

A. SCHOPENHAUER OU UNE AUTRE LECTURE POSSIBLE DU CORPS (A. SCHOPENHAUER OR ANOTHER POSSIBLE READING OF THE BODY)

FLORIN CRÎȘMĂREANU*

Abstract: Schopenhauer's situation is ambiguous: without being a theologian – he does not even consider himself as a believer – he faces the situation that his system cannot be totally separated of the Christian teachings. In this article, starting from the central role played by the body in his philosophical system, I will try to show that some of the fundamental theses proposed by Schopenhauer may be interpreted in a Christian key. Firstly, the relation between the knowing subject and will represents nothing else, but an analogical relation with the one that exists between man and Christ; secondly, the metaphysics of the will formulated by the German philosopher is very close to the religion revealed by Christ (Didier Franck); thirdly, the analogical structures between body and world may be seen as the relation that may be found in Christianity between microcosmos and macrocosmos.

Keywords: Schopenhauer, theology, will, body, metaphysics, analogy

INTRODUCTION

F. Nietzsche disait à propos de la doctrine de Schopenhauer que c'est un « christianisme inversé »¹. Parmi d'autres choses, sa philosophie est suspectée - par F. Nietzsche - de ne pas être autre chose qu'une « théologie sournoise ». Sans aucun doute, par le corps de Schopenhauer coulerait aussi un sang de théologien (Nietzsche, *Antéchrist*, § 8, § 10).

Ce ne serait pas la peine, dans les lignes suivantes, de la « découverte » d'une dogmatique « cachée » parmi l'œuvre *Le monde*

¹ F. Nietzsche (1968). *Humain trop humain*, tome 2. Paris: Gallimard, § 33.

* Florin Crișmăreanu (✉)

Research Department, Faculty of Philosophy and Social-Political Sciences,
“Alexandru Ioan Cuza” University of Iași, Romania
e-mail: fcrismareanu@gmail.com

comme volonté et comme représentation, mais seulement d'une redécouverte de la philosophie schopenhauerienne: la valeur du corps. Le problème de la corporalité ouvre un champ très vaste et très ambitieux; on peut discuter de la conception de saint Paul jusqu'à l'interprétation phénoménologique réalisée par Michel Henry. Ma démarche se limitera seulement à souligner quelques aspects d'ordre religieux de la conception schopenhauerienne.

On pourrait aisément objecter le fait qu'une telle démarche serait forcée parce que Schopenhauer n'a pas une attitude très favorable envers la tradition chrétienne. Mais une pensée peut se nourrir une portée théologique sans se laisser inclure dans l'ordre cette-là. A. Schopenhauer lui-même autorise, parmi autre choses, ce type de lecture: dans la préface de 1840 aux *Deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, il affirme que sa philosophie se présente comme « la Thèbes aux cent portes »: de quelque côté que le lecteur y entre, il empruntera toujours une voie qui le conduira au centre, comme dans une ville avec un plan en éventail.

A mon avis, toute conception, plus spécialement une conception philosophique concernant le corps, part de certains présupposés, que se soit de nature théologique ou de nature biologique. Pour notre essai la position de Marx est ici très intéressante; dans *Manuscrits de 1844*² il affirme que « le thème du corps est théologique ».

Dans un premier instant, j'essaierai de faire une courte démarche historique: une démarche comme moyen par lequel je pourrais souligner le rôle occupée par la conception schopenhauerienne du corps.

Dans un deuxième instant, j'essaierai de souligner quelques aspects importants qui proviennent de cette conception, c'est-à-dire quelques thèses de Schopenhauer qui puissent se prêter à une interprétation chrétienne.

A. SCHOPENHAUER ET LA TRADITION

A. Schopenhauer par excellence est un philosophe insolite... non seulement son œuvre est étrangère à la philosophie allemande de son temps (qui l'a naturellement ignorée); elle l'est aussi de la philosophie allemande dans son ensemble. Il est étranger à la mystique allemande qui l'a précédé, de Maître Eckhart à Angelus Silesius, comme il l'est de toutes les composantes de la métaphysique allemande passée,

² K. Marx (1962). *Manuscrits de 1844*, trad. franc. par E. Bottigelli. Paris : Éd. Sociales.

contemporaine ou future, disons de Wolff à Heidegger³. A l'idéalisme allemand, A. Schopenhauer oppose une image de la nature comme un théâtre de forces, qui exprime en mode hiérarchique les degrés de l'objectivation de la volonté. D'après la formule de Sandra Barbera: « Le deuxième livre du *Le monde comme volonté et comme représentation*, expose la *pierre angulaire* de la philosophie de Schopenhauer, l'accès à la volonté ou chose en soi par biais de la même double connaissance du corps »⁴. A. Schopenhauer lui-même affirme que cette idée représente « la pensée fondamentale de sa doctrine »⁵. Le corps occupe un lieu important dans conception schopenhauerienne, parce que c'est par lui il est possible d'avoir accès à la volonté.

