



DÉTERMINISME CAUSAL ET LIBERTÉ  
CHEZ SCHOPENHAUER (\*)

Cristiana PHILIPPS

(\*) Texte exposé lors du 4ème Symposium du Cercle de Philosophie  
de la Nature, ÉHÉSS, Paris, 5-7 Novembre 2014.

Scripta Philosophiæ Naturalis, 7 : 21-39 (2015)

ISSN 2258 - 3335

---

**ABSTRACT:** Schopenhauer places causality at the basis of his reflection on nature. He sees causality as one of the subject's a priori intuitions together with space and time. This triad structures the domain of science considered as the study of causes conceived as relations among phenomena. The source of all phenomena is the metaphysical Will which gets itself objectified in nature in different degrees representatives of the natural hierarchy of entities. This hierarchy is ruled by necessity without exception. The human being is the only entity capable of thinking itself as free, but freedom is to be found in existence, not in the action performed.

**KEYWORDS:** Schopenhauer (1788-1860); Causal Determinism; Necessity; Freedom; Metaphysical Will; Natural Hierarchy.

---

**RÉSUMÉ :** Au fondement de sa réflexion sur la nature, Schopenhauer pose la causalité comme intuition a priori du sujet, au même titre que l'espace et le temps. Cette triade constitue le domaine de la science qui étudie les causes en tant que relations entre les phénomènes. La source de tous les phénomènes est la Volonté métaphysique qui s'objective dans la nature selon différents degrés qui représentent en fait la hiérarchie naturelle ; celle-ci est gouvernée sans exception par la nécessité. Seul l'homme se pense comme un être libre, mais sa liberté se trouve dans l'existence et non pas dans l'action qu'il accomplit.

**MOTS CLÉS :** Schopenhauer (1788-1860); Déterminisme causal; Nécessité ; Liberté ; Volonté métaphysique ; Hiérarchie naturelle.

---

## INTRODUCTION

Dans la tradition philosophique naturaliste les noms de Démocrite, de Leucippe, d'Aristote sont des références incontournables ; les principes qu'ils ont posés — que ce soit l'atome en tant qu'entité ultime du monde ou les quatre causes aristotéliennes qui expliquent tout mouvement ou tout changement dans la matière, ont constitué le fondement des

sciences de la nature pendant des siècles. Mais si l'atomisme a été infirmé par la scission de l'atome, le naturalisme continue de se réclamer des causes d'Aristote bien que la science les ait progressivement mises de côté. Or chez Schopenhauer nous trouvons cette exigence de causalité ; selon lui, la causalité participe, non seulement à l'explication de tous les phénomènes dans la nature mais elle est l'essence même de la matière. C'est donc là un point essentiel qu'il partage avec le naturalisme. Un deuxième point commun qui structure sa philosophie de la nature (basée entre autre sur la notion de conflit) c'est l'existence d'une hiérarchie stricte au sein de la nature — thèse chère au naturalisme. Et troisièmement, le fait qu'il rejette toute explication du monde par un Dieu créateur ou par un autre principe extérieur à la réalité permet à Schopenhauer de déployer une philosophie de la nature qui garde toute sa place dans la réflexion naturaliste d'aujourd'hui. Mais, paradoxalement c'est sur ce point que le naturalisme se sépare de Schopenhauer car la Volonté par laquelle le philosophe explique le monde est une Volonté métaphysique ; c'est une Volonté qui est littéralement au-delà ou en deçà de la physique et en même temps elle est le fait premier que nous pouvons connaître en notre propre corps et dans notre conscience. Elle est à la fois métaphysique et empirique. Par là nous voyons qu'il y a des convergences importantes entre la pensée de la nature chez Schopenhauer et le naturalisme actuel, mais il y a aussi des points de désaccord entre ce que Schopenhauer nomme déjà, à l'époque, la conception matérialiste du monde qu'il considère comme réductrice, et sa propre vision du monde qu'il veut idéaliste. Alors quelle place pourrait-on donner à Schopenhauer, en tant que penseur idéaliste, dans une philosophie de la nature qui exclut toute forme d'idéalisme ? Précisons toutefois que l'idéalisme de Schopenhauer signifie que la réalité ou le monde des objets tels qu'ils nous apparaissent sont des phénomènes, que ce monde est conditionné par le sujet et que ce que nous voyons n'est pas la réalité ultime des choses.

Si le naturalisme et Schopenhauer donnent tous les deux un rôle essentiel à la causalité dans la matière nous verrons que les catégories causales d'Aristote sont considérées, du point de vue de leur importance, de manière différente. La conception de la causalité chez Schopenhauer témoigne, à notre avis, d'une

certaine modernité, du fait qu'il va à peu près dans le sens de la science de son temps qui commence progressivement à se détacher de la causalité, sans qu'il y renonce toutefois à cette catégorie explicative.

