phénomènes et se heurte partout à des qualités occultes abstraitement inconnaissables et inexplicables, mais qui pourtant conditionnent toutes ses explications des phénomènes. La philosophie n'a pas à fonder ou à diriger la recherche scientifique, dont le domaine propre est l'organisation systématique de nos connaissances sur le monde et l'explication des phénomènes.

¹ « Une connaissance aussi complète que possible de la nature est nécessaire pour poser avec précision le problème de la métaphysique. Aussi personne ne devra-t-il essayer d'aborder cette science, avant d'avoir acquis une connaissance, au moins générale, mais exacte, claire et coordonnée, des diverses branches de l'étude de la nature. Car le problème précède nécessairement la solution » (Schopenhauer, 1844, p. 873).

² « La philosophie ou métaphysique, comme théorie de la conscience et de son contenu ou du tout de l'expérience en tant que telle, ne se place pas sur le même rang que les sciences précédentes, parce qu'elle ne se livre pas immédiatement à l'étude sous la direction du principe de raison, mais fait d'abord de ce principe même l'objet de ses recherches. Elle doit être considérée comme la base fondamentale de toutes les sciences, mais est d'essence supérieure à celles-ci et parente presque autant de l'art que de la science » (Schopenhauer, 1844, p. 813).

L'illusion philosophique

Pour Freud, la philosophie, si elle n'est pas contraire à la science et « se comporte elle-même comme une science », fait fausse route en s'accrochant « à l'illusion de pouvoir livrer une image du monde cohérente et sans lacune ». Cette illusion à laquelle s'accroche la philosophie est pourtant, à chaque nouvelle tentative, remise en cause par les progrès du savoir scientifique.

« La philosophie n'est pas contraire à la science, elle se comporte elle-même comme une science, travaille en partie avec les mêmes méthodes, mais elle s'en éloigne dans la mesure où elle s'accroche à l'illusion de pouvoir livrer une image du monde cohérente et sans lacune, qui doit pourtant s'écrouler à chaque nouveau progrès de notre savoir. Méthodologiquement elle fait fausse route en surestimant la valeur de la connaissance de nos opérations logiques et en reconnaissant encore d'autres sources de savoir, comme par exemple l'intuition » (Freud, 1933, p. 214-215).

L'illusion philosophique repose avant tout sur une erreur méthodologique : le recours à l'intuition et à l'introspection. Selon Freud, de tels outils ne permettent pas d'accéder à la vérité du simple fait qu'ils ne nous donnent accès qu'à des informations subjectives et bien souvent liées à notre *affectivité*. Ainsi, le seul domaine qui puisse nous donner accès à la réalité, c'est celui de l'activité scientifique. La connaissance de la réalité, l'accès à la vérité, à ce qu'est le monde, passe par la recherche scientifique. Si aujourd'hui, nous dit-il, il est évident que la science n'est pas en mesure de répondre à bon nombre de questions, de solutionner de nombreuses énigmes, elle en est, à l'avenir, la seule capable¹.

La science, contrairement à la religion et à la philosophie, n'est pas une illusion². La seule illusion c'est de croire que nous pouvons recevoir de la religion ou de la philosophie ce que la science ne peut nous donner³. On voit ici combien les définitions de la connaissance et de la vérité sont, chez Freud, restreint au domaine scientifique. Toute véritable connaissance, purgée de toute dimension affective, et toute vérité, ne peuvent provenir que du travail scientifique. Toutes les autres sources de connaissances sont récusées par Freud comme étant des illusions. Seule la science échappe à la critique du fait de ses nombreux succès. La position de Freud est donc entièrement scientiste.

C'est le travail abstrait et conceptuel, c'est le travail de la raison au travers de l'activité

¹ « Les énigmes du monde ne se dévoilent que lentement à notre recherche ; la science, aujourd'hui encore, ne peut pas apporter de réponse à nombre de questions. Mais le travail scientifique est pour nous la seule voie qui puisse mener à la connaissance de la réalité extérieure à nous » (Freud, 1927, p. 32).

² « La science nous a fourni la preuve, par des succès nombreux et significatifs, qu'elle n'est pas une illusion » (Freud, 1927, p. 56).

³ « Non, notre science n'est pas une illusion. Mais ce serait une illusion de croire que nous pourrions recevoir d'ailleurs ce qu'elle ne peut nous donner » (*Ibid.*, p. 57).

scientifique qui seul pourra donner à l'homme la connaissance de ce qu'est le monde, une plus grande puissance et une plus grande capacité d'aménager au mieux sa vie. Sur ces deux derniers points, Freud est en accord avec Schopenhauer¹. Cependant, là où Schopenhauer récuserait les propos freudiens, ce serait sur la question de l'accès à la réalité et sur la reconnaissance de la science comme seule source d'informations, et comme moyen de résoudre « l'énigme du monde ». Selon Schopenhauer, partout l'explication scientifique se heurte à des « *qualitas occulta* », à un élément inconnaissable par la représentation.

Ce qui fait l'aspect paradoxal de la pensée freudienne sur le thème de la science, c'est qu'il reconnaît sa puissance, sa capacité à résoudre les énigmes du monde, à décrire la réalité, il reconnaît que le discours scientifique est le seul capable de nous faire parvenir à une connaissance véritable du monde. Dans le même temps, reprenant la pensée kantienne, il affirme que la réalité en elle-même demeurera toujours inconnaissable, que l'état de chose réel, en dehors de l'image particulière que nous en avons à partir de nos organes sensoriels, notre science ne peut pas l'atteindre. Il reconnaît donc à la fois que seule la science peut nous conduire à résoudre les énigmes du monde et à la fois qu'elle est incapable de connaître les choses en soi, telles qu'elles sont indépendamment de la représentation que nous en avons, ce qui est proprement contradictoire.

Jamais la science ne pourra se libérer de la traduction de ses déductions dans « le langage même de nos perceptions ». Les résultats scientifiques ne peuvent être exprimés autrement que dans les termes de la représentation. La réalité est en soi inconnaissable : il faut en inférer du même coup, nous dit Freud, « l'existence d'une quantité de processus en eux-mêmes « inconnaissables » » (Freud, 1938, p. 71)². La perspective freudienne est ici entièrement d'inspiration kantienne, car si Freud rejette la philosophie comme une illusion, il reconnaît, même pour la science, l'impossibilité de parvenir à la connaissance

¹ La définition que donne Freud du statut de la science est très proche de celui de Schopenhauer (si on excepte le rapport à la vérité et le pouvoir d'une telle construction rationnelle). On en veut pour preuve ce passage de l'Abrégé de psychanalyse : « Le bénéfice qu'apporte le travail scientifique par rapport à nos perceptions sensorielles primaires, c'est la découverte de connexions et d'interdépendances présentes dans le monde extérieur et qui peuvent, de façon plus ou moins fidèle, se reproduire ou se refléter dans le monde intérieur de notre pensée. Cette connaissance nous permet de « comprendre » certains phénomènes du monde extérieur, de les prévoir et parfois de les modifier. C'est de la même façon que nous procédons en psychanalyse. Nous avons pu découvrir certains procédés techniques qui nous permettent de combler les lacunes qui subsistent dans les phénomènes de notre conscience utilisant donc nos méthodes techniques comme les médecins se servent de l'expérimentation. » (Freud, 1938, p. 71). Le dernier point sur la méthode scientifique demande quant à lui une investigation dans les faits.

² « Dans notre domaine scientifique, comme dans tous les autres, il s'agit de découvrir derrière les propriétés (les qualités) directement perçues de l'objet, quelque chose d'autre qui dépende moins des particularités de nos organes sensoriels et qui se rapproche davantage de ce qu'on suppose être l'état de chose réel. Certes, nous n'espérons pas atteindre ce dernier puisque nous sommes évidemment obligés de traduire toutes nos déductions dans le langage même de nos perceptions, désavantage dont il nous est à jamais interdit de nous libérer. Mais c'est là justement que l'on reconnaît la nature et la limitation de notre science. (...) La réalité demeurera à jamais « inconnaissable » » (Freud, 1938, p. 70-71).

des choses telles qu'elles sont indépendamment des perceptions que nous en avons. La conception freudienne de la science s'élabore sur la perspective kantienne : il y a rejet de la métaphysique et, par elle, de toute possibilité de parvenir à la connaissance des choses en soi. Seule la connaissance du phénomène est possible.

Nous l'avons déjà vu, Freud considère que la réalité psychique est moins inconnaissable que l'est la réalité extérieure, donnant ainsi, tout comme Schopenhauer, une place particulière à l'intériorité dans la connaissance du monde. Néanmoins, l'intériorité freudienne possède tous les caractères des perceptions conscientes de l'extérieur : le psychisme inconscient possède de larges correspondances avec ce qui est conscient, et notamment la caractéristique représentative de son contenu. Pour Schopenhauer, le contenu de la conscience de soi n'a strictement rien à voir avec la représentation ; il en est l'état liminaire, le contenu brut, affectif, émanant des mouvements et affections du *Leib* – affections premières de la Volonté en plaisir ou douleur. Le réinvestissement de la distinction fondamentale du kantisme se fait donc selon une autre voie que sous la plume de Schopenhauer : c'est le modèle des sciences de la nature qui ici prédomine et qui explique cette volonté persistante chez Freud d'expliquer les phénomènes à partir des données conscientes – au risque de substantialiser l'inconscient comme nous avons pu le voir. Nous voyons ici combien les propos freudiens témoignent d'une position ouvertement scientifique : le rejet de la philosophie comme illusion, de la religion, de l'intuition, de toute dimension affective, muette, pathique, etc., creuse un fossé entre Freud et Schopenhauer, le premier voulant coûte que coûte demeurer dans le domaine étroit des sciences.

La vision freudienne de la vérité, de la connaissance du monde en soi et du rapport entre science et philosophie est ainsi contraire à celle de Schopenhauer. Pour Schopenhauer, la chose en soi est connaissable par le biais de l'investigation métaphysique ; la recherche de la vérité relève non de la science, qui ne fait qu'étudier le monde comme représentation, mais de la philosophie. Selon le philosophe, la science ne permet pas d'accéder à une plus grande certitude, elle n'a pas à résoudre les énigmes du monde et, qui plus est, elle ne peut pas le faire. De plus, malgré cette reconnaissance de la limitation de la science à la représentation, Freud affirme dans de nombreux passages qu'elle est capable, par sa puissance, de résoudre les énigmes du monde, de nous faire parvenir à la connaissance de la réalité, de ce qu'est le monde. Si Freud et Schopenhauer partagent la base kantienne qui reconnaît la limitation de la science à l'étude des phénomènes, les déclarations de Freud, parfois contradictoires, sur le statut et la puissance de la science, sur la nature de la connaissance, sur l'accès à la vérité, sur la suprématie de la science et sur le rapport entre la science et la métaphysique, divergent fondamentalement des vues schopenhaueriennes.

B. Le rapport du sujet à l'action : la question de la morale

Si Freud ne théorise pas à proprement parler une conception de la morale, il utilise de manière répétée la notion d'impératif catégorique. En effet, selon lui, le *surmoi* est l'instance morale du sujet : il régit l'action à partir d'impératifs venant, non comme chez Kant de la raison, mais de la société, de la culture, de l'éducation, etc. Après avoir brièvement défini ce que les deux auteurs comprennent sous le terme de « caractère », nous envisagerons le rapport entre les discours de Freud et de Schopenhauer sur la question de la morale.

1. Caractère inné et caractère acquis

L'innéité du caractère

Pour Schopenhauer, le caractère est propre à chaque individu (il est *individuel*), nous ne pouvons le connaître que par l'analyse répétée de nos actes (il est *empirique*), nous l'avons en nous dès la naissance (il est *inné*) et il ne change pas de la naissance à la mort (il est *immuable*). Toute action de l'individu est l'expression de son caractère inné et immuable : en cela, si l'individu est fondamentalement libre (cf. *infra*), ses actes découlent nécessairement de son caractère. C'est d'ailleurs par l'observation de ses actes, que l'on peut connaître son caractère¹.

Schopenhauer reprend également la distinction kantienne entre le caractère intelligible et le caractère empirique.

« Le premier n'est autre que la Volonté, comme chose en soi, se manifestant en un individu déterminé, et jusqu'à un certain degré ; le second, c'est cette manifestation même, qui se déploie

¹ On notera ici l'utilisation par Schopenhauer de la notion d'action réflexe de Marshall Hall pour faire comprendre la nature de cette connaissance : « Chacun reconnaît immédiatement avec une certitude si grande ce qui est le plus conforme à son caractère, *qu'en règle générale il ne l'accueille en aucune façon dans la clarté de sa conscience réfléchie*, mais agit en conformité, immédiatement et comme par instinct. En tant qu'il transpire ainsi dans l'action *sans être parvenu à la claire conscience*, ce mode de connaissance peut être comparé aux *actions réflexes* de Marshall Hall. En vertu de quoi, chacun recherche et s'empare de ce qui lui est approprié en tant qu'individu, sans même être en mesure d'en rendre clairement compte à soi-même » (Schopenhauer, 1851, p. 175).

dans la conduite de l'individu selon la loi du temps, et puisqu'elle se matérialise en lui, selon la loi de l'espace » (Schopenhauer, 1819, p. 368).

Le caractère intelligible est la Volonté en tant qu'elle s'est individualisée. Le caractère empirique, c'est la manifestation, dans le monde comme représentation du caractère intelligible, de cette individualisation particulière de la Volonté. Le caractère intelligible est donc le résultat d'un acte de Volonté, libre et extérieur au temps. L'idée essentielle qu'il nous faut retenir ici c'est que le caractère de l'individu, en tant qu'il est le résultat d'un acte hors du temps, est inné et immuable. Tout acte d'un individu est l'expression dans le monde comme représentation de son caractère intelligible, c'est-à-dire de son essence.

Constitution du caractère

Si Schopenhauer soutient l'existence d'une essence individuelle innée et immuable, les considérations freudiennes sur le caractère de l'homme sont attachées à la question du développement de la personnalité et de la constitution du *moi*¹. En effet, la psychanalyse établit que ce sont l'expérience, le contexte social, l'éducation, l'intériorisation des interdits moraux et parentaux, qui sont à la base de la production du caractère. Il n'y a pas d'essence déterminée de l'individu. L'individu freudien est fondamentalement culturel, social, civilisé².

Dans la seconde topique, Freud définit le *moi* comme une partie du *ça* qui se transforme, qui s'individualise sous l'influence du monde extérieur. Ce qui constitue le caractère personnel de l'individu, le *moi*, est donc le résultat d'une interaction avec le monde, et notamment avec les autorités extérieures aboutissant à la constitution du *surmoi*. Ce n'est pas dans le *ça* que réside la personnalité, le caractère de l'individu. Le *ça* n'est que le foyer de la vie pulsionnelle, où il n'y a ni interdit, ni norme, ni réalité. Le *ça*

¹ Pour ne prendre que l'exemple de la mélancolie, à partir de laquelle Freud met en lumière un mécanisme de constitution du caractère : « Nous étions parvenus à expliquer l'affection douloureuse de la mélancolie par l'hypothèse que l'objet perdu est ré-érigé dans le moi, donc qu'un investissement d'objet est relayé par une identification. (...) Nous avons depuis lors compris qu'une telle substitution a une part importante dans la formation du moi et contribue essentiellement à produire ce qu'on nomme son caractère » (Freud, 1923, p. 267-268).

² Si Schopenhauer reconnaît l'existence du caractère intelligible inné et immuable, il est certain qu'il reconnaît également l'influence du monde extérieur. L'interaction avec le monde extérieur produit ce que Schopenhauer appelle le caractère acquis. « Outre le caractère intelligible et le caractère empirique, il en est un troisième, qu'il faut bien distinguer des autres, le *caractère acquis* ; c'est celui qu'on se fait dans la vie et par l'usage du monde » (Schopenhauer, 1819, p. 384). Cependant, le monde extérieur ne peut en rien influencer le caractère intelligible, l'essence de l'homme. Il ne donne que des motifs qui le mettent en action, conformément à son essence.

n'est pas à proprement parler individuel. Il est le foyer de l'héritage phylogénétique, il est le théâtre du conflit entre les deux forces opposées, que sont la vie et la mort. Il est une instance désirante gouvernée par le principe de plaisir, et qui n'entretient aucun rapport avec la réalité. Le caractère de l'individu est le résultat de *la formation du moi* par l'interaction avec le monde extérieur.

La liberté de la Volonté

Apporter une réponse à la question de savoir si le sujet freudien est libre nous est impossible. Freud ne donne aucun élément théorique précis sur la notion de liberté. Il emploie à plusieurs reprises le terme de « libre-arbitre »¹, mais n'apporte aucune précision théorique. Ce n'est pas sur ces quelques utilisations que nous pouvons fonder une reconnaissance et une affirmation de l'existence du libre-arbitre. Cependant, certains passages de l'œuvre de Freud, laissent entendre une certaine responsabilité morale de l'individu, la possibilité de se détacher des illusions et d'affronter la réalité par le seul usage de la raison. L'idée de la possibilité d'une récompense, comme nous le verrons dans la suite de ce chapitre, laisse sous-entendre la reconnaissance de l'existence d'une liberté humaine, et donc d'une responsabilité morale ; liberté qui n'est pas à chercher dans la partie organique et pulsionnelle de l'individu, mais dans sa partie rationnelle, à l'image de la morale kantienne.

Concernant Schopenhauer, en revanche, il semble utile de préciser que la notion de responsabilité morale, malgré l'existence d'un caractère individuel, inné et immuable, régissant l'ensemble des actions de l'individu, n'est pas évincée de sa pensée sur la liberté. Si l'individu possède un caractère intelligible, et si tout acte est une expression nécessaire (qu'il compare à la notion d'instinct) de son caractère dans le monde comme représentation, l'individu est essentiellement et fondamentalement libre. Les phénomènes sont soumis à la nécessité, aux lois du monde comme représentation, et sont donc absolument nécessaires. La détermination de l'action par le caractère intelligible, suivant les motifs donnés par l'intellect, sont ainsi régis par cette même nécessité.

« Toutes ses actions sont, dans leur arrangement extérieur, déterminés par des motifs, et ne sauraient en aucun cas arriver autrement que ne l'exige le caractère immuable de l'individu : tel tu es, tels seront tes actes. Aussi, étant donné un individu, et un cas déterminé, il n'y a qu'une seule action de possible pour lui : « *Operari sequitur esse* ». La liberté n'appartient pas au caractère empirique, mais uniquement au caractère intelligible » (Schopenhauer, 1840, p. 83).

¹ Cf. notamment, Freud, 1927, p. 33.

La liberté de l'individu réside entièrement dans la Volonté. Tout acte découle nécessairement du caractère intelligible et des motifs qui se présente à l'intellect. D'un caractère particulier et d'un motif déterminé ne peut naître qu'une seule et unique action. La liberté, pour Schopenhauer, ne réside pas dans l'action, mais dans l'être. Le monde comme représentation, théâtre de l'action, est soumis à la nécessité. La Volonté sans raison, échappant à l'espace et au temps, et à toutes les formes du principe de raison suffisante, est proprement la négation de la nécessité. La liberté de la Volonté est ainsi une notion négative¹. En soi, la liberté est un mystère.

Si l'action de l'individu découle nécessairement de son caractère intelligible se déterminant à partir des motifs que lui fournit l'intellect, si elle découle entièrement de ce qu'il est, il veut être ce qu'il est. L'individu est donc pleinement responsable de ses actes, il est responsable d'agir ainsi, du fait « qu'il *est déjà ce qu'il veut* », et que, « comme un corollaire d'un principe » (Schopenhauer, 1839, p. 189), « de ce qu'il *est* découle tout ce qu'il *fait* » (Schopenhauer, 1839, p. 193-194).

Cette brève caractérisation de la différence qui sépare les conceptions de Schopenhauer et de Freud sur la notion de caractère, et sur la liberté de l'individu, va nous permettre de mieux comprendre les considérations des deux auteurs sur le thème de la morale.

2. L'impératif catégorique freudien

La conscience morale

C'est dans son essai *Le malaise dans la culture* que Freud précise et développe le statut du *surmoi* comme conscience morale. Le *surmoi* est l'instance qui réfrène la satisfaction des pulsions du *ça*. Il se constitue par l'intériorisation des normes sociales et des interdits parentaux. La source du *surmoi* réside dans l'agression². Il naît du

¹ « Pour elle [la Volonté] il n'est pas de principe d'où elle puisse se déduire et qui la détermine ; pour elle pas de nécessité ; elle est libre. Telle est la notion de liberté, notion essentiellement négative, réduite qu'elle est à être la négation de la nécessité, la négation du lien de conséquence à principe, tel que l'impose le principe de raison suffisante » (Schopenhauer, 1819, p. 365).

² La conscience morale (ou surmoi) est un des reliquats de la culture, retournant l'agressivité contre nous-mêmes, afin de nous rendre inoffensif : « De quels moyens la culture se sert-elle pour inhiber, rendre inoffensive, peut-être mettre hors de circuit, l'agression qui s'oppose à elle ? (...) L'agression est introjectée, intériorisée, mais à vrai dire renvoyée là d'où elle est venue, donc retournée sur le moi propre » (Freud, 1929, p. 66).

retournement d'une partie de l'agressivité contre le moi. Une part plus ou moins importante de l'agressivité fondamentale de l'individu, qui s'exprime par ses pulsions de destructions, est retournée contre le moi sous la forme d'une conscience morale¹.

La conscience morale ou *surmoi*, est un moyen pour la culture de maîtriser, de l'intérieur, les pulsions de mort de l'individu. Cette division interne du psychisme affaiblit le sujet, qui est surveillé « par une instance située à l'intérieur de lui-même, comme par une garnison occupant une ville conquise » (Freud, 1929, 66). Cette instance, cette conscience morale, est constituée par les règles morales des parents, du groupe et de la société. L'enfant intériorise ces interdits, et toute pensée ou tout désir qui ne satisfait pas à ces exigences morales se voit refoulé. Ainsi, l'instance morale de l'individu est pour Freud quelque chose d'acquis, qui se construit par l'intériorisation des règles provenant des autorités extérieures. Les règles morales du *surmoi* viennent principalement de l'éducation parentale, de l'instruction religieuse, de l'enseignement et de la culture elle-même. Nous sommes fondamentalement agressifs et c'est cette intériorisation qui garantit la possibilité de la vie en communauté et donc de la culture.