Par comparaison avec la tradition philosophique, qu'accorde un lieu secondaire la volonté (en détriment de l'intellect), A. Schopenhauer inverse ce rapport. En effet, si la volonté est originaire et métaphysique, la connaissance, secondaire, ne peut être que physique, cérébrale. L'identification de l'entendement au cerveau, qui ruine tout idéalisme transcendantal, est fondée sur la priorité métaphysique de la volonté et constitue, pour cette raison, une proposition majeure de la doctrine schopenhauerienne⁶. Le philosophe allemande confirme la subordination du *je pense* au *corps*, de la connaissance à la vie et à la volonté.

Mais, il importe de ne pas réduire la volonté schopenhauerienne à la volonté classique dirigée par la connaissance, à une volonté qui se manifeste sous la direction de motifs abstraits, ni à une simple velléité subjective, à la faculté de vouloir ou de ne pas vouloir⁷. Cette volonté anonyme, transindividuelle et anarchique car soustraite au principe de raison. Volonté (*Wille*) est pour A. Schopenhauer synonyme de « volonté de vie » (*Wille zum Leben*) ou de vivre⁸. Par cette récupération de la volonté, A. Schopenhauer réalise une récupération du corps, c'est-à-dire il inverse le rapport traditionnel, puisque longtemps le corps a été envisagé comme un élément du monde,

³ Clément Rosset (2003). « Préface », dans A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*. Paris: PUF, p.v.

⁴ Sandra Barbera (2000). *Une philosophie du conflit. Études sur Schopenhauer*. Paris : PUF, p.51.

⁵ A. Schopenhauer (1969). *De la volonté dans la nature*. Paris : PUF, p.142.

⁶ Didier Franck (1998). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris: PUF, p.115.

⁷ A. Schopenhauer (1998). *Deux problèmes fondamentaux de l'éthique* (la liberté de la volonté / le fondement de la morale). Paris : Éd. Alive, p.14.

⁸ Idem, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p.350.

comme une simple détermination posée dans l'être parmi d'autres déterminations indifférentes. Véritable *fil conducteur* de la recherche philosophique, le corps est donc l'objet à partir duquel il est possible d'atteindre le sens d'être de tout objet et du monde [...] Schopenhauer substitue le corps à la conscience parce que la représentation dérive de la volonté; donc la représentation n'est que l'objectivation⁹.

Contrairement à certaines opinions reçues, ce n'est pas le christianisme qui a imposé la dualité entre le corps et l'âme, mais le platonisme (voir *Phédon* 68a; 79d; 81c; 83d), que est achevé par la doctrine plotinienne, pour lequel le propre corps est une honte. Une réplique terrible à cette conception donnera plus tard Nietzsche, dans *La volonté de puissance*, où il affirme que le platonisme inverse le rapport entre deux mondes (sensible et intelligible), au désavantage de première. Cette question est très évidente dans la postérité de Descartes. D'après l'inventaire réalisé par Merleau-Ponty¹⁰ il existe trois lieux fondamentaux où Descartes parle de l'union entre le corps et l'âme:

i) La *Lettre d'août 1641 à Hyperaspistes*: «...si enim per corporeum intelligatur id omne quod potest aliquo modo corpus afficere, mens etiam eo sensu corporea erit dicenda » [A.T., III, p. 424; voir aussi éd. Alquier, II, p. 362: « car si par corporel ou entend tout ce qui peut, en quelque manière que ce soit, affecter le corps, l'esprit en ce sens, devra aussi être dit corporel »].

ii) La *Lettre à Élisabeth*, 28 juin 1642 [A.T., III, p. 694].

iii) La *Lettre à Arnauld*, 28 juillet 1648 [A.T., V, p. 223].