Mais selon Schopenhauer la science devrait s'arrêter là, à la recherche des relations entre les phénomènes, car elle ne peut poursuivre la chaîne causale jusqu'à la cause première. C'est pourquoi l'explication de la réalité reviendrait au philosophe qui devrait prendre en compte « les forces originelles » à l'œuvre dans la nature et « reconnaître dans celles-ci les différents degrés de l'objectivation de la Volonté, qui est l'essence intime du monde ».<sup>1</sup> C'est donc par la Volonté métaphysique que Schopenhauer explique la hiérarchie qui existe au sein de la nature, hiérarchie structurée en degrés d'objectivation qui englobent l'ensemble des phénomènes donnés, aussi bien inorganiques qu'organiques.

Schopenhauer explique le monde par le concept de Volonté en le considérant comme la chose en soi du monde à laquelle la science n'a pas accès, et, en même temps, comme le seul « concept [...] qui provienne de l'intérieur, de la conscience de chacun », comme ce quelque chose dont chacun d'entre nous peut en faire l'expérience. Et c'est par là que le philosophe revendique l'ancrage de sa pensée dans la réalité.<sup>2</sup> Mais d'un autre côté, pour démontrer la pertinence du concept de Volonté, Schopenhauer fait appel aux Idées éternelles au sens platonicien du terme, ce qui ne cadre pas avec les principes du naturalisme rivos au réel ; ces Idées ou modèles à travers lesquels la Volonté « unique et sans raison » se manifeste ou s'objective sont la Force dans l'inorganique, l'Espèce dans le monde organique et le Caractère intelligible chez l'homme. Dans cette hiérarchie qui va du niveau le plus bas, à savoir le règne minéral, en passant par le règne végétal pour arriver jusqu'au règne animal, la nécessité gouverne, sauf chez l'homme qui se pense comme un être libre. Mais Schopenhauer démontre que la liberté de l'homme est un leurre, que ce n'est pas nous qui choisissons ou décidons mais

---

<sup>1</sup> Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Gallimard, Paris, 2009, t. I, p. 315.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 264.

quelque chose de plus profond en nous dont nous ne sommes pas conscients. Considéré comme absurde par Schopenhauer lui-même et par quelques-uns de ses célèbres lecteurs tels que Dostoïevski ou Camus, le monde gouverné par la Volonté apparaît comme n'ayant aucun but ni aucune signification. Schopenhauer tantôt s'approche du naturalisme et tantôt il s'éloigne.

Ainsi, nous verrons d'abord quelle place donne Schopenhauer à la causalité dans l'explication de la matière et du monde des phénomènes qui constituent l'objet de la science. Ensuite notre exposé portera sur la Volonté schopenhauerienne à l'œuvre dans toutes les strates hiérarchisées de la nature ; et pour finir nous montrerons le rôle essentiel de cette Volonté « aveugle » qui « habite l'homme et le dépasse ».<sup>3</sup>

#### § 1. — LA CAUSALITÉ COMME ESSENCE DE LA MATIÈRE

Au début du premier livre de son grand ouvrage *Le Monde comme volonté et comme représentation*, pour démontrer que le monde est pour nous d'abord représentation, donc objet pour un sujet, Schopenhauer explique la façon dont un être humain découvre le monde : par des sensations, par des impressions sensibles qui sont des data, des données qui forment le matériau d'où naissent les intuitions, grâce à l'entendement qui est « le corrélat subjectif de la matière ». Parmi ces intuitions il y a celle du temps, de l'espace et de la causalité, que Schopenhauer appelle des intuitions a priori. S'il suit Kant qui avait fait du temps et de l'espace des intuitions a priori de la sensibilité pure, il s'en détache en y rajoutant la causalité qu'il considère, à l'instar des deux autres, comme intuition indépendante de toute expérience. La réunion du temps, de l'espace et de la causalité permet à Schopenhauer d'introduire la question de la matière et de démontrer ensuite qu'elle n'existe que pour le sujet et que, si le sujet venait de disparaître, le monde comme représentation disparaîtrait en même temps que le sujet qui le perçoit et le pense.

---

<sup>3</sup> A. Lacroix, in *Philosophie Magazine*, n. 81, Paris, 2014, p. 45.

Mais dans le deuxième livre, Schopenhauer montrera que le monde n'est pas seulement une représentation pour le sujet : il est aussi volonté. C'est ce que nous allons voir dans la deuxième partie de notre exposé. Si Schopenhauer affirme l'idéalité transcendante du monde, il soutient du même coup que « ce n'est pas pour autant qu'il est un mensonge ». <sup>4</sup> Il trouve que la question de l'existence ou non du monde est un faux problème qui ne peut naître que dans « un esprit corrompu par la ratiocination ». <sup>5</sup> Et parce que l'existence du monde ne peut être mise en doute, Schopenhauer expose dans le premier livre sa conception de la matière qui est entièrement causalité, donc agir.