Cependant, bien loin de n'être qu'un critère pour la bonne conduite au sein de la société, cette conscience morale est le critère même de la moralité. L'homme moral, au sens propre du terme, est celui qui a un *surmoi* très fort. Une très forte conscience morale est la marque de l'homme vertueux, car il réprimera avec la plus grande efficacité, et avec peu d'efforts, toutes ses pulsions agressives². Ainsi, « une conscience morale plus sévère et plus vigilante serait justement le trait qui caractérise l'homme moral » (*Ibid.*, p. 69). L'homme qui se sent le plus coupable, qui éprouve le plus de remord est justement celui dont la conscience morale, et donc la vertu, est grande³. Un *surmoi* très fort réprime nombre de pulsions et de désirs. Il refuse au *moi* nombre de satisfactions et de plaisirs. Il fait éprouver à l'individu beaucoup de remord et de culpabilité d'avoir eu de telles pensées et de tels désirs⁴. C'est pour cette raison, affirme Freud, que les saints s'accusent

¹ « L'agression est introjectée, intériorisée, mais à vrai dire renvoyée là d'où elle est venue, donc retournée sur le moi propre. Là, elle est prise en charge par une partie du moi qui s'oppose au reste du moi comme *surmoi*, et qui, comme conscience morale, exerce alors contre le moi cette même sévère propension à l'agression que le moi aurait volontiers satisfaite sur d'autres individus, étrangers » (Freud, 1929, p. 66).

² « Du point de vue de la restriction pulsionnelle, de la moralité, on peut dire : le ça est totalement amoral, le moi s'efforce d'être moral, le surmoi peut devenir hyper-moral et alors aussi cruel que seul le ça peut l'être. Il est remarquable que plus un homme restreint son agressivité envers l'extérieur, plus il devient sévère, donc agressif, dans son idéal du moi » (Freud, 1923, p. 299).

³ « Elle se comporte en effet avec d'autant plus de sévérité et de méfiance que l'homme est plus vertueux, si bien qu'à la fin, ce sont justement ceux qui sont allés le plus loin dans la sainteté qui s'accusent de l'état de péché le plus grave » (Freud, 1929, p. 68).

⁴ Le sentiment de culpabilité vient soit de l'extérieur, de l'autorité, soit de l'intérieur, c'est-à-dire de l'angoisse devant le *surmoi*. La seconde source de la culpabilité n'étant que le prolongement de la première, puisque le *surmoi* est constitué par l'intériorisation des règles de l'autorité extérieure. Cependant, bien loin de ne contraindre qu'à renoncer aux satisfactions pulsionnelles, cette conscience morale, engagée à la punition face à « la persistance des souhaits interdits ». Si l'autorité extérieure empêche la satisfaction pulsionnelle elle n'a pas, à la différence du surmoi, accès aux « souhaits interdits » de l'individu. Le surmoi

d'être dans « l'état de péché le plus grave. » C'est justement parce que leur exigence morale est très forte, qu'ils éprouvent remord et culpabilité pour la moindre pensée et le moindre désir qui n'est pas en accord avec leurs règles de conduite. De plus, une forte répression empêche la satisfaction pulsionnelle, et entraîne donc de plus fortes tentations. L'état de « refusement continu » est un gage de sainteté, et un gage que c'est la sévérité du *surmoi* qui détermine le caractère moral de l'individu.

La moralité dépend donc, pour Freud, de l'intériorisation des règles extérieures. Elle ne dépend donc pas de la nature même de l'individu, elle n'est pas quelque chose qui renvoie à l'identité propre du sujet, mais qui la constitue. Le caractère, comme nous l'avons vu précédemment, est acquis et non inné, ainsi le caractère moral de l'individu est acquis et non inné. Cette perspective est bien sûr opposée à la pensée de Schopenhauer, pour qui la moralité dépend fondamentalement du caractère inné et immuable de l'individu. Pour Schopenhauer, un homme est moral ou non en soi. La vie en société et les règles ne peuvent que le conduire à changer non ses fins, mais les moyens par lesquelles il peut y parvenir.

La reprise freudienne de l'impératif catégorique

Pour Freud, la conscience morale domine le *moi*, et son caractère compulsif « se manifeste comme impératif catégorique ». Le *surmoi* est donc une instance de répression qui a pour tâche de faire respecter un certain nombre de devoirs (nombre variable suivant les individus, et suivant l'expérience, l'éducation et la culture). La source d'une forte domination est à chercher dans le complexe d'Œdipe et son refoulement. Plus le premier a été fort et le second rapide, plus la conscience morale de l'individu dominera le *moi* et lui imposera nombre de devoirs¹.

Freud reprend la notion kantienne d'impératif catégorique. Cependant, à considérer les choses avec attention, nous remarquons que si la loi morale chez Kant est une loi de la raison, qui est en nous la même que dans tous les être raisonnables, l'impératif

est donc d'autant plus sévère qu'il va « plus loin », puisqu'il ne réprime pas seulement les actions, mais avant tout, les pensées, les souhaits et les désirs. Le *surmoi* s'apparente à « une garnison occupant une ville conquise », car elle surveille et réprime de l'intérieur, tout ce qui est contraire aux règles morales qui le constitue.

¹ Une telle idée illustre parfaitement que la moralité est quelque chose d'acquis au cours du développement de l'individu : « plus le complexe d'Œdipe a été fort et plus son refoulement s'est produit rapidement (sous l'influence de l'autorité, de l'instruction religieuse, de l'enseignement, des lectures), plus sévère sera plus tard la domination du *surmoi* sur le *moi* comme conscience morale, voire comme sentiment de culpabilité inconscient » (Freud, 1923, p. 275).

catégorique freudien relève de l'intériorisation des lois et des interdits de l'autorité extérieure. Ainsi, les règles de la conscience morale se manifestent comme des impératifs catégoriques. Freud reprend le concept kantien pour illustrer le caractère compulsif du *surmoi* et pour exprimer qu'il fonctionne sous une forme impérative. En effet, nous dit-il, « de même que l'enfant subissait la contrainte d'obéir à ses parents, de même le moi se soumet à l'impératif catégorique de son surmoi » (Freud, 1923, p. 292).

Le *surmoi* est constitué de lois qu'il impose comme devoirs au *moi*. Freud reprend donc l'idée d'impératif catégorique kantien, tout en opérant une transformation. En effet, loin d'être universel et inné, l'impératif catégorique est ici particulier et acquis. Il n'est pas un principe formel universel visant à déterminer si telle maxime est morale ou non. Il est individuel, constitué par l'intériorisation de l'autorité extérieure et donc acquis au cours du développement de l'individu. L'impératif catégorique freudien n'a donc plus le caractère d'universalité que lui conférait Kant. Le *surmoi*, individuel, acquis au cours du développement et constitué par de multiples éléments (influence de l'autorité, instruction religieuse, lectures, expériences, etc.) s'exprime sous forme de devoirs impératifs. C'est de là que provient sa dureté et sa cruauté¹.

Malgré ce glissement de sens du concept d'impératif catégorique, opéré dans l'essai *Le moi et le ça*, un long passage de *L'avenir d'une illusion* nous montre de manière flagrante l'inspiration kantienne de la conception de la morale chez Freud.

« Si la culture a établi le commandement de ne pas tuer le voisin que l'on hait, qui nous fait obstacle et dont on convoite les biens, cela fut manifestement dans l'intérêt de la vie en commun des hommes qui, autrement, serait impraticable. Car le meurtrier attirerait sur lui la vengeance des proches de la victime du meurtre et la sourde envie des autres. (...) Il ne jouirait donc pas longtemps de sa vengeance ou de son butin, il aurait bien au contraire toute chance d'être lui-même bientôt abattu. Quand bien même, grâce à une force et à une prudence extraordinaires, il se protégerait d'un adversaire isolé, il ne pourrait que succomber à une union d'adversaires plus faibles » (Freud, 1927, p. 41).

D'où cette conclusion aux accents fortement kantien :

« Si une telle union ne se constituait pas, la pratique du meurtre se prolongerait indéfiniment et, pour finir, les hommes s'extermineraient mutuellement » (*Ibid.*).

Si ce n'est pas la raison qui est à la source du commandement, mais la culture, la forme du raisonnement reste entièrement kantienne. Le meurtre, dans le cadre de la société, n'est pas « universalisable », n'est pas une pratique bénéfique à la vie en communauté. Elle doit être écartée puisque sa banalisation conduirait à l'explosion de l'unité sociale et culturelle. En faisant de la culture la source même des commandements moraux et en laissant de côté l'aspect formel de la loi morale, au profit d'un calcul

¹ Cf. Freud, 1923, p. 300.

pratique, la conception freudienne de la morale pousse la conception kantienne au comble de l'utilitarisme. Si chez Kant la loi morale est une loi formelle et universelle de la raison, chez Freud, « l'impératif catégorique » est le résultat de l'intériorisation des lois qui rendent possible et améliorent la vie en communauté. La conscience morale, du fait de son origine « pratique » et de son caractère acquis, apparaît comme une instance de calcul, qui détermine ce qui est le plus utile à faire dans la vie en communauté.

Nous l'avons vu, le *surmoi* domine le *moi*, et reçoit son contenu de l'extérieur. Or, une telle définition de la conscience morale, pose le problème de la responsabilité morale. Si le *surmoi* se forme à partir de l'intériorisation de l'autorité extérieure, se manifestant sous différentes formes, et domine le *moi*, quelle responsabilité revient au sujet d'avoir accompli un acte moral ? Si la moralité est d'origine extérieure, et donc acquise, et régie par des impératifs catégoriques, ne sommes-nous pas dans une théorie morale purement déterministe, pour le coup très éloignée de l'idéal kantien ?

Critique de la morale du devoir

Schopenhauer, dans *Le fondement de la morale*, récuse la forme impérative de la morale kantienne. Il établit que toute morale impérative trouve son origine dans le décalogue, et que l'idée d'une *nécessité morale absolue* n'a pas de sens. En utilisant l'impératif catégorique pour représenter le caractère compulsif du *surmoi*, Freud, s'il garde la notion de nécessité, enlève tout caractère positif et absolu à l'action morale. Tout caractère positif, d'une part, car il ne s'agit pas de définir la conduite bonne, de donner les conditions d'une action bonne, mais bien d'empêcher toute mauvaise conduite, de réprimer tout mauvais souhait ou désir. Il lui retire tout caractère absolu, d'autre part, puisque la conscience morale est acquise au cours du développement. En effet, elle est individuelle et donc relative à la culture, l'éducation et l'expérience propre au sujet. De plus, elle obéit à des conditions extérieures. La disparition de ce caractère absolu fait que l'individu se détermine selon des motifs pratiques. Si elles prennent pour le sujet la forme d'impératifs catégoriques, les règles qui constituent le *surmoi* seraient, en fait, proprement des impératifs hypothétiques¹.

¹ « Une *nécessité morale* n'a de sens ni de valeur que par rapport à une menace de châtement, ou à une promesse de récompense. (...) Toute nécessité morale est donc subordonnée à une condition, à un châtement ou à une récompense : pour parler comme Kant, elle est essentiellement, inévitablement, *hypothétique*, et jamais, comme lui l'affirme, *catégorique*. Supprimez par la pensée ces conditions, l'idée de cette nécessité reste vide de sens : donc la *nécessité morale absolue* est forcément une *contradictio in adjecto* » (Schopenhauer, 1840, p. 18-19).

Freud n'est donc pas confronté aux problèmes théoriques de la morale kantienne soulevés par Schopenhauer¹. Bien loin d'être absolue et innée, la conscience morale, qui se présente sous une forme impérative, est relative et acquise. De plus, Freud ne donne aucune précision théorique sur cette forme impérative de la conscience morale et il n'est pas dans ses intentions de proposer une théorie de la moralité. À tel point que l'utilisation du concept d'impératif catégorique manque de rigueur et de précision. Le point essentiel ici c'est que le caractère moral de l'homme soit issu de son développement. La question de la morale rejoint donc nos considérations sur la liberté et nous instruit un peu plus sur le rapport entre les visions de l'homme de Schopenhauer et de Freud.

Caractère et moralité

L'opposition fondamentale entre Schopenhauer et Freud au sujet des considérations précédentes, outre le fait que Schopenhauer récuse l'idée de devoir moral, se situe sur la notion de caractère. Comme nous l'avons établi au début de ce chapitre, Schopenhauer considère le caractère comme quelque chose d'inné. La moralité de l'individu n'est donc pas quelque chose qui se constitue dans le temps. Pour lui, toute doctrine morale, toute règle, toute loi, n'agit que sur la connaissance, que sur l'intellect, et non sur la partie fondamentale de l'être : la Volonté. Les doctrines morales n'agissent que sur la connaissance et non sur le caractère fondamental de l'individu. La représentation ne fournit que des motifs pour l'expression de la Volonté, elle ne l'influence en rien. La Volonté est l'agent, et la connaissance le simple motif qui détermine les circonstances de son expression, de ses actions².

La connaissance instruit la Volonté, mais elle n'a sur elle aucun pouvoir. Une connaissance précise limite l'erreur, mais la connaissance sert autant les fins vertueuses que les fins mauvaises. La raison, pour Schopenhauer, loin d'être la source de la moralité, n'est qu'un instrument, qu'un moyen de calcul au service des fins les plus nobles, comme les plus viles. L'idée qui transparaît ici est la suivante : on peut modifier les conditions d'expression de la Volonté, d'application du caractère fondamental du vouloir aux

¹ Schopenhauer donne de multiples arguments pour invalider la morale kantienne. Mais il n'y a pas d'intérêt ici à entrer dans les détails d'une telle critique (Cf. Schopenhauer, 1840, Chapitre 2, p. 12-86).

² « Une éthique qui prétendrait modeler et corriger la Volonté est impossible. Les doctrines, en effet, n'agissent que sur la connaissance ; mais celle-ci ne détermine jamais la Volonté elle-même, c'est-à-dire le *caractère fondamental* du vouloir ; elle n'en détermine que l'application aux circonstances présentes. Le redressement de la connaissance modifie l'action en ce sens seulement qu'il précise les objets accessibles à la Volonté et qu'il à son choix et lui permet ainsi de mieux les juger ; la Volonté, ainsi instruite, apprécie plus justement ses relations avec les choses, voit plus distinctement ce qu'elle veut, et dès lors est moins sujette à l'erreur dans son choix » (Schopenhauer, 1819, p. 924).

circonstances présentes, mais on ne peut pas modifier le caractère lui-même. Ce qui peut être modifié, ce n'est pas la fin mais les moyens de l'atteindre. Les fins de l'individu sont morales ou ne le sont pas, mais sur ces fins, la connaissance n'a aucune influence. Elle n'a d'influence que sur les moyens, sur les conditions d'application du caractère aux circonstances.

La connaissance est un simple instrument¹. Elle n'a aucun pouvoir sur la Volonté. Tout comme l'esthétique ne produit pas d'artistes, les systèmes de morale ne produisent pas des individus vertueux. Ce qui fait la valeur morale d'un individu c'est son « démon », son caractère intelligible². La source de la moralité n'est pas à chercher dans la connaissance, dans la partie raisonnable de l'être humain, qui soutient aussi bien les desseins les plus nobles comme les plus mauvais. La moralité est intimement liée au caractère fondamental de l'individu, et donc à la Volonté. Pour Schopenhauer, ce n'est donc pas dans la raison qu'il faut chercher le fondement de la morale, mais dans l'affectivité, et plus spécialement dans l'expérience de la compassion.

3. La compassion comme fondement de la morale

Établir la morale sur l'affectivité, voilà bien quelque chose d'impossible et d'inconcevable pour Freud. En effet, Freud, dans *L'avenir d'une illusion*, récuse tout recours au sentiment de pitié, ainsi qu'à la maxime morale : « aime ton prochain comme toi-même », pour fonder la moralité. La pensée de Freud, sur ce point est extrêmement claire : une telle proposition n'a ni sens ni réalité, car un tel amour n'est ni possible, ni souhaitable. Vouloir établir une morale sur ce principe serait pour lui tout simplement contraire à la raison.

Pour Freud, il est proprement impossible d'aimer son prochain comme soi-même. On ne peut donner à autrui, comme à tout être de la nature, qu'une partie infime de l'amour que l'on se porte. La raison nous enseigne qu'un tel précepte n'est donc pas réalisable, et même, en tant qu'il n'est pas raisonnable, qu'il n'est pas souhaitable³. L'attitude morale

¹ « La vertu ne s'apprend pas, non plus que le génie ; pour elle, comme pour l'art, le savoir est par lui-même sans valeur ; c'est un pur instrument, il reste à savoir le manier » (Schopenhauer, 1819, p. 345).

² « Dès qu'il s'agit de la valeur ou de la non-valeur d'une existence, de salut ou de damnation, ce qui emporte la balance ce ne sont plus des concepts sans vie, c'est la partie intime, l'essence même de l'homme, le démon, comme dit Platon, le démon qui le conduit, et non pas malgré lui ; le démon de son choix ; c'est pour parler avec Kant, son caractère intelligible » (*Ibid.*).

³ « Si je dois l'aimer [mon prochain] de cet amour universel, uniquement parce qu'il est un être de cette terre, tout comme l'insecte, le ver de terre, la couleuvre, alors, je le crains, il ne lui reviendra qu'un montant d'amour infime et qui ne saurait atteindre ce que, selon le jugement de la raison, je suis fondé à me réserver

doit donc passer par le jugement de la raison, elle doit « se recommander de la raison », sinon elle ne possède pas de valeur.

Contrairement à Freud, Schopenhauer soutient que la moralité, bien loin de prendre source ou de demander sa justification dans la raison, prend sa source dans la Volonté, dans la partie intime et non rationnelle de notre être. La partie raisonnable n'est utile que comme guide, comme instrument au service de la mise en œuvre des actions de la Volonté. Elle n'influence pas, elle ne juge pas et l'action morale n'a pas à se recommander d'elle¹. Car la raison, pour Schopenhauer n'a pas ce grand statut que semble lui attribuer Freud. Elle fait partie de notre nature intellectuelle qui est secondaire et subordonnée à la Volonté, à la dimension purement affective de notre être². Les calculs de la raison sont au service de toutes les actions, les plus vertueuses comme les plus mauvaises. La raison – tout comme l'intellect en général – est conditionnée par la Volonté. Le monde comme représentation est soumis à la nécessité. Toute connaissance est soumise au principe de raison suffisante. Ainsi, si l'on tente de donner un motif pour agir moralement, alors on se sert de l'égoïsme. Or, ce qui vient de l'égoïsme ne peut avoir de valeur morale. Si l'on ne donne pas de motifs, alors cette morale est non fondée en raison, et ne peut que se réduire à « faire la morale », et non à créer de la vertu. Donner et ne pas donner de motif sont deux attitudes qui conduisent à la même impasse théorique. Pour Schopenhauer, nous devons aller au-delà du motif, quitter le monde comme représentation, faire appel aux affections du corps propre pour comprendre l'action morale³.

Si la vertu résultait de la connaissance abstraite, celle-ci pourrait se communiquer, s'enseigner. Il suffirait d'instruire et d'éduquer convenablement pour former des êtres raisonnables. Ces êtres raisonnables seraient alors vertueux. Or, l'expérience nous apprend que la raison et l'intelligence peuvent servir les plus noirs desseins, et que la

à moi-même. A quoi bon un précepte à l'allure si solennelle, si son accomplissement ne peut se recommander de la raison » (Freud, 1929, p. 51-52).

¹ « La vertu et la sainteté ne dérivent pas non plus de la réflexion, mais des profondeurs même de la Volonté et de ses rapports avec la connaissance. (...) Dans l'expérience, l'intervention de la raison n'est pas inutile à l'homme vertueux ; mais la raison n'est pas la source de la vertu ; son action est toute secondaire ; elle consiste à maintenir les résolutions une fois prises, à rappeler les règles de conduite, pour mettre en garde l'esprit contre les faiblesses du moment, et donner plus d'unité à la vie » (Schopenhauer, 1819, p. 92-93).

² « Mais que tout cela [les calculs de la raison dans l'action] diffère absolument et soit indépendant de la valeur morale de l'action, qu'une action raisonnable et une action vertueuse soient deux choses différentes, que la raison s'allie aussi bien avec la plus noire méchanceté qu'avec la plus grande bonté et prête à l'une ou à l'autre une énergie considérable par son concours, qu'elle soit également prête et puisse aussi bien servir à exécuter méthodiquement, et avec suite, un bon et un mauvais dessein, des maximes prudentes et des maximes insensées, et que tout cela résulte de sa nature, qui peut recevoir et conserver, mais non créer par elle-même – tout cela je l'ai déduit dans mon *Supplément* [Chapitre XVI], et éclairci par des exemples » (Schopenhauer, 1819, p. 125).

³ Schopenhauer conçoit la métaphysique comme une discipline qui doit décrire ce qu'est le monde, et non ce qu'il devrait être. Dans le cadre de la morale, cela se traduit par le fait de décrire ce qu'est une conduite vertueuse et une conduite mauvaise, et non par le fait de donner des préceptes, des lois ou des principes que l'on devrait suivre pour parvenir à la moralité.

morale ne peut s'enseigner. Si elle ne peut pas l'être c'est parce que son fondement réside non dans les apparences mais dans l'essence, non dans la représentation mais dans la Volonté. C'est dans l'expérience intérieure de la Volonté et dans la reconnaissance en l'étranger du même être qui réside en moi, que se fonde la moralité. Le sentiment de compassion est donc, pour Schopenhauer, le fondement de la morale¹.