Dans ce sens, nous pourrions citer aussi la *Lettre à Morus*, de 15 avril 1649, où R. Descartes essaie de proposer une solution philosophique à cette problématique. D'après M. Henry, la conception sur le corps en général a été plaquée à une philosophie célèbre (Descartes, n.n. F.C.): il a été identifié avec l'étendue, étant conçu comme une réalité composée de différentes parties totalement différentes entre elles¹¹. Pour R. Descartes, l'étendue est l'essence du corps, tandis que la pensée est l'essence de l'intellect. Comment envisager donc le rapport entre ces deux substances? La solution donnée par Descartes n'est pas

⁹ D. Franck, *op. cit.*, p.114; voir aussi Claude Bruaire (1968). *Philosophie du corps*. Paris : Seuil, p.8 *sqq.*

¹⁰ M. Merleau-Ponty (1997). *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris : Vrin.

¹¹ M. Henry (2003). *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*. Paris : PUF, p.5.

agréée ni par ses contemporains ni par ses successeurs. Pour Spinoza, par exemple, cette distinction doit disparaître, puisque il n'existe pas de volonté indépendante d'une représentation l'intellectuelle.

UNE AUTRE TRADITION

Les philosophes s'occupent avec des problèmes abstraits, et négligent souvent la corporalité. Dans ce sens la conception schopenhauerienne du corps se présente comme une innovation, comme un véritable renversement dans le paysage philosophique de son siècle et même de toute la philosophie allemande. Pour le philosophe allemand, le corps est la *pierre angulaire* de sa *Weltanschauung*. Sa métaphysique est fondée sur la séparation radicale de la volonté et de la connaissance. Le corps n'est donc pas seulement le point de départ de la science empirique et étilogique, mais également le fil conducteur de la connaissance métaphysique. Si, de manière générale, on entend par *cogito* le thème prioritaire et cardinal de la philosophie depuis Descartes, alors il celui-ci prendra pour Schopenhauer la forme suivante: *corps je suis*, proposition où c'est le corps qui donne son sens au *je suis*¹². Pour A. Schopenhauer, l'image du corps est essentielle pour montrer que la connexion véritable entre *le corps* et le *je suis* n'est pas seulement de nature « architecturale » (où il y a un fondement qui soutient sans être soutenu, mais de telle sorte que chaque partie est un point d'appui de l'ensemble et vice-versa).

Dans *Le monde comme volonté et comme représentation*, A. Schopenhauer non livre pas une seule conception sur le corps, mais deux. La théorie de la double connaissance du corps a connu plusieurs formulations, des corrections et des ajustements. D'après S. Barbera, en *La volonté dans la nature*, Schopenhauer donne une formulation définitive. Il soutient dans *Le monde...* [I, § 6, p. 44], que le corps est *objet immédiat*, c'est-à-dire comme représentation qui sert de point de départ au sujet dans la connaissance. La notion de corps en tant qu'*objet immédiat*, rend possible la distinction entre fantôme et représentation. Plus tard, Schopenhauer va reconnaître l'unilatéralité de la perspective choisie, redéfinissant le corps: il passe du statut d'*objet immédiat* au statut de visibilité ou *objectivité*. Par le dernier

¹² D. Franck, *op. cit.*, p.113; pour bien comprendre la position schopenhauerienne concernant le corps, il est nécessaire de connaître l'image du corps de cette époque. En effet, la conception schopenhauerienne est fondée sur la conciliation entre la philosophie kantienne et la psychologie de Cabanis (*Rapports du Physique et du Moral et de l'homme*, 1825).

terme Schopenhauer reconnaît l'emprunt à la philosophie scolastique, afin de désigner une objectivation privée du lien causal de la volonté. Ce passage du corps comme *objet immédiat* au corps comme *objéctité* est souligné par Schopenhauer aussi dans *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*: « le corps organique étant le point de départ pour l'intuition de tous les autres objets, c'est-à-dire qu'elle s'effectue par son intermédiaire, je l'avais appelé l'*objet immédiat* dans la première édition de ce traité, mais la signification de cette expression n'a qu'une valeur très impropre [...] la connaissance objective du corps, c'est-à-dire sa connaissance comme objet, est également une connaissance médiate, car, pareil à tous les autres objets, il se représente à l'entendement et au cerveau (ce qui est la même chose) objectivement, c'est-à-dire reconnu comme cause d'une effet subjectivement donné... »¹³.