Selon Schopenhauer, si le temps et l'espace peuvent être intuitionnés seuls, par eux-mêmes, cela n'est pas possible pour la matière. Elle est perçue par le sujet uniquement dans un lieu et à un moment donné. Elle est donc inextricablement liée à ces deux autres conditions. Et même dans une pensée abstraite, le sujet ne peut abstraire la matière du temps et de l'espace, il ne peut la penser comme située dans un ailleurs innommable. Dans le même sens, la matière, en tant que matériau empirique, est perçue par l'intermédiaire de notre propre corps, ce qui nous renvoie à la causalité car elle provoque un effet sur nous. La causalité c'est-à-dire « la cause et l'effet sont toute l'essence de la matière » pour Schopenhauer. <sup>6</sup> Mais cette causalité est liée aux propriétés du temps et de l'espace qui imprègnent la matière ; et Schopenhauer n'hésite pas à rajouter que « c'est dans la réunion du temps et de l'espace que réside l'essence de la matière » et que « tout son être porte leur empreinte ». <sup>7</sup> Cela veut dire que la matière réunit en elle-même « la fuite insaisissable du temps avec l'immuable et rigide permanence de l'espace ». <sup>8</sup> Là, Schopenhauer introduit la notion de simultanéité qu'il présente, encore, comme l'essence de l'effectivité ou de la matière dans son agir. En effet, c'est grâce à la simultanéité que l'on peut observer les changements survenus dans la durée, c'est-à-dire « la transformation de qualité et de

---

<sup>4</sup> Schopenhauer, *op. cit.*, p. 97.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>6</sup> Schopenhauer, *op. cit.*, p. 87.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 89.

forme » et « la permanence de la substance, c'est-à-dire de la matière ». Cependant c'est de l'espace que « la certitude a priori de la permanence de la substance doit être déduite » car dans le temps tout change.<sup>9</sup> Ainsi la causalité détermine ce qu'il arrive à un état de la matière dans un temps et un lieu précis. Et Schopenhauer affirme que de là nous pouvons reconnaître toujours de façon a priori les propriétés de la matière, à savoir : l'impénétrabilité, l'extension, la mobilité, la persistance et sa divisibilité infinie – et cette dernière caractéristique elle la tient de l'espace et du temps que Schopenhauer considère également comme divisibles à l'infini.

Ici une remarque s'impose : malgré le grand intérêt qu'il porte à la science, Schopenhauer ne croit pas en la réalité de l'atome en tant qu'entité ultime de la matière. Il pense, au contraire de l'atomisme traditionnel, que la matière est divisible à l'infini, ce que la science d'aujourd'hui ne peut confirmer avec précision mais ne peut infirmer non plus. Dans sa table des Prédicables a priori Schopenhauer résume sa thèse sur la matière :

La matière existe, c'est-à-dire agit dans toutes les dimensions de l'espace, et durant toute la durée du temps. Elle unit le temps et l'espace, et par là elle les remplit. C'est en cela que consiste son essence. Elle est donc de part en part causalité.<sup>10</sup>

La conception schopenhauerienne de la causalité est une conception double, selon le niveau auquel on se situe dans l'explication du monde. La causalité est ce par quoi la science devrait expliquer la réel, c'est là son fil conducteur dans l'explication des phénomènes et des relations entre les phénomènes. Mais Schopenhauer sait que la biologie, la chimie ou même la physique de son temps se détachent de la causalité et prennent en considération de plus en plus la forme sous laquelle apparaissent les phénomènes, donc les circonstances deviennent causes. C'est ce qui se passe aujourd'hui. Et Schopenhauer conclut que dans cette perspective « un modèle de calcul suffirait à expliquer

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>10</sup> *Ibid.*, t. II, p. 1218

l'énigme du monde ». <sup>11</sup> Cela va dans le sens de la pensée moderne qui postule que « la seule cause concevable est un pouvoir physique, la force agissante qui précède l'effet ». <sup>12</sup>