La compassion, chose inconcevable pour Freud, est, pour Schopenhauer, le « principe de toute vertu véritable », le principe même qui s'exprime dans toute action bonne. Loin de se recommander de la raison, elle en est indépendante. La connaissance n'influe en rien sur l'acte moral, si ce n'est en tant qu'instrument au service de son accomplissement. La source de la moralité vient du fondement même de l'existence. Chaque être m'est par essence fondamentalement identique, et c'est dans ce fait que réside la source de l'action vertueuse. La moralité n'émerge pas d'une répression de la partie affective de mon être, d'un empêchement de vivre, mais d'une reconnaissance tout affective que cette Volonté-de-vivre, qui est le principe même de mon existence, je la partage avec tous les êtres de la nature. En m'identifiant à l'autre, en voyant en lui le même principe fondamental qu'en moi-même, je dépasse l'égoïsme et le principe d'individuation. Il n'y a plus véritablement de séparation entre lui et moi, et ainsi je l'aime comme moi-même, parce qu'il est fondamentalement moi-même.

Le juste est celui qui voit au-delà des apparences, au-delà du principe d'individuation². La moralité ne passe pas par une répression des actes et des désirs. La conduite morale ne passe pas par un empêchement, par le retournement d'une partie de l'agressivité contre le moi. Elle est une « prise de conscience » par l'affectivité, de l'identité de l'ensemble des êtres de la nature. L'amour du prochain comme moi-même, qui accompagne le sentiment de pitié, n'a pas pour Freud de valeur morale. Pour Schopenhauer au contraire, le sentiment de pitié et l'identification à l'autre, est le principe même de la moralité. Les considérations freudiennes sur la notion de compassion divergent donc fondamentalement de celles de Schopenhauer. Si le premier la récuse comme ne pouvant « se recommander

¹ « L'individuation est une pure apparence : elle naît de l'espace et du temps, qui sont les formes créées par la faculté de connaître dont jouit mon cerveau, et imposées par elle à ses objets ; la multiplicité aussi et la distinction des individus sont une pure apparence, qui n'existe que dans l'idée que je me fais des choses. Mon être intérieur, véritable, est aussi bien au fond de tout ce qui vit, il y est tel qu'il m'apparaît à moi-même dans les limites de ma conscience. – Cette vérité, le sanscrit en a donné la formule définitive : « *Tat twam asi* », « Tu es cela » ; elle éclate aux yeux sous la forme de la pitié, principe de toute vertu véritable c'est-à-dire désintéressée, et trouve sa traduction réelle dans toute action bonne » (Schopenhauer, 1840, p. 189-190).

² « On le voit, aux yeux du juste, le principe d'individuation n'est plus ce qu'il était pour le méchant, une cloison absolue ; il ne se borne plus, comme ce dernier, à affirmer le phénomène de la Volonté en lui, tout en le niant chez autrui ; les autres hommes ne sont plus pour lui des fantômes vains, et d'ailleurs absolument distincts de lui par leur essence ; non, il le déclare par sa conduite même ; il reconnaît ce qui fait son être propre, la chose en soi qui est la Volonté de vivre, il la reconnaît dans le phénomène d'autrui, qui lui est donné à simple titre de représentation ; il se reconnaît donc chez l'autre, jusqu'à un certain point, assez en somme pour n'être pas injuste, pour ne pas lui porter tort » (Schopenhauer, 1819, p. 466).

de la raison », le second l'établit comme le principe premier de « toute vertu véritable ».

4. Deux conceptions antagonistes de la morale

Schopenhauer, en fondant la morale, sépare la raison de la vertu, mais également le bonheur de la vertu. Il récuse que la morale se fonde sur la raison et il condamne toute vision eudémonique. La morale doit être fondée au-delà du rapport au motif, et donc au monde comme représentation. Supprimer le motif, c'est supprimer le châtement et la récompense, c'est radicalement séparer vertu et bonheur. Pour Schopenhauer, l'homme n'est pas vertueux en vue de quelque chose, pour telle ou telle raison, parce qu'il obtiendra telle ou telle récompense. Il est vertueux ou ne l'est pas. Il se borne à voir les choses suivant le principe d'individuation, ou bien il saisit par l'expérience intime et affective l'identité fondamentale des êtres de la nature avec lui-même.

Si Freud récuse les « promesses d'un au-delà meilleur », d'une récompense divine, il estime que la vertu doit conduire au bonheur dès cette vie¹. Freud soutient donc une vision eudémonique de la morale. La conscience morale permet de maîtriser le désir-plaisir d'agression, d'affaiblir l'individu et donc sa propension à l'agressivité. Etant constitué par l'intériorisation des règles morales, relatives aux autorités extérieures, et donc à l'expérience, l'éducation et la culture particulière de l'individu, le *surmoi* n'est pas quelque chose d'inné et de figé. Il peut évoluer et c'est l'objectif de l'éthique que de « guérir » l'homme de ce penchant à l'agressivité :

« L'éthique est en effet à concevoir comme une tentative thérapeutique, comme un effort pour atteindre par un commandement du *surmoi* ce qui jusqu'ici ne pouvait être atteint par tout autre travail culturel. Nous le savons déjà, il s'agit ici de se demander comment écarter le plus grand obstacle à la culture, le penchant constitutionnel des hommes à s'agresser mutuellement » (Freud, 1929, p. 86).

L'éthique a donc fondamentalement une visée thérapeutique. Elle vise à changer l'état de chose actuel, à améliorer les conditions de la vie humaine au sein de la communauté, en luttant contre la tendance fondamentale à l'agression. Elle vise la récompense dès cette terre, en cherchant, par le commandement interne du *surmoi*, à limiter l'agressivité et améliorer les conditions de vie. Elle vise à adoucir le rapport à la culture, en diminuant l'hostilité à son égard.

¹ « L'éthique dite naturelle n'a ici rien à offrir si ce n'est la satisfaction narcissique d'être en droit de se considérer comme meilleur que ne sont les autres. L'éthique qui s'étaye sur la religion fait intervenir ici ses promesses d'un au-delà meilleur. J'estime qu'aussi longtemps que la vertu ne trouvera pas sa récompense dès cette terre, l'éthique prêchera en vain » (Freud, 1929, p. 87).

« Le maintien de la civilisation, même sur une base aussi discutable, permet d'espérer que chaque génération nouvelle fraiera la voie à un remaniement pulsionnel continu, porteur d'une civilisation meilleure » (Freud, 1915a, p. 24).

L'éthique a donc pour but, par un « remaniement pulsionnel », de faire émerger une civilisation meilleure. Cependant, bien loin de reposer sur l'affectivité, elle *doit* se recommander de la raison. Le but de l'éthique selon Freud est donc de parvenir à maîtriser, par l'intermédiaire de la conscience morale, la vie pulsionnelle, et notamment les pulsions de destructions. Or, Schopenhauer récuse totalement toute maîtrise de l'intellect sur la Volonté. Cette dernière est libre et n'est conditionnée par aucune force extérieure. Toutes les règles extérieures ne peuvent en rien influencer sur les fins de l'individu, elles ne peuvent que le contraindre à adapter les moyens mis en œuvre pour y parvenir. L'homme est moral ou non en soi, et sa moralité ne dépend pas d'une conscience morale acquise par l'intériorisation des règles extérieures. La raison n'est qu'un instrument pour adapter les moyens aux fins, qu'elles soient bonnes ou mauvaises. Si Schopenhauer fonde la morale sur l'affectivité et reconnaît l'inefficacité des discours abstraits et des règles morales, Freud base entièrement la moralité sur la pensée rationnelle et considère que l'éthique, par l'établissement de lois, permet un remaniement pulsionnel, une évolution morale de l'individu.

Cependant, la citation suivante, extraite de la *Métapsychologie* et à forte consonance schopenhauerienne, pourrait laisser présager un accord de fond sur le rapport entre vie affective et intelligence :

« Des moralistes et des philosophes, nous avons appris depuis longtemps que nous avons tort de considérer notre intelligence comme une force autonome et de ne pas voir combien elle dépend de la vie affective. Notre intellect ne pourrait travailler de façon sûre que soustrait à l'action de fortes motions affectives ; dans le cas contraire il se comporterait simplement comme un instrument entre les mains d'une volonté et il produirait le résultat qu'elle l'a chargé d'obtenir. (...) L'expérience psychanalytique a encore renforcé, si possible, ces assertions » (Freud, 1915a, p. 27-28).

Cette déclaration de la première topique semble en contradiction avec les développements ultérieurs de Freud sur la question de la morale. L'intelligence ne serait donc pas « une force autonome », rendant ainsi impossible tout changement, toute modification pulsionnelle. Or, le ton employé dans la suite de ce passage laisse présager le contraire, car il semble bien que dégagé de toute motion affective, l'intellect serait capable de parvenir à une vue claire des choses et à travailler de manière autonome. Une telle idée ne ferait alors que renforcer notre interprétation historique de l'œuvre de Freud : la seconde topique nous apparaît, à la vue des passages précédemment cités, comme plus rationaliste que la première. Les comparaisons sur les thèmes de la religion et du tragique vont nous permettre de considérer plus précisément ce point : dans la seconde topique, nous trouvons dans les textes de Freud une conception de la rationalité qui, par sa propre puissance, est capable de s'affranchir des barrières de l'affectivité.

C. Le sujet face au sens de son existence : la question de la religion

Le thème de la religion, dans le cadre de notre comparaison des deux visions de l'homme qui émanent des pensées de Schopenhauer et de Freud, possède une importance particulière. En effet, leurs considérations sur la religion ne reposent pas directement sur la métaphysique de la Volonté ou les distinctions métapsychologiques. De plus, elles sont très générales, et touchent à la question essentielle du sens de la vie humaine. Pour effectuer cette comparaison nous allons nous intéresser aux définitions qu'ils donnent de la religion, ainsi qu'à la valeur qu'ils lui confèrent pour la vie humaine.

1. La religion comme métaphysique

Pour Schopenhauer, le terme de métaphysique est à prendre au sens étymologique : la connaissance métaphysique est celle

« qui a la prétention d'être une connaissance dépassant l'expérience, c'est-à-dire les phénomènes donnés, et qui tend à expliquer par quoi la nature est conditionnée dans un sens ou dans l'autre, ou, pour parler vulgairement, à montrer ce qu'il y a derrière la nature et la rend possible » (Schopenhauer, 1819, p. 856).

La métaphysique cherche à décrire ce qu'*est* le monde, en mettant en lumière le principe qui conditionne et rend possible son existence. Selon Schopenhauer, il existe deux sortes de métaphysiques. La première, qui trouve sa justification en elle-même, et qui s'appuie sur la réflexion et le jugement, est la philosophie. La seconde espèce de métaphysique, pour qui la vérité est extérieurement révélée et se manifeste par des prodiges et des miracles, est la religion. Toutes deux ont le même but, la même fonction. Simplement, elles n'utilisent pas les mêmes moyens. La première requiert un grand développement des facultés intellectuelles, une culture et des loisirs. Elle n'est accessible qu'à un très petit nombre d'individus. La vérité métaphysique s'exprime ouvertement, pour elle-même, à l'aide de la réflexion et des jugements, c'est-à-dire par la voie conceptuelle. La seconde ne requiert que la simple croyance. Elle est accessible à tous, à l'ensemble des hommes. Elle peut ainsi être caractérisée comme une métaphysique

populaire. Elle exprime la vérité de manière détournée, sous le voile de l'allégorie. La différence fondamentale entre le statut de la philosophie et de celui de la religion, c'est que la première cherche à accéder à la vérité *sensus proprio*, alors que la seconde ne l'exprime que *sensus allegorico*.

L'idée fondamentale qu'il nous faut ici retenir, c'est que bien loin d'être fondamentalement opposées, pour Schopenhauer, religion et philosophie sont deux métaphysiques, cherchant à mettre en lumière et à exprimer la vérité. La première le peut ouvertement par le langage abstrait, la seconde le peut de manière voilée par le biais de l'allégorie. Elles ne diffèrent donc pas fondamentalement et répondent toutes deux au *besoin métaphysique de l'humanité*. Elles divergent simplement dans les moyens employés pour décrire ce qu'est le monde et exprimer la vérité. Cependant, elles possèdent un but commun : apporter à l'homme des vues consolantes pour qu'il puisse supporter la souffrance et la mort.

En effet, c'est la conscience de la mort qui est à l'origine de toutes les conceptions métaphysiques. L'homme est le seul être de la nature à avoir cette conscience de la mort, mais la nature, dans sa grande prévoyance, lui a donné les moyens de parvenir à des vues consolantes¹. Les facultés de réflexion donnent la possibilité à l'homme de parvenir à des vues métaphysiques, à un « remède » pour adoucir les conséquences d'une conscience de la mort. Le perfectionnement des facultés de représentation de l'homme fait qu'il a fondamentalement besoin, pour vivre, de posséder un principe qui donne un sens à son existence. Schopenhauer parle du besoin métaphysique de l'humanité : il est dans la nature même de l'homme de s'élever à des considérations métaphysiques. Pour Schopenhauer, « l'homme est un animal métaphysique »² (Schopenhauer, 1844, p. 851).

2. Le besoin métaphysique de l'humanité

Pour Schopenhauer, l'homme considère sa vie au travers de sa conception métaphysique et donne du sens à chaque événement à partir de cette dernière. Ainsi, si la philosophie demande d'importantes capacités intellectuelles, et donc des loisirs et une

¹ « Chez l'homme a paru, avec la raison, par une connexion nécessaire, la certitude effrayante de la mort. Mais, comme toujours dans la nature, à côté du mal a été placé le remède, ou du moins une compensation ; ainsi cette même réflexion, source de l'idée de la mort, nous élève à des opinions métaphysiques, à des vues consolantes, dont le besoin comme la possibilité sont également inconnus à l'animal. C'est vers ce but surtout que sont dirigés tous les systèmes religieux et philosophiques » (Schopenhauer, 1844, p. 1203).

² « L'homme est un *animal métaphysique*, il est possédé d'un besoin métaphysique fort et pressant ; il conçoit la vie avant tout dans sa signification métaphysique et veut tout déduire de celle-ci » (Schopenhauer, 1851, p. 687-688).

culture permettant de les acquérir, elle ne peut satisfaire le besoin métaphysique de la grande masse des hommes. Le « gros de l'humanité », par manque de capacités, de temps ou de moyens, ne peut avoir accès à la connaissance philosophique.

La signification et la finalité de la vie humaine sont donc des questions fondamentales. Au-delà des besoins physiques, l'homme est soumis au besoin métaphysique. La vie humaine ne se réduit pas aux apparences et à la simple satisfaction des besoins corporels. Il a besoin d'avoir des aspirations plus hautes, de conférer un sens à son existence, sinon la vie est intolérable, impossible. Or, la position de Freud concernant la question de la finalité de la vie est totalement différente. Bien loin d'être fondamentale, d'être un besoin, elle doit être récuser, du simple fait qu'elle ne peut être résolue. Bien au contraire, pour devenir adulte et affronter la dure réalité, l'homme doit laisser de côté l'illusion religieuse et métaphysique : il a besoin de se détacher de cette question pour vivre libre de toute illusion.

Aux yeux de Freud, se poser la question de la finalité de la vie, du sens de l'existence, c'est une présomption de l'homme¹. Pour Freud, l'homme n'est pas capable de répondre à cette question. Il faut la récuser, puisqu'elle ne peut conduire qu'à l'établissement de visions consolantes qui détournent l'homme de la réalité. Concernant la philosophie, Freud la considère bien moins apte que la religion à conférer un sens à l'existence : c'est donc sur la religion que repose entièrement cette question de la finalité de la vie. Ainsi, selon Freud, la question du sens de l'existence est dévolue à la religion. Si cette dernière disparaît, cette interrogation sur la finalité de la vie, n'a plus lieu d'être et disparaîtra du même coup². L'aspect métaphysique de la vie humaine, bien loin d'être un besoin vital, n'est pour Freud que quelque chose d'artificiel, créé de l'extérieur par les systèmes religieux. Ainsi, au-delà de l'illusion que représentent les paroles consolantes qu'elles profèrent, les religions créent le désir artificiel de donner un sens à l'existence. Qu'elles disparaissent, et ce désir s'éteindra aussitôt.

Nous voyons ici manifestement l'écart qui sépare les conceptions de Schopenhauer et de Freud sur la nature de la religion, et sur sa place dans la vie humaine. Si, pour le premier, elle répond à un besoin vital de l'individu, tout homme ne pouvant concevoir la réalité qu'à travers un principe qui rend possible l'existence du monde ; pour le second, la religion est une illusion qui crée le désir artificiel de s'interroger sur le sens de l'existence. Ainsi, si pour Freud la religion est un mal que l'on doit dépasser, pour

¹ « La question de la finalité de la vie humaine a été posée un nombre incalculable de fois ; elle n'a encore jamais trouvé de réponse satisfaisante, peut-être d'ailleurs n'en admet-elle aucune. (...) Il semble bien plutôt qu'on ait le droit de récuser la question. Elle semble présupposer cette présomption humaine dont nous connaissons tant d'autres manifestations » (Freud, 1929, p. 17-18).

² « La religion est de nouveau seule à savoir répondre à la question d'une finalité de la vie. On ne se trompera guère en décidant que l'idée d'une finalité de la vie se maintient et s'effondre en même temps que le système religieux » (Freud, 1929, p. 18).

Schopenhauer, la religion est un mal nécessaire, car bien qu'elle ne rende pas compte de la vérité *sensus proprio*, elle apporte un sens à la grande majorité de l'humanité qui n'a pas la possibilité ou la capacité de penser.

3. La religion comme illusion

L'opposition de Freud à la religion repose sur le fait que, pour lui, l'intuition et l'introspection ne nous sont d'aucune utilité pour donner une explication du monde. Cela ne peut conduire qu'à des « révélations », qu'à des éléments que nous ne pouvons pas facilement interpréter, et desquelles nous ne pouvons tirer aucune explication objective des phénomènes. Seule la science, et non la religion ou la philosophie, peut nous conduire à la connaissance du monde. Toute explication globale, basée sur la révélation d'éléments qui concernent notre propre vie, n'est qu'une pure illusion. Seul le travail méthodique de la science pourra nous conduire à des réponses certaines, à une connaissance précise de ce qu'est la réalité¹.

L'introspection et l'intuition ne peuvent apporter que des questions auxquelles la religion donne « si facilement réponse ». Elles sont donc incapables de nous faire accéder à la vérité, car elles n'établissent rien de positif, elles n'apportent aucune affirmation. Elles ne posent que des questions sur « notre propre vie d'âme », questions auxquelles la religion apporte réponse immédiatement, sans recherche, sans élaboration. On voit ici l'écart flagrant qui sépare Freud de Schopenhauer. Si la pensée schopenhauerienne repose entièrement sur l'affectivité et considère la raison, et ses produits comme secondaires, la pensée freudienne, au contraire, reconnaît les concepts, les raisonnements et le travail scientifique, comme les seuls moyens de parvenir à la connaissance du monde extérieur. Les conceptions respectives sur le thème de la religion, illustrent bien l'écart qui sépare les deux auteurs sur la possibilité et le statut de la connaissance.

Aux yeux de Freud, la raison principale pour laquelle la religion est condamnable, c'est parce qu'elle établit une vision globale de la réalité, sans recourir aux raisonnements, sans s'appuyer sur l'expérience² et sans avancer de preuves. Elle n'est pas

¹ « Le travail scientifique est pour nous la seule voie qui puisse mener à la connaissance de la réalité extérieure à nous. Une fois encore, c'est pure illusion que d'attendre quoi que ce soit de l'intuition et de la plongée en soi-même ; elles ne peuvent rien nous apporter, sinon des révélations – difficilement interprétables – sur notre propre vie d'âme, jamais d'information que les questions auxquelles la doctrine religieuse donne si facilement réponse » (Freud, 1927, p. 32-33).

² Contrairement à Schopenhauer, pour qui l'expérience d'une réalité non physique, au-delà de l'apparence phénoménale, se fonde sur l'expérience affective du *Leib*. Nous faisons l'expérience, à travers les affections du corps propre, d'une force qui s'exprime en nous. Cette expérience intérieure se rapproche, sur beaucoup

rationnelle, elle est entièrement liée au désir. En effet,

« Dans *L'Avenir d'une illusion*, Freud conçoit l'illusion comme une stratégie désirante. Si les idées religieuses sont des illusions, c'est qu'elles réalisent les désirs les plus archaïques et les plus forts, et c'est pourquoi elles concernent, à l'instar de ces désirs, tout le monde, même si elles permettent également à une caste d'assurer sa domination sur une autre » (Vaysse, 2004, p. 195-196).

Jean-Marie Vaysse décrit ici en quoi l'illusion religieuse repose sur le désir pour l'homme de prolonger son existence au-delà de la mort. On retrouve ici Schopenhauer pour qui le besoin métaphysique de l'humanité, et les croyances religieuses qui en résulte, trouvent leur source dans la Volonté. Seulement, à la différence de Freud, et même de Nietzsche, Schopenhauer n'a aucun mépris pour cette attitude : elle relève de la nature même de l'homme. Jean-Marie Vaysse conclut ainsi :

« Une illusion est donc une croyance motivée par la réalisation d'un désir, et elle est comme telle indifférente à la réalité et à la vérité. C'est ce qui explique, comme le dit Nietzsche, qu'elle a une fonction vitale : elle permet de vivre, mais surtout de supporter la vie » (*Ibid.*, p. 196).