La transformation qui s'applique au niveau de la représentation nous autorise à parler, à mon avis, d'un *réalisme* de la conception schopenhauerienne. Ce qui donne vraiment une réalité au monde est le corps [...] qui n'est rien d'autre la volonté devenue visible, l'empreinte de la volonté dans des objets réels¹⁴. L'identité du corps et de la volonté est, aux yeux de Schopenhauer, « le miracle » dont tout son ouvrage se fait, ou du moins se veut, l'explication. *Stricto sensu*, cette identité est indémontrable puisqu'elle est une connaissance absolument immédiate, dont la vérité ne réside pas dans un rapport quelconque entre des représentations mais dans la relation intuitive avec ce qui en diffère totalement. Le corps occupe un lieu privilégié, c'est-à-dire qu'il se distingue de tous les autres objets parce qu'il est la représentation immédiate comme point de départ de la connaissance, et parce qu'il est connu de deux manières hétérogènes¹⁵.

Grosso modo, la philosophie de Schopenhauer peut se réduire dans trois thèses: le sujet, l'objet et la volonté. Dans ce sens, Schopenhauer dit que: « pour le pur sujet connaissant, ce corps est une représentation comme une autre, un objet comme les autres objets »¹⁶. Toutefois, le corps dépasse cette acception d'objet, car par son identité avec le sujet de la connaissance il devient *un individu*. A ce niveau nous pourrions

¹³ A. Schopenhauer (1997). *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Paris: Vrin, p.121.

¹⁴ Idem, *Der handschriftliche nachlaß*, I, n. 218, p.125, *apud* S. Barbera, *op. cit.*, p.52.

¹⁵ D. Franck, *op. cit.*, pp.111-112.

¹⁶ A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p.140.

remarquer une modification profonde réalisée par Schopenhauer: si, pour toute tradition, l'âme, la raison, l'intellect, c'est-à-dire la dimension l'intelligible faisait la liaison entre l'individu et Divinité, quel que soit son nom, pour le philosophe allemand, c'est *le corps* qui réalise cette liaison entre le sujet de la connaissance et la volonté. Ce corps lui est donné de deux façons totalement différentes; d'une part comme *représentation*, dans la connaissance phénoménale, comme objet parmi d'autres objets et comme soumis à leurs lois; et d'autre part, en même temps, comme *le principe immédiatement connu de chacun*, que désigne le mot Volonté¹⁷. Évidemment, le rapport entre le sujet connaissant et la volonté est un rapport non-raisonnable, puisque la volonté, comme chose en soi, est en dehors du domaine du principe de la raison, sous toutes ses formes, elle est, par conséquent, sans raison – *grundlos*¹⁸.

Si on change un peu la terminologie schopenhauerienne nous pourrions observer une thèse chrétienne: le rapport entre l'homme et le Christ est un rapport non-raisonnable. Pour les chrétiens, cette l'union entre l'âme et le corps est exemplaire pour l'union de l'homme et du Christ (et vice-versa). L'union de l'âme et du corps peut renvoyer aussi chez l'union entre l'Église et le Christ. L'Église est le corps du Christ parce qu'une pluralité de volontés, vivent toutes pour le Christ auquel elles se sont assujetties et ne se rapportent les unes aux autres qu'en Lui¹⁹.

¹⁷ *Ibidem.*, p.141.

¹⁸ *Ibidem.*, p.155.

¹⁹ Voir dans cet sens *I Cor.*, XIII, 13; XV, 22; *Rm.*, XII, 4-5; l'unité du corps de chair est celle de membres différentes entre-eux puisque chaque membre a son action propre: l'œil voit, la main touché, etc. Au contraire, l'unité du corps du Christ est celle de membres égaux entre-eux parce que tous sont également différents du Christ et en même temps, identiques à Lui (voir *Gal.*, III, 28). Selon un usage vétéro-testamentaire, la chair désigne l'homme périssable face à l'Éternel. Si nulle chair ne peut être justifiée par l'exercice de la loi, ni se vanter devant Dieu, c'est que la chair Lui est étrangère, hostile, voir *I Cor.*, XV, 50. Toutefois, la chair ne caractérise pas seulement le corps tel qu'il se voit mais au sein de ce qu'il voit. La sagesse du *logos*, la sagesse du monde que recherchaient les Grecs est une sagesse « selon la chair » à laquelle s'oppose la grâce de Dieu, voir dans ce sens *I Cor.*, I, 17-26; *II Cor.*, I, 22. La chair, c'est donc le corps en tant qu'il se rapporte à lui-même et au monde, bref en tant qu'il se déporte de Dieu (D. Franck, *op. cit.* p. 60). Le monde est valorifiée par Jésus Christ: *le monde est crucifié pour moi et moi pour le monde* (*Gal.*, V, 24 et VI, 14; *I Cor.*, I, 28 *sqq.*; VI, 18; *Rm.*, II, 28; III, 20 *et passim*). Pour plusieurs discussions sur la chair de Christ, voir Tertullien (1975). *La chair du Christ*, tome I et II, Paris, Les Éditions du Cerf). Les discussions avec Marcion, Appelés et Valentin, sont en

