



**UNIVERSITÉ
DE REIMS
CHAMPAGNE-ARDENNE**

Université de REIMS CHAMPAGNE-ARDENNE
FACULTE DE LETTRES ET DE SCIENCES HUMAINES
57, rue Pierre Taittinger
51 096 Reims

Ecole Doctorale : Sciences de l'Homme et de la Société

Année universitaire 2008-2009

THESE
Pour obtenir le grade de
Docteur de l'Université de Reims Champagne Ardenne

Discipline : PHILOSOPHIE

PRESENTEE ET SOUTENUE PAR AKA BILE AMEDEE

**LA MORT COMME FONDEMENT DE LA
MORALE**

Directeur de thèse

Monsieur RENE DAVAL

Jury : **Pierre CAYE**, Directeur Recherche CNRS
René DAVAL, Professeur Université de Reims
Jean-Yves GOFFI, Professeur Université de Grenoble
Marcel SINKONDO, Professeur Université de Reims

LA MORT COMME FONDEMENT DE
LA MORALE

« L'HOMME EST DE LA
POURRITURE EN SUSPENS »

« L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt...

Toute notre dignité consiste donc en la pensée. »

Blaise Pascal
Pensées, G.F.
N°266. Paris.
1976 pp 149-150.

REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer ma profonde gratitude envers mon Directeur d'Etudes et de Recherches, Monsieur RENE DAVAL, envers Monsieur HUBERT SAGET, Monsieur N'KOLLA N'DEMA MOUSSA SEVERIN et Monsieur KPONSOU GERARD, pour l'aide qu'ils m'ont apportée dans l'organisation et la rédaction de ce travail.

A mon épouse
KABLAN N'GUETTA Agnès
Décédée le 05 juillet 1992
A Troyes (Aube –France)

A ma mère
SOMIAN SOMIAN
Décédée le 13 juillet 1995
A Grand-Bassam (Côte-D'ivoire)

LA MORT ET MOI

« -S'il m'arrivait quelque chose un jour, je veux dire par là si je meurs un jour, car un jour je mourrai ; ne soyez pas tristes, et ne pleurez pas non plus. Car, de mon vivant, je savais que je devais mourir un jour. »

AKA BILE Amédée,
REIMS, le 17 juillet 2008 à
19 h 04

INTRODUCTION

Introduction

Depuis son histoire sociale, l'homme a toujours cherché à se doter d'une multitude de règles d'abord orales puis codifiées (les lois) pour légaliser et légitimer l'établissement d'un régime politique adéquat et déterminer ainsi la nature réelle de son attitude comportementale dans la société civile. Les lois établies par l'homme constituent ici une forme de directive, d'orientation de son propre comportement sociétal. C'est un vecteur uniforme de pensées et d'actions déterminant le directoire que l'homme doit adopter au sein d'une communauté civile. Il montre comment l'étant singulier doit se conduire moralement et étatiquelement en société. La nature de cette direction, de cette orientation morale, civile peut renvoyer à l'idée d'un conformisme moral consistant à respecter l'ensemble des règles étatiques prônées par la volonté générale. Ces règles étatiques ont d'ailleurs pour finalité la culture et le développement d'une valeur psychologique hygiénique très importante à la vie sociale. Cela témoigne de la volonté réelle de l'homme de sortir de son « état d'animalité pour accéder à un nouvel état, celui d'humanité. Nous pourrions dire ici, qu'il passe volontairement de l'état de nature à l'état de culture. Autrement dit, de son statut de sauvage au statut de civilisé, dans le simple but de structurer, de sociabiliser, d'harmoniser, d'humaniser et surtout d'égaliser le genre humain.»¹ Mais au-delà de l'idée de la collectivité de la morale politique, uniforme, homogène, nécessaire à la formation de la société civile avec pour pouvoir la régulation du comportement de l'entité pensante, l'homme ne serait-il pas en mesure de se doter individuellement d'une véritable morale hors norme non établie par le groupe, mais complémentaire de la première, de nature civile, étatique, sans aucun concours externe, sans recourir à un Directeur de conscience ? Autrement dit ne serait-il pas capable de se déterminer moralement par rapport à lui-

¹ Rousseau J.J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris : G.F. n° 243. 1992. pp.167-168

Id : Rousseau J.J. *Du contrat social*. Paris : G.F. 1966. n°94. pp. 44.45

même et ce à l'intérieur de la morale collégiale, civile ; d'être en quelque sorte *son propre directeur de conscience* ?

Il ne s'agit en aucun cas de rivaliser avec la morale politique ou même de la renier, mais au contraire il s'agit d'établir à la fois un parallélisme et une complémentarité entre la morale étatique et la morale individualisée.

Mais avant tout exercice d'édification de cette individualité de la morale, il convient d'abord de montrer la difficulté de l'élaboration de la collectivité de la morale. L'entité particulière homme se devait de faire d'énormes concessions personnelles, tel le renoncement partiel et volontaire à sa liberté naturelle, c'est-à-dire à son droit naturel, à la finalité collective, constructive et émancipatrice. De la réduction partielle de sa liberté naturelle à la réalisation effective de sa liberté civile, l'homme a dû faire un cheminement psychologique et physique considérable. A l'idée de cette première difficulté observable et fondée quant à l'établissement de la morale civile, vient s'ajouter celle de l'accouchement de la morale singulière, propre à notre direction comportementale individualisée de tous les jours. En effet, la structuration de cette deuxième forme de morale parallèle à la première n'échappe pas non plus à la règle de la difficulté. Elle exige comme toute entreprise humaine un effort considérable théorique et pratique voire un sacrifice incommensurable, une certaine torture de l'esprit, un gigantesque travail ascétique de la raison. Au-delà de cette forme de morale proposée par les hommes et destinée à l'Homme (le rôle de la morale civile), l'esprit humain peut chercher à construire une autre forme de morale établie par l'homme pour les hommes et fondée sur l'expérience, prétendent certains philosophes comme Kant, et non sur la seule raison. Mais cette tentative n'est pas, comme nous l'avons souligné plus haut, sans embûches. En effet, il est difficile pour l'entendement humain de chercher à édifier une morale de nature personnelle qui régulerait sa conduite et pourrait servir d'exemple à toute l'humanité. Toute entreprise pour fonder la morale reste et restera donc sans doute un travail laborieux, immense pour l'homme. Quel est le premier principe de cette morale singulière ? Quel est son premier code ? Quelle est son origine voire sa base fondamentale ? Quelle forme de moralité à caractère « universel » pourrait convenir à toute l'humanité, et faire également l'unanimité chez tous les philosophes, chez tous les penseurs ? Ces différentes questions interpellent l'esprit humain sain et

exigent nécessairement de se débattre, de se torturer la raison pour tenter d'apporter quelques éléments de réponse fussent-ils inachevés, mais au moins évoqués, entamés.

Certains esprits philosophiques moralistes ont néanmoins tenté tant d'expéditions, ont essayé tant de routes dans l'espoir d'y parvenir. Ce fut l'exemple des philosophes allemands Emmanuel Kant et Arthur Schopenhauer, pour ne citer que ceux-là, qui ont beaucoup médité sur ces questions. Le premier Emmanuel Kant s'est illustré à travers ses livres : « Fondements de la métaphysique des mœurs »² et « La critique de la Raison Pratique »³, le second, Arthur Schopenhauer s'y est adonné dans ses deux principaux ouvrages : d'une part, « Le monde comme volonté et comme représentation »⁴ et, d'autre part, « Le fondement de la morale »⁵.

Dans son travail d'élaboration de son approche conceptuelle de la morale, Kant introduit une notion très importante : *la liberté*. Cette notion constitue un élément fondamental chez l'être pensant, réfléchissant. Nous dirons même qu'elle fait partie intégrante de son essence et détermine par la même occasion sa personne. Dès lors, nous pourrions parler d'une dimension naturelle de la liberté voire d'une naturalité de la liberté totalement et fermement inaliénable. En effet, il estime que la liberté et la moralité sont deux notions philosophiques indissociables. D'ailleurs, elles s'apparentent très bien à la raison et à la volonté. « L'homme, affirme-t-il, doit chercher à perfectionner son esprit mais aussi concourir à perfectionner celui de ses semblables. »⁶ Cela semble exclure toute idée d'imposition de formule morale magique exemplaire, unique et témoigne ainsi du respect de l'autonomie du moi et du non-moi. La force ascensionnelle de l'individu vers la perfection humaine et morale, représentait pour Kant l'ultime projet de tout être pensant autonome et surtout raisonnable. Elle apparaît nécessairement comme une purification intérieure de l'être singulier. La perfection avait une fonction clé dans le fondement de la morale. Elle en constituait l'instigatrice ou l'élément instigateur. Elle est la finalité de la morale kantienne. Mais cette perfection ne se réalise pas de manière spontanée. Elle exige un travail constant, régulier et intelligible de l'esprit humain sur lui-même et sur son milieu environnemental qu'il soit de nature sociale-culturelle-politique-économique et religieuse, une certaine « bataille

² Kant E. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Paris : Delagrave. 1971.

³ Kant E. *Critique de la raison pratique*. Paris : PUF. N°42. Ed. Quatrième 1989.

⁴ Schopenhauer A. *Le monde comme volonté et comme représentation*. Paris : PUF. 1989.

⁵ Schopenhauer A. *Le fondement de la morale*. Paris : L.P.8. Classique de la Philosophie. N° 4612.1991.

⁶ Kant E. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Paris : Delagrave. 1971. p21, p. 48.

désespérée » de la raison et nécessite le facteur temps. Lequel facteur temps est d'ailleurs la forme de notre impuissance. Elle est donc lente et graduelle et demande une très grande patience et un énorme travail réflexif sur soi-même. Toute cette organisation demande bien entendu un ensemble de règles qui ne doit pas être extrinsèque, mais plutôt intrinsèque à la volonté individuelle. C'est un travail qui se fait à l'intérieur de l'être lui-même et par l'être lui-même. Avec Kant, le sujet est au centre du problème moral. Il en est le fondateur. Il est à la fois le concepteur, le législateur et surtout l'acteur moral ou mieux encore l'agent moral. La morale est donc une pure production de la raison humaine individuelle. D'où l'idée de l'autonomie de la volonté chez Kant, à savoir la puissance formelle pour la volonté à se soumettre à ses propres principes, à ses propres règles et non à ceux des autres pour ainsi éviter toute forme d'hétéronomie.⁶ Ici, le conformisme moral est en théorie dans la relation du sujet avec lui-même ou de soi à soi et non dans la relation du sujet au groupe social. Mais cette première analyse du processus réflexif tendant à construire ou à fonder une morale basique relative à l'attitude comportementale de l'homme relève d'une approche conceptuelle purement théorique de nature intelligible. Cependant, dans la réalisation de la loi morale, il n'y a pas uniquement de repli de soi sur soi, comme nous l'avons souligné plus haut, il y a bien entendu effectivement une ouverture de soi sur le monde extérieur, une communion du sujet et du groupe social.

On serait tenté de dire qu'il y a une réconciliation de l'intelligible et du sensible dans l'ordre de l'exercice de la pratique morale. Cette dernière trouve toute son importance, toute sa valeur, toute son apothéose dans son accomplissement dans le groupe social. La transposition de l'entité individuelle vers la communauté juridique, dont elle constitue un élément à part entière, se projette synthétiquement dans l'autre, à savoir dans le non-moi à travers l'action morale qui prend une dimension universelle.

Ce passage de l'un au multiple témoigne de l'intérêt porté par l'individualisation à cette communauté juridique. C'est le signe réel du passage de l'intérêt particulier à l'intérêt général, ou encore de l'idée de la théorie morale à l'idée de la pratique morale. Ainsi de la morale de droit initiée par Kant, on (peut) passe(r) très facilement à la morale de fait. On pourrait donc affirmer avec véhémence que si la

⁶ Kant E. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Paris : Delagrave. 1971. p.48.

morale, proposée par Kant associe très clairement la raison à l'autonomie et fait du sujet le centre de toute construction morale ; cette morale tournée vers les autres devient impérativement pratique et utile. De l'idée d'une théorie de la morale à l'idée d'une pratique morale la métamorphose du sujet est alors ici visible, lisible et surtout significative. L'entreprise individuelle à caractère intelligible de la morale entend implicitement malgré l'individualité de la démarche, une finalité collégiale dans la pratique de la morale. Ce mouvement directeur de l'un au multiple s'observe également dans l'art qui est considéré comme une réconciliation du sensible et du spirituel. La philosophie de Lavelle en est le témoignage. Pour Lavelle, l'art opère une réconciliation du sensible et du spirituel, cela à l'intérieur du sujet et de l'objet. Dans le sujet, Lavelle estime qu'il n'y a pas d'opposition entre la sensibilité et la spiritualité. Il y a en tout état de cause une réconciliation des deux parce que nous nous livrons à l'art corps et âme. L'art, selon lui, est un moment de grâce, de paix et de repos ; raison pour laquelle il est profondément humanisant. Dans l'objet, l'art est aussi une réconciliation du sensible et du spirituel au niveau de l'objet où nous avons une autonomie qui nous fait parler de la matière d'un côté et de l'autre de l'esprit. L'art abolit donc la distinction séparant la matière de l'esprit ce que ne défend pas la philosophie platonicienne pour qui le monde intelligible et le monde sensible sont deux mondes totalement antagonistes. L'exemple du « Mythe de la caverne » dans le livre VII de « la République » en est le témoignage. Cette approche comparative avec l'examen rationnel de l'art constitue l'une des caractéristiques fondamentales de la morale. Elle (la morale) n'a pas seulement une approche théorique, conceptuelle, elle a aussi une dimension pratique qui se réalise dans l'exécution de la pensée morale, dans sa mutation, dans sa transformation en acte moral. Dans ce cas précis, nous sommes en présence d'une morale de fait et non plus d'une morale de droit. Mais de là à dire que cette exécution est catégorique relèverait de l'imposition, de l'absurdité. Il y a (donc) en l'homme, la raison qui parle et qui l'aide à orienter sa conduite morale. Mais cette raison directrice, comme nous l'avons d'ores et déjà soulignée, auteur d'une morale saine et pure, ne doit en aucun cas être corrompue par des éléments sentimentaux internes ou externes, capables de la détourner de son but. Elle doit être totalement dépourvue de tout motif

intéressé. Kant disait ceci : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle ». ⁶

L'autonomie de la volonté devient donc impérativement le principe suprême de la moralité. La bonne volonté est automatiquement la réalisation de la volonté autonome. Mais la volonté autonome, c'est essentiellement la volonté raisonnable. (Mais), peut-on réellement élaborer une philosophie morale pure qui serait complètement expurgée de tout ce qui ne peut être qu'empirique ? La métaphysique peut-elle réellement aider à l'élaboration de la morale ? Si oui, alors que faire donc de l'empirisme ? Mêler la métaphysique à l'empirisme pour le fondement de la morale serait-il peut-être quelque chose d'absurde, un non-sens ? Mais l'entreprise mérite néanmoins d'être explorée.