Schopenhauer avait déjà mis en garde contre la confusion entre le concept de force et le concept de cause, qui sont des concepts totalement différents. La cause existe parce que la force lui donne la possibilité d'agir ; et la cause est expliquée par la science mais non pas la force car la science n'y a pas accès. La position de Schopenhauer par rapport aux quatre causes d'Aristote est ambiguë. Tantôt il s'en moque en les trouvant « conçues de façon complètement fausse, voire grossière », <sup>13</sup> tantôt il trouve pertinente la distinction faite par Aristote entre la cause efficiente et la cause finale, par exemple. Ainsi dans le chapitre consacré à la « Connaissance a priori » Schopenhauer rejette les causes d'Aristote et propose sa propre division causale basée sur les trois domaines de la nature : *les causes proprement dites* qui agissent dans l'inorganique, qui suivent une règle connue : « l'action et la réaction sont équivalentes » ; ensuite *les excitations* dans le monde organique qui démontrent que les réactions n'ont pas les même intensité que les actions subies ; et troisièmement *les motifs* chez les grands animaux et chez l'homme, qui sont soit accompagnés soit conduits par la connaissance. <sup>14</sup> Mais dans le chapitre consacré à la téléologie dans la nature, Schopenhauer accepte la distinction que fait Aristote entre la cause efficiente et la cause finale. <sup>15</sup> Pour lui, la cause efficiente agit surtout dans l'inorganique tandis que la cause finale, ici, est difficilement saisissable. Quant à la cause finale elle est visible dans le monde organique, où le temps est nécessaire pour l'achèvement d'un organisme donné, mais la cause efficiente est rarement connue. De même, la cause efficiente est incontestable dans l'action faite à partir de motifs. En tant que motif d'action pour les hommes, par exemple, elle apparaît à la fois comme cause efficiente et en même temps comme cause finale.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, t. I, p. 316

<sup>12</sup> M. Espinoza, *Repenser le naturalisme*, L'Harmattan, Paris, 2014, p. 75.

<sup>13</sup> Schopenhauer, *op. cit.*, t. II, p. 1213.

<sup>14</sup> *Ibid.*, t. I, p. 270-271.

<sup>15</sup> *Ibid.*, t. II, p. 1679.



Schopenhauer laisse de côté la cause matérielle et la cause formelle qu'il identifie, par ailleurs, à la cause finale. Soucieux de clarté, il avait déjà fustigé l'emploi à tort et à travers, par la science et par la philosophie, de concepts de plus en plus larges qui sèment la confusion et compliquent l'explication. Ainsi Schopenhauer propose à la science une causalité simplifiée qui doit poursuivre la finalité des phénomènes du monde empirique. Mais il n'attribue pas de finalité à la nature en disant que c'est nous, par notre raison connaissante, qui donnons à la nature une finalité ; la nature, dans ce qu'elle fait, n'a ni plan ni projet. C'est pourquoi Schopenhauer soutient que la cause efficiente ou la cause finale ou la finalité sont nos propres concepts explicatifs, élaborés par notre cerveau, et qu'ils doivent rester les principes de base de la science. Mais l'explication du monde n'est pas et ne doit pas devenir le monopole de la science.

## § 2. — LA HIÉRARCHIE NATURELLE SELON SCHOPENHAUER

Pour introduire son concept de Volonté hautement périlleux, Schopenhauer rappelle les tentatives faites par d'autres philosophes de trouver l'essence du monde ou la chose en soi. Certaines avaient tiré le sujet de l'objet en oubliant que l'un ne va pas sans l'autre, que l'un est la condition inextricable de l'autre, et qu'un objet sans sujet est un non sens. Aux philosophes qui ont emprunté le chemin inverse, en tirant l'objet du sujet, Schopenhauer leur oppose le même argument, que le sujet n'existe pas sans un objet. C'est ainsi que Schopenhauer propose ni un sujet ni un objet mais un tiers, à savoir la Volonté comme réalité intime du monde. Après avoir démontré dans son premier livre que le monde nous apparaît d'abord comme phénomène, c'est-à-dire comme représentation, il démontre dans le deuxième livre que le monde est aussi et essentiellement Volonté. C'est pourquoi l'objet de la science ne peut être que le monde des phénomènes et non pas le monde de la Volonté ; et c'est certainement pour cette raison que la philosophie de Schopenhauer est ignorée par les scientifiques et même par les philosophes de la nature qui ne prennent en compte que les

découvertes de la science, car avec la Volonté qui n'est ni mesurable ni mathématisable, Schopenhauer barre la route à la science et à ses prétentions, entendant garder par là un rôle propre à la philosophie, en la distinguant du même coup de la science.