Au-delà de cette approche, une réplique terrible peut être dressée contre la conception schopenhauerienne: si la volonté est absolument une, le corps où elle s'objective est, quant à lui, constitué d'une multiplicité d'organes dont les fonctions diffèrent. Dès lors, comment la volonté une et indivisible peut-elle se partager entre la volonté de connaître, la volonté de marcher..., etc²⁰. Une possible réponse serait à bâtir à partir de la conception spinoziste de la *multiplicité non-numérique*. Si pour Spinoza, la substance est et une et multiple, pour Schopenhauer, la volonté peut avoir un statut identique. Or, cette thèse n'est pas étrangère à la conception chrétienne: Jésus Christ est en même temps et homme et Dieu: il y a dans sa personne une multiplicité des hypostases, multiplicité qui ne rompt pas l'unité de sa personne.

LA GRANDE COÏNCIDENCE²¹

F. Nietzsche, dans *Aurora*, consacre un chapitre - § 68 - au « premier chrétien », à saint Paul. La lecture nietzschéenne est une lecture spéciale: il considère que Paul (Nietzsche préfère « Saul ») reste un juif, non un chrétien véritable. La lecture nietzschéenne peut témoigner d'une influence schopenhauerienne?

A. Schopenhauer lui-même recourt à la conception paulienne²², mais il ne considère pas que Paul reste un juif; il fait davantage, récupérant toute la conception vétéro-testamentaire, plus spécialement la conception juive du « cœur ». Nietzsche saisit cette dimension juive

margé du texte biblique Jean I, 13: *non ex sanguine... neque ex voluntate uiri sed ex deo natus est*. Aux *hérétiques* qui soutenaient l'apparence de la chair du Christ, Tertullien répond que: « on peut concevoir des *corps* de toutes sortes, célestes, spirituels ou autres: à vrai dire, ou ne peut rien concevoir qui n'ait un corps car *tout ce qui est, est corps*. Mais le corps des anges ou celui de l'âme, par exemple, ne sont pas charnels, ils sont *sui generis*. En face de cette valeur très générale du mot *corpus* (qui le rend éventuellement apte à désigner la chair quand tout risque d'équivoque est exclu), *caro* désigne étroitement la faiblesse de notre condition humaine, qui est de naître et de mourir ici-bas: ou comprend donc plus facilement qu'elle soit indissociable de notre vie terrestre ». Tertullien impose le mot *substantia* pour désigner la réalité, c'est-à-dire la chair du Christ.

²⁰ A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p.968; cette réplique est formulée par D. Franck, *op. cit.*, p.118.

²¹ Cette formule appartient à D. Franck, *op. cit.*, pp.130-138. Nous suivons le fil de lecture proposé par D. Franck.

²² A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p.415 et *Rm.*, V, 12-21; en invoquant ainsi la typologie paulienne, c'est à toute l'économie du salut que Schopenhauer fait appel; voir aussi *Le monde comme volonté et comme représentation*, p.451 et *Rm.*, XII, 19.

présente dans la conception schopenhauerienne; en marge de l'ouvrage de H. Lüdemann, consacré à l'anthropologie de saint Paul, Nietzsche note que «la doctrine schopenhauerienne de la *volonté* s'insinue facilement parce que nous avons déjà été exercés à ce qui en est l'essentiel – par le concept juif de *cœur*, tel que la Bible de Luther nous l'a rendu familier»²³. Il est clair que la volonté schopenhauerienne n'est peut être pas rien d'autre que „le cœur” au sens hébraïque. Le mot hébreu *leb*, que la traduction de la Septante rend par καρδία ou par *voûç*, est sans doute le plus important de l'anthropologie vétéro-testamentaire. Il désigne le siège des effets, de la connaissance et de la volonté, en portant l'accent sur cette dernière. Le cœur, c'est l'homme même, compris dans l'horizon de la volonté, se rapportant au Dieu révélé par ses commandements. Le cœur, c'est la volonté humaine éclairée par la volonté divine, l'instance à laquelle s'adresse la parole de Dieu et qui, d'une manière ou l'autre, lui répond²⁴.