La morale kantienne, essentiellement centrée autour de la seule raison ne fait pas l'adhésion de tous les penseurs. Schopenhauer, comme on le verra dans l'étude suivante, ne partage pas cette analyse morale de Kant. Il estime, au contraire que l'introduction de la notion de devoir, de précepte, de loi en morale, dépouille cette dernière (la morale) de toute valeur fondamentale, de toute sa grandeur. Elle semble perdre de sa naturalité et prend par la même occasion une autre orientation, un autre chemin, celui de commandement, d'obligation néantisant ainsi la liberté, force première, moteur essentiel de l'accouchement, de la réalisation de la morale par la volonté singulière. La morale prend ici une forme impérative, une tournure d'imposition, ce qui ne diffère pas, s'écrie Schopenhauer de la morale chrétienne.

En effet, selon Schopenhauer, depuis le christianisme, la morale philosophique a emprunté sans le savoir sa forme à la morale des théologiens qui a pour caractère essentiel de commander. L'exemple des dix commandements dans « L'exode », deuxième livre de la Bible⁷, illustre bien la farouche opposition de Schopenhauer au fondement de la morale de Kant.

⁶ Kant E. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Paris : Delagrave. 1971. p.45

⁷ *La Sainte Bible*. Version établie par les moines de Maredsous -Centre « Informatique et Bible » Maredsous 1992. p.201

L'auteur du « Monde comme volonté et comme représentation » pense que Kant fonde la morale sur la théologie et qu'il est aussi resté théologien. Selon lui, la philosophie pratique de Kant est un « pur déguisement de la morale théologique ».⁸ Schopenhauer, qui s'en prend violemment à la théologie avec des accents qui, parfois, relèvent de l'anticléricalisme le plus agressif, considère l'analyse kantienne de la morale comme un vice théologique, qu'il décèle dans la pure forme de l'impératif, de loi, de commandement, de nécessité morale, a voulu au contraire fonder la morale sur la sympathie, sur la pitié. Selon Schopenhauer, la pitié fait partie intégrante de l'essence même de l'homme. Elle a donc une dimension naturelle. Et cette naturalité témoigne de sa présence aussi bien chez l'animal que chez l'enfant. Elle se trouve dans leur essence, dans leur nature d'être. Or, remarquons que si, chez l'adulte, l'exercice intensif de la raison permet de cultiver et d'entretenir la pitié pour lui donner une grandeur intelligible. L'idée de raison arrivée à maturité constitue un renforcement de la pitié, une manière de la revigorer.

Cependant, à propos de l'enfant, on pourra se demander quelles sont les possibilités et surtout les facultés pour l'agent moral (ici l'enfant), le mineur de se connaître ou de maîtriser l'essence de l'acte moral.

L'exemple de l'enfant témoigne de cette impossibilité de reconnaissance due à l'immaturation ou encore à l'absence d'une raison critique. L'être singulier ne peut prendre conscience de la pitié comme le signe intérieur du même sujet pour fonder la morale que si et seulement si la raison présente dans son être, est arrivée à maturité. Ce qui n'est pas du tout le cas chez l'enfant, pour qui la raison basique est très chancelante, fuyante et surtout instable. Néanmoins, cela montre bel et bien l'existence chez l'enfant de la forme basique de la raison. N'oublions pas que le plus souvent l'acte de l'enfant est de nature instinctive, spontanée ; mais que les questions qu'il se pose ont un contenu philosophique même si la philosophie lui reste méconnue et très loin de sa portée. On ne peut pas donc retirer à l'enfant le crédit de certaines questions intelligibles, mais on peut lui reprocher son déficit en matière de connaissances philosophiques (voir le texte de Hegel sur l'apprentissage de la philosophie).

⁸ Schopenhauer, A. *Le fondement de la morale*. Paris : L.P.8. Classique de la Philosophie. N° 4612. 1991. p. 127.

Hegel, dans un excellent texte, montrait très bien comment faire ses premiers pas dans le champ philosophique.

« La démarche mise en œuvre dans la familiarisation avec une philosophie riche en contenu n'est bien aucune autre que l'apprentissage. La philosophie doit nécessairement être enseignée et apprise, aussi bien que toute autre science. Le malheureux prurit qui incite à éduquer en vue de l'acte de penser par soi-même et de produire en propre, a rejeté dans l'ombre non cette vérité comme si, quand j'apprends ce qu'est la substance, je ne pensais pas moi-même, comme si je ne produisais pas moi-même ces déterminations dans ma pensée, et si elles étaient jetées en celle-ci comme des pierres ! Comme si, encore, lorsque je discerne leur vérité, je n'acquiesçais pas moi-même ce discernement, je ne me persuadais pas moi-même de ces vérités ! Comme si, une fois que je connais bien le théorème de Pythagore et sa preuve, je ne savais pas moi-même cette proposition et ne prouvais pas moi-même sa vérité ! Autant l'étude philosophique est en et pour soi une activité personnelle, tout autant est-elle un apprentissage, l'apprentissage d'une science déjà existante, formée ; (...)

(...) La représentation originelle, propre, que la jeunesse a des objets essentiels, est, pour une part, encore tout à fait indigente et vide, et, pour une autre part, en son infiniment plus grande partie, elle n'est qu'opinion, illusion, demi-pensée, pensée boiteuse et indéterminée. Grâce à l'apprentissage, la vérité vient prendre la place de cette pensée qui s'illusionne».⁹

⁹ Hegel. *Textes pédagogiques*. Paris : J. VRIN. 1990. pp 142-143.

Ce texte de Hegel montre bien qu'il n'y a pas de réelle connaissance d'une philosophie, sans un réel travail d'apprentissage, sans un effort pour apprendre le contenu philosophique. La thèse contraire qui présuppose que philosopher, c'est penser par soi-même, et qui donc rend du coup inutile toute forme d'apprentissage philosophique, n'a donc pas lieu d'être. Cette opinion est celle du commun des mortels. Il est notamment vrai que philosopher, c'est penser. Et il est aussi évident que chaque entité particulière pense, ce qui pourrait sous-entendre que chacun peut construire sa propre philosophie. Mais toute pensée personnelle a-t-elle réellement une connotation philosophique? Suffit-il de penser par soi-même pour élaborer des idées qui sur le plan philosophique aient une authentique valeur? Comment peut-on apprendre à philosopher? La compréhension d'une philosophie suppose avant tout un réel effort intellectuel par lequel nous travaillons à prendre connaissance de ce qu'elle dit (son contenu). La philosophie, comme toute autre science, est faite de concepts articulés entre eux, constituée de propositions qui forment et visent un concept cohérent.

Sans travail, on ne saisit jamais le sens des idées qu'elle expose. Aussi la thèse selon laquelle tout apprentissage philosophique est inutile semble s'anéantir elle-même. Même si l'activité philosophique est réellement une activité personnelle, peut-on réellement avoir la possibilité de faire l'économie d'un apprentissage? A cette remarque, nous répondrons comme Hegel l'a très bien spécifié dans son texte, par la négative. L'apprentissage est une nécessité au cours de laquelle il semble bien que nous soumettions notre pensée à celle d'un autre et reconnaitre par là même que philosopher, c'est penser par soi-même. Apprendre une philosophie, c'est en fait, déjà penser par soi-même. Ceux qui prétendent que la philosophie est accessible à tous doivent donc se désillusionner. L'attitude de Schopenhauer n'est cependant pas dépourvue d'équivoques puisque son éthique (livre quatre du Monde) fait l'apologie des vertus chrétiennes et recourt systématiquement aux catégories néotestamentaires qui sont le péché, la grâce, la conversion.

Il en convient d'ailleurs lui-même puisqu'il affirme « qu'on pourrait qualifier ma doctrine de véritable philosophie chrétienne »¹⁰. Si la démarche du fondement de la morale à partir de la raison s'inspire du processus kantien du simple fait que c'est l'homme seul qui est le législateur de la morale (l'autonomie de la volonté), il en est de même pour la morale civile dont l'homme reste toujours l'instigateur. Il n'empêche que cette démarche kantienne se recoupe avec l'entreprise de Schopenhauer qui édifie la morale à partir d'un élément, d'une composante de l'homme à savoir la pitié, jugée naturelle. Au vu des analyses conceptuelles de la morale par Kant et Schopenhauer, on peut faire un constat fondamental. Les philosophes ont entre eux des différends quant aux principes de la morale. Il en résulte dès lors que, s'il est facile de prêcher la morale, son fondement reste quelque chose de très difficile à réaliser ; tant le problème demeure épineux.

C'est ainsi que la question soulevée par la Société Royale des Sciences du Danemark en 1810, portant sur l'origine et le fondement de la Morale selon laquelle : « L'origine et le fondement de la morale doivent-ils être cherchés dans l'idée de la moralité, qui est fournie directement par la conscience psychologique ou morale, et dans les autres notions premières qui dérivent de cette idée du bien dans quelque autre principe de la connaissance ? »¹¹ s'avère être très perplexe. Dès lors, les interrogations et les observations reliées à la difficulté de fonder la morale, constitueront la première grande partie de notre travail.

La deuxième grande partie aura trait à l'analyse d'un fondement objectif et métaphysique de la morale et par suite de la moralité à partir d'une démarche rigoureusement analytique. En effet, cette question doit être examinée en concordance avec un système particulier de philosophie sans toutefois oublier la partie métaphysique.

En nous inspirant des analyses précédentes (celles de Rousseau, de Kant, et de Schopenhauer), nous essaierons d'accoucher d'une morale dont la genèse doit procéder

¹⁰ Schopenhauer. A. *Le fondement de la morale* Paris : L.P.8. Classique de la Philosophie. N° 4612. 1991. p127

¹¹ Schopenhauer. A. *Le fondement de la morale* Paris : L.P.8. Classique de la Philosophie. n° 4612.1991.p 71

par analyse, à partir des faits, soit ceux de l'expérience sensible, soit ceux de la conscience.

Certes, la nature n'est pas créatrice de morale dans le sens où elle serait évidemment considérée comme conceptrice de l'acte moral. La morale au contraire est l'objet ou le fait de la culture. Il n'y a point de morale naturelle, point de morale indépendante de toute institution humaine. La morale serait donc une construction de fond en comble artificielle : elle serait une invention de l'homme.

Toutefois, on pourrait se demander si la source de la morale ne peut-elle pas être recherchée dans l'essence anatomique de la nature humaine ; à savoir, dans la nature biologique, « biodégradable » liée à l'état d'entropie de l'homme. Autrement dit dans l'idée de notre propre finitude, nous tenterons de savoir dans quelle mesure on peut affirmer la réalité de la mort comme fondement de la morale en faisant ainsi l'économie d'une théorie de la connaissance à laquelle on a habituellement recours pour fonder la morale.

De ces trois auteurs précités, Kant semble a priori celui parmi les trois à offrir à l'homme la possibilité de créer sa propre morale. Si Rousseau nous invite à la table de la morale civile collégiale dont chacun est soi-même à la fois un législateur, un auteur et un acteur, mais surtout en association avec d'autres personnes, morale qu'on pourrait considérer comme quelque chose qui s'impose de l'extérieur et non de l'intérieur avec tous ses compromis nécessaires, toutes ses concessions possibles, comme quelque chose qu'on déclenche de l'extérieur, Kant, lui, au contraire, nous exhorte à sortir de cet emprisonnement, de ce labyrinthe moral, communautaire pour être enfin nous-mêmes.