La méthode de Schopenhauer est une méthode qui se veut claire, explicative et qui part toujours de ce qu'il appelle lui-même le microcosme — à savoir l'homme — pour aller vers le macrocosme, i.e. l'immensité du monde. Il est persuadé que l'être humain, bien qu'il soit tout en haut de la hiérarchie naturelle, a quasiment les mêmes propriétés et les mêmes caractéristiques naturelles à l'exception, bien sûr, de la conscience de soi et de son intellect. C'est pour cela qu'il commence la démonstration de l'existence de la Volonté dans le monde en partant de l'homme. Ainsi il nous invite à considérer que tout mouvement de notre corps est un acte de notre volonté :

L'acte de la volonté et l'action du corps ne sont pas deux états objectifs connus différemment, [...], ils sont une seule et même chose. [...] L'action du corps n'est rien d'autre que l'acte de la volonté objectivée, c'est-à-dire entrée dans l'intuition.<sup>16</sup>

La Volonté métaphysique s'objective donc dans le corps humain et de la même façon dans la nature entière. Et Schopenhauer rajoute que « le vouloir et le faire sont distincts dans la réflexion seulement, dans la réalité ils ne font qu'un. ».<sup>17</sup> Dans le même sens : « mon corps et ma volonté ne font qu'un ».<sup>18</sup> Ainsi « le monde des corps, au-delà de sa représentation, est ce que nous trouvons en nous immédiatement en tant que volonté ».<sup>19</sup>

Pour argumenter sa thèse et pour étendre cette Volonté à l'ensemble du monde phénoménal composé d'une immense diversité d'objets, Schopenhauer simplifie, en quelque sorte, l'objectivation ou la manifestation de la Volonté dans la réalité en

---

<sup>16</sup> Schopenhauer, *op. cit.*, t. I, p. 244.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p.249.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 253.

affirmant qu'elle se déploie selon les Idées platoniciennes qui sont les modèles d'objets ou de phénomènes qui apparaissent dans la diversité. Toutefois, il en donne sa propre définition de l'Idée en tant que degré d'objectivation de la Volonté comme chose en soi, étrangère à la pluralité. *L'Idée de Force* est donc un concept sous lequel on peut subsumer les différentes forces originelles qui agissent dans le monde minéral. *L'Idée d'Espèce* englobe à son tour la multiplicité des espèces dans le monde organique ou végétal. Et *l'Idée de Caractère intelligible* concerne les êtres humains qui sont pourtant des êtres uniques à part entière.

En fait, Schopenhauer ne décrit pas précisément une hiérarchie de la nature dans le sens où des entités vivantes sont apparues et aspireraient toujours à des formes plus perfectionnées. Ce sont les différents degrés d'objectivation de la Volonté qui tiennent lieu d'explication du passage de l'inorganique à l'organisme vivant et à l'homme. La hiérarchie consiste ici en une progression de l'objectivation de la Volonté à partir des degrés inférieurs jusqu'aux degrés supérieurs et les plus élevés que sont les mammifères et l'être humain. Pour Schopenhauer, la matière en tant que support du monde est aussi le champ où différentes forces universelles comme la pesanteur, l'impenétrabilité, mais aussi la solidité, l'électricité, le magnétisme, etc. se disputent cette matière, chacune essayant de dominer l'autre. Ces forces originelles et universelles sont le plus bas degré d'objectivation de la Volonté, et on pourrait dire le premier dans l'ordre chronologique du monde. Elles sont une sorte d'« élan aveugle », une « forme d'aspiration sans connaissance » que la chimie et la physique doivent rechercher et connaître.

Ensuite la Volonté s'objective dans le monde végétal, dans l'organisme vivant, ce qui représente le passage à un degré supérieur ; mais Schopenhauer ne dit rien explicitement sur la possibilité d'une continuité physique qui relierait le monde organique au monde inorganique car toute la question est là : l'apparition de la vie sur terre. Le problème est esquivé par l'affirmation d'une aspiration de la Volonté vers un degré supérieur de manifestation dans la nature.

Il en est de même pour le degré d'objectivation suivant, donc supérieur aux précédents, et qui permet l'apparition de l'instinct et de la connaissance. Lié à la recherche de nourriture,

ce degré d'objectivation concerne les insectes, les animaux petits et grands dotés d'instinct et d'une connaissance plus ou moins obscure car elle n'est pas accompagnée par la raison. Et c'est toujours en tant qu'aspiration vers une forme meilleure que la Volonté s'objective dans le degré le plus élevé qu'est l'être humain, notion d'aspiration que l'on trouve déjà chez Aristote. Ce dernier degré, le plus parfait qu'emprunte la Volonté pour se manifester, est présenté par Schopenhauer comme le plus complexe car l'homme apparaît doté de deux sortes de connaissance : celle, intuitive, des animaux, et la connaissance intellectuelle grâce à la raison. Mais du même coup, nous dit Schopenhauer, cette connaissance s'accompagne de crainte, d'inquiétude et de souffrance.