Deux remarqués sont ici à faire:

i) la détermination de l'essence de l'homme et du monde comme volonté n'est pas d'origine grecque mais judéo-chrétienne. La création du monde est un geste divin, qui dépend de volonté divine avec laquelle volonté humaine sera en relation. Le cœur désigne toujours la volonté humaine en tant qu'elle peut ou (ou ne peut pas) être commandée par la foi, c'est-à-dire par la connaissance de Dieu en Christ²⁵.

ii) Schopenhauer n'a pas seulement compris le cœur de manière organique, mais encore de façon morale. C'est parce que l'homme est volonté, et l'intellect l'instrument de cette volonté: « toutes les religions promettent, pour les qualités de la volonté ou du cœur et non pour celle de la tête ou de l'entendement, une rétribution au-delà de la vie, dans l'éternité »²⁶.

Une objection tout de même: il ne semble cependant pas possible de soutenir que, pour l'essentiel, la volonté schopenhauerienne se confond avec le cœur au sens biblique puisque, contrairement à celui-ci, celle-là est toujours *aveugle*. A nouveau, D. Franck suit une indication de

²³ Texte cité par D. Franck, *op. cit.*, pp.131-132.

²⁴ Voir *Éze.*, XI, 19-21; *Rm.*, X, 9-10; *Ecc.*, I, 16-17; II, 1, 3, 10, 15; III, 11, 17-18; V, 1; VII, 3-4, 7, 25-26; VIII, 16; IX,1; XI, 9.

²⁵ Cette symbolistique du « cœur » se retrouve chez l'autre auteur, par exemple B. Gracian, dans son *Criticon*, I, 9: « Anatomie morale de l'homme »; Or, Schopenhauer appréciait beaucoup cet auteur.

²⁶ A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p.933.

Nietzsche qui, dans le même contexte, notait encore ceci: « le cœur comme concept juif, peu raisonnable, assombri, *aveugle*, endurci, à séduit par flatteries ou le contraire: ses fonctions sont les affects: l'Ancien Testament attribue la faculté du voûç au cœur: seul Dieu peut voir dans le cœur. Le cœur charnel: dans les affects les entrailles sont actives. Il correspond à peu près à la *volonté* schopenhauerienne »²⁷. Les adjectifs que Nietzsche attribue au cœur juif - peu raisonnable, assombri, aveugle, endurci, - qualifient selon l'Apôtre Paul le cœur de ceux qui vivent sous la colère de Dieu (voir *Rm.*, I, 21; II, 5; XI, 25; *II Cor.*, III, 14-16). Il est légitime d'assimiler le cœur « aveugle » des juifs « qui ont zélé pour Dieu, mais sans connaissance » (*Rm.*, X, 2) à la volonté aveugle d'une métaphysique athée? Oui, parce que la métaphysique de la volonté finit par coïncider avec la religion révélée en Christ, parce qu'elle en provient²⁸.

Une autre thèse schopenhauerienne peut être lue en clé chrétienne: *l'analogie entre le corps et le monde*. « Nous avons donc maintenant, de l'essence et de l'activité de notre corps, une double connaissance bien significative, et qui nous allons nous en servir comme d'une clé, pour pénétrer jusqu'à l'essence de tous les phénomènes et de tous les objets de la nature qui ne nous sont pas donnés, dans la conscience, comme étant notre propre corps, et que par conséquent nous ne connaissons pas de deux façons, mais qui ne sont que nos représentations; nous les jugerons par *analogie* avec notre corps et nous supposerons que si, d'une part, ils sont semblables à lui, en tant que représentation, et, d'autre part, si on leur ajoute l'existence en tant que représentation du sujet, le reste, par son essence, doit être le même que ce que nous appelons en nous volonté»²⁹. *Nous jugerons nos représentations par analogie avec notre corps*. Le corps est donc clé par laquelle que nous avons accès au monde. Les structures de l'analogie entre le corps et le monde dans leur double nature de représentation et de volonté se condensent dans l'hendyadis microcosme-macrocosme, tandis que le second volume (du livre *Le monde...*) parlera du monde comme d'un *macranthrope*. L'idée d'un rapport entre microcosme et macrocosme est très ancienne, par exemple les chez Pères de l'Église, (Saint Maxime le Confesseur par exemple), qui parlent longuement de cette problématique. Entre ces

²⁷ Texte cité par D. Franck, *op. cit.*, p.133.