Critiqué par Schopenhauer, qui le considère comme un moraliste chrétien, ne pourrions-nous pas pour autant affirmer avec véhémence que Kant fut sans doute le premier des philosophes à offrir à l'homme une réelle possibilité de construire une morale, non à partir du projet moral collectif, étatique, comme l'a très bien souligné Rousseau dans son oeuvre « Du Contrat Social », mais à partir de l'autonomie qu'il reconnaît en l'homme lui-même comme un agent moral libre. Partant de là, chacun pourrait évidemment orienter la formation ou la fondation basique de la morale vers ce qui semble réellement intéressant, nécessaire et solide. Avec Kant, la raison fonde la

morale, mais cette raison ne détermine pas exactement l'orientation, la nature que doit prendre cette morale. Elle fait confiance à l'homme raisonné, sensé et lui laisse le choix de l'architecture de la morale. Ici, la raison apparaît comme un outil très utile pour fonder la morale, pour lui donner un vrai directoire. Pour nous, c'est donc l'idée de la mort qui occupera en grande partie cette place royale dans l'établissement de la morale. La morale ne pourrait plus être considérée comme une somme de valeurs, de principes s'imposant de l'extérieur à l'homme qui verrait en elle une simple restriction de sa liberté. Mais au contraire, elle serait le fruit d'une trouvaille intérieure, personnelle de l'homme, révélatrice de sa vraie identité, de sa vraie personne.

Enfin, l'homme se définit comme homme c'est-à-dire seul face à lui-même, seul face à sa morale. Il retrouve toute son autonomie et n'est plus hétéronome.

Et comme nous l'avons déjà souligné, la mort semble à nos yeux l'élément essentiel, crucial à la réalisation, à l'accomplissement de la morale. La mort étant comme une corde qui lie voire enchaîne tous les êtres. L'exemple du balai pourrait mieux nous éclairer sur cette analyse métaphorique. Dans un balai à corde, on a des brindilles. Toutes ces brindilles sont attachées ou reliées par une corde.

Chaque brindille symbolisant un individu, et la corde : la mort. Cette dernière semble donc constituer un véritable lien naturel, un socle naturel. Elle devient ce qui est naturellement et non culturellement commun à tous les êtres quels qu'ils soient (minéral, végétal, animal et humain). Dans le cas d'un balai à manche, la manche représenterait la mort et le faisceau de brindilles ou la brosse à poils longs, les êtres. Il ne s'agit en aucun cas de rechercher la genèse de l'étant général dont fait partie l'étant particulier homme. Les diverses sciences, philosophies et religions ont essayé d'apporter quelques éléments de réponse qui ne nous éclairent toujours pas sur l'origine de la mort, événement mystérieux. Le mystère renfermant lui-même sa réponse qui nous reste inconnue d'où son qualificatif de mystère. Mais au contraire, il s'agit de voir comment à partir de la biodégradabilité de l'être pensant, l'on peut extraire une morale d'une dimension naturelle. Comment à partir de l'état de pourriture de l'homme (l'homme étant de la pourriture en suspens), on peut retirer une morale pour l'homme vivant et sain ?

L'association de la métaphysique (entendons par Métaphysique, le travail d'intellection de la mort par pure théorisation) et de l'empirisme (entendons la réalité factuelle de la mort) dans cette entreprise périlleuse du fondement de la morale, paraîtrait bizarre aux yeux de certains penseurs qui considèrent que la voie royale pour parvenir à un fondement de la morale ne pouvait se faire que par l'intellection, c'est-à-dire la métaphysique. Mais on peut faire remarquer que les deux approches se présupposent l'une, l'autre en se posant : en effet, on ne peut penser intellectuellement la mort sans avoir implicitement sa réalité et inversement on ne peut saisir la réalité de la mort sans un travail implicite de l'intellect. Aussi est-il légitime que cette association de la métaphysique et de l'empirisme soit pensée de manière unifiée et non de façon dualiste. Ce travail n'est pas sans risque ; mais l'essai mérite d'être entrepris. Il s'agit donc de rechercher une morale à travers la mort comme on essaie d'atteindre la vérité : Examinons ensemble le syllogisme suivant :

Prémises : {

 1. Majeure : « Tous les hommes sont mortels »

 2. Mineure : « Or, je suis un homme »

 3. Conclusion : « Donc, je suis mortel »w

A travers ce syllogisme universel, la mort est considérée comme un agent destructeur, instaurateur de désordre biologique (l'entropie) ou mieux encore d'un nouvel ordre naturel. Elle est considérée comme un facteur de « biodégradabilité » de toute nature vivante (minérale, végétale, animale et humaine).

Il met en évidence le caractère périssable de l'existence, « l'homme étant de la pourriture en suspens ». Toute objectivation de la mort demeure difficile. Elle nécessite une expérience. N'allez pas (donc) me demander ce qu'est la mort ? Je serai comme toute autre conscience pensante incapable de donner une réponse objective, lisible. Cette question exige une expérience. Autrement dit, que quelqu'un parmi nous meure et revienne ensuite parmi les vivants leur communiquer la nature réelle de la mort. Expérience très absurde et très illusoire qui donnerait une autre figure, un autre sens à la vie, voire à l'existence toute entière. Ce serait braver la nature et changer à l'évidence l'ordre des choses telles qu'elles sont à l'origine, tout en sachant pertinemment que cette

origine nous est pour l'heure inaccessible malgré les différentes tentatives religieuses, scientifiques ou philosophiques. Epicure disait : « Tant que nous existons, la mort n'est pas et lorsque la mort est là, nous ne sommes plus. La mort n'a par conséquent aucun rapport ni avec les vivants, ni avec les morts, étant donné qu'elle n'est rien pour les premiers et que les derniers ne sont plus ». ¹²

Autrement dit, si quelqu'un tentait cette expérience, il sera trop tard ou trop tôt pour qu'il puisse en rendre compte. « Mourir et revenir » parmi les siens à l'état initial est donc une hypothèse à écarter, cela relève de la pure illusion, de la pure utopie fantasmagorique. On comprend qu'une définition précise et juste de la mort serait vraiment très prétentieuse et très absurde. Seuls quelques penseurs, à l'instar de V. Jankélévitch ont attribué une définition approximative à ce concept de la mort. Pour lui, la mort est un « voyage aller sans retour ». ¹³

Ce « voyage aller sans retour » est une évidence première. Il concerne tout être vivant. C'est dirons-nous une « vérité fondamentale », une évidence première qui constitue en soi une vérité fondamentale, la seule « certitude sûre » établie par la nature pour tous les êtres vivants.

Il est vrai que le « moi » n'appréhende pas immédiatement la mort. Il ne réalise pas sa propre finitude dans l'expérience de sa propre mort c'est-à-dire dans sa mort en première personne, laquelle se situe toujours au futur. Le « je » ne dit jamais « je meurs » mais « je mourrai ». Il l'appréhende dans l'expérience de la mort en deuxième personne, c'est-à-dire dans l'expérience de la mort de son père ou de sa mère, de son frère ou de sa sœur, de son fils ou de sa fille, en quelque sorte d'un être cher. Mais également dans la mort en troisième personne. Toutefois, ce « moi » est également lié à la finitude, à la temporalité. Il fait partie intégrante de l'ensemble des hommes. Ces derniers étant mortels, il est lui aussi mortel.

Si la mort n'est jamais le non-être de l'être total, mais plutôt le non-être d'un être particulier, il est évident que tout un chacun fera un jour ce saut périlleux.

¹² Epicure. *Lettre à Ménécée*. Paris : Hatier. Profil N°711. 1984. p. 47

¹³ Jankélévitch V. *La Mort*. Paris : Champs Flammarion. N°1. Ed.1985. p. 289

De par cette analyse, on constate que la mort est une donnée naturelle - indubitable - inéluctable - irrémédiable – irréductible - irrésistible et irréversible, vouée à toute entité existentielle. Entendez par là entité végétale – animale et humaine. Elle détermine leur caractère temporel. Le vivant en lui-même est mortel. En effet, l'existence humaine, de par son essence, est une entité finie, temporelle, voire mortelle comme soulignée plus haut. Elle a un commencement : la naissance, et une fin : la mort, seul véritable destin, seule fatalité incontournable, invulnérable.

Certains grands courants spirituels comme le Bouddhisme n'adhèrent pas à cette conception de la mort. Certes, celle-ci en parlant bien entendu de la mort, anéantit l'architecture individualisée de l'être, sa forme visible, mais en aucun cas, elle ne porte atteinte à l'indestructibilité de l'être qui passe d'un premier état naturel à un autre état aussi naturel. La mort serait donc le passage d'un premier être à un deuxième être. C'est pourrions-nous dire le changement des formes et des états. On peut se reconnaître dans ce mouvement de pensées, mais une chose est certaine, le visible de l'être initialement connu, donné par la nature, lui, disparaît bel et bien. Et il nous est impossible dans l'état des choses d'attribuer particulièrement à une personne décédée une métamorphose spécifique. On ne peut pas soutenir fermement une thèse selon laquelle cet arbre là est la réincarnation d'un individu X mort il y a cent ans, ou telle pépite d'or ci représentant l'individu Y . Ce travail est un véritable casse-tête. C'est soutiendrons-nous, une forme de probabilisme excessif qui n'apportera pas la consolation aux hommes et une acceptation de la mort comme saine et agréable, il pourrait tout au plus avoir certains éléments décomposés de l'être (humain) mort qui rentreraient sûrement dans la composition de l'exemple de l'être végétal ou de tout autre être. Cela semble indéniable. Mais en aucun cas, cette composition ne serait uniforme vu la pluralité d'autres éléments qui s'en mêlent et que nous sommes incapables de percevoir à l'œil nu, mais que la science de la vie et de la terre pourrait expliquer. Que dire alors de l'incinération ou de la momification de certains défunts ou certaines défuntes ? Le recyclage naturel dans l'exemple cité plus haut semble bel et bien inexistant.

Nous n'allons pas ici nous lancer dans une dialectique problématique de la vie après la vie et de l'absence totale de vie après la mort ; entre la croyance et l'incroyance, autrement entre le théisme et l'athéisme, voire le spiritualisme et le matérialisme. Il

s'agit dès lors de sortir de ce dilemme, selon lequel ou « la mort serait l'anéantissement total, la destructibilité absolue de l'homme » ou bien au contraire « il y a une persistance consciente ». Et que cette persistance même de la matière témoigne de l'indestructibilité de notre être véritable.

Cette tentative d'exploration de la vie après la mort risque donc de nous entraîner dans des discussions philosophiques interminables. Tâchons toutefois de voir comment l'existence, en général, l'existence humaine, en particulier est biologiquement, physiquement et physiologiquement dépendant de la nature. Une telle attitude mérite d'adopter la position d'observateur solitaire placé au-dessus de la mêlée au premier degré. La nature est maîtresse de notre ordre biologique : la naissance – la vie, mais également de notre désordre biologique ou curieux encore de notre nouvel ordre biologique : la mort. Elle dirige tout notre cycle vital. Nous naissons, nous grandissons, nous vieillissons et enfin nous mourrons. Telle est la dure loi de la nature à laquelle l'homme est soumis.

La mort est la caractéristique fondamentale d'un réalisme d'ordre naturel. C'est le seul dénominateur commun de tous les êtres en général et de tous les êtres pensants en particulier. Elle marque naturellement la finitude de l'existence bien qu'elle arrive quelque fois trop tôt ou souvent trop tard. Et comme disait Jankélévitch : « elle ne laisse pas souvent au nouveau-né le temps d'exister et met un terme à sa carrière vitale en l'étouffant dans l'œuf : elle annihile à l'instant même de la naissance l'œuvre à peine ébauchée, intervient presque immédiatement et réduit l'existence à un état minimal qui évoque l'apparition disparaissante de la fulguration. Or, en général, la mort laisse vivre la créature plus ou moins longtemps avant de contrecarrer la possibilité instauratrice ».¹⁴

La mort telle que présentée détermine notre finitude dans le temps. L'homme certes peut tout contre le temps, le malheur et la mort, mais il ne peut rien contre ce mal nécessaire qui est le fait du malheur et le malheur du malheur en général.

Certes, la science et la technique tentent tout pour entretenir et rallonger de quelques instants, de quelques mois, de quelques années la vie de l'homme comme le

¹⁴ Jankélévitch V. *La Mort*. Paris : Champs Flammarion. N°1. 1985. p.73

mécanicien rechange certaines pièces usagées de la voiture pour lui redonner un nouveau visage, une nouvelle vitalité technique mécanique. La science et la technique sont donc les mécaniciennes de l'homme, ses réparatrices. Mais, toutes ces recherches, tous ces éventuels accommodages qui déterminent les grands progrès scientifiques et techniques et qui sont en leur genre très admirables et très remarquables restent incapables, impuissantes devant ce seul grand fatum qu'est la mort et dont toute vie est entièrement soumise et qui constitue le dénominateur commun de tous les hommes. La mort, agent destructeur, instaurateur de désordre biologique, ou d'un autre ordre biologique par rapport à l'ordre initial ; rappelons que tous ces deux ordres ont un point commun, une même origine : la nature, apparaît ici comme un agent unificateur, comme un agent social : « Tous les hommes étant mortels ». Toutes ces dernières observations doivent nous permettre de réfléchir sur notre propre état d'existence. Elles doivent être génératrices d'un ensemble de questionnement : Qui sommes-nous ? D'où venons-nous ? Où allons-nous ? Pourquoi un commencement ? Pourquoi une fin ? Questions qui dépassent l'entendement humain. Le philosophe Emmanuel Kant, dans la « critique de la raison pure », s'intéressait déjà à ces différentes interrogations. Il résumait tout le programme de la philosophie en une triple question : « *Que pouvons-nous connaître ? Que devons nous faire ? Que pouvons-nous espérer ?* »¹⁵. La première question concerne la réflexion philosophique appliquée au problème de la connaissance. Elle enveloppe à la fois la philosophie des sciences et la métaphysique, définie comme recherche du sens profond de l'univers, de l'être, au-delà de la systématisation des apparences opérée par la science. La deuxième question concerne tout ce qui touche à la pratique et aux fins de l'humanité. Que dire de la troisième question ? « *Que pouvons-nous espérer ?* »

L'homme est-il réellement le maître de sa vie ou seulement le jouet de forces aveugles à l'œuvre dans l'univers ? Sommes-nous destinés à périr complètement ou bien avons-nous une âme immortelle ? Quelle est la vraie signification de notre présence en ce monde ? Quelle est la *destinée humaine* ?