La complexité des phénomènes, la lutte éternelle pour la survie des espèces, de même que le conflit permanent qui se joue dans la nature entre les forces primaires pour la possession de la matière, toute cette vision douloureuse de la vie apparaît pour la première fois dans le monde et cela dans le cerveau de l'homme. C'est pourquoi lui seul pourra nier le monde et la Volonté qui le porte car son essence est souffrance.<sup>20</sup> Mais de cela il est question dans le dernier livre et ne concerne pas notre sujet d'aujourd'hui. Ainsi les degrés d'objectivation de la Volonté sont également décrits à l'aide de la notion d'*assimilation dominante* où une Idée supérieure assimile l'idée inférieure qui ne disparaît pas entièrement mais qui reconnaît sa défaite et accepte la domination qui lui est infligée. Citons Schopenhauer pour mieux exemplifier le propos :

L'aimant qui soulève le fer, mène un combat continué contre la pesanteur, en tant qu'objectivation la plus inférieure de la Volonté ; il a un droit originel sur la matière de ce fer, et dans ce combat perpétuel, l'aimant se renforce de sorte que la résistance qu'il rencontre le pousse en quelque sorte à un effort plus grand encore. De la même façon, chaque phénomène, et même celui de la volonté qui se présente dans l'organisme humain, mène un combat continué contre les nombreuses forces physiques et chimiques qui, en tant qu'Idées inférieures, possèdent un droit

---

<sup>20</sup> Arnaud François, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche*, Paris, PUF, 2008.

antérieur sur cette matière. Voilà pourquoi le bras que l'on a maintenu soulevé, en dominant la pesanteur, s'abaisse au bout d'un certain temps. [...] C'est pourquoi donc le poids de la vie physique en général, la nécessité du sommeil et, en dernier lieu, de la mort, toutes ces forces naturelles favorisées par les circonstances, après avoir été réprimées, prennent enfin le dessus sur l'organisme usé par ses constantes victoires, récupérant la matière qui leur avait été arrachée, et accèdent à une présentation sans obstacle de leur essence.<sup>21</sup>

La hiérarchie dans la nature est donc présentée par Schopenhauer comme une progression de l'objectivation de la Volonté en des degrés de plus en plus supérieurs. Le passage d'un degré à un autre est un effort d'assimilation des états antérieurs de la matière et aspiration vers une forme plus parfaite. Ce passage est accompagné d'un conflit permanent entre les formes et les forces anciennes et celles qui veulent apparaître. Dans le même sens, il nous semble intéressant de citer un feuillet manuscrit publié dans l'édition du *Monde* de 1919, à Leipzig, traduit et cité par S. Barbera :

Ce qui fait que cette impression est significative est le contraste entre la matière — qui s'est accrue à travers tous les degrés physiques, chimiques, végétatifs et animaux pour atteindre la forme humaine qui se déplace se dressant et se pliant selon les intentions les plus subtiles — et la gravité, qui, parce qu'elle est l'Idée la plus basse de toutes les autres, exerce un droit originel sur la matière, et là aussi, en présence d'une Idée qui est très éloignée, elle n'y renonce pas, mais revendique ses droits sur cette forme, comme si elle voulait lui rappeler qu'elle aussi est toujours matière, même si elle a connu un accroissement à un niveau très élevé.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Schopenhauer, *op. cit.*, t. I, p. 323-324.

<sup>22</sup> S. Barbera, *Une Philosophie du conflit. Etudes sur Schopenhauer*, Paris, PUF, 2004.

### § 3. — LE CARACTÈRE INTELLIGIBLE EN TANT QU'IDÉE DE L'HOMME

La description faite par Schopenhauer de la volonté et du caractère humain lui a valu en grande partie la reconnaissance posthume de son œuvre. Mais ce ne sont pas tant les philosophes et les scientifiques qui ont exploré sa vision du monde, ce sont les écrivains du 19<sup>ème</sup> siècle finissant et ceux du 20<sup>ème</sup>. Parmi eux on peut citer Nietzsche qui a considéré Schopenhauer comme l'honnête éducateur auquel il a voulu confier son âme pour qu'il l'élève ; Dostoïevski, chez qui l'on trouve des descriptions de caractères humains comme enfermés dans une prison invisible qui est leur propre caractère; de même, plus proche de nous, Albert Camus dont le dernier chef-d'œuvre *La Chute*, étrangement si peu connu à notre avis, nous semble dans la droite lignée de Schopenhauer.

En tant que sommet de la hiérarchie naturelle, l'être humain n'est toutefois pas mis à part de la nature. Il n'est pas comme chez Hegel « l'antithèse de la nature », l'homme porté par son esprit infaillible qui peut embrasser, synthétiser et dépasser toute la nature. Schopenhauer va plutôt dans le sens d'une « naturalisation de l'homme », en ne l'excluant pas de sa place véritable, tout en reconnaissant la spécificité et l'unicité de son espèce.<sup>23</sup> C'est pourquoi, c'est la même Volonté qui se manifeste dans l'inorganique et dans l'homme, certes avec une différence dans la forme de manifestation, mais toujours sur le même fond, à savoir, la même matière, qui est aussi bien pierre que chair humaine.