²⁸ A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, pp.506, 510 et 515.

²⁹ *Ibidem*, pp.146-147.

deux dimensions - microcosme et macrocosme – s'impose, comme lien nécessaire, l'analogie. Cette notion est de provenance scolastique, en particulier, thomiste. Toutefois, Schopenhauer utilise le terme « analogie » dans l'acception kantienne³⁰ : « elle n'est pas une ressemblance imparfaite entre les choses, mais une *ressemblance parfaite* de deux rapports, comme dans la proportion suivantes: $a : b = c : x$ ». Dans la terminologie scolastique, c'est l'analogie de proportionnalité proposée par Cajetan³¹. Le philosophe allemand utilise le terme kantien *transférer* (*übertragen*) pour désigner l'attribution des caractéristiques d'un membre du rapport au membre correspondant du rapport analogue et il partage aussi l'idée que l'analogie est une voie intermédiaire entre le dogmatisme et le scepticisme³². Très intéressante ici est la position schopenhauerienne: il la réhabilite de l'analogie, puisque dans postérité de F. Suárez l'analogie entre en déclin³³.

Mais A. Schopenhauer modifie l'acception scolastique de l'analogie: pour lui, chacun élément de la nature, de l'anorganique à l'homme, *participe* selon sa mesure (*ἀναλογίας*) à la volonté. Schopenhauer enrichit et modifie le principe de l'analogie avec le modèle de *métaphysique de la nature* du deuxième livre du *Le monde...*, dans lequel les degrés ou les formes de l'être sont disposées le long d'une échelle d'une complexité croissante. L'analogie reste le fondement permanent, mais il s'agit d'une analogie plus complexe, qui institue une unité entre les formes de l'être qualitativement différentes. Ce qui est surprenant est que cette conception est rencontrée dans l'œuvre de Denys l'Aréopagite, plus spécialement dans *Les hiérarchies célestes*. La distinction entre la conception de Denys et celle schopenhauerienne consiste dans fait que chez Schopenhauer la volonté n'est en aucun cas une substance qui transcende les

³⁰ Em. Kant, *Prolégomènes*, § 58.

³¹ Bruno Pinchard (1987). *Métaphysique et sémantique. Autour de Cajetan. Etude et traduction du De Nominum Analogia*. Paris: J. Vrin.

³² S. Barbera, *op. cit.*, p.68 *sqq.*

³³ « Avec les commentateurs thomistes et autres, particulièrement avec Cajetan et F. Suárez, l'analogie théologique [originelle issue des *Noms divins* de Denys] fut peu à peu réduite à tel cas particulier d'une théorie d'ensemble de l'analogie, radicalement non-théologique; ceci devrait servir d'avertissement suffisant; les conceptualisation modernes, sans comparaison plus puissantes [G.W.F. Hegel, ou la logique formelle], aurait tôt fait de formaliser, dialectiser ou récuser la relation entre distance et retrait approprié, si la distance ne se redoublait pour l'investir et la mesurer » (J.-L. Marion (1977). *L'idole et la distance*. Paris : Bernard Grasset, pp.305-306).

apparences, mais le codex universellement valable qui permet de déchiffrer les relations entre les différents domaines isolés des apparences. Schopenhauer propose ici la métaphore de la volonté comme *clé* du déchiffrement des hiéroglyphes du monde³⁴. Avec cette métaphore A. Schopenhauer fait de la volonté le concept fondamental d'une *métaphysique immanente*.

Cette métaphore sera assumée par Nietzsche aussi, mais ce dernier critiquera la conception schopenhauerienne parce que l'analogie entre corps et le monde implique, selon lui, un caractère anthropomorphique: Schopenhauer conçoit le monde comme un homme démesuré, dont nous voyons les actions et dont le caractère est totalement immuable... Et c'est là la valeur des métaphysiciens comme Schopenhauer, qui tentent de donner une image du monde: dommage que celle-ci transforme le monde en un homme; on pourrait dire que le monde est Schopenhauer, en grand, mais cela justement n'est pas vrai³⁵, selon F. Nietzsche.