Mais si la réflexion philosophique se donne comme objet le monde à connaître et l'action à accomplir, elle suppose un certain recul, un certain détachement à l'égard de

¹⁵ Kant. E. : *Critique de la raison pure*. Paris : PUF. N°42. Ed. Quatrigé 1989 p.602

ce monde et de cette action. Certes, ce détachement est nécessaire à la sérénité et à l'objectivité de la réflexion philosophique. Mais cette « ascèse philosophique » n'implique-t-elle pas une rupture périlleuse avec le concret et la réalité ? Souvent l'homme d'action se moque du philosophe, perdu dans ses méditations, étranger à la vie réelle. Souvent qualifiée par les hommes d'élément pernicieux, non unificateur, destructeur, la mort a pour finalité la désagrégation du groupe social contrairement à la vie qui, elle, apparaît plutôt comme une agrégation de l'humanité. Cette image complètement négative, effarouchée de la mort, de cette mort – tristesse, ne l'oublions jamais, unit psychologiquement et physiquement les hommes lorsqu'elle s'empare de l'un d'entre eux. C'est surtout au cours des cérémonies funéraires que se règlent certains problèmes sociaux et surtout intra voire extra-familiaux. Certes, cette union dans la mort s'organise autour de la disparition d'un être cher, donc dans la douleur et non dans la joie, comme le jour de notre premier mariage ou le jour de la naissance de notre premier enfant, mais cette mort tristesse précisément peut nous faire réfléchir longuement sur notre état éphémère, sur notre rapport au réel, notre rapport à l'univers et nous interpelle sur cette série d'interrogations précises : Qu'est-ce qu'une vie sur terre ? Et surtout pourquoi vivons-nous si demain, nous devons mourir ? A quoi sert la vie ? Et pourquoi la nature est-elle ainsi faite ? Qu'a fait l'homme pour mériter cette pénitence ? Cette série de questions pertinentes et intelligibles n'épargne personne de la réflexion sur la mort. L'être humain ne peut pas faire l'économie de ces questions si importantes qui souvent constituent une forme de direction dans son attitude comportementale, laquelle attitude mérite plus de tendre vers le bien que vers le mal, orientée vers la moralité et non vers l'immoralité. La mort peut donc être considérée comme la matière première nécessaire au fondement de la morale comme l'est d'ailleurs l'hydrocarbure ou toute forme d'énergie pour faire fonctionner certaines voitures ou certaines machines. Mais à la différence de cet hydrocarbure ou de cette énergie dont l'extraction se fait par l'homme dans le sous-sol, sa dernière demeure ce qui est paradoxal, à défaut de se faire incinérer ou momifier pour conservation ou encore incinérer pour dispersion dans la nature, très souvent dans l'eau ou au-dessus de la montagne. Ici, la morale est caractérisée par la mort, élément commun à tous les êtres vivants comme nous l'avons déjà souligné et qui mérite donc d'être extraite de cette essence humaine et purifiée de toute mauvaise motivation, de toute intention nuisible à notre prochain et guider notre

pauvre existence terrestre éphémère durant laquelle l'homme s'attache malheureusement souvent à emmagasiner des biens matériels qu'il n'apportera jamais dans sa tombe. Il s'attache les services du matériel qui l'enferment dans l'illusion du bien vivre éternel, dans l'oubli de son état de finitude ou de négation de son non-être pourtant très évident à décrypter dans la puissance de la nature qui défait ce qu'elle a fait, déstructure la structuration. Dans ce mouvement temporaire, l'homme a tendance à tourbillonner dans un orage de désolation permanente avec la formulation d'une phrase que l'on peut qualifier de pernicieuse et que chacun a dû entendre une fois au cours de son existence : « la vie est très courte, il faut en profiter », expression qui, non seulement est le signe réel de la désolation, mais également de la certitude, la vérité sinon de la prise de conscience de la présence formelle de la notion de mort. Désormais, l'homme se sait mortel. Ce qui constitue en tout état de cause, une bonne réflexion de soi sur soi, mais aussi de soi à la nature, de soi à l'univers.

La vie du sujet pensant a ici un caractère lié à l'entropie. Elle n'est qu'un passage. Elle est courte. Chaque homme considéré comme une figure sur le sable dans un immense désert qui disparaît au passage d'un grand vent : ici, *la mort*.

Cette réalité naturelle doit nous permettre de voir les conséquences susceptibles d'y être véritablement retirées à savoir : d'une part une conduite plus morale, plus religieuse et plus humaine de l'homme, et d'autre part le respect d'autrui. Nous devons ressentir devant l'homme même le plus insignifiant et, si étrange que puisse sembler ici cette remarque, un respect analogue à celui que nous impose toute grande souffrance. Il ressort que le vrai principe moral propre à la nature humaine, a son fondement dans notre essence : c'est la mort. Elle résiste à toute forme de doute. Aucune conscience pensante ne peut nier sa finitude, sa temporalité. Malgré notre scientificité et notre technicité, la mort reste toujours supérieure à notre volonté. Elle nous domine et nous écrase sans exception, d'où notre « *égalité* » devant elle. C'est du moins le seul instant où enfin tous les hommes sont « *égaux sans exception* ». *C'est un véritable lien social*. La mort accouche « *l'amour* ». Elle « *humanise* » l'homme. Elle est la seule pierre philosophale sur laquelle on pourrait fonder réellement ou du moins plausiblement la morale. C'est la seule loi naturelle valable pour tout être vivant, le seul gigantesque phénomène biologique, la seule vérité objective d'où puissent se déduire logiquement

les préceptes de la morale. C'est une maxime universellement acceptable. La mort comme lien social peut donc engendrer la moralité. Elle a une influence sur la conduite de l'homme : elle lui imprime, en effet, une direction nouvelle, qui est ainsi le résultat moral et essentiel de la vie. Elle nous permet de nous « *aimer* » les uns les autres.

Dès lors, l'idée de différence est supprimée. L'homme poursuit le bien d'autrui à ses propres dépens. Le moi d'un autre, il doit le traiter à l'égal du sien même. Et enfin, s'agit-il de sauver un grand nombre de ses semblables, il sacrifie totalement son propre moi; l'individu doit donner sa vie pour le grand nombre.

L'homme doit vivre dans un monde qui est homogène avec sa propre essence : les autres ne sont pas pour lui un non-moi, mais il doit dire d'eux : c'est encore « *moi* ». Aussi, il doit se sentir pour eux un ami naturel. Certes, l'autre c'est-à-dire le moi qui n'est pas moi par la pensée, l'exemple d'un malade : ce qui me paraît délicieux, peut lui paraître amer. Une tour de forme carrée pour un spectateur proche apparaît ronde au spectateur lointain. Ainsi, il n'y a plus une vérité mais plusieurs illusions, une multitude de points de vue différents.

Cependant, le sujet pensant doit appréhender « *autrui* » comme étant un autre « *lui-même* ». « *Autrui* » est un autre « *moi-même* », mais aussi une « *conscience* » puisque je suis moi-même une conscience « (le cogito) ». ¹⁶

«Autrui est un sujet pensant et non un objet »

Un raisonnement analogique nous montrera réellement qu'autrui est ainsi ce qu'il est. Husserl l'a bien montré : de même que « toute conscience est conscience de quelque chose » ¹⁷ de même notre conscience reconnaît l'existence d'autres consciences dans un sentiment originaire de « coexistence ». L'être pensant doit donc valoriser l'autre car *la vraie mesure du mérite du cœur, c'est la capacité d'aimer.*

Cette idée de la mort comme source réelle et pure de la morale peut ne pas convenir à tout le monde, comme nous l'avons déjà ébauché dans l'examen de la pleine

¹⁶ Descartes : *Médiations métaphysiques. (Méditation seconde)*. Paris : Nouveaux classiques. 1973. p. 36.39.40

¹⁷Husserl E. *Idées Directrices pour une Phénoménologie* Paris : Tel Gallimard. N°94., 1950. p.109.

et entière jouissance des choses de la vie. En effet, l'homme peut dans une entreprise personnelle purement égoïste, chercher à banaliser, à populariser voire démystifier l'idée de la mort pour s'adonner pleinement à la joie de vivre, au vouloir-vivre intensif. Mais cette attitude comportementale n'est en fait que la création d'un monde particulier où l'individu se réfugie. Le sujet pensant inspiré et animé par le vouloir-vivre, lequel vouloir-vivre s'intensifie selon sa propre volonté, peut semer en lui consciemment ou inconsciemment une force grandissante, exubérante de l'amour de soi et de l'amour de toute chose pour soi. Cette exubérance peut d'ailleurs le conduire, à demeurer insensible ou indifférent à la souffrance de l'autre et même de ses proches les plus familiers. L'insensibilité ou l'indifférence se retrouverait incluse dans la souffrance des autres. Elle peut aller jusqu'à la joie de voir souffrir et même mourir les autres. Et pourtant, la mort des siens, ou même des autres ne peut pas nous laisser indifférents puisque ce sont aussi des hommes. On comprend très bien que de l'appréhension de la mort peut se dégager une conduite immorale, inhumaine voire insensée. Cette pensée de la mort peut inciter l'homme à se comporter d'une manière animale. Cela pourrait nous conduire à affirmer avec force que cette intensité du vouloir-vivre est donc d'une part synonyme d'aveuglement volontaire ou involontaire et signification de la joie de vivre, d'autre part réfutation de la négation du vouloir-vivre. Cependant, cette idée de négation du vouloir-vivre ou encore cette illusion de la négation du vouloir-vivre semble disparaître chez l'homme aimant dans le rapport, dans la relation de la mort avec ses proches, et surtout dans la logique de l'idée de la mort quand elle vient frapper son fils, sa fille, sa femme, son mari, sa mère, son père.

« Suicide d'une fillette de six ans » : tel pourrait être le titre bouleversant d'un article signalant la mort tragique d'une petite fille dont la mère venait de succomber à une maladie incurable. Avant de se jeter sous un train, cette petite fille voulait tout simplement rejoindre sa mère dans la mort. Cet exemple terrible montre à quel point la mort peut ravager l'existence de ceux qui restent, surtout quand elle frappe sans crier gare. Certes, tout le monde reconnaît cette vérité : « les vivants savent qu'ils mourront ». Mais beaucoup préfèrent ignorer cette dure réalité de la nature. La vie accapare tellement notre temps et notre attention que nous reléguons peut-être dans un coin de notre esprit la perspective de la mort, qui nous paraît lointaine. La majorité des gens redoutent la mort : ils essaient de ne pas y penser. Toutefois, un accident grave ou

une maladie mortelle peut soudainement nous obliger à regarder la vérité en face, quand ce n'est pas l'enterrement d'un ami ou d'un parent qui nous rappelle douloureusement ce qui attend tous les humains. Malgré cela, il n'est pas rare d'entendre à des funérailles des remarques comme celles-ci : « C'est dur, et même très dur, mais la vie continue ». Effectivement, elle continue : elle semble même passer à une telle vitesse qu'on est bien trop tôt obligé de faire face aux problèmes de l'âge. A ce stade, la mort n'est plus une perspective lointaine. On assiste de plus en plus souvent à des enterrements ; on perd ses amis de longue date les uns après les autres. Beaucoup de personnes âgées vivent avec cette question lancinante : « A quand mon tour ? ». Si personne ne conteste que la mort est inévitable, en revanche ce qui se passe après reste souvent un grand point d'interrogation. Devant les explications contradictoires qui abondent à ce sujet, les sceptiques diront que tout cela est un débat inutile sur l'inconnu. Les pragmatistes, eux, estimeront qu'on devrait profiter au mieux des bonnes choses de l'existence, puisqu'on ne vit qu'une fois.

A l'inverse, certains refusent de croire que la mort est la fin de tout. Mais ils n'ont pas d'idée précise sur ce qui survient après. Les uns affirment que la vie continue dans un lieu de félicité éternelle ; les autres pensent qu'ils revivront un jour, peut-être dans un corps différent. Ceux qui ont perdu un proche se demandent invariablement où sont les morts. Sans conteste, notre attitude face à la mort a une incidence sur notre vie dès à présent. Etant donné les réactions différentes que suscite la mort, plusieurs questions se posent. Devrions-nous tout bonnement ne pas penser à la mort, et nous accrocher à la vie ? La peur de la mort doit-elle nous gâcher l'existence ? Ceux qui ont perdu un être cher sont-ils condamnés à se demander où il est ? Faut-il que la mort reste un mystère ? La tendance à comparer la mort au sommeil paraît nettement absurde, insignifiante. Car s'il nous est difficile de comprendre ce qu'est la mort, nous savons par contre ce qu'est le sommeil. Quand nous passons une bonne nuit, nous n'avons pas conscience du temps qui s'écoule, ni de ce qui se passe autour de nous, car nous sommes dans un état d'inconscience temporaire. Par contre, les morts, eux, ne savent rien. Ils sont réduits à un état de poussière total. L'expression : « Tu es poussière et tu

retourneras à la poussière »¹⁸ en est le véritable témoignage de la destruction de la nature humaine. Ce dit témoignage est naturellement et scientifiquement prouvé ; d'où son caractère immanquable.