D'où la grande force des idées religieuses. Cette force, selon Freud, doit se briser et laisser la place à la science. En d'autres termes, l'homme doit sortir de l'enfance, se libérer de l'illusion religieuse qui n'est là que pour lui fournir une vue consolante du monde, et ainsi s'élever à l'âge de la raison. Il lui faut accepter la réalité et affronter la « vie hostile » (Freud, 1927, p. 50). Il doit faire son « éducation à la réalité » (*Ibid.*), et non pas se détourner du monde en superposant des visions illusoire et consolantes. Selon Freud, à proprement parler, les doctrines religieuses sont « des illusions indémonstrables », « irréfutables », comparables même « aux idées délirantes » (Freud, 1927, p. 32). En effet, « c'est comme un tel délire de masse que nous devons caractériser les religions de l'humanité. Le délire, celui qui le partage encore lui-même ne le reconnaît naturellement jamais » (Freud, 1929, p. 24).

Cependant, l'Homme, selon Freud, possède la ressource nécessaire pour se débarrasser de toute conception religieuse, et donc métaphysique, du monde : il n'est pas totalement démuné, il n'est pas entièrement dépourvu d'arme face à l'hostile réalité, puisqu'il possède la science.

« L'homme n'est pas tout à fait sans secours, sa science lui a beaucoup appris depuis les temps du déluge, et elle continuera à accroître sa puissance. Et en ce qui concerne les grandes nécessités du destin contre lesquelles il n'y a pas de recours, il apprendra justement à les supporter avec résignation » (Freud, 1927, p. 50-51).

Bien loin d'être sans recours face au monde, l'homme peut recourir à la puissance de

d'aspect, de l'expérience mystique à la base même de la foi religieuse. Voir à ce sujet notre article « La spiritualité dans l'œuvre d'Arthur Schopenhauer : pour une réconciliation entre science, art et métaphysique », à paraître aux éditions l'Harmattan en 2014.

sa science pour comprendre et maîtriser les phénomènes, la réalité extérieure. Tout ce à quoi il ne peut apporter provisoirement ou définitivement de réponse, il doit le « supporter avec résignation ». A l'illusion religieuse, aux vues consolantes que l'humanité a créé dans son enfance, doivent se substituer la puissance de la science et la résignation face aux événements qu'il nous est impossible de comprendre ou de maîtriser.

Pour Freud, la religion est donc une tentative infantile de maîtriser le monde sensible par le monde des désirs, c'est-à-dire un mécanisme illusoire de refus de la dureté du monde et de conservation face à la souffrance que provoquerait la prise en compte de la réalité¹. Cette réalité si dure à admettre est la suivante : l'homme est soumis à l'hostilité du monde, il doit subvenir à ses besoins par ses propres forces et son existence n'a pas de fin, pas de sens. Aux yeux de Freud, il faut donc sortir de cet infantilisme, de ce délire de masse², accepter cette réalité, si dure soit-elle, et, par la puissance de la science, maîtriser le monde sensible par la connaissance rationnelle, par la culture. Il y a donc, chez Freud, une valorisation de la nature intellectuelle de l'homme : cette nature, en effet, doit lui permettre de quitter l'infantilisme de l'explication par les désirs, et le conduire à expliquer et à affronter ce qu'est réellement le monde.

La perspective freudienne, dans son ouvrage *L'avenir d'une illusion* est donc bien étrange. Loin de se restreindre à l'analyse scientifique, à l'explication psychologique de l'émergence et de la persistance de la religion, il cherche à dire ce que les choses devraient être. Il se livre ici à de pures et simples spéculations, et adopte une perspective historique : il ne cherche plus simplement à expliquer les phénomènes mais à en exprimer leur nature, et à donner les moyens de résoudre les problèmes qu'ils posent. Les conclusions de la réflexion freudienne sur la religion, si elles s'appuient sur des considérations psychologiques, dépassent largement le cadre de la description et entre dans le domaine de la prescription. De ces considérations sur la nature de la religion, nous pouvons dégager la différence fondamentale qui sépare Schopenhauer de Freud : si pour le premier la religion est un mal nécessaire, qu'on ne peut condamner du simple fait qu'elle apporte une réponse au besoin métaphysique de l'humanité, pour le second, elle est un mal, qu'il nous faut dépasser.

¹ « En résumé, le jugement de la science sur la *Weltanschauung* religieuse est le suivant : alors que les diverses religions se disputent pour savoir laquelle d'entre elles est en possession de la vérité, nous sommes d'avis que le contenu de vérité de la religion peut être complètement négligé. La religion est une tentative pour maîtriser le monde sensible, dans lequel nous sommes placés, au moyen du monde de désir que nous avons développé en nous par suite des nécessités biologiques et psychologiques. Mais elle ne peut y parvenir. Ses enseignements portent l'empreinte des temps dans lesquels ils se sont constitués, des époques ignorantes de l'enfance de l'humanité. Ses consolations ne méritent aucune confiance. L'expérience nous enseigne que le monde n'est pas une chambre d'enfants » (Freud, 1933, p. 224).

² En effet, Freud considère que les idées religieuses sont assimilables à des idées délirantes : la religiosité s'apparente à un symptôme névrotique, les vues consolantes devant servir de mécanisme contre la dureté de la vie.

« Force est toutefois de constater que Freud, dans *L'Avenir d'une illusion*, soulève plus de questions qu'il ne donne de réponses. D'une part, nous sommes en présence d'une sorte de rationalisme scientifique, opposant de manière abrupte science et illusion religieuse, celle-ci étant comprise comme une névrose collective de l'humanité. D'autre part, Freud semble également indiquer que la religion a une éminente fonction civilisatrice, permettant la sublimation, et qu'elle va bien au-delà de la science, même si elle ne donne que des réponses illusoire à des questions que la science, pour sa part, ne peut résoudre¹ » (Vaysse, 2004, p. 197).

Cette ambiguïté nous apparaît clairement : la religion, nous l'avons vu, possède une haute fonction civilisatrice. Elle permet, en effet, d'inhiber l'agressivité et de la sublimer dans des attitudes pieuses – elle permet également, à travers les interdits, de retourner une partie de cette agressivité contre le moi². D'où la complexité de l'objet religieux aux yeux de Freud : il ne s'agit pas ici de dénoncer la religion comme une superstition, ni d'occulter les caractères positifs des idées religieuses³. Ces idées, même si elles sont ici plus largement développées, ne sont pas sans évoquer celles présentées dans l'essai *Sur la religion* de Schopenhauer. C'est donc bien sur la vérité intrinsèque ou non de la religion que l'opposition entre Schopenhauer et Freud est effective.

4. La religion comme mal (nécessaire)

Si pour Schopenhauer, comme nous l'avons évoqué ci-dessus, la religion ne permet pas d'arriver à la vérité *sensus proprio*, et si elle n'exprime la vérité qu'allégoriquement, elle n'en possède pas moins une importance et une justesse pratique nécessaire et fondamentale. Elle n'est même d'ailleurs pas dépourvue de vérité ! Elle apporte la consolation à l'individu, en conférant un sens à son existence, sans doute aussi efficacement que la vérité elle-même, et elle est essentielle pour satisfaire le besoin métaphysique de la grande masse de l'humanité qui n'a pas accès aux conditions favorables nécessaires au développement intellectuel et à la réflexion⁴. Le caractère

¹ En effet, si Freud reconnaît, dans la dernière phrase de son ouvrage, que certaines questions ne peuvent être résolues par la science, il affirme qu'elles ne le peuvent pas du tout. La pensée freudienne aboutit donc bien, considérant la religion, aux deux idées suivantes : la religion doit être dépassée et elle doit laisser place à une résignation rationnelle.

² La religion « anesthésie la sensibilité à l'instar des drogues et met en œuvre des techniques d'inhibition des instincts en se donnant comme un pouvoir coercitif. Elle produit également de la sublimation et rend possible un renoncement au monde en dévaluant les valeurs de la vie » (Vaysse, 2004, p. 199).

³ Jean-Marie Vaysse souligne cette complexité à partir de la névrose : « D'un côté, Freud considère que la religion est une névrose collective mais, de l'autre, il affirme qu'elle permet d'éviter une névrose individuelle » (Vaysse, 2004, p. 199).

⁴ « La religion est la métaphysique du peuple et il faut absolument la lui laisser, et, par conséquent, l'honorer extérieurement ; car la discréditer, cela équivaut à le lui enlever. De même qu'il y a une poésie populaire, et dans les proverbes, une sagesse populaire, il doit y avoir aussi une métaphysique populaire.

mauvais de la religion, chez Schopenhauer, n'apparaît que si l'on se place du point de vue du farouche partisan de la vérité. Elle n'est ainsi pas mauvaise en soi, mais relativement à un point de vue philosophique, car elle cherche la vérité *sensus allegorico* et non *sensus proprio*. En effet, elle apporte une réponse adéquate au besoin métaphysique de l'humanité, conférant une finalité à l'existence humaine et au monde, et donnant à l'individu des vues consolantes lui permettant de supporter la souffrance et la mort.

Les conceptions de Schopenhauer et de Freud, sur le thème de la religion, sont donc fondamentalement divergentes. Si le premier considère la religion comme une métaphysique populaire, nécessaire à la grande masse de l'humanité pour supporter les souffrances de l'existence, le second la considère comme un mal en soi, que l'humanité doit dépasser. Si le premier reconnaît l'existence en l'homme d'un besoin métaphysique, le second considère que le désir de finalité est entièrement artificiel et a été instauré par la religion elle-même. En s'imposant dans la vie humaine, elle a créé ce désir de sens, ce désir « métaphysique ». Cependant, pour Freud, c'est là un délire de masse, car l'homme peut et doit vivre en étant libéré des illusions religieuses, issues de l'enfance de l'humanité. L'homme doit se guérir de cette névrose, dépasser le mécanisme de défense contre la dureté de la réalité et affronter le monde avec résignation, et avec pour seul secours la puissance de sa science. Ainsi, si la religion est nécessaire, et Freud l'affirme également, ce n'est que temporairement, le temps que la puissance de la raison permette à l'homme de se débarrasser de cette névrose infantile. Actuellement, la situation pourrait devenir dangereuse sans religion, car elle est un important facteur d'inhibition des pulsions destructrices notamment. Elle apparaît provisoirement au moins comme une illusion nécessaire ; ainsi, « même si l'on savait et pouvait démontrer que la religion n'est pas en possession de la vérité, on devrait le taire et se comporter comme le réclame la philosophie du « comme si ». Cela dans l'intérêt de la conservation de tous » (Freud, 1927, p. 35). Cependant une telle retenue ne sera que temporaire, car bientôt, « malgré le plaidoyer du « comme si » » (Freud, 1927, p. 30), les hommes n'auront que dédain pour les contes religieux¹. Le contenu de vérité de la religion est négligeable aux yeux de Freud : Vaysse le souligne bien, la seule fonction de vérité que possède la religion, dans le cadre de l'investigation psychanalytique, est qu'elle nous instruit sur le fonctionnement de l'inconscient².

Car les hommes ont vraiment besoin d'une *interprétation de la vie*, qui doit être en rapport avec leur capacité de compréhension. Cette interprétation est donc toujours une façon allégorique d'exprimer la vérité, et dans la vie pratique comme dans les sentiments, c'est-à-dire comme règle de conduite et comme consolation dans les souffrances et dans la mort, elle est peut-être aussi efficace que pourrait l'être la vérité elle-même si nous la possédions » (Schopenhauer, 1851, p. 672).

¹ « Est-ce une histoire vraie ? Une fois qu'on avait dit non, il se retirait avec une moue dédaigneuse. On peut escompter que les hommes auront bientôt vis-à-vis des contes religieux un comportement analogue, malgré le plaidoyer du « comme si » » (Freud, 1927, p. 30).

² Cf. Vaysse, 2004, p. 199.

Le cœur de l'opposition, comme nous l'avons déjà esquissé, est ailleurs. Elle réside dans l'idée freudienne que la religion est un mal en soi, qui doit être condamné comme névrose infantile et dépassé au profit de la science. La raison, contrairement à ce qu'affirme Schopenhauer, peut permettre à l'homme de dépasser les vues religieuses et de parvenir à une connaissance rationnelle suffisante du monde. Freud va même jusqu'à affirmer que ce reniement de la religion comme élément infantile sera une évolution naturelle de la nature humaine : l'élévation de la raison et de la connaissance rationnelle doit permettre à l'homme de dépasser une telle névrose infantile ainsi que la domination des désirs sur la raison. Ainsi,

« La religion serait la névrose de contrainte universelle de l'humanité ; comme celle de l'enfant, elle serait issue du complexe d'Œdipe, de la relation au père. Selon cette conception, il serait à prévoir que se détourner de la religion doit s'effectuer avec la fatale inexorabilité d'un processus de croissance et que nous nous trouvons aujourd'hui même au beau milieu de cette phase de développement » (Freud, 1927, p. 44).

Il insiste à la page suivante dans ce sens :

« L'heure est vraisemblablement venue, comme dans le traitement analytique du névrosé, de remplacer le succès du refoulement par les résultats du travail rationnel de l'esprit. (...) la tâche qui nous est assignée, réconcilier les hommes avec la culture, sera largement résolue par cette voie » (Freud, 1927, p. 45).

Il est donc bien question ici de dépasser une névrose par « les résultats du travail rationnel de l'esprit » (*Ibid.*). L'activité scientifique, précise Freud quelques pages avant, sera elle aussi une diversion face aux souffrances, déceptions et tâches insolubles dont la vie est faite¹. Nous avons besoin « de remèdes sédatifs », sur ce point Freud ne peut que rejoindre Schopenhauer. Là où il diverge, et c'est là l'élément essentiel pour distinguer les deux conceptions du sujet, c'est sur la capacité de la raison à servir de diversion, comme à connaître le réel, à guérir le sujet et à rendre l'individu moral !

À la différence de Freud également, Schopenhauer reconnaît *le besoin métaphysique de l'humanité*, c'est-à-dire le besoin que l'homme a de s'élever au-delà de l'apparence, de la matière, etc. afin de se défendre contre la souffrance. Un tel mécanisme de défense, chez Schopenhauer, n'est pas d'ordre psychique, il n'est pas non plus mécanique, ni habituel : il n'est donc à aucun moment question de le surmonter. Nous sommes

¹ « La vie telle qu'elle nous est imposée est trop dure pour nous, elle nous apporte trop de douleurs, de déceptions, de tâches insolubles. Pour la supporter, nous ne pouvons pas nous passer de remèdes sédatifs. (...) Ces remèdes, il en est peut-être de trois sortes : de puissantes diversions qui nous permettent de faire peu de cas de notre misère, des satisfactions substitutives qui la diminuent, des stupéfiants qui nous rendent insensibles. Quelque chose de cette espèce, quoi que ce soit, est indispensable. (...) L'activité scientifique, elle aussi, est une telle diversion » (Freud, 1929, p. 17).

fondamentalement Volonté-de-vivre, nous sommes gouvernés par la tendance à nous conserver contre les dangers. Nous employons toute notre force à trouver les moyens de subsister, de nous reproduire, en évitant au maximum de souffrir. Or, vivre sans métaphysique serait bien trop douloureux. Ce mécanisme de défense, chez Schopenhauer, il est fondamental, il est intrinsèque à notre nature. Nous entretenons des vues métaphysiques parce que nous sommes fondamentalement Volonté : il existe un besoin métaphysique de l'homme. Pour Schopenhauer, l'illusion serait de croire que l'on peut se passer des vues consolantes de la métaphysique, car la Volonté aveugle et universelle ne peut accepter les souffrances de l'existence et de la conscience de la mort, sans un remède pour les atténuer. Il est nécessaire à l'homme de donner un sens au monde, pour supporter la dureté de la réalité. Le besoin métaphysique de l'humanité trouve donc sa source dans la Volonté, confrontée à la conscience de la mort. Ajoutons que ce besoin métaphysique de l'humanité n'a pas seulement un sens négatif : il ne s'agit pas simplement de palier à une souffrance. En tant que nous sommes Volonté-de-connaître (*Erkennenwollen*), et que la Volonté se manifeste pour se connaître elle-même, il y a une dimension positive à cette recherche d'un sens de notre existence.

L'opposition entre Schopenhauer et Freud est une nouvelle fois plus que manifeste si l'on compare, comme nous venons de le faire, leurs considérations sur le thème de la religion. Pour terminer notre étude comparative, nous nous pencherons sur le thème du tragique, qui nous fournira ici une sorte de synthèse du travail accompli, et qui trouvera des résonances non seulement à propos de la question du sujet, mais plus largement encore sur la question du rapport de Schopenhauer et Freud sur la notion d'inconscient. Nous aurons, plus généralement encore, une parfaite illustration du sens de la conception schopenhauerienne de l'inconscient, tout comme de son statut particulier dans l'histoire de la philosophie contemporaine.

D. Le sujet face à son destin : la question du tragique

Souvent qualifiée de pessimiste, voire même de philosophie de l'absurde – selon l'interprétation camusienne effectuée Clément Rosset –, la philosophie de Schopenhauer se présente avant tout comme une « philosophie de la tragédie »¹. Il semblerait bien que le pessimisme se pose plus comme une conséquence d'une conception tragique de l'existence, que comme son origine. En effet, le pessimisme avéré de la pensée

¹ Pour reprendre l'expression utilisée par Alexis Philonenko dans son ouvrage intitulé, justement, *Schopenhauer, une philosophie de la tragédie*.

schopenhauerienne repose sur le fait que « la souffrance est le fond de toute vie » (Schopenhauer, 1819, p. 393), et donc que « la vie n'admet point de félicité vraie, [qu'] elle est foncièrement une souffrance aux aspects divers, un état de malheur radical » (Schopenhauer, §59). Avant de rentrer dans les considérations de détails concernant cette question de la tragédie, et, dans la poursuite de notre démarche comparative avec Freud, de questionner si oui ou non ce dernier est également un penseur tragique, nous voudrions ici clarifier brièvement cette notion de pessimisme, couramment employée pour désigner la pensée de Schopenhauer¹.

1. Le pessimisme de Schopenhauer : une position métaphysique comme conséquence de la vision tragique de l'existence

Nous voudrions ici clarifier brièvement cette question du pessimisme, terme souvent utilisé pour qualifier tant Schopenhauer que son œuvre. Le personnage de Schopenhauer, dont la liste des défauts n'est que trop connu, fausse la compréhension du concept de pessimisme : elle peut en effet conduire, comme cela est souvent le cas, à un amalgame entre le pessimisme comme caractère d'un individu ou d'un point de vue sur le monde, et comme qualificatif d'une métaphysique. Le pessimisme schopenhauerien ne se résume pas à une humeur pessimiste du philosophe (fut-elle encore avérée), mais doit se comprendre comme une position philosophique. C'est la question du critère de distinction entre les différentes religions qui va nous permettre ici de clarifier ce point.

En effet, Schopenhauer récuse l'idée selon laquelle le critère fondamental de distinctions entre les religions repose sur le fait de savoir si elles sont monothéistes, polythéistes, panthéistes ou athées. « Ce qui selon moi les différencie, c'est leur manière de voir optimiste ou pessimiste » (Schopenhauer, 1844, p. 863). Les conceptions optimistes « considèrent l'existence de ce monde comme ayant sa raison d'être en elle-même, elles la louent et la célèbrent » (*Ibid.*), ce qui est par exemple le cas aux yeux de Schopenhauer de la religion juive. Les conceptions pessimistes, en revanche, « la considèrent comme quelque chose qui ne saurait être conçu qu'à titre de conséquence de nos péchés, et qui par conséquent, ne devrait pas être » (*Ibid.*). Ces métaphysiques reconnaissent que la douleur et la mort ne trouvent pas leur raison d'être dans un « ordre éternel, primitif et immuable des choses », c'est-à-dire « dans ce qui doit être » (*Ibid.*).

¹ Concernant la question de l'absurdité de la Volonté, et donc de la souffrance, nous renvoyons à notre première partie, où l'interprétation de Rosset a d'ores et déjà été discutée. Cf. Première partie, Chapitre I, p. 70 et sq.

Si pour Schopenhauer, comme nous l'avons évoqué à la fin du chapitre 1 (cf. p. 71-72), il existe une justice éternelle, immanente au monde, qui rend toute souffrance non absurde, il n'y a pas de justification même de l'existence : le monde n'a pas de raison d'être en soi. Notre état « fort misérable » est « un état de péché » (*Ibid.*) : nous devons expier pour lui le péché d'exister. C'est donc la souffrance, qui se manifeste dans le théâtre de la représentation, qui pour Schopenhauer manifeste cette essence radicalement misérable du monde et de notre existence. En effet, Schopenhauer considère que « la souffrance est le fond de toute vie ». Quand elle est absente, l'individu se trouve en proie à l'ennui, à « un vide épouvantable », à l'absence de tout désir, à un état douloureux dans lequel la Volonté de l'individu ne trouve aucun motif qui soit en mesure de la mettre en mouvement. Cette autre forme de souffrance, découlant de l'ennui, est le pendant essentiel de la souffrance engendrée par la répétition infinie du désir. L'homme ne peut cesser de désirer, puisqu'il

« est dans [sa] nature (...) de former des vœux, de les réaliser, d'en former aussitôt de nouveaux, et ainsi de suite indéfiniment ; il n'est heureux et calme que si le passage du désir à sa réalisation et celui du succès à un nouveau désir se font rapidement, car le retard de l'une amène la souffrance, et l'absence de l'autre produit une douleur stérile, l'ennui » (Schopenhauer, 1819, p. 332).

Ainsi, le seul moyen qu'a l'homme pour être heureux et apaisé¹, c'est la succession rapide et la satisfaction immédiate de ses souhaits. Dans le cas contraire, il est soumis à la souffrance de ne pas les voir se réaliser ou d'être dans l'attente de leur réalisation, ou bien il est soumis à l'ennui en l'attente d'un nouveau désir. C'est une douleur qui nous conduit à vouloir, car tout besoin, tout manque, est une douleur. Les animaux étant naturellement et nécessairement soumis aux besoins, ils le sont du même coup à la douleur. Si la satisfaction de ce besoin ne se produit pas ou n'est pas immédiate, alors l'individu est là encore soumis à la souffrance. EN résumé, si la satisfaction est effective, mais qu'un autre besoin ne la suis pas rapidement, alors l'individu est soumis à l'ennui. L'ennui faisant tomber l'individu dans un vide épouvantable, source là encore de souffrances.