L'Idée de Caractère intelligible comme le plus parfait degré de manifestation de la Volonté est exposé par Schopenhauer dans son œuvre majeur *Le Monde comme volonté et comme représentation*, mais aussi dans *Le fondement de la morale*. Il s'y attache à asseoir la morale sur d'autres bases que celles de Kant et de son impératif catégorique comme fait de la conscience qu'il ne considère nullement comme un acte libre. Selon Schopenhauer, l'homme agit à partir des motifs en tant que « causes déterminées

---

<sup>23</sup> Schopenhauer, *op. cit.*, Préface de V. Stanek, t. I, p. 26.

ou passées par la connaissance ». Du fait de la connaissance qui détermine le motif, l'homme pense qu'il est libre dans le choix des motifs qui le font agir mais aussi qu'il est libre de vouloir et de faire tout ce qu'il veut. Schopenhauer nous dit que ce caractère empirique de l'homme est l'image ou le modèle ou la manifestation de son Caractère intelligible qui tient de la Volonté métaphysique. Or seule cette Volonté est libre, et le caractère empirique est complètement soumis à la nécessité comme toute chose dans la nature. D'après la phrase célèbre de Schopenhauer l'homme sait ce qu'il veut ici et maintenant mais il ne sait pas pourquoi il veut en général. Le caractère empirique de l'homme a besoin de temps pour se déployer et pour se révéler à celui qui veut le sonder. Car ce sont aussi les circonstances qui révèlent le caractère d'un homme. Quant aux motifs, si nombreux et si divers, s'ils font agir les hommes, il est impossible de prévoir leurs actions car les mêmes motifs, selon le caractère de la personne, n'ont pas la même importance pour tous. Et ce qui fait qu'un homme est déterminé par tel motif et non pas par un autre, c'est son Caractère intelligible qui le décide, ce Caractère imprégné d'une Volonté qui fait que l'homme soit celui qu'il est et non pas un autre.

Ainsi Schopenhauer place la liberté non pas dans le faire mais dans l'existence. C'est-à-dire que si la liberté de l'homme était dans l'agir, on pouvait espérer que la prochaine fois on fera mieux, mais nous ferons toujours de la même façon car nous ne sommes pas libres mais déterminés par une Volonté dont nous n'avons a priori pas conscience. Schopenhauer pense que l'homme veut d'abord et que c'est seulement ensuite qu'il connaît, qu'il s'intéresse à ce qu'il veut. Minimiser le rôle de la volonté face à la connaissance serait une erreur parce que l'homme, dans son vouloir, n'est souvent pas guidé par la raison. Le caractère de l'homme dans sa réalité nous est montré par Schopenhauer dans l'exemple suivant : c'est un homme qui, en quittant son travail, se dit qu'il pourrait sortir de la ville et aller voir le monde, ou qu'il pourrait aller à l'Opéra, ou passer la soirée avec des amis, mais que, pourtant, il n'en fera rien de tout cela : il rentrera chez lui comme tous les soirs car tel est son caractère. Ici on peut voir presque un regret qui se manifeste, et le désir d'être quelqu'un d'autre, d'être autrement, mais comme la chose est impossible,

Schopenhauer nous dit qu'il y a comme une résignation dans ce fait de découvrir notre propre caractère, chose que l'on peut faire seulement après des années d'expérience. La thèse de Schopenhauer sur l'existence de cette Volonté qui mène le monde est probablement mieux comprise à cet endroit, dans la description des caractères empirique et intelligible de l'homme.

Probablement que si cette intuition avait été absurde, de grands écrivains l'auraient ignoré tout simplement. Mais nous trouvons de multiples échos dans certaines des plus grandes œuvres littéraires. Ainsi chez Dostoïevski qui a souvent voyagé et séjourné en Allemagne et qui meurt en 1881, soit 21 ans après Schopenhauer, période qui correspond à la connaissance par le grand public de l'œuvre schopenhauerienne. Dans *Les Carnets du sous-sol* (1864), Dostoïevski écrit le monologue d'un homme qui est de plus en plus seul, qui sait les dangers d'un tel esseulement, qui voudrait changer de vie mais qui trouve toujours des arguments pour ne pas le faire. Offensé par un collègue, il rêve de le provoquer en duel, il lui tient de grands discours imaginaires mais ne fera rien de concret. Malade, il refuse de se soigner :

Oui, c'est par méchanceté que je ne me soigne pas ; [...] je suis le mieux placé pour savoir que ça ne peut faire de tort qu'à moi seul et à personne d'autre. Et, malgré tout, si je ne me soigne pas, c'est par méchanceté. J'ai mal au foie. Tant mieux, qu'il me fasse encore plus mal !<sup>21</sup>