CONCLUSIONS

La situation de Schopenhauer est ambiguë; sans être théologien, ni à proprement parler croyant, il participe toujours de la piété chrétienne, bref des mêmes possibilités de vie. D'après la formule de D. Franck, la pensée de Schopenhauer atteste que le christianisme c'est-à-dire l'ensemble des possibilités corporelles ouverts par la *resurrectio* du Christ, peut se maintenir *sub contrario specie*, sous couvert d'athéisme, et en dehors de toute théologie explicite. Schopenhauer est donc plus sournoisement chrétien que ses prédécesseurs³⁶. Nietzsche jugera que « le nihilisme schopenhauerien est toujours encore la conséquence du même idéal que celui qui a produit le Théisme chrétien ». Pour Nietzsche, la doctrine de Schopenhauer n'est d'un *christianisme inverse*.

Dans cet article, j'ai voulu montrer quelques thèses de Schopenhauer qui, à mon avis, peuvent se prêter à une interprétation chrétienne:

i) le rapport entre le sujet connaissant et la volonté est un rapport analogique avec le rapport qui existe entre l'homme et le

³⁴ A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Supplément au livre deuxième, § XVII.

³⁵ Texte cité par S. Barbera, *op. cit.*, p.63, n. 1.

³⁶ D. Franck, *op. cit.*, p.136.

Christ, parce qu'entre les deux parties de chaque rapport il y a un rapport non-raisonnable.

ii) la métaphysique de la volonté de Schopenhauer finit par coïncider avec la religion révélée en Christ (selon Didier Franck aussi).

iii) les structures de l'analogie entre le corps et le monde dans leur double nature de représentation et de volonté se condensent dans l'hendyadis microcosme - macrocosme.

La coïncidence (du moins, partielle, et qui nécessite, bien évidemment, un travail et une discussion plus large dont nous ne faisons qu'indiquer quelques pistes) de la métaphysique schopenhauerienne et de la théologie révélée serait impossible sans l'affirmation proprement philosophique de l'unité absolue de la volonté. A l'inverse, toute critique de l'unité de la volonté ne pourra manquer de remettre en cause, directement ou non, la subordination de la philosophie à la théologie.

Cette position schopenhauerienne sur le corps est très importante, en tant qu'ouverture et direction de recherches, pour la philosophie nietzschéenne, qui choisira le corps comme *fil conducteur*³⁷, mais aussi pour une certaine partie de la phénoménologie française (plus exact Maurice Merleau-Ponty et Michel Henry).

REFERENCES:

- Barbera, Sandra (2000). *Une philosophie du conflit. Études sur Schopenhauer*. Paris : PUF.
- Bruaire, Claude (1968). *Philosophie du corps*. Paris : Seuil.
- Franck, Didier (1998). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF.
- Henry, Michel (2003). *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*. Paris : PUF.
- Kant, Emmanuel (1974). *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*. Traduit de l'allemand par Joseph Gibelin. Paris : J. Vrin.
- Merleau-Ponty, Maurice (1997). *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris : J. Vrin.
- Marion, Jean-Luc (1977). *L'idole et la distance*. Paris: Bernard Grasset.
- Marx, Karl Heinrich (1962). *Manuscrits de 1844*. Trad. franc. E. Bottigelli. Paris : Éd. Sociales.
- Nietzsche, Friedrich (1968). *Humain trop humain*. Tome 2. Paris : Gallimard.
- Nietzsche, Friedrich (1994). *L'Antéchrist*. Traduction, introduction, notes et index par Éric Blondel. Paris : GF-Flammarion.
- Nietzsche, Friedrich (1995). *La volonté de puissance*. Tome I. Paris : Gallimard.

³⁷ F. Nietzsche (1995). *La volonté de puissance*, Paris, Gallimard, tome I, § 173: « En prenant le corps pour quid... »; voir aussi § 192; § 226; § 228; § 229.

- Pinchard, Bruno (1987). *Métaphysique et sémantique. Autour de Cajetan. Étude et traduction du De Nominum Analogia*. Paris: J. Vrin.
- Schopenhauer, Arthur (1969). *De la volonté dans la nature*. Paris : PUF.
- Schopenhauer, Arthur (1997). *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Paris : J. Vrin.
- Schopenhauer, Arthur (1998). *Deux problèmes fondamentaux de l'éthique (la liberté de la volonté / le fondement de la morale)*. Paris : Éd. Alive.
- Schopenhauer, Arthur (2003). *Le monde comme volonté et comme représentation*. Paris : PUF.
- Tertullien (1975). *La chair du Christ*. Tome I et II. Paris : Les Éditions du Cerf.