« La vie donc oscille, comme une pendule, de droite à gauche entre souffrance et ennui ; ce sont là les deux éléments dont elle est faite, en somme » (Schopenhauer, 1819, p. 394).

De tous les êtres de la nature, c'est l'homme qui est le plus en proie à la souffrance. En effet, en plus de la souffrance physique, il est soumis à de multiples douleurs morales. Si les autres animaux, en tant qu'ils sont soumis au présent, ne souffrent que des maux physiques immédiats, l'homme, en tant que son existence se décline dans les trois dimensions du temps, est soumis à la souffrance présente, mais aussi aux douleurs du

¹ L'autre moyen, et qui plus est, le moyen le plus sûr pour parvenir à l'apaisement, comme nous l'avons vu dans le chapitre sur la morale, c'est la négation de la Volonté. Pour supprimer la souffrance, il suffit de supprimer les désirs. L'ascétisme, en tant qu'il détruit le cercle sans fin du désir et de la satisfaction, est le moyen le plus sûr pour se prémunir de la souffrance. La situation décrite ici par Schopenhauer, passant par l'affirmation de la Volonté, est exceptionnelle et incertaine.

passé et de l'avenir. Les souvenirs de certaines actions, de certaines pensées, de certains événements peuvent être des sources de souffrance ; tout comme la tendance, rendue possible par l'imagination, de créer sans cesse des possibles, d'envisager sans arrêt des scénarios, de se projeter de multiples façons dans l'avenir.

La plus claire conscience de la réalité et la plus haute intelligence sont ainsi les plus grandes sources de souffrances¹. Plus nous voyons les choses clairement et meilleure est notre mémoire, plus nous souffrons. Cette souffrance est d'autant plus grande que nous mesurons alors pleinement le caractère illusoire de la représentation, du principe d'individuation qui voile l'unité fondamentale de tous les êtres. Nous mesurons également intérieurement notre dépendance vis-à-vis de cette Volonté, de cette impulsion aveugle, sur laquelle repose notre vie, et ainsi notre soumission à quelque chose d'indépassable et hors de tout contrôle intellectuel et rationnel. C'est justement ce point qui fonde le caractère tragique de la philosophie schopenhauerienne.

Il semble judicieux, comme le fait Alexis Philonenko dans son ouvrage *Schopenhauer, une philosophie de la tragédie*, de distinguer le caractère essentiellement tragique de la pensée de Schopenhauer du pessimisme, qui n'en est qu'une conséquence. Cela permet de comprendre combien le pessimisme de Schopenhauer s'ancre dans une position métaphysique et ne recouvre pas une disposition de caractère, ou un angle de vue de ses réflexions. Le pessimisme apparaît au terme de l'investigation métaphysique : en effet, il apparaît le plus manifestement dans le livre IV du *Monde*, après l'établissement de la pensée tragique de la Volonté. En effet, c'est lorsqu'il s'agit de parler du désir et de l'histoire, et des horreurs infinies dont elle est le récit, que le pessimisme de Schopenhauer se manifeste : parce qu'ici nulle consolation possible, nulle connaissance d'une finalité transcendante pouvant rendre compte et justifier de ces souffrances infinies. C'est là que ce manifeste clairement la pleine compréhension du fait que le monde ne devrait pas être. C'est dans les *considérations empiriques* qui témoignent de l'omniprésence de la souffrance, que se révèle le caractère pessimiste de la vision schopenhauerienne. Reste que celle-ci ne peut se comprendre que par rapport à sa conception tragique de l'existence, qui la présuppose. Ce caractère tragique trouve son origine dans le primat immuable de la Volonté sur l'intellect, sur la profonde dépendance de notre nature intellectuelle vis-à-vis de l'affectivité.

¹ « Ainsi, selon que la connaissance s'éclaire, que la conscience s'élève, la misère aussi va croissant ; c'est dans l'homme qu'elle atteint son plus haut degré, et là encore elle s'élève d'autant plus que l'individu a la vue claire, qu'il est plus intelligent ; c'est celui en qui réside le génie, qui souffre le plus » (Schopenhauer 1819, p. 392).

2. Du primat de l'affectivité

Du primat de la Volonté

Si la souffrance est le fond de toute vie, c'est parce que la Volonté est l'essence du monde. Tout être voulant perpétuellement, indéfiniment, il ne peut y avoir de satisfaction définitive. Et cette force aveugle, sans conscience [*Bewusstlos*], est le fond même de notre être¹.

« La Volonté est la substance de l'homme », et l'intellect n'est qu'un accident de cette substance². L'intellect, simple informateur, simple centre des motifs, ne fait que fournir les représentations à partir desquelles la Volonté va se déterminer. Il ne constitue donc que la partie connaissante de notre être, qui au fond est essentiellement Volonté. L'intelligence est entièrement soumise à la Volonté, en tant qu'elle est le résultat d'une partie de l'organisme (le cerveau), qui en est l'objectivation dans le monde comme représentation. Si la connaissance ne conditionne pas la Volonté, la Volonté conditionne la connaissance, telle est la sentence sur laquelle repose le renversement des philosophies de la conscience que l'analyse de la conception métaphysique de Schopenhauer met en lumière. Puisqu'en tant que le cerveau est l'objectivation de la Volonté-de-connaître, la constitution de la représentation est déterminée par la Volonté. En tant qu'elle fait naître les images, en combinant les sensations, la Volonté conditionne la connaissance³. Si la Volonté est indépendante et prime sur la connaissance, la connaissance n'est pas indépendante des actes de la Volonté, du souci de conservation, puisque c'est cette même Volonté qui veut connaître et qui constitue la représentation.

Toute décision, toute action ne découle en rien de l'intellect. Il n'a aucun pouvoir de décision⁴. Seule la Volonté décide à partir des représentations qu'il forme. La raison n'est qu'un moyen de calcul au service des besoins, c'est-à-dire de la Volonté de l'individu. La Volonté seule agit. L'intellect, et donc toutes les facultés qui le composent (l'entendement, la conscience, la raison, la mémoire, l'imagination, etc.) n'ont pas d'autre

¹ « La Volonté comme chose en soi, constitue l'essence intime, vraie et indestructible de l'homme ; mais en elle-même elle est sans conscience » (Schopenhauer, 1844, p. 897).

² « L'intellect est le phénomène secondaire, l'organisme le phénomène primaire, à savoir le phénomène immédiat de la Volonté ; la Volonté est métaphysique, l'intellect physique ; l'intellect est, tout comme ses objets, un pur phénomène, la Volonté seule est chose en soi ; (...) la Volonté est la substance de l'homme, l'intellect en est l'accident » (Schopenhauer, 1844, p. 897-898).

³ L'acte de connaissance est toujours effectué dans l'intention de saisir des informations pouvant permettre une meilleure conservation par rapport au milieu (reconnaissance du danger, prévision, construction d'outil, d'instrument, etc.).

⁴ L'intellect n'a aucun pouvoir sur le vouloir lui-même, sur la direction essentielle, sur la maxime fondamentale de la Volonté » (Schopenhauer, 1844, p. 924).

fonction que de servir la Volonté, d'aider à la conservation de l'individu. Ainsi, l'animal est un être soumis à la Volonté, il est un être connaissant. Cependant, cette connaissance est entièrement conditionnée par la substance même de toute vie : la Volonté.

La pensée soumise au désir

Pour Freud également, la partie intellectuelle de l'homme est dominée par la vie affective. L'individu est soumis aux besoins, c'est-à-dire à la vie pulsionnelle et à l'ensemble de ses manifestations. L'intelligence n'a pas de prise sur la pulsion, le *moi* n'a aucune influence sur le *ça*, il ne peut en aucun cas le commander ou le contrôler. Nous l'avons déjà évoqué plus haut, la seconde topique abandonne l'idée d'une possible modification de la pulsion au profit d'une recherche d'équilibre. Ainsi, tout ce que le *moi* peut faire, c'est se protéger contre les exigences du *ça*, contre les forces qui le constitue, contre la force de l'*Eros* et de la pulsion de mort. Le *moi*, aidé par le *surmoi*, doit réfréner les exigences de satisfaction des pulsions du *ça*, mais il ne peut rien commander. L'individu est soumis aux pulsions, il est soumis aux besoins de l'organisme qui réclame la satisfaction.

La conception psychanalytique du psychisme humain repose sur l'idée d'un primat de l'affectivité sur la pensée, d'un primat de la vie pulsionnelle sur l'intelligence¹, parce que ce qui s'exprime en l'homme, par la pulsion, c'est le besoin, le désir. L'homme est un être désirant, un être pulsionnel qui tend entièrement vers la satisfaction, vers l'obtention d'un plaisir, résultat d'un apaisement de la tension. Cependant, l'individu freudien est morcelé, tiraillé. La pensée n'est pas entièrement soumise à une force, à une tendance unique, mais à un ensemble de pulsions, à un ensemble d'exigences hétérogènes, voire contraires. Le primat de l'affectivité apparaît pour Freud comme une évidence, mise en lumière par les moralistes et les philosophes, que la psychanalyse n'a fait que confirmer et renforcer.

« Des moralistes et des philosophes, nous avons appris depuis longtemps que nous avons tort de considérer notre intelligence comme une force autonome et de ne pas voir combien elle dépend de la vie affective » (Freud, 1915a, p. 27).

Cela nous semble donc être un point commun essentiel entre nos deux penseurs, puisqu'un indice important du tragique freudien. L'homme est soumis à ses désirs, et la

¹ Nous parlons ici du point de vue de la seconde topique, mais une telle primauté de l'affectivité est également valable pour la première topique freudienne. Ceci est dû au fait que le primat de l'affectivité est dû non à l'organisation de la personnalité psychique, mais à la notion même de pulsion, qui est un concept fondamental de la psychanalyse échappant au clivage entre première et deuxième topique.

pensée ne peut qu'en contrôler les effets, mais en aucun cas agir sur eux. L'individu freudien n'est donc pas maître chez lui, il est soumis à des forces, à des pulsions, qui se manifestent en lui et sur lesquelles il n'a aucun contrôle. Tout comme l'individu schopenhauerien, l'individu freudien serait gouverné par des impulsions aveugles. D'ailleurs, il semblerait que Schopenhauer soit ici une référence que Freud ait eue en tête en écrivant ce passage. On en veut pour preuve qu'il poursuit en disant que

« Notre intellect ne pourrait travailler de façon sûre que soustrait à l'action de fortes motions affectives ; dans le cas contraire il se comporterait simplement comme un instrument entre les mains d'une volonté et produirait le résultat qu'elle l'a chargé d'obtenir » (*Ibid.*).

L'idée d'un intellect comme simple instrument d'une volonté résonne fortement comme un écho des écrits de Schopenhauer sur le primat de la Volonté sur l'intellect (jusque dans l'utilisation, inhabituelle pour Freud, de ces deux termes). Seulement, ce passage a le mérite de mettre en lumière un affaiblissement de la position freudienne, car si Schopenhauer considère que l'intellect ne peut se soustraire à la Volonté, Freud semble ici présupposer que l'intellect serait capable de travailler en n'étant plus sous l'emprise « de fortes motions affectives ». Ainsi, l'émergence d'une tendance tragique dans la pensée de Freud se voit très vite remise en question par l'idée exprimée ici à demi-mots : le primat de l'affectivité n'est qu'un état temporaire du développement de l'humanité.

Un état temporaire

Pour Schopenhauer, le primat de la Volonté sur l'intellect est un état essentiel, et donc insurmontable. La substance est première par rapport à son accident. L'intellect est secondaire, il est un instrument né de l'organisme, avec pour fonction d'améliorer la conservation par une claire connaissance du monde extérieur. La soumission de la pensée à l'affectivité est, pour Schopenhauer, un état de fait, une réalité, une vérité métaphysique. L'intellect n'a aucun pouvoir sur la Volonté et il ne peut pas en avoir.

Pour Freud, la soumission de la pensée aux pulsions n'est qu'un état temporaire : il l'affirme clairement à la page 48 de l'*Abrégé de psychanalyse* : le combat du moi contre les exigences pulsionnelles (venant du *ça*) et morales (issues du *surmoi*) peut être remporté ! Certes, le primat de l'affectivité est aujourd'hui une réalité. Cependant, si nous sommes loin, selon Freud, du primat de l'intellect, nous n'en sommes pas infiniment loin. L'état de domination de la vie affective par l'intellect, n'est pas quelque chose d'inconcevable pour Freud. Au contraire, c'est sur ce point dit-il, que nous sommes « en

droit d'être optimiste pour l'avenir de l'humanité »¹.

Cette question est en effet, particulièrement significative : s'il y a peu de raison d'être optimiste pour l'avenir de l'humanité, et si donc on peut être relativement pessimiste², il n'est pas question de voir dans le destin de l'humanité une quelconque tragédie puisque l'intellect, dont il est justement question ici, est certes faible, mais sa voix ne cesse de se faire entendre. Et, selon lui,

« On peut [encore] y rattacher d'autres espoirs encore. Nous sommes certes loin, très loin, du primat de l'intellect, mais selon toute vraisemblance toutefois pas infiniment loin. Et comme on peut prévoir qu'il se fixera ces buts mêmes dont vous attendez de votre Dieu la réalisation³ – naturellement réduits à la mesure de l'homme, pour autant que la réalité extérieure, l' 'Ανάγκη le permette – : à savoir l'amour des hommes et la restriction de la souffrance, nous sommes en droit de nous dire que notre antagonisme n'est que provisoire, qu'il n'exclut pas la réconciliation »
(*Ibid.*)

La voix de l'intellect a beaucoup de poids et elle se fait de plus en plus entendre face à la vie pulsionnelle. Cette émergence de l'intellect, fait que nous sommes en mesure de dire que l'homme peut parvenir, non par Dieu, non par une puissance extérieure, mais par sa raison et donc par sa propre puissance, à l'amour des hommes et à la restriction de la souffrance, à l'unification collective et l'équilibre individuel. Il y a donc ici une profonde foi de Freud en l'être humain et en sa raison. L'homme, sans l'intervention de Dieu, sans un ordre transcendant, et du seul fait de sa nature raisonnable, peut parvenir à un état de paix et de moindre souffrance.

Ce passage nous permet de mesurer combien, si la domination de l'intellect par la vie affective est importante, elle ne constitue qu'un stade du développement de l'individu humain, et s'explique par la faiblesse de son intellect. L'avenir permet selon Freud d'être optimiste dans le fait que, abandonnant les constructions religieuses – qui s'apparentent purement et simplement à des névroses infantiles – pour parvenir à l'âge de la raison, l'homme pourra dominer à l'aide de son intellect ses motions affectives, et ainsi parvenir à un profond équilibre intérieur et extérieur (amour du prochain). N'est-ce pas justement ce sur quoi repose tous les développements de Freud, qu'ils soient cliniques ou plus spéculatifs ? N'est-ce pas le présupposé essentiel de toute médecine de considérer la rémission comme possible, et de s'efforcer de l'atteindre ? En tout cas, il semble établi ici de manière claire que Freud considère que son travail, visant à mieux connaître l'état de

¹ « Nous pouvons bien souligner souvent que l'intellect humain est sans force, comparée à la vie pulsionnelle humaine, et avoir raison de le faire ; mais il y a malgré tout quelque chose de particulier à cette faiblesse ; la voix de l'intellect est faible, mais elle n'a de cesse qu'elle ne se soit fait entendre. Après avoir essuyé d'innombrables fins de non-recevoir, souvent répétées, elle finit bien par y parvenir. C'est là l'un des rares points où l'on est en droit d'être optimiste pour l'avenir de l'humanité, mais en soi il ne manque pas de significativité » (Freud, 1927, p. 54-55).

² On notera ici que le terme pessimiste s'applique à une attitude envers l'avenir du monde, qu'une véritable vision pessimiste de la réalité au sens schopenhauerien.

³ Freud s'adresse ici à un défenseur de la religion.

fait et à donner à l'intellect un moyen d'avoir prise sur la vie pulsionnelle, est à même de changer la situation présente, et d'apporter un primat de l'intellect sur les motions affectives. Il ne s'agit pas d'apporter un soin palliatif, mais véritablement de renverser un état qui n'est pas inscrit dans la nature des choses, mais qui est purement temporaire.

Un passage des *Nouvelles conférences* l'illustre de manière on ne peut plus claire :

« C'est notre meilleur espoir pour l'avenir que *l'intellect – l'esprit scientifique, la raison – parvienne avec le temps à la dictature dans la vie psychique de l'homme*. L'essence de la raison nous est un garant qu'elle ne manquera pas d'accorder aux motions affectives humaines et à ce qui est déterminé par elle la place qui leur revient. La contrainte commune d'une telle domination de la raison s'avérera comme le lien unificateur le plus fort entre les hommes et ouvrira la voie à de nouvelles unifications. Ce qui s'oppose à un tel développement, comme l'interdit de penser dû à la religion, est un danger pour l'avenir de l'humanité » (Freud, 1933, p. 229 ; nous soulignons).

Ce passage termine d'illustrer clairement notre propos, en montrant bien ici le caractère radicalement non tragique de Freud : « l'essence de la raison » nous garantit sa capacité à accorder « aux motions affectives humaines (...) la place qui leur revient ». Le primat de l'affectivité peut être remis en cause par l'intellect, une fois que les individus auront délaissé leurs illusions, et suivi la voie de l'esprit scientifique et de la raison. Les problèmes de l'homme peuvent ainsi être résolus par la domination de la raison, qui apportera la plus grande unification possible entre les hommes, car la moins relative, la plus universelle.

La vision freudienne est historique et témoigne de la possibilité, à ses yeux, d'un progrès dans l'histoire. Si Freud ne soutient pas une « philosophie de l'histoire » au sens propre du terme, s'il ne reconnaît pas une fin de l'histoire, un accomplissement nécessaire de la raison dans l'histoire de l'humanité, un état de paix au sein de l'individu et entre les individus est un état souhaitable et *entièrement possible*. À condition que l'homme recoure à la raison, accroisse la puissance de sa science et adopte une attitude résignée face aux événements qu'il ne peut maîtriser, il sera inévitablement conduit à un état d'unification et d'équilibre. Il déclare en effet, dans les *Nouvelles conférences*, que « l'intellect – ou appelons-le du nom qui nous est familier : la raison – est une des puissances dont nous pouvons le plus attendre une influence unificatrice sur les êtres humains, ces êtres humains qu'il est si difficile de maintenir ensemble et qui sont, pour cela, presque ingouvernables » (Freud, 1933, p. 229). Le pouvoir de la connaissance (de l'intellect en général), et donc de la raison, est ici important : il peut permettre l'unification entre les êtres humains. C'est là encore un point d'opposition avec la vision tragique de Schopenhauer qui refuse de reconnaître toute signification essentielle à l'histoire. C'est ce qu'il nous reste à voir, avant de conclure sur cette question du tragique.

3. Un progrès dans l'histoire ?

Le progrès culturel

Pour Freud, le progrès de l'humanité ne passe pas seulement par la domination de l'intellect sur la vie pulsionnelle. Le progrès ne se traduit pas seulement par une plus grande efficacité dans la « neutralisation », et le contrôle des pulsions, mais aussi par une modification du contenu même de la vie pulsionnelle, par un « ennoblissement des pulsions » (Freud, 1915a, p. 23) sous la contrainte externe qu'impose la culture.

« Nous avons vu que la contrainte externe exercée sur l'homme par l'éducation et l'environnement provoque un plus vaste remaniement de sa vie pulsionnelle dans le sens du bien, un retournement de l'égoïsme en altruisme » (Freud, 1915a, p. 22).

Certes, cette citation de la Métapsychologie renvoie à ce que nous avons précédemment souligné. Le pouvoir de la raison, dans la première période de l'œuvre freudienne, serait de modifier le pulsionnel. Or, nous avons souligné à plusieurs reprises que, dans la seconde topique, la perspective de Freud s'est modifiée. Il s'agit maintenant d'établir un équilibre entre Eros et Thanatos, non de remanier le pulsionnel. Cependant, certaines déclarations freudiennes de la fin des années 1920, ainsi que ses considérations sur le caractère moralisant de la culture, laisse entrevoir la possibilité, certes non immédiate, mais réelle d'un véritable remaniement pulsionnel vers le bien.

Ainsi, le progrès de l'humanité ne consisterait pas seulement en une domination de la vie pulsionnelle par la raison, mais par une amélioration des buts pulsionnels des individus. Il ne réside pas simplement dans une meilleure organisation de la vie psychique de l'individu, mais dans l'amélioration du contenu même de ces buts pulsionnels. La contrainte externe modifie, « dans le sens du bien », détourne les pulsions de l'individu de son bien propre pour les mettre au service du bien commun. La notion essentielle ici est celle d'historicité : Freud considère que le temps fournira les armes nécessaires aux hommes pour parvenir à la domination de leur motion pulsionnelles et à l'équilibre entre Eros et Thanatos. En plus de parvenir à une modification des pulsions « dans le sens du bien », à un équilibre au sein de l'individu et à une unification entre les hommes, l'histoire apportera selon Freud la connaissance de la réalité extérieure à nous. En effet, « les énigmes du monde ne se dévoilent que lentement à notre recherche ; la science, aujourd'hui encore, ne peut pas apporter de réponse à nombre de questions. Cependant, le travail scientifique est pour nous la seule voie qui puisse nous mener à la connaissance de la réalité extérieure à nous. Une fois encore, c'est pure illusion que d'attendre quoi que ce

soit de l'intuition et de la plongée en soi-même » (Freud, 1927, p. 32-33). Certes, et il ne s'agit pas pour Freud de le nier, l'expérience du monde actuel nous fait dire que « les hommes sont bien peu accessibles aux justifications rationnelles, ils sont entièrement dominés par leurs souhaits pulsionnels » (Freud, 1927, p. 48). En ce cas, « pourquoi alors leur retirer une satisfaction pulsionnelle et vouloir la remplacer par des justifications rationnelles ? Certes, les hommes sont ainsi, mais vous êtes-vous demandé s'il était nécessaire qu'ils soient ainsi, si leur nature la plus intime les y oblige ? » (*Ibid.*). Ainsi, il n'est pas nécessairement inscrit dans la nature humaine que les énoncés rationnels seront toujours sans poids face aux exigences et à la satisfaction pulsionnelle. C'est bien là l'une des formulations qui marquent le plus explicitement l'écart qui sépare Freud de Schopenhauer.