Nous trouvons un autre exemple édifiant qui va dans le même sens chez Camus, dans *La Chute*, publiée en 1956, quatre ans avant sa mort. Ici aussi il s'agit du monologue d'un homme qui semble parler à un autre ; en fait c'est à sa propre conscience qu'il parle. Il raconte l'évènement qui a bouleversé sa vie et qui du même coup lui a révélé son caractère totalement différent de l'image qu'il se faisait de lui-même. C'était un soir sur un pont de la Seine, quand il entend derrière lui le bruit sourd du corps d'une jeune fille qui s'est jetée dans l'eau glaciale de novembre. Et lui, il ne s'y jette pas, il ne tente pas de la sauver. Depuis ce soir-là, à

---

<sup>21</sup> Dostoïevski, *Les Carnets du sous-sol*, Actes Sud, coll. » Babel », Arles, 2010, p.11.



cause des remords, cet homme a l'impression d'entendre des rires dans son dos, des rires qui semblent se moquer de lui, des rires qui lui rappellent qu'il n'est pas ce qu'il croit. Ainsi il dit un vœu comme une prière :

O jeune fille, jette-toi encore dans l'eau pour que j'aie une seconde fois la chance de nous sauver tous les deux ! Une seconde fois, hein, quelle imprudence ! Supposez [...] qu'on nous prenne au mot ? Il faudrait s'exécuter. Brr... ! L'eau est si froide ! Mais rassurons-nous ! Il est trop tard, maintenant, il sera toujours trop tard. Heureusement !<sup>25</sup>

Ces exemples extraits de la littérature européenne confirment, à notre avis, la thèse sur la Volonté métaphysique qui détermine le comportement de l'homme et constitue son caractère ou ce qu'il est véritablement.

## CONCLUSION

Par rapport aux avancées spectaculaires de la science d'aujourd'hui, nous nous situons avec la pensée de Schopenhauer à un niveau littéralement général, dans une vision globale du monde, à l'opposé donc de l'infiniment petit et du tout mathématisable qui caractérisent les recherches actuelles. Schopenhauer veut que sa philosophie apporte à la science ce qui lui manque, à savoir le côté métaphysique qu'est la Volonté. Cependant il est resté profondément attaché à la réalité empirique du monde dont la matière, sous toutes ses formes, est régie par la causalité et par une nécessité implacable.

Qu'en est-il aujourd'hui de la pensée de Schopenhauer ? D'abord — et ce n'est pas le moindre de ses mérites — c'est une belle initiation à la philosophie et à une claire vision du monde. L'effort de Schopenhauer pour rendre cohérente sa vision de la Volonté dans le monde suscite l'admiration. Cependant les découvertes scientifiques nous éloignent de plus en plus de sa pensée qui se veut globale. La crainte de Schopenhauer s'est-elle

---

<sup>25</sup> A. Camus, *La Chute*, Gallimard, coll. « Folio », Paris, 1998, p. 153.

réalisée — lui qui disait qu'à force de réduire les forces originelles de la nature, à force d'abstraire dans des mégaconcepts englobant toujours plus de matière, on arriverait à une simple méthode de calcul qui « suffirait à expliquer l'énigme du monde » ? Nous n'en sommes probablement pas loin. Mais quelle formule mathématique pourra nous dire aussi la beauté et la souffrance du monde ?

Si aujourd'hui la philosophie de la nature se base essentiellement sur les acquis de la science, quel genre de métaphysique le philosophe de la nature peut-il encore apporter ? Devra-t-il entendre plus souvent le poète, le musicien ou tout simplement l'artiste ?

Cristiana PHILIPPS  
cristianaphilipps@yahoo.fr

## BIBLIOGRAPHIE

- BARBERA, S., *Une philosophie du conflit. Études sur Schopenhauer*, Paris, PUF, 2004.
- CAMUS, A., *La Chute*, Gallimard, coll. « Folio », Paris, 1998.
- DOSTOIEVSKI, F. M., *Les Carnets du sous-sol*, Actes Sud, coll. « Babel », Arles, 2010, nouvelle traduction réalisée par André Markowicz.
- ESPINOZA, M., *Repenser le naturalisme*, L'Harmattan, Paris, 2014.
- FRANÇOIS, A., *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche*, PUF, coll. « Philosophies d'aujourd'hui », Paris, 2008.

SCHOPENHAUER, A., *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Gallimard, Folio essais, Paris, 2009, nouvelle édition et nouvelle traduction réalisée par Ch. Sommer, V. Stanek, M. Dautrey.

————— *Le fondement de la morale*, Livre de poche, Paris, 2007, trad. A. Burdeau.

\* \* \*