La mort apparaît clairement comme une ennemie qui frappe cruellement. La résurgence de l'idée de la mort voire de la mort tout court devient tout à coup une évidence première et constitue par la même occasion une vérité fondamentale à laquelle aucun être pensant n'échappera. Il n'y a donc point d'échappatoire devant la mort. La mort, ne l'oublions pas fait partie intégrante de l'essence même de l'homme. Le sujet pensant, naît certes pour vivre, mais aussi heureusement ou malheureusement pour mourir. Telle est la dure et triste réalité de la nature (humaine). L'homme qui exhibe pleinement, ouvertement, son vouloir-vivre intensif tout en l'assumant, ne fait en fait que fuir de manière imaginaire une réalité naturelle inéluctable : *la mort*. C'est une fuite en avant dans une structure labyrinthique qu'il s'est construite lui-même. La disparition de l'être cher lève la barrière de la mort et fait tomber le voile, le masque, pour faire place à la réalité de la finitude, à la réalité soudaine et aléatoire de la mort. Certes, l'homme peut s'écarter psychologiquement, ce, de manière provisoire, temporaire de l'idée de la mort. C'est même une possibilité.

Mais matériellement ou encore physiquement parlant, il ne peut échapper à la mort elle-même. Cette option est biologiquement et mathématiquement impossible. C'est dirons-nous une impossibilité « nécessaire ». De l'idée de la possibilité à l'idée de l'impossibilité nécessaire, l'homme renoue très rapidement avec sa véritable essence, sa véritable fatalité de pourriture en suspens. L'échappatoire que se construit l'homme reste et restera toujours du domaine du provisoire, du cercle de l'illusoire. On peut feindre d'ignorer la mort pour s'adonner à un vouloir-vivre intensif, mais n'oublions pas que la sensibilité est un élément constitutif de l'homme. Ce dernier est fait de sensibilité et d'intelligibilité. Le criminel, le dictateur, le bourreau a beau ridiculiser sur la mort des autres, mais ils éprouvent toujours une sensibilité lorsqu'il s'agit de la mort d'un proche. Les sentiments retrouvent leur place dans leur être. Rester donc insensible à la mort de l'autre, relève de l'inhumain. C'est dirons-nous la négation de l'humain et non

¹⁸ Traduction Oecuménique de la Bible. Ancien et nouveau testament. Genèse 3 : 19. Alliance biblique Universelle Le Cerf. 1988. p.26

son affirmation. Dans sa rencontre avec le réel, l'homme n'ignore pas son état de finitude. Il est vrai que l'être pensant a besoin de solitude, de tranquillité pour réfléchir, pour organiser sa pensée, mais il a aussi besoin de vivre. Néanmoins, il ne doit pas se plonger dans les extrêmes pour échapper à toute idée de la mort. Le concept de mort et même la forme empirique de la mort constituent des facteurs primordiaux témoignant de la dénudation de l'être et favorisant par la même occasion l'égalité de tous devant la mort. Cette dernière est ici considérée comme une source d'unification, de réconciliation de tous les êtres en général, des êtres pensants en particulier. Dès sa naissance, chaque étant particulier dispose déjà de son billet retour. Le compostage de ce billet retour doit impérativement s'effectuer dans le temps. *Quand ? Où ? Comment ?* Il est très difficile d'y répondre ; mais ce que sait la conscience, c'est qu'il sera un jour composté. La question « *pourquoi ?* » est incluse dans l'essence de l'être. Il est (donc) inutile d'apporter quelques éléments de réponse. Chaque être a donc naturellement son billet retour, la réservation lui étant déjà faite à la naissance. Le facteur temps se chargeant de l'enregistrement de la négation de son être et surtout de son exécution, de sa réalisation. Là, apparaît la mort qualifiée comme une immobilisation de la mobilité de l'être. Cette clarté dans la compréhension de ce qu'est la mort peut changer inévitablement notre vision de l'existence. Elle peut permettre à l'homme de trouver la paix de l'esprit, la tranquillité en lui rappelant la réalité et l'importance de l'autre qui est en fait un autre lui-même, son alter ego. Même s'il peut exister quelques différences d'ordre naturel ou physique à l'instar de « la différence des âges, de la différence de la santé, de la différence des forces du corps et même à celle des qualités de l'esprit », comme le soulignait très bien .Rousseau¹⁹. Ces différences, soulignons-le ou notons-le, n'ont aucun sens péjoratif autrement dit dévalorisant ou mélioratif à savoir valorisant. Elles ne sont ni infériorisantes, ni promotrices de supériorité. En conséquence, l'autre, à savoir le non-moi, ne cessera jamais d'être moi à travers l'expérience analogique.

Le christianisme semble être le premier à avoir mis en évidence cette moralité, cette valorisation de l'être humain. C'est là justement le grand mérite de cette religion. Cela, toutefois, n'est vrai que de l'Europe. « Tu aimeras ton prochain comme toi-

¹⁹ Rousseau J.J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : G.F N°243. 1992. p.167.

même »²⁰ constitue la formule symbolique de cet humanisme chrétien. En Asie, déjà mille ans auparavant, l'amour illimité du prochain était mis en théorie, prescrit, aussi bien qu'il y était en pratique : les Védas, la doctrine du Bouddha, pour ne citer que ceux-là, ne cessaient de le prêcher. Et même à la rigueur chez les anciens aussi on trouve des traces du sens de la charité : ainsi chez Cicéron, bien plus, chez Pythagore, s'il faut en croire Jamblique.

Malgré la naturalité de la mort : notre destinée inéluctable, on comprend difficilement comment l'homme a pu haïr, a pu dévaluer voire dévaloriser son semblable. Certains événements socio-anthropologiques de nature historique à l'instar de l'esclavage juif en Egypte, romain, arabe et noir, ayant pour conséquences les grandes diasporas juives et Noires, les deux grandes guerres mondiales (1914-1918, 1939-1945) caractérisées par l'extermination juive, également facteur de l'immense Diaspora Juive à travers le Monde, sont là des preuves inoubliables de la puissance de la cruauté des consciences humaines voire des capacités insoupçonnées de l'homme à faire *le mal* .

De nos jours, malgré la grandeur de la scientificité, de la technicité, de la technologie et de la techno-science, valeurs de l'intelligence humaine, l'agressivité des hommes entre eux et leur animosité, les guerres incessantes entre les nations dominant encore la conduite de l'homme, cet animal pensant dit « *civilisé* ».

Le problème du racisme dans le monde : L'Apartheid en Afrique du Sud, la naissance du néo-nazisme en Occident pour des raisons socio-économiques (l'exemple de l'Allemagne), est révélateur de l'attitude négative de l'homme. Le reflux de l'économie est sans doute l'un des facteurs primordiaux du flux de la haine. Tous ces facteurs précités constituent la preuve de la régression intellectuelle voire spirituelle et morale de l'homme au profit d'une obsession grandissante et insatiable de la matérialité, en dépit de toutes les différentes preuves d'évolution scientifique, technique, technologique et techno-scientifique. Encore faut-il se demander si ces différentes formes d'évolution (scientifique, technique, technologique et techno-scientifique) sont

²⁰ Traduction Oecuménique de la Bible. Ancien et nouveau testament. Genèse 3 : 19. Alliance biblique Universelle Le Cerf. 1998. p.26.

synonymes d'évolution humaine, spirituelle et morale. L'homme épris par le pouvoir illusoire de l'argent, anéantit ses semblables.

Durant son existence, l'homme est à la recherche perpétuelle et à la satisfaction de ses désirs, de ses aspirations gigantesques qu'il ne réalisera jamais à l'infini. Ce qu'il croit être éternel est en fait éphémère et fini. Sa perception n'est rien d'autre qu'une pure projection et représentation « *illusoires* ». Elle trouve sa genèse dans la « *culture* » et non dans la « *nature* ». Le monde actuel est la réalisation de l'intellect humain dans le sensible. Les choses matérielles que l'homme considère comme un réalisme (le monde apparent constituent en fait un *irréalisme* qui le positionne hors du « *réalisme naturel* » auquel toute existence est vouée : « *la mort* ». On comprend donc très bien que de l'appréhension de la mort peut se dégager une conduite immorale, inhumaine voire insensée. En effet, cette pensée de la mort peut inciter l'homme à se comporter d'une manière « *animale* ».

Certes les différences de caractères entre les hommes sont innées et immuables. Mais ; l'idée de la mort les réunifie. Elle engendre l'idée d'égalité. Et même le méchant a peur de la mort. Ce dont on peut s'assurer à l'aide d'un fait indéniable, c'est la tournure que prennent nos pensées à l'approche de la mort. Elles deviennent toutes morales. Il faut nous mettre devant les yeux cet instant qui pour chacun précède le départ de cette vie. Tous les mourants alors, se souvenant de ce qu'ils ont fait d'injuste, sont pris de regret : ils voudraient que tous leurs actes eussent été justes. De même, pour rappeler un exemple historique, nous voyons que Périclès, sur son lit de mort, ne voulait plus parler de ses grandes actions mais seulement de ceci, qu'il n'avait « jamais causé d'affliction à aucun citoyen ». ²¹

On voit cela en toute occasion ; un mourant ne manque pas de faire des efforts pour obtenir le pardon des torts qu'il a pu avoir. Et puis, l'insensé est également voué à la mort. Il sera à son tour interpellé par la maladie des maladies (la mort) à un endroit précis, une année précise, une date précise et à une heure bien déterminée. Là repose toute la vraie problématique de l'existence humaine. Il est vrai que l'adhésion à toute

²¹ Plutarque. *Vies* Tome III. Périclès – Fabius – Maximus – Alcibiade -Coriolan-Les belles lettres. Paris. 1964. p59.

forme de moralité, à toute forme d'humanisme ne relève pas de la volonté collective, d'une règle morale sociale, mais plutôt de la volonté individuelle.

La morale étant intrinsèque à cette volonté individuelle. Remarquons en tout état de cause que l'homme dispose d'un libre-arbitre infini. Il est responsable de sa stricte individualité. Il se choisit. Toutefois, l'idée de mort n'exclut-elle pas l'idée de liberté ? Ne pas mourir aujourd'hui, ni de telle ou telle maladie est une possibilité limitée par des difficultés locales, provisoires et relatives. Mais ne jamais mourir en général est une impossibilité impossible à cent pour cent, une impossibilité absolue et désespérante et insurmontable. Toute notre analyse ne consiste pas à métamorphoser le monde mais plutôt à le comprendre et à le justifier. « Nous sommes tous poussières rappelons-le et à la poussière nous retournerons »²²

Cette phrase, tirée du premier livre de la Bible, genèse 3 : 19, peut paraître paradoxale. Pourtant elle met en évidence le caractère mortifère de l'existence humaine. Elle décrit la décomposition organique de la matière. L'être pensant, dans son essence est lié à la volonté de la nature ; cette volonté, c'est *la mort*. « L'homme ignore ce que sa vie sera demain. Car il est une brume qui apparaît pour un peu de temps et puis disparaît. »²³

Cette réalité instauratrice d'Amour, nous fait prendre conscience du caractère éphémère de notre existence, mais également de notre conduite morale et sociale à adopter. La mort apparaît ici comme une morale hétéronome. Elle constitue un élément fondamental pour le perfectionnement de l'esprit humain. A travers elle, l'homme doit chercher à perfectionner son esprit. Elle peut servir de principe excitateur et régulateur pour faire tendre l'homme à la perfection de sa conduite dans la vie. La valeur de cette morale ne réside pas seulement dans son fondement, elle trouve aussi son importance et sa signification dans la pratique. Car, il ne suffit pas de prêcher la loyauté, il faut la pratiquer. Mais comme nous l'avons très-bien souligné au cours de ce travail, l'idée de la mort comme fondement de la morale peut susciter deux attitudes comportementales, sociétales antagonistes. Elle peut être révélatrice de deux régulations totalement

²² Traduction Oecuménique de la Bible. Ancien et nouveau testament. Genèse 3 : 19. Alliance biblique Universelle Le Cerf, 1998. p. p.24.26

²³ Traduction Oecuménique de la Bible. : Jacques 4 : 14. p.1762.

opposées. D'une part, on peut avoir la régulation objective, réfléchie, approfondie, constructive. D'autre part, on a la naissance de la régulation subjective, qualifiée d'irréfléchie, de non approfondie. La première oriente l'homme vers une connaissance ascétique délivrant ainsi l'âme de toute entrave, de toute influence du corps. Cette voie royale semble être celle empruntée par Socrate, le sage. La deuxième, prive l'homme de tout exercice réflexif approfondi. Elle cultive abondamment le mythe des désirs sensuels et détourne l'être singulier de la voie de la sagesse pure et saine, l'enfermant ainsi dans le cercle labyrinthique des plaisirs pathologiques. Ces différentes analyses engendrent nécessairement un questionnement fondamental. Pourquoi la régulation objective, réfléchie, approfondie et constructive serait-elle qualifiée de plus intéressante, de plus adéquate que la régulation subjective, irréfléchie, non approfondie ? La simplicité de la réponse apportée à cette question semble témoigner de sa force, de sa teneur. La première régulation, à savoir la régulation objective, réfléchie, approfondie, constructive, celle de Socrate évoquée précédemment semble du moins dans la perspective de la mort comme fondement de la morale, la mieux adaptée à induire ou mieux encore à permettre à l'homme de mieux comprendre les mécanismes intérieurs par lesquels, la conscience humaine peut accoucher de l'idée de morale sur la base de son expérience intérieure de l'idée de la mort. Cette dernière analyse constitue à l'intérieur des différentes hypothèses visant le fondement de la mort, un véritable argument ontologique. Ces différentes analyses vont concrétiser notre troisième grande partie.