D'autres passages de l'ouvrage *L'avenir d'une illusion* nous permettent de mesurer cette foi freudienne en l'histoire, et en la raison, dont le pouvoir ne sera que grandissant au fil des siècles. En effet, nous dit-il, « l'homme n'est pas tout à fait sans secours, sa science lui a beaucoup appris depuis les temps du déluge, et elle continuera à accroître sa puissance » (Freud, 1927, p. 50). Ainsi, « à la longue, rien ne saurait résister à la raison et à l'expérience, et l'opposition de la religion à l'une et à l'autre n'est que trop tangible » (Freud, 1927, p. 55).

La religion, en tant que névrose infantile, en tant que délire de masse, est appelée à être surmontée¹. L'humanité, par la raison et avec la puissance de la science, doit surmonter cette étape du développement et parvenir à l'âge adulte. Ainsi, selon toute vraisemblance, le temps arrivera où il sera question de dépasser cet état, où l'homme sera suffisamment fort pour supporter la dureté de la réalité et affronter les événements avec résignation. Les souffrances entre les individus peuvent disparaître par l'unification sous la bannière de la raison. Les souffrances face aux forces de la nature peuvent disparaître par la puissance de la science et sa capacité de plus en plus grande à nous prémunir contre les dangers. Les souffrances internes de l'individu, dû à une discorde dans l'économie de la libido, peuvent également disparaître pour laisser la place à « un équilibre final chez l'individu ».

« [Le] combat entre l'individu et la société n'est pas un rejeton de l'opposition, vraisemblablement inconciliable, des pulsions originaires, Eros et mort, il signifie une discorde dans l'économie de la libido entre le moi et les objets, et il autorise un équilibre final chez l'individu, tout comme aussi, nous l'espérons, dans l'avenir de la culture, même si de nos jours il rend encore la vie de l'individu si pénible » (Freud, 1929, p. 84).

¹ « Un psychologue, qui ne se leurre pas sur la difficulté qu'il y a à s'y retrouver dans ce monde, s'efforce de juger le développement de l'humanité d'après le petit peu de connaissance qu'il s'est acquis par l'étude des processus animiques chez l'individu, pendant son développement de l'enfance à l'adulte. A lui s'impose que la religion est comparable à une névrose d'enfance, et il est suffisamment optimiste pour supposer que l'humanité surmontera cette phase névrotique, comme tant d'enfants dépassent, en grandissant, leur névrose qui est similaire » (Freud, 1927, p. 54).

Tout comme l'unification des hommes est possible dans l'avenir, l'équilibre final au sein même de l'individu est lui aussi possible¹. Ainsi, Freud considère que le conflit au sein de l'individu, comme celui qui existe entre les hommes, peut être dépassé et que la paix peut régner. Si l'individu freudien est premièrement affectif, si la vie pulsionnelle domine en lui à l'origine, il doit aboutir, par l'usage de la raison, à la domination des désirs par la pensée, au maintien à leur place des motions affectives, afin d'améliorer son existence. Il y a donc chez Freud la possibilité d'un progrès de l'humanité vers un état individuel et collectif meilleur. Ces considérations nous montre bien l'aspect profondément non tragique de la pensée freudienne, tout autant que son caractère rationaliste. Si Freud ne parle pas d'avancée nécessaire, d'accomplissement de la raison dans l'histoire, d'une fin de l'histoire, il considère que l'homme, dans l'avenir, par l'usage de la raison et de l'esprit scientifique, parviendra à vivre en paix avec lui-même et avec les autres. Si cet état d'unification de l'humanité n'est pas strictement nécessaire², il est parfaitement possible. Et, selon toute probabilité, il est ce à quoi aboutira l'humanité si elle accepte de sortir de l'enfance, de ne plus céder aux illusions, de se confronter avec résignation à la dure réalité et d'affronter le monde avec la seule puissance de sa raison.

“Eadem, sed aliter”

Pour Schopenhauer, l'essence du monde, la Volonté, est hors du temps. Le changement n'est que le fait du monde comme représentation. La substance, l'être en soi du monde, est éternelle et immuable. Elle agit en tout lieu et en tout temps de la même façon et avec la même intensité. La pensée de Schopenhauer est proprement anhistorique. La philosophie de l'histoire ne doit avoir d'autre conclusion que celle-ci : au milieu du chaos, des drames innombrables, des changements perpétuels, des mouvements infinis, l'être est toujours le même, identique, immobile. Ce qui change ce n'est pas l'essence, c'est les conditions d'expression de la Volonté dans le monde comme représentation³.

¹ Il est bien évident que le terme du conflit interne n'est pas l'extinction du combat entre l'Eros et la pulsion de mort, qui, lui, est éternel. L'équilibre repose sur l'économie de la libido, entre libido du moi et libido d'objet. Si l'équilibre est atteint ici, alors la pulsion de mort se heurtera partout à l'Eros, qui, en parfait équilibre, empêchera à chaque fois son adversaire de prendre le dessus. La pulsion de mort, face à l'équilibre de la libido ne pourra ni être dirigée vers l'extérieur, ni retournée sur le moi.

² Au sens où il n'est pas le résultat d'une prédestination.

³ « La vraie philosophie de l'histoire revient à voir que sous tous ces changements infinis, et au milieu de tout ce chaos, on a jamais devant soi que le même être, identique et immuable, occupé aujourd'hui des mêmes intrigues qu'hier et que de tout temps : elle doit donc reconnaître le fond identique de tous ces faits anciens et modernes, survenus en Orient comme en Occident ; elle doit découvrir partout la même

L'Histoire est le théâtre du même, sous d'autres formes¹. La Volonté est toujours identique, son intensité est toujours la même, ses expressions, les sentiments, les émotions, les désirs qui sont à la source de l'agitation humaine sont profondément les mêmes. Ce qui change, ce sont les acteurs, les décors, les costumes, les circonstances. Toute intrigue amoureuse, toute jalousie, toute envie, toute folie, toute volonté de conquête, etc., sont partout et toujours l'expression de la même et unique essence. Ce qui change ce sont les protagonistes et les lieux dans lesquels ils évoluent, mais le fond des actions est partout et toujours le même : l'expression de la Volonté de vivre.

« On finira enfin par découvrir qu'il en est du monde comme des drames de Gozzi ; ce sont toujours les mêmes personnages qui paraissent, ils ont les mêmes passions et le même sort ; les motifs et les événements varient, il est vrai, dans les différentes pièces, mais l'esprit des événements est le même ; les personnages de chaque pièce ne savent rien non plus de ce qui s'est passé dans les précédentes où ils avaient pourtant déjà leur rôle ; voilà pourquoi, malgré toute l'expérience qu'il aurait dû acquérir dans les pièces précédentes, Pantalon n'est ni plus habile ni plus généreux, Tartaglia n'a pas plus de conscience, ni Brighella plus de courage, ni Colombine plus de moralité » (Schopenhauer, 1819, p. 237).

L'Histoire, pour Schopenhauer, n'est donc aucunement le théâtre d'un progrès, d'une marche vers un état meilleur, vers une amélioration des conditions de vie de l'humanité grâce au pouvoir de sa science et de sa raison. Le monde est condamné au même sous d'autres formes, à la répétition des mêmes « histoires », des mêmes intrigues, des mêmes conflits, des mêmes souffrances, des mêmes passions, etc., mais en des circonstances différentes. La Volonté hors du temps, conditionne de la même façon les actions humaines, et quels que soient les individus, les décors et les costumes particulier, l'esprit de tous les événements présents est le même que celui qui habite tous ceux qui se sont déroulés et tous ceux qui se dérouleront.

Nous voyons ici se manifester nettement le caractère tragique de la philosophie de Schopenhauer, qui trouve sa source dans l'inanité essentielle du monde comme représentation.

humanité, en dépit de la diversité des circonstances, des costumes et des mœurs » (Schopenhauer 1844, p. 1184).

¹ « La devise générale de l'histoire devrait être : *Eadem, sed aliter* [les mêmes choses, mais d'une autre manière] » (*Ibid.*).

4. Du caractère non-tragique de la psychanalyse

Malgré certaines déclarations parfois empreintes de pessimisme¹, l'idée essentielle qui reste dominante – notamment si nous nous référons aux textes que nous avons majoritairement cités jusqu'ici, à savoir *L'avenir d'une illusion*, *Le malaise dans la civilisation* et les *Nouvelles conférences* – c'est que l'histoire sera (et non pourrait être) le théâtre d'une unification entre les hommes, au sein même de l'individu et entre l'individu et le monde. Selon Freud, l'Homme peut parvenir à une pleine connaissance de la réalité extérieure. En effet, si la psychanalyse établit le primat de l'affectivité, la primauté du désir sur la pensée n'est pas un état de fait immuable et fondamental, mais bien un état temporaire du développement de l'individu et de son rapport aux autres. Les conflits qui règnent au sein de l'individu et entre les individus peuvent être résolus. L'individu peut parvenir à l'équilibre intérieur et à une unification extérieure, sous la bannière de la raison et de l'esprit scientifique, avec l'ensemble de l'humanité. Une telle libération de l'individu de toutes les souffrances internes et externes, c'est à la psychanalyse que nous la devons. Le projet psychanalytique, en tant qu'il cherche à améliorer l'état des malades, à soigner, à diminuer la souffrance, à cibler les problèmes pour essayer de mieux les résoudre, à donner une interprétation des phénomènes qui nous permette d'agir et de faire changer l'état de choses actuel, *est profondément non tragique*². Pour Freud, le primat de l'affectivité n'est donc pas un état de fait essentiel et immuable. La psychanalyse, en tant que méthode thérapeutique visant la santé du patient, est fondamentalement non tragique.

Avec l'attitude freudienne résolument non tragique, voyant la possibilité d'un progrès dans l'histoire, d'une résolution des conflits au sein des individus et entre les individus, se manifeste une différence fondamentale avec la conception schopenhauerienne du sujet. Si Schopenhauer conçoit que l'essence de l'homme est hors du temps, s'il considère que la Volonté est le principe fondamental de toute vie, aujourd'hui comme à toutes les époques de l'histoire, Freud considère que l'homme est un être qui se construit dans un processus historique. L'homme freudien n'est plus un être naturel, c'est un être culturel, historique,

¹ Il s'agit bien ici de remarques pessimistes, jugeant de manière extérieure, la valeur ou non de l'humanité, comme par exemple : « L'une des rares impressions réjouissantes et exaltantes que l'on puisse avoir de l'humanité, c'est lorsque, face à une catastrophe (...) elle oublie la disparité de ses cultures, toutes ses difficultés et ses hostilités internes, pour se souvenir de la grande tâche commune : sa propre conservation face à la surpuissance de la nature » (Freud, 1927, p. 16).

² Pour Paul-Laurent Assoun, la question du pessimisme ou de l'optimisme de la psychanalyse ne peut être posée. En effet, « il n'est pas question ici d'une opposition entre une théorie de la vie (*Lebenstheorie*) optimiste et une théorie de la vie pessimiste ; ce n'est que l'action convergente et opposée des deux pulsions originaires *Eros* et pulsion de mort qui explique la bigarrure des phénomènes de vie, et jamais l'une des deux seules » (Freud, 1937, *L'analyse finie et l'analyse infinie*, sect. VI, vol. XVI, p. 88-89 ; cf. *Résultats, idées, problèmes*, vol. II, 1985, p. 258). C'est pourquoi nous avons ici aborder la question sous l'angle de la tragédie, afin d'éviter les malentendus qui peuvent exister autour de ces deux notions.

social. Si pour Schopenhauer l'histoire, la société, la culture sont des artifices du monde comme représentation, derrière lesquelles l'essence du monde reste à jamais immuable, ce sont pour Freud des éléments constitutifs de l'individu et de l'humanité. L'humanité n'est pas, elle est en devenir. L'humanité n'est pas absolument soumise au désir, elle y est simplement temporairement, le temps suffisant pour sortir de l'enfance et accroître la puissance de sa raison et de sa science.

L'opposition porte sur un point essentiel : si le sujet freudien est un *homme psychologiquement malade*, soumis au conflit pulsionnel, *le sujet schopenhauerien souffre d'une maladie métaphysique incurable*. C'est ce qui fonde la conception tragique de l'existence, une vraie philosophie de la tragédie, en opposition avec la conception freudienne du sujet malade, qui veut que, du fait de ses fondements proprement cartésiens et modernes, sa raison puisse être le remède à son mal¹. On ne peut que reprendre ici la vue brillante d'Alexis Philonenko, sonnante le glas de tout rapprochement entre les deux conceptions du sujet qui nous occupent ici, et ayant de fortes conséquences sur la place véritable de la pensée de Schopenhauer dans l'histoire de la philosophie contemporaines : « L'œuvre de Freud repose sur un postulat tout classique qui remonte à Descartes. La psychanalyse suppose que la *clarté* de la pensée finira bien par *réformer* le vouloir » (Philonenko, 1980, p. 231) ou le pulsionnel pour parler en terme plus strictement freudiens.

Ce qui fait donc l'originalité de la conception schopenhauerienne du sujet, c'est qu'elle repose sur une Volonté aveugle, dénuée fondamentalement de conscience et conditionnant la connaissance. Elle part donc entièrement d'un postulat tragique : l'intellect ne peut avoir aucune prise sur la Volonté, et ne pourra jamais la réformer. Il semble qu'ici, à travers cette épineuse question du rapport entre Schopenhauer et Freud, nous soyons parvenus à illustrer les conclusions que nous avons précédemment tirées : l'originalité de Schopenhauer repose sur le renversement des « philosophies de la conscience », en faisant de la Volonté dénuée de conscience, l'élément essentiel et fondamental de la nature humaine, comme de toute nature par ailleurs². Voilà pourquoi Freud nous apparaît comme un penseur non-tragique, soutenant une conception du sujet qui trouve son origine dans la modernité, tout en y intégrant une dimension historique : la raison (conscient) peut réformer le pulsionnel (inconscient) grâce au développement de

¹ « Soutenir que l'éducation est possible revient à accepter l'idée qu'il y aurait, en la raison, une affinité de principe pour des vérités qui seraient indépendante des dispositions individuelles. C'est aussi admettre que le patient, tel l'esclave du « Menon », serait susceptible de retrouver ce monde rationnel dont il ne se souvient plus du seul fait de l'influence néfaste de conflits liés aux appétits corporels » (Raikovic, 1994, p. 177).

² Schopenhauer nous semble, *a priori*, accomplir bien plus que Freud cette déconstruction du sujet moderne mise en lumière par Jean-Marie Vaysse² ; Freud adoptant quant à lui, une vision du sujet radicalement plus cartésienne et plus kantienne encore que celle de Schopenhauer. Cependant, nous ne pouvons rien affirmer ici, une telle considération demandant une étude à part entière.

son pouvoir et à la mise à l'écart des conceptions directement affective et névrotiques du monde (religions), qui l'empêche d'advenir dans toute son étendue. En revanche, chez Schopenhauer, la conscience (et l'intellect même) se voit privée de toute effectivité. Ainsi, « quand la volonté agit, la subjectivité ne peut plus que la regarder faire. L'homme schopenhauerien, à la différence du maître nietzschéen [et du patient freudien], *n'a aucun empire sur la pulsion* » (Stanek, 2010, p. 126, nous soulignons).

L'individu schopenhauerien ne dispose d'aucun pouvoir, d'aucune solution pour transformer l'inconscient en conscient, pour mettre au jour tous les processus non accompagnés de conscience qui déterminent ses actions et ses pensées, et pour ensuite rendre effective une quelconque modification. Selon l'idéal scientifique, inspiré du modèle des sciences de la nature dont le fondement réside chez Descartes, Freud considère l'inconscient comme non seulement saisissable mais également modelable : nous pouvons agir et travailler à rendre effective la domination du conscient sur l'inconscient, de notre intellect sur nos désirs. Sous la plume de Schopenhauer, loin d'être réifiée, la notion d'inconscient apparaît comme une dimension de notre vie, dimension dont nous pouvons faire l'expérience tant sur les plans biologique et neurologique, que psychologique. C'est cette profondeur métaphysique, dans laquelle s'inscrit l'utilisation schopenhauerienne de la notion d'inconscient, qui fonde la seconde originalité de Schopenhauer sur cette question. Le primat de la Volonté est immuable, irrémédiable. Faire de la raison le pouvoir rédempteur de l'humanité face à la tyrannie des pulsions semble l'élément fondateur du schisme qui apparaît chaque instant plus nettement entre Schopenhauer et Freud. Avant de développer les idées condensées ici, afin d'apporter une réponse à notre problématique, nous souhaitons conclure sur notre développement comparatif entre Schopenhauer et Freud.

Une remise en cause de l'héritage schopenhauerien ?

Le présent chapitre, en plus de nous avoir montré l'incompatibilité des considérations schopenhaueriennes et freudiennes sur les thèmes de la science, de la morale et de la religion, nous a permis de mettre en lumière que, tant dans sa posture thérapeutique que théorique, la psychanalyse freudienne possède une vision résolument non tragique de l'Homme. Premièrement, nous avons reconnu le caractère scientiste de la position freudienne, la foi qu'il place en la raison et en la puissance de la science pour la résolution des énigmes du monde. Cette foi en l'esprit scientifique, en la raison, qui doit supplanter les illusions que constituent les *Weltanschauung* non-scientifiques (religion et

philosophie), doit conduire l'homme à la connaissance de la réalité extérieure et à la résignation face à la souffrance. Seule la science peut nous faire parvenir à la vérité, et il est certain, selon lui, que cela arrivera. Deuxièmement, selon Freud, l'éthique est le remède du penchant humain à l'agression. En effet, c'est par le renforcement et la généralisation de l'éthique, qui agit au sein de l'individu au travers de la conscience morale, c'est-à-dire du *surmoi*, que la tendance humaine à l'agressivité pourra être réduite et, ainsi, que l'amélioration des conditions de vie en communauté sera possible. La possibilité d'une telle idée paraissait compromise par la soumission de la pensée au désir. Cependant, nous avons mis en lumière au cours de nos développements son caractère temporaire, ce qui nous a permis de lever une apparente contradiction. Une telle progression morale de l'humanité est directement liée au fait que l'intellect, la raison, *peut* à l'avenir *dominer la vie affective*. L'humanité n'est que temporairement soumise au désir. C'est la foi en la raison, et le délaissement des illusions infantiles et affectives, qui peut conduire sur la voie d'une domination de l'intellect sur la vie pulsionnelle.

C'est ce caractère néfaste des illusions infantiles que constituent les religions, que nous avons reconnu dans un troisième temps. Face à la foi en Dieu, Freud nous engage à placer notre foi en la raison et en l'esprit scientifique, qui seuls peuvent nous conduire à la vérité et à l'unification. C'est l'idée d'une possible unification de l'humanité, qui nous apporte la confirmation que, non seulement Freud possède une foi indéfectible en la raison et en la science, mais également en leurs grands pouvoirs, en leurs capacités à conduire l'humanité à un état de vie meilleur, à une unification entre les individus, à un progrès culturel, à une amélioration pulsionnelle et à un équilibre économique au sein de l'individu. Tous ces éléments contribuent à une vision résolument non-tragique de la vie humaine. Or, c'était justement sur cette idée de la dépendance du conscient vis-à-vis de l'inconscient, de l'intellect vis-à-vis de la dimension affective de l'être humain, qui rapprochait nos deux auteurs. Cette "inspiration schopenhauerienne" de la psychanalyse, cette idée centrale de la pensée de Schopenhauer, sur laquelle la psychanalyse s'était, semble-t-il, développée, est, au final, bien éphémère. La perspective thérapeutique et scientifique de Freud, dans les développements théoriques et spéculatifs de la seconde période, demeure attaché à un pouvoir de la raison. Cette dernière est capable, une fois toute connaissance acquise, de posséder un empire sur la pulsion, et d'empêcher toute souffrance.

Ainsi, il nous semble ici trouver une nouvelle confirmation de notre interprétation. D'une part, la dépendance de la conscience vis-à-vis de l'affectivité n'est pas absolue pour Freud. Bien au contraire, elle sera dépassée. Ceci achève de le séparer de Schopenhauer, l'héritage atmosphérique, que nous avons souligné à la fin de notre seconde partie, semble en effet s'effacer dans la seconde période de l'œuvre freudienne. D'autre part, cela confirme une autre idée que nous avons soulevé : les développements freudiens de la première période (jusqu'à la Métapsychologie) possèdent plus de points communs avec la

pensée de Schopenhauer, que ceux de la période dite spéculative (à partir de 1918). Cependant, ces points communs sont des épiphénomènes, et ne témoignent pas ni d'une reprise de concepts schopenhaueriens, ni d'une inspiration directe dans l'œuvre du philosophe.

Nous avons donc, dans ce dernier chapitre, achevé de séparer Freud de Schopenhauer, et cette question du tragique ne fait que donner plus de force encore à l'ensemble de nos développements de la troisième partie. Nous pouvons affirmer, selon notre objectif ici de pousser jusqu'au bout la comparaison entre Schopenhauer et Freud, que leurs deux visions de l'Homme, que sous-tendent leurs œuvres respectives, sont radicalement différentes. L'héritage schopenhauerien est à rechercher notamment chez les physiologistes français tels que Bichat et Cabanis. Son anthropologie est donc bien différente de celle de Freud, qui reste, en fin de compte, basée sur une conception moderne d'un sujet autonome et rationnel, certes constitutivement malade des conflits pulsionnels, mais qui peut, par la seule force de sa raison, recouvrer la santé. Ainsi, comme le souligne Rüdiger Safranski, « presque un siècle avant Freud, Schopenhauer a retourné la philosophie de la conscience qui dominait la pensée occidentale. Chez Schopenhauer, il y a pour la première fois une philosophie achevée de l'inconscient et du corps. (...) Schopenhauer a parlé du corps, de la volonté, de la vie sans nul messianisme. Notre corps ne nous délivrera pas, notre raison pas d'avantage. Il a montré avec netteté l'impuissance de la raison face à la volonté » (Safranski, 1990, p. 432). C'est cette impuissance de la raison que Freud conteste, ce qui achève de prouver que la psychanalyse, au moins dans l'ensemble de ses considérations spéculatives de la seconde période, ne participe absolument pas du retournement des philosophies de la conscience opéré par Schopenhauer.

Schopenhauer précurseur de Freud ?

L'héritage schopenhauerien, que nous avons mis en lumière dans notre seconde partie, semble vacillé, au moins dans la seconde période de l'œuvre freudienne. La première période, quant à elle, ne laisse pas pour autant la place à une vision du sujet proche de celle de Schopenhauer. Elle est bien plutôt, comme nous le notions plus tôt, le théâtre d'un dédoublement du sujet conscient : une partie essentielle et inconsciente du sujet prédomine sur la partie consciente. Sur ce point, sur cette question particulière de l'inconscient, nous avons constaté d'importantes différences entre Schopenhauer et Freud. Si la notion d'inconscient n'est pas ce qui fait l'originalité de la psychanalyse, les concepts de vie sexuelle infantile, le complexe d'Oedipe, ainsi que la théorie du développement de la fonction sexuelle, sont des éléments totalement étrangers à la plume de Schopenhauer. Les concepts clés des pulsions et du refoulement (expliquant la folie) a permis de noter quelques similitudes, sans jamais pour autant nous permettre d'établir une quelconque filiation ou influence. La troisième partie de notre étude nous a permis d'élargir notre comparaison et de montrer, une nouvelle fois, l'écart existant entre nos deux auteurs. La pulsion de mort est un concept freudien étranger à Schopenhauer et qui ne trouve pas son origine chez le philosophe¹. Bien au contraire, la philosophie de Schopenhauer nous est apparue indépendante de la psychanalyse freudienne tant dans sa première que dans sa deuxième formulation.

Schopenhauer n'est donc pas un précurseur de Freud, et, en cela, nous rejoignons l'avis de Paul-Laurent Assoun. Il est, pourrait-on dire, le précédent philosophique posant de manière systématique l'idée d'une dépendance de l'intellect vis-à-vis de l'affectivité, du conscient vis-à-vis de l'inconscient. Cependant, la perspective freudienne s'inscrit, comme il le souligne lui-même, dans celle des sciences naturelles, et c'est pourquoi il peut se

¹ Si nous considérons que Freud développe son concept sur la base du *Nirvanaprinzip* présent chez Schopenhauer, alors il faut noter un déplacement du concept (le néant étant pour Freud assimilé à la mort), et l'ignorance absolue du sens de la perspective métaphysique de Schopenhauer dans laquelle s'inscrit ce principe moral.

permettre de revendiquer sa place aux côtés de Copernic et Darwin¹. La prétention de la psychanalyse à la vérité est au moins aussi importante que celle des sciences de la nature, et cette foi en la science, cette foi indéfectible en la raison, nous l'avons vu parcourir l'œuvre de Freud. Elle aboutit, dans les années 1920 et 1930 à l'affirmation d'une vision radicalement non tragique de l'existence. Nous assistons alors à une remise en cause du caractère absolu de la dépendance de la conscience vis-à-vis de l'inconscient, la raison reprenant pleinement ses droits. De ce fait, l'héritage d'un Schopenhauer "atmosphérique" semble s'effacer. Dans la lettre à Abraham du 25 mars 1917, Freud reconnaît que Schopenhauer est lui aussi à mettre aux côtés de Copernic et de Darwin. Nos développements ne peuvent que lui donner raison, en ceci que Schopenhauer est le premier penseur à renverser les philosophies de la conscience et à faire de l'affectivité la part fondamentale de notre être. Si une telle idée vaut, pour la psychanalyse, comme base de ses spéculations, il semble bien que Freud la remette très vite en cause.

Paul-Laurent Assoun, nous le soulignons à nouveau ici, a raison d'affirmer que Schopenhauer n'est pas un précurseur de la psychanalyse, et ceci justement parce que ce que dit Schopenhauer n'est pas détachable de sa métaphysique. Cette métaphysique de la Volonté, proposant une vision tragique de l'existence avec toutes ses conséquences sur les thèmes essentiels de la vie, de la mort, de la science, la religion, etc., est profondément étrangère à la vision freudienne de l'Homme. Rappelons que Paul-Laurent Assoun considère que les deux auteurs sont parvenus aux mêmes vérités selon deux perspectives différentes : Schopenhauer par l'intuition philosophique ; Freud par l'élaboration scientifique. Il n'est pas un précurseur car à partir de son œuvre rien ne conduit à définir le refoulement, l'Inconscient, la théorie de la sexualité, etc. comme le fera Freud. (« d'autres on lu et relu sans passage sans faire la découverte en question »...). Cependant, Schopenhauer, toujours selon Paul-Laurent Assoun, se présente comme le référent philosophique de la psychanalyse, référent lointain, dont l'écho métaphysique confère une substance aux dires freudiens. Si nous ne pouvons contester que Freud entre en dialogue sur certains concepts avec Schopenhauer, et ce toujours pour s'en écarter d'ailleurs, il apparaît de manière claire que l'interprétation de Paul-Laurent Assoun subit, elle aussi, un glissement de sens. En effet, son interprétation se veut reposer sur la conception schopenhauerienne de la complémentarité entre science et philosophie. Or, nous l'avons vu, Assoun considère qu'il ne s'agit pas d'un dialogue, qu'il n'y a pas de rencontre, qu'il s'agit d'un écho lointain conférant une substance à la psychanalyse. Un écho philosophique qui semble alors légitimer les développements psychologiques

¹ « Vous avez raison de dire que l'énumération que je fais dans mon dernier article peut donner l'impression que je revendique ma place à côté de Copernic et de Darwin. Mais malgré cette apparence je n'ai pas voulu renoncer à cette intéressante idée et c'est pourquoi j'ai mis en avant Schopenhauer » (Lettre de Freud à Abraham, 25 mars 1917 – cité par Jones, t. II, p. 241).

freudiens : ces derniers trouvant ainsi leur place dans l'histoire des idées. Cependant, c'est oublier que cette idée de complémentarité entre science et philosophie, suppose justement la possibilité d'un dialogue, d'une rencontre entre le savant et le métaphysicien. Il faut pouvoir envisager une complémentarité réelle du discours : science et philosophie doivent se poser comme deux fenêtres ouvertes sur un même réel.

Si, entre Schopenhauer et Freud, il n'y a ni dialogue, ni rencontre, ni influence, comme nous venons de chercher à le mettre en lumière, comment utiliser une telle image ? Ne serait-ce pas, ce que dit Assoun, faire de Schopenhauer une pure caution philosophique ? Plus qu'un référent philosophique (l'interprétation de Assoun reposant sur l'image schopenhauerienne de la rencontre entre science et philosophie nous semblant maladroite), Schopenhauer apparaît à Sebastian Gardner comme « le véritable père philosophique »¹ de la psychanalyse. Selon lui, en effet, l'influence de Schopenhauer « est à la fois plus profonde et moins directe » (*Ibid*), ce qui pourrait expliquer à la fois les quelques similitudes relevées, mais également les nombreux déplacements de concepts (le plus manifeste concernant celui de *chose en soi*). L'influence de Schopenhauer ne serait pas directe : elle serait médiatisée par de nombreux auteurs et commentateurs, ce qui expliquerait les erreurs d'interprétation de Freud vis-à-vis de la pensée de Schopenhauer. Nos développements nous permettent de douter fortement de cette interprétation. Tout au plus, comme nous l'avons déjà souligné, nous pouvons reconnaître que Schopenhauer prépare le terrain à Freud dans l'élaboration de sa psychanalyse², d'une part avec la systématisation du primat de l'affectivité, et, d'autre part, avec les multiples remarques psychologiques qu'il pose comme preuve d'un tel fait.

Ainsi, Arthur Schopenhauer apparaît n'être, au final, ni le précurseur, ni le référent philosophique, ni l'origine cachée de la psychanalyse freudienne. Le père philosophique, oui, mais un père absent, qui n'aurait sans doute pas reconnu son enfant. Schopenhauer apparaît comme la condition de possibilité d'une pensée systématique de l'inconscient telle que l'a menée Freud. Il ouvre, comme le dit à juste titre Michel Henry, « une dimension que son caractère irréductible à toute connaissance propose comme réceptacle aux constructions chimériques de la spéculation » (Henry, 1985, p. 281). Schopenhauer n'annonce pas Freud, mais Freud n'aurait sans doute jamais édifié la psychanalyse sans l'ouverture faite par Schopenhauer. Cependant, leur deux positions, possédant chacune leur originalité et leur fécondité, sont irréductibles l'une à l'autre. Cette étude, centrée sur la notion d'inconscient dans l'œuvre d'Arthur Schopenhauer, nous aura permis de montrer

¹ “The depth and range of Schopenhauer’s anticipation of psychoanalytic ideas makes it appropriate to regard him, from the point of view of intellectual originality, as the true philosophical father of psychoanalysis. Freud did not, however, cite Schopenhauer as an influence. [...] Freud was exposed to a variety of philosophical influences, including Schopenhauerian ways of thinking, but he certainly never embraced, or set about giving application to, Schopenhauer’s (or anybody else’s) metaphysics. The true route of historical influence [...] is both deeper and less direct” (Gardner, 1999, p. 380).

² Cet avis est partagé par Rüdiger Safranski : voir Safranski, 1990, p. 287.

combien, loin d'être le proto-Freud que beaucoup reconnaissent, Schopenhauer (pour la première fois) renverse les philosophies de la conscience, proposant une pensée aboutie de l'affectivité inconsciente.

Conclusion

Nous sommes parvenus, au terme de notre recherche, à apporter une réponse claire à notre problématique. Schopenhauer ne saurait être réduit au rang de précurseur de Freud. Schopenhauer apparaît plutôt comme un précédent philosophique, comme un point de rupture dans l'histoire de la pensée qui a permis l'émergence d'une théorie telle que la psychanalyse freudienne. Quant aux analyses conceptuelles, et à la vision de l'Homme qui se dégage des œuvres de Schopenhauer et de Freud, nous avons toutes les raisons de les considérer comme radicalement différentes. Si nous exceptons la définition de la folie comme mécanisme de défense du psychisme, tous les points de rencontre conceptuels entre Schopenhauer et Freud sont les témoins d'un glissement de sens, d'une interprétation différente de Freud, puisqu'à aucun moment il ne prend en compte la totalité de la métaphysique de Schopenhauer. Caution philosophique par moment, Schopenhauer se voit au final bien souvent écarté et renvoyé à la simple intuition philosophique. En cela, si sa pensée entrevoit certaines « vérités » freudiennes, elle ne les définit nullement comme le fera Freud. C'est pourquoi, à partir de ces glissements conceptuels, nous pouvons également remettre en cause l'interprétation de Paul-Laurent Assoun, suivant laquelle Schopenhauer serait le référent philosophique de la psychanalyse.

Au-delà des interprétations conceptuelles, qui peuvent sans doute être discutées, notre thèse nous permet de déconstruire l'interprétation très répandue du rapport entre Schopenhauer et Freud.

En effet, Schopenhauer n'est pas un proto-Freud, c'est-à-dire n'est pas, comme l'affirme Clément Rosset, un freudien non-abouti qui n'a pas su tirer les conséquences de son renversement des philosophies de la conscience. Ceci montre combien l'emprise d'un

regard rétrospectif, lisant Schopenhauer à l'aide des concepts freudiens, peut être grande et néfaste. La prudence dont nous parlions en introduction a été absolument essentielle pour entreprendre un tel travail comparatif. L'interprétation faisant de Schopenhauer un freudien manqué s'avère donc source d'erreurs. C'est ce que montre à la fois nos considérations sur la nature et la place de l'inconscient dans l'œuvre du philosophe, mais également nos développements comparatifs entre la pensée de Schopenhauer et la psychanalyse freudienne. Certes, la théorie freudienne doit beaucoup à la philosophie, comme le souligne avec insistance Jean-Marie Vaysse et Michel Henry notamment, mais elle ne se réduit pas cet apport, développant des concepts inédits et redéfinissant certains apports philosophiques conformément à ses vues psychologiques.

De cela découle que la conception schopenhauerienne de l'inconscient possède son originalité propre. Elle ne peut ni être réduite à des positions antérieures (puisqu'elle prend source, pour une grande part, dans les travaux physiologiques de Cabanis et Bichat), ni rattachée à la perspective freudienne. Nous avons pu mesurer l'écart qui sépare Schopenhauer et Freud, et cette analyse nous a permis non de dévaluer une pensée au profit de l'autre, mais de voir que chacune d'elle possède ses propres forces et son propre intérêt.

Dans notre perspective de recherche, cette thèse apparaît non uniquement comme un aboutissement, mais également comme un point de départ. En effet, la clarification de la nature et du rôle de la notion d'inconscient au sein de l'œuvre de Schopenhauer pose un certain nombre de questions. Nous voulions répondre ici à la plus importante d'entre elle, afin de déconstruire cette vision réductrice de Schopenhauer comme simple précédent inabouti de Freud. Schopenhauer n'est pas un philosophe mineur n'ayant fait que préparer les pensées généalogiques et la psychanalyse freudienne. Une fois cette vérité clairement posée, il s'ouvre à nous un vaste champ d'investigations, afin d'évaluer plus généralement l'intérêt, la fécondité et la portée de la métaphysique de Schopenhauer dans la philosophie et les sciences contemporaines. Nous ne pouvons faire une liste exhaustive de l'ensemble des conséquences et des questions que nous pourrions soulever à partir de là. Nous voudrions simplement évoquer celles sur lesquelles nous souhaiterions plus particulièrement faire porter notre réflexion à l'avenir.

La première question qui se pose à nous, dans le prolongement de notre thèse, est de mesurer le véritable impact de la métaphysique de Schopenhauer, et du renversement des philosophies de la conscience qu'elle accomplit, dans l'histoire de la philosophie. Nous voudrions nous attacher à définir l'influence que sa métaphysique a pu avoir sur des figures telles qu'Edouard von Hartmann, Nietzsche et Vaihinger, notamment. Plus largement, à partir de ce qui a été dit dans cette thèse, nous voudrions discuter l'interprétation de Jean-Marie Vaysse, selon laquelle Freud serait le point d'accomplissement d'un processus de déconstruction du sujet moderne, processus dans

lequel Schopenhauer semble tenir un rôle plus que mineur.

Le second aspect concerne également l'étude de la fécondité de la conception schopenhauerienne de l'inconscient, mais cette fois-ci par rapport aux récents résultats des neurosciences. La question qui se pose, et que nous avons effleurée par moment dans notre développement, est celle de *la possibilité d'un dialogue* entre la vision schopenhauerienne de l'inconscient et les récentes considérations neuroscientifiques sur l'inconscient. Le cerveau tenant une place prépondérante dans la théorie schopenhauerienne de la connaissance (principalement à partir de 1820), et, comme nous l'avons vu, la formation de la représentation (notamment visuelle) étant le résultat d'un processus inconscient, n'y a-t-il pas un intérêt à s'interroger sur la complémentarité entre la philosophie de Schopenhauer et ces résultats neuroscientifiques ? Ce champ d'investigation très large demandera plus encore de prudence que nos présents développements. En effet, loin de pouvoir comparer deux "modèles", celui de Schopenhauer reposant sur des données scientifiques de plus d'un siècle et demi, il s'agira de questionner la compatibilité entre la conception schopenhauerienne du sujet connaissant avec les visions contemporaines qui se dégagent de ces diverses recherches neurologiques.

Enfin, nous souhaiterions à l'avenir élargir notre questionnement du rapport entre science et philosophie. Le rapport entre philosophie et physiologie, psychologie et neurosciences au sujet de la notion d'inconscient, nous fournit, semble-t-il, une base intéressante pour mesurer la fécondité du modèle schopenhauerien de complémentarité entre science et philosophie. Nous voudrions développer plus encore à l'avenir le rapport de la pensée de Schopenhauer avec ces trois sciences (physiologie, psychologie et neurosciences) mais également questionner le rapport entre sa métaphysique et les récents résultats de la physique quantique¹, de l'astronomie et de la biologie. Ceci dans le but de mesurer pleinement la fécondité, tout autant que les limites, de sa conception métaphysique, ainsi que sa possible compatibilité avec le nouveau paradigme des sciences naturelles mis en lumière par Jean Staune². La vision schopenhauerienne de la Vie ne peut-elle pas accompagner et renforcer ce "réenchantement" du monde qui semble se produire dans les sciences de la nature ?

¹ Concernant le rapport entre la métaphysique de Schopenhauer et les résultats de la physique quantique, nous avons esquissé les grandes lignes de rapprochement dans notre article « La spiritualité dans la pensée d'Arthur Schopenhauer : pour une réconciliation entre science, art et métaphysique » à paraître en 2014 dans l'ouvrage *Vers une théorisation du spirituel* (titre provisoire), Paris : L'Harmattan.

² Cf. Jean Staune, *Notre existence a-t-elle un sens ? Une enquête scientifique et philosophique*, Paris : Presses de la Renaissance, 2007.

Bibliographie

Œuvres de Schopenhauer

SCHOPENHAUER, Arthur

Éditions allemandes :

- (1966-75). *Der Handschriftliche Nachlass*, in fünf Bänden (sechs Teilbänden), Arthur Hübscher (Ed.), München : Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.
- (1986). *Sämtliche Werke*, in fünf Bände, éd. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt am Main : Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1986.

Traductions françaises :

- (1813, 1847). *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, éd. et trad. F.-X. Chenet, introduction et commentaires de François-Xavier Chenet et Michel Piclin, Paris : Vrin, 1991.
- (1816). *Traité sur la vue et les couleurs*, trad. M. Elie, Paris, Vrin, 1986.
- (1819, 1844, 1859). *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau (1889) revue et corrigée par R. Roos, Paris : Presses Universitaires de France, coll. Quadrige, 1966.
- (1820a). *Sur les quatre genres de causes, Leçon inaugurale*, trad. Marie-Josée Pernin, in *Schopenhauer*, Cahier de L'Herne, J. Lefranc (dir.), Paris : éditions de l'Herne, 1997.

- (1820b). *Leçon sur le concept de métaphysique*, trad. J-P. Ferrand, in *Schopenhauer*, Cahier de l'Herne, J. Lefranc (dir.), Paris : éditions de l'Herne, 1997.
- (1836). *De la volonté dans la nature*, trad. E. Sans avec introduction et notes, Paris: Presses Universitaires de France, 1969.
- (1839). *Essai sur le libre arbitre*, traduction et annotation S. Reinach, Paris : Félix Alcan, 1880.
- (1840). *Le fondement de la morale*, traduction A. Burdeau, Paris : Félix Alcan, 1879.
- (1851). *Parerga & Paralipomena*, trad. J-P. Jackson, Paris : Coda, 2005.
- (1884). *Pensées & Fragments*, trad. et introduction par J. Bourdeau, Paris : Felix Alcan, 1884.
- (1966). *Εἰς ἑαυτόν - À soi-même*, trad. G. Fillion, Paris : Éditions de l'Anabase, 1992.
- (1978). *Correspondance complète*, trad. C. Jaedicke, Paris : Editions Alive, 1996.
- (1989). *Journal de voyage*, trad. D. Raymond, Paris : Mercure de France, 2006.