La mort comme fondement de la morale : La plupart des théories philosophiques sur le fondement de la morale s'établissent sur ses données essentielles *construites*, c'est-à-dire *culturelles*, si l'on considère la culture comme principe de la construction rationnelle englobant aussi bien l'affectivité. Le présent travail propose une voie : un fondement de la morale reposant sur le ressort *non-culturel* du phénomène de la mort, c'est-à-dire la mort comme donnée naturelle brute, radicalement immédiate en cela *non-construite*. Le paradoxe est que la morale dont l'essence serait proprement culturelle aurait alors comme fondement de la mort, en tant que donnée proprement naturelle. C'est que contrairement à une tradition dualiste qui les oppose, la nature en vérité *habite* la culture et selon un statut *réel* qui rompt avec le transcendantalisme en lequel, sous l'égide d'un sujet présumé, la culture comme marqueur de l'essence de l'homme,

s'arrogeait une suprématie vis-à-vis de la nature. Cette thèse admet plutôt *l'inhérence consubstantielle* de la nature (ici représentée par la mort « brute »).et de la culture (le sujet transcendantal). La mort comme fondement de la morale est le témoignage le plus saisissant de cette consubstantialité, résistant aux logiques positivistes qui aboutissent à « l'insensé ». Contre calcul et dualisme cette thèse ouvre donc à l'intimité la plus originaire de la question éthique. Cette approche conceptuelle constituera notre quatrième partie.

En conclusion, partant de tous ces constats, nous essaierons non seulement de mettre en lumière le véritable lien social pouvant ou devant s'établir entre tous les hommes face à la mort, seul instant où enfin, tous sont égaux sans exception, mais aussi la nécessité pour l'homme d'*aimer* son semblable quelle que soit sa couleur, son appartenance raciale ou sociale.

Le développement du problème de la mort et de la morale se subdivise en quatre tâches auxquelles correspond la disposition du traité en quatre parties :

PREMIERE PARTIE : De l'idée de la morale civile de Rousseau à l'idée de la morale kantienne et schopenhauerienne

DEUXIEME PARTIE : De la naturalité de la mort

TROISIEME PARTIE : Mortalité et moralité

QUATRIEME PARTIE : La mort comme fondement de la morale.

La première partie se divise en trois chapitres :

1. L'idée de la morale civile chez Rousseau
2. Le fondement de la morale proposé par Kant
3. Etablissement de la morale par Schopenhauer.

La deuxième partie se divise en deux chapitres :

1. Des différentes approches conceptuelles de la mort
2. Le réalisme naturel

La troisième partie comprend trois chapitres :

1. L'idée de la mort comme une possibilité du fondement de la morale
2. La dialectique du sujet
3. L'irréalisme humain

Enfin, la quatrième partie se caractérise par trois chapitres :

1. Récapitulatif de la morale de : Rousseau, Kant, Schopenhauer
2. La puissance humaniste de l'homme : œuvre de la nature et de la culture.
3. De l'idée de l'impuissance intellectuelle et pratique de l'homme à l'idée de la puissance irréfutable et irrésistible de la nature

Naissance de la vraie morale : La mort comme fondement de la morale.

Conclusion

PREMIERE PARTIE

DE L'IDEE DE LA MORALE CIVILE CHEZ
ROUSSEAU A L'IDEE DE LA MORALE
KANTIENNE ET SCHOPENHAUERIENNE

CHAPITRE 1 : L'idée de la morale civile chez Rousseau

La philosophie politique, civile et morale de Rousseau se centralise autour de la bonne volonté des êtres, sur leur réelle volonté d'accéder à une vie meilleure, orchestrées par des règles juridiques communes à caractère égalitaires. Ce qui exige nécessairement une discipline collégiale, collective, exemplaire, révélatrice, d'une cohésion sociale de tous les acteurs sociaux. Elle se détermine par une excellente forme de discipline ou de conscience disciplinaire remarquable et surtout très nécessaire à la bonne marche de la société. Tous les acteurs sociaux se doivent d'être normalement et moralement disciplinés. Malheureusement, cela n'est pas toujours le cas dans notre société vu la variabilité des comportements humains. Cette variation dans l'attitude comportementale et sociétale instaure automatiquement plusieurs catégories d'hommes. Une première catégorie respectant scrupuleusement la loi établie par la volonté générale en reconnaissant son caractère légitime et légal. Ce qui traduit obligatoirement une adéquation entre la loi et leur comportement. Une deuxième respectant quelques fois la loi, mais n'ignorant pas de la bafouer quand cela lui semble nécessaire. Et enfin la troisième catégorie, qui, elle, se met en marge de la société civile, en rapport conflictuel avec cette société civile en défiant la loi et surtout en la bafouant comme elle le peut. Cependant, pour mieux cerner la philosophie politique, civile et surtout morale de Rousseau, il convient d'examiner, de scruter attentivement de manière intelligible ses deux principales œuvres concernant effectivement ce sujet. A savoir : a) Le discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes ; b) Du contrat social ²⁴

Pourquoi Rousseau cherche-t-il donc à établir une morale civile, et comment s'y prend-il ? L'examen d'une telle question si pertinente mérite de se référer à la problématique suivante : celle de l'idée de l'absence d'Etat à l'idée de la présence

²⁴ Rousseau JJ. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : GF. N°243. Ed. 1992. et *Du contrat social*, Paris G.F. 94. 1992

d'Etat. Ladite problématique pourrait être réellement examinée à travers le texte suivant de Rousseau, extrait de son œuvre « Du contrat Social » :

« Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir. De là, le droit du plus fort ; droit pris ironiquement en apparence et réellement établi en principe ».

Mais ne nous expliquera-t-on jamais ce mot ? La force est une puissance physique ; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté : c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir ?

Supposons un moment ce prétendu droit. Je dis qu'il n'en résulte qu'un galimatias inexplicable. Car sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause ; toute force qui surmonte la première succède à son droit. Sitôt qu'on peut désobéir impunément on le peut légitimement, et puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort. Or qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse ? S'il faut obéir par la force on n'a pas besoin d'obéir par devoir, et si l'on n'est plus forcé d'obéir, on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de droit n'ajoute rien à la force ; il ne signifie rien du tout... Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu'on est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes.²⁵

Déjà dans son livre intitulé : Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes Rousseau peignait bel et bien la dissociation entre l'état de nature et l'état de culture. Il occultait rigoureusement les caractéristiques fondamentales de chacune d'elles en essayant de les dénuder sans aucune arrière-pensée intéressée. Mais qu'entendons-nous par l'expression « état de nature » ? Et comment définir « l'état de culture ? ». Tout d'abord, examinons ensemble l'état de nature. Il se définit comme l'étant sans aucune transformation, sans aucune intervention de la part de l'homme. C'est tout simplement la dimension naturelle de l'être dans sa généralité, en sachant pertinemment que la genèse de cet être général nous échappe. C'est une question qui relève de la métaphysique et donc dépasse l'entendement humain. L'état

²⁵ Rousseau J.J. *Du contrat Social*. Paris G.F. L.I. N° 94. Chap. III. 1992. pp. 32-33.

de culture quant à lui, pourrait se définir de la manière suivante : C'est plutôt l'étant plus une transformation ou encore plus une intervention de l'homme. La culture étant donc la nature avec une valeur humaine surajoutée. Ces différentes approches conceptuelles de la nature et de la culture semblent nécessaires pour mieux comprendre, sinon saisir objectivement l'analyse que fait Rousseau des deux formes d'inégalités (naturelle ou physique et morale ou politique) qui sont donc à la base de la construction et de la constitution de la société civile et surtout de la philosophie politique, morale, chez Rousseau. Dans son livre « Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes »²⁶, Rousseau distingue deux formes d'inégalités. L'une qu'il nomme inégalité naturelle ou physique donc relevant de la nature elle-même. Et l'autre qu'il qualifie d'inégalité morale ou politique. Quel est donc le contenu de la première ? Pour Rousseau, cette inégalité naturelle ou physique, établie par la nature elle-même se compose de quatre types de différences :

- 1/ Nous avons la différence des âges,
- 2/ celle de la santé,
- 3/ celle des forces du corps et enfin
- 4/ celle des qualités de l'esprit et de l'âme.

Ces différences donnent naturellement naissance à deux catégories totalement opposées d'êtres²⁸ pensants. Elles favorisent la présence de créatures humaines physiquement fortes et d'autres physiquement faibles. Mais qu'est-ce qu'une force physique énergique et une force physique totalement dénuée de toute puissance ? La force physique est un élément de puissance d'action physique, donné par la nature à certains individus au détriment d'autres. Et ce fossé entre les individus est qualifié par Rousseau de naturel ou physique car établi par la nature elle-même. Cependant certains individus pourraient qualifier le contenu de cette première prétendue inégalité, d'inégalité naturelle.

Ce qui constitue une erreur fondamentale. La nature ne crée jamais d'inégalité mais plutôt des différences. Il s'agit donc d'une différence :

²⁶ Rousseau J.J. *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. Ed G.F. N°243. Paris. 1992. p. 167

- 1/ des âges
- 2/ de la santé
- 3/ des forces du corps et enfin
- 4/ des qualités de l'esprit et de l'âme.

Différences, on le comprendra mieux plus tard parce que ces écarts n'ont pas de sens péjoratif, c'est-à-dire dévalorisant, ou mélioratif, c'est-à-dire valorisant. Elles ne sont ni infériorisantes, ni promotrices de supériorité.

La deuxième inégalité qualifiée de morale ou politique a trait à la culture. Elle n'appartient donc pas à la nature. C'est la convention qui l'établit. Et ladite convention est établie ou du moins autorisée par le consentement des hommes, attribuant ainsi quelques privilèges à quelques uns au préjudice des autres. Les riches sont plus honorés, plus puissants que les pauvres. Ici, dans notre analyse, il convient de s'intéresser davantage à la première forme d'inégalité ou dirons nous au mieux de différence c'est-à-dire naturelle ou physique où il y a.

1. Une réelle absence d'Etat

En effet, à partir de l'examen de l'état de nature qui est une hypothèse de travail, Rousseau explique comment certains individus tirent profit de leur puissance physique. Par cette dernière ils essaient de s'imposer aux autres en dictant leur droit loi, leur prétendue loi. Dès lors on constate évidemment la naissance d'une domination, d'une forme d'inégalité qui nous conduit inévitablement à la société animale où règne la loi de la jungle. Cela engendre nécessairement un désordre, une désorganisation, une destructuration car sitôt qu'un individu se croit plus fort, il cherche nécessairement à s'imposer. C'est l'exemple même du monde animal où règne la loi de la jungle. Cette analyse comparative nous introduit d'emblée dans la réalité naturelle où tout semble permis. Rappelons au passage qu'ici, il y a effectivement l'apparition du droit naturel, entendons par là ce que la raison universelle reconnaît comme légitime, autrement dit ce qui est conforme à loi naturelle. Ici, nous sommes au stade informel où règne

l'instabilité. D'ailleurs, il est évident que cette loi de la jungle reste illégitime car elle n'est pas conforme au bon droit : à la bonne loi sociétale. C'est donc une aberration caractérisée de parler du droit du plus fort car cela présuppose sûrement que seul le plus fort physiquement a des droits et que le plus faible en soit complètement démuné, privé. Or tout homme quelque soit son physique possède en tout état de cause un droit qui est celui de disposer de sa propre personne. Il sera donc naturellement plus difficile de parler du droit du plus fort mais plutôt du fait du plus fort. L'exercice et l'utilisation de la force physique naturelle deviennent un fait indéniable. L'enfant squelettique dira de l'adulte robuste qui veut lui prendre son croissant au beurre ou son pain au chocolat de son goûter de seize heures dans la cour de l'établissement scolaire, en employant l'expression suivante : « C'est parce que tu es plus fort que moi que tu m'arraches mon goûter » ; entendons par là : c'est le fait de ta puissance physique à l'instar d'un lion robuste que tu peux te permettre de prendre mon goûter » ; le fait que l'adulte soit physiquement fort semble lui procurer une certaine autorité, un certain pouvoir, voire un certain prétendu droit. L'adulte physiquement bien constitué grâce à la nature va pouvoir mettre à son seul profit cette force et l'utiliser dans les cas échéants pour s'imposer aux autres et surtout les dominer. Or, toutes ces pratiques malveillantes ne peuvent qu'engendrer du désordre et maintenir l'homme dans son état initial d'animalité, de naturalité. Remarquons au passage que la force physique n'a jamais fait le droit. Il ne peut donc en aucun être utilisé par tout homme de quelque nature que ce soit comme un droit ou être interprété comme quelque chose de légitime et de légal. Ce droit, signalons-le est le fruit, le produit de la volonté particulière et non celle de la volonté générale.