Commentaires de l'œuvre de Schopenhauer

Ouvrages et articles :

- ANDRIEU, Bernard. (2011). « La corporéisation du rêve par le cerveau de la volonté chez Schopenhauer », in *Schopenhauer et l'inconscient*, J-C. Banvoy, Ch. Bourriau et B. Andrieu (dir.), Nancy : P.U.N., coll. Epistémologie du corps, 2011.
- BANVOY, Jean-Charles
 - o (2011). « La notion d'inconscient dans l'œuvre d'Arthur Schopenhauer », in *Schopenhauer et l'inconscient*, J-C. Banvoy, Ch. Bourriau et B. Andrieu (dir.), Nancy : P.U.N., 2011.
 - o (2013). « Schopenhauer, de la chose en soi au fondement métaphysique de l'hypnose », in *L'Ecole hypnologique de Nancy*, A. Klein (dir.), Nancy : P.U.N., à paraître en 2013.
 - o (2013). « Volonté de vivre et pulsion de mort », in *Schopenhauer et la question de la Vie*, A. François (dir.), Zurich : éditions Olms, à paraître en 2013.
 - o (2014). « La spiritualité dans la pensée d'Arthur Schopenhauer : pour une réconciliation entre science, art et métaphysique », in *Vers une théorisation du*

- spirituel* (titre provisoire), Cl. Le Fustec, Fr. et J. Storey (dir.), Paris : L'Harmattan, à paraître en 2014.
- BANVOY, J-C., BOURIAU, Ch. et ANDRIEU, B. (dir.). (2011). *Schopenhauer et l'inconscient - Approches historiques, métaphysiques et épistémologiques*, Nancy : Presses Universitaires de Nancy, coll. Épistémologie du corps, 2011.
 - BARBERA, Sandro. (2004). *Une philosophie du conflit - Études sur Schopenhauer*, Paris : P.U.F, coll. Perspectives germaniques, 2004.
 - BERNET, Rudolf
 - o (1996). « L'inconscient entre représentations et pulsions. Freud, Husserl, Schopenhauer », in *Philosophie*, n°50, 1^{er} juin 1996, pp. 66-83.
 - o (2012). « La présence pulsionnelle de la Volonté dans mon corps libidinal et dans les forces naturelles des corps matériels », in *Schopenhauer - Nouvelles lectures*, Paris : Les études philosophiques, Juillet 2012 - 3, pp. 345-366.
 - BONNET, Christian, et SALEM, Jean (dir.), 2005, *La raison dévoilée, études Schopenhaueriennes*, Paris : Vrin, 2005.
 - BONNET, Christian. (2005). « Causes et raisons », in *La raison dévoilée, études schopenhaueriennes*, Ch. Bonnet et J. Salem (dir.), Paris : Vrin, 2005.
 - BOSSERT, A. (1904). *Schopenhauer, l'homme et le philosophe*, Paris : Hachette, 1904.
 - BOURIAU, Christophe
 - o (1997). « Conatus spinoziste et volonté schopenhauerienne », in : *Spinoza au XIXème siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, pp. 163-180.
 - o (2002). « Schopenhauer face à la chose en soi », in : *Archives de philosophie*, t. 65, Cahier 3, 2002, pp. 503-518.
 - o (2011). « Schopenhauer : les inférences inconscientes », in *Schopenhauer et l'inconscient : approches historiques, métaphysiques et épistémologiques*, dir. J-C. Banvoy, Ch. Bouriau, et B. Andrieu, Nancy : P.U.N., 2011, p. 95-118.
 - o (2013). *Schopenhauer*, Paris : Les Belles Lettres, 2013.
 - BRUM, José Thomaz. (2005). *Schopenhauer et Nietzsche - Vouloir-vivre et volonté de puissance*, Paris : L'Harmattan, 2005.
 - CARTWRIGHT, David E. (2010). *Schopenhauer - A Biography*, New York : Cambridge University Press, 2010.
 - COURTINE, Jean-François (dir.). (2012). *Schopenhauer - Nouvelles lectures*, Les études philosophiques, Paris : P.U.F., Juillet 2012-3, 2012.
 - DROIT, Roger-Pol (dir.). (1989). *Présence de Schopenhauer*, Paris : Grasset, 1989.
 - FAUCONNET, André. (1933). "Schopenhauer, précurseur de Freud", *Mercure de France*, 15 décembre 1933, p. 566-577 (Bibliothèque nationale de France, Gallica).

- FÉLIX, François
 - (2007). *Schopenhauer ou les passions du sujet*, Lausanne : L'âge d'Homme, coll. « Être et devenir », 2007.
 - (2010). « Schopenhauer : le monde comme corporéité », in *Revue Philosophique de Louvain*, Volume 108, Issue 2, mai 2010, pp. 233-261.
 - (2011). « Entre inconscient psychique et inconscient neuro-cognitif », in *Schopenhauer et l'inconscient*, J-C. Banvoy, Ch. Bourriau et B. Andrieu (dir.), Nancy : Presses Universitaires de Nancy, 2011, pp. 119-140.
 - (2012). « La musique, ou le sujet à son commencement. Vers une phénoménologie de l'invisible », in *Schopenhauer - Nouvelles lectures*, Les études philosophiques, Paris : P.U.F., Juillet 2012-3, 2012.
- FERRAND, Jean-Paul. (1998). *Schopenhauer*, Paris : Ellipses, 1998.
- FRANÇOIS, Arnaud.
 - (2008). *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche - Volonté et réalité*, Paris : Presses Universitaires de France, 2008.
 - (2012). « Temps et causalité chez Kant et Schopenhauer », in *Schopenhauer - Nouvelles lectures*, Les études philosophiques, Paris : P.U.F., Juillet 2012-3, 2012.
- GARDNER, Sebastian. (1999). « Schopenhauer, Will, and the Unconscious », in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. Christopher Janaway, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- GUPTA, Rajender Kumar
 - (1980). "Freud and Schopenhauer", in *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*, Michael Fox (Ed.), Sussex, Harvester, 1980, pp. 226-235.
 - (1985). « Freud und Schopenhauer », in *Schopenhauer*, Jörg Salaquarda (Ed.), Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985, pp. 164-176.
- HEIDELBERGER, Michael. (2010). "Gustav Theodor Fechner and the unconscious", in *Thinking the unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, Nichols A. and Liebscher M. (dir.), Cambridge : Cambridge University Press, 2010, pp. 200-240.
- HENRY, Michel
 - (1985). *Généalogie de la psychanalyse*, Paris : P.U.F., coll. Épiméthée, 2003.
 - (1988). « Schopenhauer et l'inconscient », in *Schopenhauer et la force du pessimisme*, P. Sipriot (dir.), Monaco : Editions du Rocher, 1988.
 - (1989). « La question du refoulement », in *Présence de Schopenhauer*, sous la direction de Roger Pol-Droit, Paris : Grasset, 1989, pp. 296-315.
- JANAWAY, Christopher
 - (1999). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, (dir.), Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

- (1989). *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford : Oxford University Press, 1999.
- LEFRANC, Jean
 - (1997). « De la métaphysique à la science de l'inconscient », in *Schopenhauer*, Cahier de L'Herne, dir. Jean Lefranc, Paris : éd. de L'Herne, pp. 356-362.
 - (2002). *Comprendre Schopenhauer*, Paris : Armand Colin, 2002.
- LOPES, Christine. (2005). « Schopenhauer et le naturalisme » in *La raison dévoilée*, Ch. Bonnet et J. Salem (dir.), Paris : Vrin, 2005, p. 113-121.
- LORENZ, Andreas. (2002). „Von Freud zu Schopenhauer“, in *Schopenhauer im Kontext*, Dieter Birnbacher, Andreas Lorenz und Leon Miodoński (Hrsg.), Würzburg : Königshausen und Neumann Verlag, 2002.
- PERNIN, Marie-José
 - (1989). « Une entreprise qui ne couvre pas ses frais », in *Présence de Schopenhauer*, R-P. Droit (dir.), Paris : Grasset, 1989.
 - (1997). « Wittgenstein lecteur de Schopenhauer, le projet philosophique du sens, co-écrit avec Dominique Ajax, in *Schopenhauer*, Paris : Cahier de l'Herne (dir. J. Lefranc), 1997.
 - (2003). *La philosophie de Schopenhauer - Au cœur de l'existence, la souffrance ?*, Paris : Bordas, 2003.
- PERON, Gabriel. (2000). *Schopenhauer : la philosophie de la Volonté*, Paris : L'Harmattan, 2000.
- PHILONENKO, Alexis. (1980). *Schopenhauer, une philosophie de la tragédie*, Paris : Vrin, 1980.
- PICLIN, Michel. (1974). *Schopenhauer ou le Tragédien de la Volonté*, Paris : Seghers, 1974.
- RAVOUX, Jean-Philippe
 - (2006). *Schopenhauer : repenser l'histoire et l'inconscient*, Paris : Plein Feux, 2006.
 - (2007). *De Schopenhauer à Freud, l'inconscient en question*, Paris : Beauchesne, 2007.
- RAYMOND, Didier. (1979). *Schopenhauer*, Paris : Seuil, 1979.
- RIBOT, Théodule. (1885). *La philosophie de Schopenhauer*, Paris : Felix Alcan, 1885.
- ROSSET, Clément, (1967, 1968, 1969), *Ecrits sur Schopenhauer*, Paris : Presses Universitaires de France, 2001.
- RUYSSSEN, Théodore. (1911). *Schopenhauer*, Paris : Alcan, 1911.
- SAFRANSKI, Rudiger. (1990). *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, Paris : Presses Universitaire de France, 1990.

- SANS, Edouard. (1990). *Schopenhauer*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1990.
- SIPRIOT, Pierre (dir.). (1988). *Schopenhauer et la force du pessimisme*, Monaco : Éditions du Rocher, 1988.
- STANEK, Vincent
 - o (2005). « Acte de Volonté, pulsion et subjectivité chez Schopenhauer », in *La raison dévoilée - études Schopenhaueriennes*, Ch. Bonnet et J. Salem (dir.), Paris : Vrin, 2005.
 - o (2010). *La métaphysique de Schopenhauer*, Paris : Vrin, 2010.
- WELSEN, Peter
 - o (2005). « Schopenhauer critique de l'éthique kantienne », in *La raison dévoilée - études Schopenhaueriennes*, Ch. Bonnet et J. Salem (dir.), Paris : Vrin, 2005.
 - o (2011). « Schopenhauer précurseur de Freud », in *Schopenhauer et l'inconscient*, J-C. Banvoy, Ch. Bouriau et B. Andrieu (dir.), Nancy : P.U.N., 2011, pp. 141-163.
 - o (2012). "Schopenhauer als Vorläufer Freuds", in *Schopenhauer und die Kultur*, Welsen P. et Orth E. W. (dir.), Königshausen & Neumann, 2012.
- YOUNG, Christopher, BROOKS, Andrew. (1994). « Schopenhauer and Freud », in *International Journal of Psychoanalysis* 75, 1994, p. 101-118.
- ZENTNER, M. (1995). *Die Flucht ins Vergessen. Die Anfänge der Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.

Romans :

- GÖTTE. (1809). *Les affinités électives*, trad. Pollet J-J., Paris : GF Flammarion, 2009.
- YALOM, Irvin D. (2005). *La méthode Schopenhauer*, Paris : Points, Ed. Galaade, 2005.

Œuvres de Freud

FREUD, Sigmund

- (1895). *Esquisse d'une psychologie scientifique. La naissance de la psychanalyse*, Paris : Presses Universitaires de France, 1950, p. 319.
- (1900). *L'interprétation du rêve*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. Quadrige, 2010.
- (1901), *Sur le rêve*, trad. Fr. C. Heim, Paris : Gallimard, 2006.
- (1901a), *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris : Payot, 2001.
- (1905). *Trois essais sur la théorie sexuelle*, comprenant "Les aberrations sexuelles", "La sexualité infantile", "Les métamorphoses de la puberté", trad. P. Koepfel, Paris : Gallimard, 2004.
- (1907). *Le délire et les rêves dans la Gradiva de W. Jensen*, trad. R. M. Zeitlin, Paris : Gallimard, 1986.
- (1908). « La morale sexuelle « civilisée » et la maladie nerveuse des temps modernes », in *La vie sexuelle*, trad. D. Berger, J. Laplanche et collaborateurs, Paris : Presses Universitaires de France, 1969.
- (1909). *Cinq leçons sur la psychanalyse*, trad. Y. Le Lay, Paris : Payot, 2001.
- (1913). *Totem et tabou*, trad. M. Weber, Paris : Gallimard, 1993.
- (1914). *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, trad. S. Jankélévitch, Paris : Payot, 2001.
- (1915). *Metapsychologie*, trad. Fr. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris : Gallimard, 2006.
- (1915a). *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, in *Essais de psychanalyse*, Paris : Payot, 1981.
- (1916-1917). *Conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. Fernand Cambon, Paris : Gallimard, 2001.
- (1917). « Une difficulté de la psychanalyse », in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris : Gallimard, 2006.
- (1920). *Au-delà du principe de plaisir*, in *Essais de psychanalyse*, Paris : Payot, 2001.
- (1921). *Psychologie des foules et analyse du moi*, in *Essais de psychanalyse*, Paris : Payot, 2001.
- (1923). *Le moi et le ça*, in *Essais de psychanalyse*, Paris : Payot, 2001.
- (1925). *Sigmund Freud présenté par lui-même*, trad. F. Cambon, Paris : Gallimard, 2005.

- (1925a). *Les résistances contre la psychanalyse*, in *Œuvres Complètes*, vol. XVII, Paris : P.U.F., 1992.
- (1925-1926). *Inhibition, symptôme et angoisse*, trad. J. et R. Doron, Paris : Presses Universitaires de France, 1993.
- (1926). *La question de l'analyse profane*, Paris : Gallimard, 1998.
- (1927). *L'avenir d'une illusion*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. Quadrige, 2004.
- (1929). *Malaise dans la civilisation*, trad. Ch. et J. Odier, Paris : Presses Universitaires de France, coll. Quadrige, 2004.
- (1933). *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. Rose-Marie Zeitlin, Paris : Gallimard, 2004.
- (1938). *Abrégé de psychanalyse*, trad. A. Berman, revue et corrigée par J. Laplanche, Paris : Presses Universitaires de France, 1949.
- (1939). *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. C. Heim, Paris : Gallimard, 1986.
- (1953). *La technique psychanalytique*, trad. Anne Berman, Paris : Presses Universitaires de France, 1953.
- (1954). *Cinq psychanalyses*, Paris : Presses Universitaires de France, 1954.
- (1973). *Névrose, psychose et perversion*, trad. J. Laplanche, Paris : Presses Universitaires de France, 1973.
- (1984). *Résultats, idées, problèmes*, 2 Tomes, Paris : Presses Universitaires de France, 1984.

Études sur l'histoire de l'inconscient et de la psychanalyse

- ASSOUN, Paul-Laurent. (1976). *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. Quadrige, 2005.
- BRÈS, Yvon. (2002). *L'inconscient*, Paris : Ellipses, 2002.
- ELLENBERGER, Henri. (1970). *Histoire de l'inconscient*, Paris : Fayard, 2001.
- GÖDDE, Günter. (1999). *Traditionslinien des "Unbewußten", Schopenhauer – Nietzsche – Freud*, Gießen : Psychosozial-Verlag, 2009.
- JONES, Ernest. (1953, 1955, 1957). *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, 3 Tomes, trad. A. Berman, Paris : Presses Universitaires de France, 1958, 1961, 1969.
- MAC INTYRE, Alasdair, 1958, *L'inconscient - Analyse d'un concept*, trad. G. Nagler, Paris : P.U.F., coll. Perspectives Critiques, 1984.

- MOREAU, Pierre-François, et MOUSSEAU, Jacques (dir.). (1976). *L'inconscient*, Paris: C.E.P.L., coll. Les Encyclopédies du Savoir Moderne, 1976.
- NICHOLS, Angus, and LIEBSCHER, Martin (dir.). (2010). *Thinking the unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge : Cambridge University Press, 2010.
- PLON, Michel, et ROUDINESCO, Elisabeth. (1997). *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris : Fayard, 1997.
- RAIKOVIC, Pierre. (1994). *Le sommeil dogmatique de Freud (Kant, Schopenhauer, Freud)*, Paris : Les empêcheurs de penser en rond, 1994.
- VAYSSE, Jean-Marie
 - o (1999). *L'inconscient des Modernes - Essai sur les origines métaphysiques de la psychanalyse*, Paris : Gallimard, coll. nrf essais, 1999.
 - o (2004). *Inconscient et philosophie*, Paris : Bordas, 2004.
- WHYTE, Lancelot. (1960). *L'inconscient avant Freud*, trad. J. Morche, Paris : Payot, 1971.

Autres œuvres philosophiques, commentaires et essais

- ANDRIEU, Bernard. (2010). *Le monde corporel - de la construction interactive du soi*, préface d'Alain Berthoz, Lausanne : L'Age d'Homme, coll. Être et devenir, 2010.
- BERGSON, Henri. (1896). *Matière et Mémoire*, Paris : P.U.F., 1946.
- DESCARTES, René. (1641). *Méditations Métaphysiques*, Paris : GF-Flammarion, 2001.
- HEGEL, G.W.F. (1817). *Encyclopédie III, Philosophie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris : Vrin, 1988.
- HELMHOLTZ, Hermann von
 - o (1855). *Sur le voir humain*, trad. Christophe Bouriau revue par Alexandre Métraux, *Philosophia Scientiae*, vol. 14, cahier 1, Paris : Kimé. (2010).
 - o (1866). *L'Optique physiologique*, trad. Javal et Klein, tome 2, Paris : Gabay. (1989).
 - o (1878). « *Les faits dans la perception* », trad. Christophe Bouriau, *Philosophia Scientiae*, vol. 7, cahier 1. (2003).
- JAMES, W. (1890). *Principles of Psychology*, London : Dower Publications, 1950.

- KANT, Emmanuel
 - (1781, 1787). *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris : GF Flammarion, 2001.
 - (1783). *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Paris : Vrin, 1993.
- LEIBNIZ, G.W. (1705). *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris : Éditions Garnier-Flammarion, 1990.
- PRADEAU, Jean-François (dir.). (2009). *Histoire de la Philosophie*, Paris : Éditions du Seuil, 2009.
- SARTRES, Jean-Paul. (1943). *L'Être et le néant*, Paris : Gallimard, 1943.
- SPINOZA, B. (1677). *Éthique*, trad. Ch. Appuhn, Paris : Flammarion, coll. « GF », 1965.
- TELLIER, Dimitri. (2011). *Apprendre à philosopher avec Bergson*, Paris : Ellipse, 2011.
- WOLFF, Francis. (2010). *Notre humanité - D'Aristote aux neurosciences*, Paris : Fayard, 2010.

Physiologie, Neurosciences et Histoire des sciences

- ANDRIEU, Bernard
 - (1998). *La neurophilosophie*, Paris : P.U.F., coll. « Que sais-je ? », 2007.
 - (2003). *Le cerveau psychologique*, Paris : Éditions CNRS, 2003.
- BESANÇON, Serge. (1997). *La philosophie de Cabanis – une réforme de la psychiatrie*, Paris : Institut synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1997
- BUSER, Pierre. (2006). *L'inconscient et le cerveau*, Paris : Odile Jacob, 2006.
- CABANIS, Pierre Jean Georges. (1802). *Rapport du physique et du moral de l'homme*, Paris : J-B. Baillière, 1844. (version numérique disponible sur Gallica).
- DAMASIO, Antoine. (2001). *Le sentiment même de soi*, Paris : Odile Jacob, 2001.
- EDELMAN, Gérald. (1992). *Biologie de la conscience*, Paris : Odile Jacob, 2000.
- GAUCHET, Marcel. (1993). *L'inconscient cérébral*, Paris : Seuil, 1993.
- HOUDE, Olivier. (2002). *Cerveau et psychologie*, Paris : P.U.F., 2002.
- KOCH, Christof. (2004). *A la recherche de la conscience – une enquête neurobiologique*, Paris : Odile Jacob, 2006.
- LANTÉRI-LAURA, Georges. (1987). *Le cerveau*, Paris : Éditions Seghers, 1987.
- NACCACHE, Lionel. (2007). *Freud et le nouvel inconscient*, Paris : Odile Jacob, 2007.

- STAUNE, Jean. (2007). *Notre existence a-t-elle un sens ? – Une enquête scientifique et philosophique*, préface de Trin Xuan Thuan, Paris : Presses de la Renaissance, 2007.
- STORA, Jean-Benjamin. (2006). *La neuro-psychanalyse*, Paris : P.U.F., coll. « Que sais-je ? », 2006.
- VARELA, Francisco. (1989). *Invitation aux sciences cognitives*, Paris : Seuil, 1996.

Table des matières

Introduction	p. 7
Première Partie : La notion d'inconscient dans l'œuvre d'Arthur Schopenhauer	p. 13
Chapitre I : La Volonté et ses manifestations inconscientes	p. 17
A. Une Volonté dépourvue de conscience	p. 18
B. Les manifestations inconscientes de la Volonté dans la nature	p. 34
C. La Volonté de l'espèce	p. 50
D. La Volonté-de-connaître (<i>Erkennenwollen</i>)	p. 63
Chapitre II : Une activité inconsciente de l'intellect ?	p. 75
A. Les inférences inconscientes dans la perception visuelle	p. 75
B. D'autres opérations intellectuelles inconscientes ?	p. 90
C. L'association des idées et la question des motifs inconscients	p. 104
Chapitre III : Nature et conséquences de la déformation de la connaissance par la Volonté	p. 119
A. L'influence de nos passions et de nos tendances sur nos pensées et nos actions	p. 120
B. L'influence négative de la Volonté sur l'intellect	p. 132
C. Veto de la Volonté et refoulement	p. 138

Deuxième Partie : Schopenhauer face à l'inconscient freudien p. [153](#)

Chapitre IV : La réception freudienne de Schopenhauer p. [155](#)

A. Présence de Schopenhauer p. [156](#)

B. Le rapport de Freud à la philosophie p. [164](#)

C. Arthur Schopenhauer : le référent philosophique de la psychanalyse ? p. [173](#)

Chapitre V : Volonté et Inconscient : l'inconscient comme « chose en soi » p. [183](#)

A. Le primat de l'irrationnel ? p. [184](#)

B. L'inconscient comme instance psychique p. [202](#)

C. Entre inconscient psychique et inconscient romantique p. [210](#)

Chapitre VI : Théorie des pulsions, seconde topique et métaphysique de la Volonté p. [225](#)

A. La notion de pulsion, le lien entre Schopenhauer et Freud ? p. [226](#)

B. La seconde topique freudienne : *ça* et Volonté p. [243](#)

Chapitre VII : Interprétation et physiologie du rêve p. [261](#)

A. La portée philosophique du rêve p. [262](#)

B. Schopenhauer, Christophe Colomb de l'interprétation du rêve ? p. [277](#)

C. La question de l'hypnose : de l'organe du rêve à l'inconscient p. [286](#)

Chapitre VIII : Veto de la Volonté et refoulement : deux explications de la folie p. [313](#)

A. Veto de la Volonté et refoulement p. [314](#)

B. Deux explications de la folie et des actes manqués p. [326](#)

Troisième Partie : Une même vision du sujet humain ?	p. 349
Chapitre IX : Vie et mort, la question de l'essence du sujet	p. 351
A. « Volonté » vs « Eros et Thanatos »	p. 351
B. Volonté et Eros	p. 358
C. Volonté-de-vivre et pulsion de mort	p. 369
Chapitre X : Le sujet face à l'existence, l'illustration d'une profonde différence	p. 395
A. Le rapport du sujet à la connaissance : la question de la science	p. 396
B. Le rapport du sujet à l'action : la question de la morale	p. 406
C. Le rapport du sujet au sens de l'existence : la question de la religion	p. 420
D. Le sujet face à son destin : la question du tragique	p. 429
Conclusion	p. 451
Bibliographie	p. 455
Table des matières	p. 467