2. Une présence réelle d'Etat

Comment panser cette gangrène naturelle ?

Comment se défaire de cet état de jungle labyrinthique où s'enferme l'homme ? A ces différentes questions, Rousseau nous offre une réponse explicite. Les hommes vont tout simplement et ce par consentement mutuel se défaire partiellement de leur liberté naturelle pour créer une société plus harmonieuse, plus égalitaire régie par la loi, cet ensemble de règles écrites. Ce qui supprime de fait l'utilisation de la force ou de la

puissance physique à des fins personnelles. Désormais, à cette force physique, naturelle, se substitue la force légitime et légale à savoir : *la loi*, instance légitime et légale, fruit de la volonté collective et dont l'une des fonctions est de supprimer la valorisation de l'inégalité physique avec pour finalité réelle la socialisation, l'harmonisation, l'humanisation et surtout l'égalité des hommes, synonymes de stabilité et de respect mutuel. De là apparaît le lien social, dénominateur commun de tous les hommes et que J.J. Rousseau qualifie lui-même de « Contrat Social ».

Si donc, la loi culturelle est considérée comme légitime et légale donc juste pour tout le monde, faisant passer la volonté particulière de l'état d'animalité spécifique à l'état d'humanité exemplaire, à juste titre, la loi naturelle apparaît quant à elle illégitime, c'est-à-dire ce qui n'est pas conforme au bon droit et illégale, donc forcément injuste. Le passage du droit naturel à savoir ce que la raison universelle reconnaît comme légitime inaliénable au droit positif, la règle du permis et du défendu telle qu'elle existe en fait positivement, dans nos codes et dans nos lois, témoigne de la moralisation de la vie en société. Nous pouvons même dire que c'est une première forme de morale sociétale. En analysant clairement et scrupuleusement le droit positif, on ne peut pas ne pas l'identifier à la morale. A travers lui, on perçoit un certain nombre de règles de nature morale, utile à la directive ou à l'orientation collégiale de l'attitude comportementale et sociétale de la volonté. Le contrat ou encore cet acte d'association produit nécessairement comme dit Rousseau un corps moral et collectif.

Henri Bergson dans le même ordre d'idée que Rousseau, témoignait dans son œuvre « Les deux sources de la morale et de la religion »²⁷ que la vie sociale apparaissait comme un système d'habitudes plus ou moins fortement enracinées qui répondent aux besoins d'une communauté. L'obéissance aux lois est donc déterminée par une forme de délégation sociale. Ces lois maintiennent en quelque sorte l'ordre social. Elles représentent un véritable lien entre les hommes mais surtout un lien du sujet avec lui-même. La société civile trace ainsi à la volonté singulière le programme sociétal de son existence quotidienne. « Une route a été tracée par la société ; nous la trouvons ouverte devant nous et nous la suivons »²⁶ écrit Bergson. Elle nous octroie des

²⁷ Bergson H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris. Ed. Quadrige. N°34. 1984. p.13.

droits mais aussi des devoirs. Une société serait pour ainsi dire une organisation ; elle implique une coordination et généralement une subordination d'éléments les uns aux autres ; elle offre donc, ou simplement vécu ou, de plus, représenté, un ensemble de règles ou de lois dont la finalité, l'objectif principal est de *discipliner* l'homme en lui offrant comme nous l'avons déjà souligné plus haut des autorisations et des interdictions. On comprend donc la nécessité d'éduquer l'homme pour une vie sociale structurée et harmonieuse. Nos devoirs sociaux visent donc la cohésion sociale. Ils nous composent une attitude qui est celle de la discipline comportementale. Cependant, il est sans ignorer que l'apprentissage des vertus civiques se fait d'abord au sein de la cellule familiale. La famille est le lieu privilégié où l'enfant apprend les premières valeurs morales. Il y reçoit à la fois une éducation et une instruction qui le conduiront plus tard à la maturité psychologique voire intellectuelle et morale. On pourrait donc dire que la morale sociale est la continuité de la morale familiale. Elles sont indissociables, dans la mesure où famille et société sont restées en étroite connexion.

Si Rousseau nous offre une morale civile produit de la raison collective, donc de la responsabilité collégiale dont le contenu est la loi, Kant, quant à lui permet à l'être singulier de pouvoir se déterminer moralement par lui-même en faisant l'économie de la collégialité. L'homme se positionne moralement dans la société par rapport à son propre être.

CHAPITRE 2 : Le fondement de la morale proposé par Kant

Kant comme tous les grands penseurs du « siècle des lumières » est un humaniste. Il ne saurait admettre que la morale se réduise à l'obéissance, à un principe extérieur à la personne humaine, que ce principe soit un Dieu transcendant qui vous donnerait des ordres sans les justifier ou qu'il soit un Etat autoritaire qui opprimerait ses sujets sous prétexte de les diriger.

La morale kantienne exclut l'idée que nous puissions être régis par un autre que nous-même. Elle exclut l'hétéronomie. C'est la personne humaine elle-même qui est la mesure et la source du devoir. L'homme est le créateur des valeurs morales. Il dirige lui-même sa conduite sans quoi l'agent moral n'agirait pas mais serait agi. Telle est l'exigence Kantienne d'autonomie. Ici, l'intelligence, la raison, la conscience (intuition qu'a l'esprit de ses états et de ses actes, lumière qui nous révèle, à nous-même notre vie intérieure) intervient pour nous éclairer sur ce que notre nature, notre personne réclame, pour déterminer par des notions, claires et distinctes notre tendance indéfectible à rechercher notre bien. Ce qui présuppose la manifestation de la liberté humaine autrement la puissance d'agir du sujet pensant. Sera donc libre, non pas celui qui obtient ce qu'il a voulu, celui qui a le pouvoir d'atteindre les buts qu'il vise (par exemple assez fort pour s'approprier ce qu'il convoite), ce que nous pourrions nommer la définition ordinaire de la liberté, celle de l'opinion commune, non philosophique, mais plutôt celui qui est capable de vouloir ou de choisir par lui-même en exerçant un choix autonome (qu'il y ait ou non obtention de ce qui est voulu) ; ce qui constitue la définition philosophique de la liberté. Cette approche conceptuelle de la liberté implique que le choix ne dépende pas de forces qui contraignent à « choisir » ceci plutôt que cela, sur le plan de la pensée ou de l'action (ou encore), que le choix soit voulu par le sujet lui-même en pleine conscience. Etre autonome signifie n'obéir qu'aux règles qu'on se donne à soi-même, d'où l'idée de la responsabilité. Le sujet pensant devient acteur et non spectateur. Il est l'artiste, le cœur, le pivot, la force, l'énergie voire le centre de la pensée, de la réflexion et de l'action forgeant ainsi sa propre personnalité interne. Celle-

ci peut constituer une force interne, imperméable au monde extérieur autrement dit une assurance protectrice contre les influences externes.

Certes le sujet constitue une entité existentielle du monde, élément du genre humain mais il ne détermine pas sa vie par rapport aux autres, (tout au contraire) il conduit son existence par rapport à lui-même, par rapport à ses propres principes, à ses propres directives, d'où l'idée d'une rigueur, d'une stabilité psychologique. Pour Kant, il ne s'agit en aucun cas d'enseigner des pensées à autrui, au contraire, il faudrait l'aider à apprendre à penser. Ne jamais porter l'élève mais simplement le guider.

Une précision mérite d'être soulignée : le choix libre est déjà un faire, une action révélatrice du choix. Cette analyse peut avoir des conséquences. En effet un prisonnier n'est évidemment pas libre d'aller où il veut ; mais son humanité reste essentiellement libre par le choix du projet qu'il pose dans cette situation choisie. Le concept de liberté devient la clé de l'inspiration de l'autonomie de la volonté.

C'est un principe excitateur et régulateur de l'action humaine. Elle constitue chez Kant, le fondement de la morale. Elle est transcendantale et non empirique.

C'est un peu une forme de morale naturelle qui n'est pas synonyme d'un retour à l'état de nature comme le spécifie Rousseau dans son livre « Du Contrat Social » (L.I. Chap. III.) : « Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir ». De là, le droit du plus fort ; droit pris ironiquement en apparence et réellement établi en principe. Mais ne nous expliquera-t-on jamais ce mot ?

La force est une puissance physique ; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté ; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir ? Supposons un moment ce prétendu droit. Je dis qu'il n'en résulte qu'un galimatias inexplicable. Car sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause ; tout ce qui surmonte la première succède à son droit. Sitôt qu'on peut désobéir impunément on le peut légitimement, et puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort. Or qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse ?

S'il faut obéir par force on n'a pas besoin d'obéir par devoir, et si l'on n'est plus forcé d'obéir on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de droit n'ajoute rien à la force ; il ne signifie rien du tout...

« Convenons donc que la force ne fait pas droit, et qu'on est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes. » ²⁸

Remarque : Ce droit du plus fort est illégitime puisqu'il est le résultat de la conscience individuelle et non collective c'est-à-dire qu'il n'est pas issu de la volonté générale. C'est le primat du droit naturel, instinctif, animal sur le droit positif, civil. Autrement c'est l'utilisation de la force de la nature sur celle de la culture.

L'absence de lois, c'est peut-être la liberté, mais la liberté de la jungle, elle-même limitée par nos possibilités naturelles : la mort qui nihilise tous les êtres vivants. Ainsi, dans le droit du plus fort, le droit n'est pas car dans l'expression : droit du plus fort, le mot « droit » n'a aucun sens, cela permet de rejeter l'affirmation des théologiens : toute puissance vient de Dieu et de dévier la légitimité aux princes qui ne s'appuient que sur la force.

Les peuples ont pleinement le droit de les renverser quand ils deviennent les plus forts. Il faut donc une convention pour établir l'autorité légitime.

Ce n'est donc pas du reste, la régression vers la vie sauvage, c'est la restauration de la moralité pure, reconquise sur la fausse moralité des écoles et des conventions sociales (lois, règles).

Kant n'est pas seulement un philosophe humaniste, mais élevé dans l'idée que la nature humaine est corrompue par le péché. Il se méfie des passions, de la sensibilité, des tendances spontanées, facteurs d'interpolations. La morale du sentiment telle qu'il l'a découverte chez les moralistes anglais et chez Rousseau l'inquiète. Le principe du devoir sera pour Kant la pure raison.

²⁸ Rousseau JJ. *Du contrat social*. Paris : Les classiques du Peuple. Ed. Sociales. LI. Chap. III. 1977. pp. 58-59.

Le bien pour lui n'est jamais un objet. Ni la santé, ni la richesse, ni l'intelligence ne sont indiscutablement des biens car tout dépend de l'usage bon ou mauvais que l'entendement humain décide d'en faire. Une seule chose est bonne inconditionnellement (toutes les consciences sincères l'accouchent), c'est la bonne volonté, l'intention morale.

Selon lui, le contenu matériel de l'acte n'est pas ce qui détermine le jugement moral. Ainsi, « ce qui fait que la bonne volonté est telle, ce ne sont pas les œuvres ou les succès ».

Il convient de remarquer que tout acte accompli par devoir externe et non interne est dépourvu de tout sens. Il n'a rien de moral car il peut voiler des aspects intéressés ou des inclinaisons immédiates. La morale, dit-il, comme nous l'avons déjà souligné, ne se distingue pas du devoir. Ce dernier consiste à nous perfectionner et à concourir au perfectionnement de nos semblables. Il exige une forme de règles propres à l'homme. Des règles qui sont non extrinsèques, mais plutôt intrinsèques à cette volonté individuelle. La réalisation voire la concrétisation de ces différentes règles morales imposées par le sujet pensant à lui-même, est une adéquation entre sa pensée et ses actes. C'est la preuve de son « être » et non de son « paraître ». Kant offre ici à l'homme, une réelle possibilité de montrer au monde sa véritable personne. C'est dirons-nous, la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi morale. L'idée de la conformité, de la concordance entre le moi et le *je* devient nécessaire à une bonne connaissance introspective de soi, à une réflexion du sujet par lui-même.

La conscience devient un savoir revenant sur lui-même et prenant pour centre de méditation la personne humaine elle-même qui se met au demeure de décider et de juger ; autrement dit, le sujet pensant se retrouve dans la gymnastique réflexive du « connais-toi, toi-même » de Socrate. Connais-toi, toi-même, c'est-à-dire analyse-toi, sonde-toi, non quant à ta perfection physique (l'aptitude ou l'inaptitude à toutes sortes de fins arbitraires ou même ordonnées), mais quant à ta perfection morale, en rapport à ton devoir, examine ton cœur afin de savoir s'il est bon ou mauvais, si la source de tes actions est pure ou impure, cherche ce qui peut lui être attribué, comme appartenant originellement à la substance de l'homme ou comme dérivé (acquis ou contracté) et qui

peut appartenir à l'état moral. Ce fut la pièce maîtresse de la pensée de Socrate. C'est la signification d'une simple connaissance des aptitudes, du caractère, des tendances et des imperfections du sujet pensant ou de l'individu, mais aussi une connaissance de ce qu'il y a de vrai dans l'homme ; « vrai en soi et pour soi ».

Cette connaissance morale de soi qui suppose que l'on pénètre dans les profondeurs de l'âme les plus difficiles à sonder ou dans l'abîme du cœur, est le début de toute sagesse humaine. En effet, la sagesse qui consiste dans l'accord de la volonté d'un être avec sa fin ultime, exige de l'homme tout d'abord qu'il balaye ses obstacles intérieurs (ceux de la mauvaise volonté qu'il porte en lui) et qu'ensuite il travaille au développement des dispositions originelles inaliénables d'une bonne volonté cachée en lui. Seule la descente aux enfers par quoi s'opère la connaissance de soi mène l'accomplissement de soi à son apothéose.

Cette connaissance de soi bannira tout d'abord les tendances de l'individu à mépriser l'autre. En outre, en raison de l'excellente disposition au bien qui se trouve en l'homme (son humanité) et qui le rend digne de respect, celui qui juge méprisable un tiers ne touche pas par son mépris l'humanité qui est dans l'individu mais touche ce que l'individu a de non représentatif de l'humanité : En somme, l'humanité est toujours sauve puisqu'elle est par définition porteuse de dispositions au bien.

Mais cette connaissance morale de soi s'oppose aussi à l'estime de soi fondée sur l'amour-propre, et qui consiste à prendre des preuves d'un bon cœur de simples vœux, qui peuvent bien être effectués avec un vif désir, mais en ce qui touche l'action sont vides et le demeurent. La prière n'est aussi qu'un vœu intérieur déclaré devant celui qui sonde les cœurs. L'impartialité dans l'appréciation de nous-même en comparaison avec la loi et la sincérité dans l'aveu que l'on fait de sa valeur, ou de son absence de valeur morale sont aussi des devoirs envers soi-même, qui découlent immédiatement de ce premier commandement de la connaissance de soi. Cette approche conceptuelle de soi par soi-même vire à la conformité du sujet avec lui-même, c'est l'identification de la pensée et de l'existence.

Elle s'oppose vraisemblablement à la forme, de non-conformité de soi avec soi qui aboutit à l'hypocrisie, à l'ingratitude. L'homme doit « être » et non « paraître ». Il

doit se révéler sous sa véritable identité existentielle, voire sa vraie valeur morale ; le retrait du masque, de l'artifice qu'il porte est une nécessité absolue pour se constituer comme « *vrai* » dans la société ; une identité « *vraie* » dont il est le seul à percevoir réellement « *connais-toi, toi-même* ».

La morale trouve donc son origine dans la raison. Celle-ci doit conduire l'homme à l'idéalité de perfection dans sa conduite morale.

L'architecture de la morale est de ce fait liée à la caractéristique de l'impératif catégorique. C'est le rapport des actions à l'autonomie de la volonté et non à l'hétéronomie. « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle pour tous les êtres raisonnables. » La conscience individuelle implique donc la conscience commune.

La religion affirme Kant peut transformer ces lois morales en commandements divins. Elle peut jouer un rôle primordial dans cette métamorphose de la conduite de l'homme. Selon Kant, les passages de l'Écriture où il est ordonné d'aimer son prochain et même son ennemi constitue une véritable valeur morale car l'amour comme inclination qui nous pousserait et même une aversion naturelle et invincible qui nous dissuaderait ne se situent pas sur le même plan qu'un tel amour ordonné par l'écriture car c'est là un amour pratique et non pathologique qui réside dans la volonté, et non dans le penchant de la sensibilité c'est-à-dire réside dans les principes de l'action et cet amour qui n'a rien d'une compassion amollissante est le seul qui puisse être commandé.

Le devoir serait donc la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi.

Mais l'introduction du devoir en morale semble lui soustraire son caractère original. Elle devient une forme d'imposition excluant toute idée de liberté. Elle prend la forme d'un commandement, d'une obligation, d'un impératif.

Dans la nature de la morale religieuse, le sujet pensant passe d'un premier état (absence de conversion) à un second état (présence de conversion). Cela semble présupposer une renaissance de l'individu au sens le plus large du mot. L'homme abandonne sa personnalité ancienne pour une nouvelle. Cette approche intellectualiste

de la morale, s'identifie à la science normative des conduites dictées par le christianisme, soutiendra Schopenhauer. Selon lui, la morale philosophique s'est directement inspirée de la morale des théologiens dont la caractéristique fondamentale est d'ordonner. Cette dernière (la morale chrétienne) est en effet régie par un ensemble de commandements, de règles, de lois.

Les « DIX COMMANDEMENTS » ou encore le « DECALOGUE » ci-dessous cité.

EXODE 19.20

Les termes de l'alliance :

Le décalogue

« Et Dieu prononça toutes ces paroles.

C'est moi le Seigneur ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte ; de la maison de servitude.

Tu n'auras pas d'idole, ni rien qui ait la forme de ce qui se trouve là-haut au ciel, sur Terre ici-bas ou dans les eaux sous terre. Tu ne te prosterneras pas devant ces dieux et tu ne les serviras pas car c'est moi le Seigneur, ton Dieu, un Dieu jaloux, poursuivant la faute des pères chez les fils sur trois ou quatre générations – s'ils me haïssent – mais prouvant sa fidélité à des milliers de générations – si elles m'aiment et gardent mes commandements.

Tu ne prononceras pas à tort le nom du Seigneur ton Dieu, car le Seigneur n'acquitte pas celui qui prononce son nom à tort.

Que du jour du Sabbat on fasse un mémorial en le tenant sacré. Tu travailleras six jours en faisant ton ouvrage, mais le septième jour, c'est le sabbat du Seigneur, ton Dieu, Tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, pas plus que ton serviteur, ta servante tes bêtes ou l'émigré que tu as dans tes villes. Car ces six jours, le seigneur a fait le ciel et la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent, mais il s'est reposé le septième jour. C'est pourquoi Seigneur a béni le jour du Sabbat et l'a consacré.

Honore ton père et ta mère, afin que tes jours se prolongent sur la terre *le Seigneur*, ton Dieu.

Tu ne commettras pas de meurtre

Tu ne commettras pas d'adultère

Tu ne commettras pas de rapt

Tu ne témoigneras pas faussement contre ton prochain.

Tu n'auras pas de visées sur la Maison de ton prochain.

Tu n'auras pas de visées sur la femme de ton prochain ni sur son serviteur, sa servante, son bœuf ou son âne, ni sur rien qui appartienne à ton prochain »²⁹

détermine sa nature. Il exclut a priori toute idée de liberté. La notion de commandement illustre bien cette pensée. Au contraire, il témoigne plutôt les termes de l'alliance des fils d'Israël sortis du pays d'Égypte avec le seigneur.

Ici l'homme reste mineur. Il se contente d'obéir aux règles ecclésiastiques établies que l'on peut nommer « tutrices ». Il devient dépendant, asservi, par peur des risques que suppose l'exercice positif de la liberté. Intellectuellement, moralement, il se donne un directeur de conscience. Les tutrices, entendez par là, les lois divines, ont donc intérêt à développer chez leurs subordonnées une peur de la liberté dont elles tirent elles-mêmes bénéfice. Le sujet pensant devient hétéronome et non autonome.

Si Kant et Sartre s'accordent sur l'idée de la liberté de la raison, ils divergent sur l'approche conceptuelle de la religion. Le premier estimant quelquefois que la religion peut transformer les lois morales en commandements divins, annihile toute idée de liberté de la raison.

La possession du libre-arbitre « nous rend en quelque façon semblable à Dieu en nous faisant maîtres de nous-même ». Cette thèse de Descartes formulée en 1649, cette certitude qu'être un homme, c'est être capable de vouloir par soi-même, sans être contraint par quelque force que ce soit, la valeur unique qu'un tel pouvoir confère à l'humanité, ces idées sont au cœur d'une longue tradition philosophique qui au-delà par exemple de Rousseau et de Kant, anime encore toute la philosophie de Sartre. Qu'est-ce donc exactement qu'être libre ?

« Il faut, en outre, préciser contre le sens commun que la formule « être libre » ne signifie pas « obtenir ce que l'on a voulu » mais se « déterminer à vouloir (au sens large de choisir) par soi-même » Autrement dit, le succès n'importe aucunement à la

²⁹ Traduction Oecuménique de la Bible. Ancien et nouveau testament. Genèse 3 : 19. Alliance biblique Universelle Le Cerf. 1988. Exode 20 l à 17 p. 102

liberté La discussion qui oppose le sens commun au philosophe vient ici d'un malentendu : le concept empirique et populaire de « liberté » produit de circonstances historiques, politiques, et morales, équivaut à « faculté d'obtenir les fins choisies ». Le concept technique et philosophique de liberté, le seul que nous considérons ici, signifie seulement : autonomie du choix. Il faut cependant noter que le choix étant identique au faire suppose, pour se distinguer du rêve et du souhait, un commencement de réalisation.

Ainsi, ne dirons-nous pas qu'un captif est toujours libre de sortir de prison, ce qui serait absurde, ni non plus qu'il est toujours libre de souhaiter l'élargissement, ce qui serait une lapalissade sans portée, mais qu'il est toujours libre de chercher à s'évader (ou à se faire libérer), c'est-à-dire que quelle que soit sa condition, il peut projeter son évasion et s'apprendre à lui-même la valeur de son projet par un début d'action

SARTRE, *l'être et le néant*, IV, p ch. I, II

Si nous sommes « condamnés à être libres », nous ne pouvons qu'être angoissés : Ce que Sartre nomme la mauvaise foi est l'effort (contradictoire) par lequel nous cherchons à nous libérer de notre liberté, à choisir de ne plus choisir. Kant analyse à sa manière des conduites analogues.

« La paresse et la lâcheté sont les causes qui expliquent qu'un si grand nombre d'hommes après que la nature les a affranchis depuis longtemps d'une direction étrangère, restent cependant volontiers leur vie durant, mineurs, et qu'il soit si facile à d'autres de se poser en tuteurs des premiers. Il est si aisé d'être mineur ! Si j'ai un livre qui me tient d'entendement, un directeur qui me tient lieu de conscience, un médecin qui décide pour moi mon régime, etc. Je n'ai pas vraiment besoin de me donner de peine moi-même. Je n'ai pas besoin de penser, pourvu que je puisse payer ; d'autres se chargeront bien de ce travail ennuyeux. Que la grande majorité des hommes tiennent aussi pour très dangereux ce pas en avant vers leur majorité, outre que c'est une chose pénible, c'est ce à quoi s'emploient fort bien les tuteurs, qui, très aimablement, ont pris sur eux d'exercer une haute direction de l'humanité.

Après avoir rendu bien sot leur bétail, et avoir soigneusement pris garde que ces paisibles créatures n'aient pas la permission, d'oser faire le moindre pas hors du parc où ils les ont enfermées, ils leur montrent le danger qui les menace, si elles essaient de s'aventurer seule en dehors. Or ce danger n'est vraiment pas si grand ; car elles apprendraient bien, enfin, après quelques chutes à marcher ; mais un accident de cette sorte rend néanmoins timide, et la frayeur qui en résulte détourne ordinairement d'en refaire l'essai. Il est donc difficile pour chaque individu de sortir de la minorité, qui est presque devenu pour lui nature ».³⁰

L'homme n'est plus l'architecte de la morale, il ne pense plus. Tout au contraire, il est pensé, il est agi. Il n'est plus un homme-sujet mais devient un homme-objet. Ici, il y a la naissance d'un déterminisme qui caractérise la mauvaise foi. C'est une forme de refuge.

L'existentialisme sartrien quant à lui, admet que « l'existence précède l'essence ». Ce qui signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde et qu'il se définit après. Il est seulement, non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence ; l'homme n'est rien d'autre de ce qu'il se fait.³¹ Tel est le premier principe de l'existentialisme. Dès lors, l'homme devient responsable de lui-même. Ici, l'idée d'un Dieu transcendant donnant des valeurs dans un ciel intelligible disparaît. Le sujet pensant est libéré des chaînes ecclésiastiques et tout lui semble permis. Il n'y a pas de valeurs ou d'ordre qui légitimeront sa conduite.

Il est libre, on pourrait même dire qu'il est *liberté*. Il est condamné à être libre, car responsable de tout ce qu'il fait. Il est donc libre de choisir, d'inventer des valeurs humaines, morales. Aucune morale générale ne peut lui indiquer ce qu'il y a à faire. A ce sujet, J.P. Sartre disait « l'homme n'est rien d'autre que son projet, il n'existe que dans la mesure où il se réalise, il n'est donc rien d'autre que l'ensemble de ses actes, rien d'autre que sa vie. » C'est lui qui donne un sens à son existence, à sa vie. Cette approche conceptuelle peut paraître intense pour le sujet pensant qui n'a pas réussi sa

³⁰ Kant. E. *Qu'est ce que les lumières*. Paris : G. F. N°573. 1991. pp 43-44.

³¹ Sartre J.P. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris : Nagel. 1970. p.55.

vie. Mais pour Sartre, elle dispose les gens à comprendre que seule compte la réalité, que les rêves, les attentes, les espoirs permettent seulement de définir un homme comme rêve déçu, comme espoirs avortés, comme attentes inutiles.³²

La morale d'action et d'engagement détermine donc l'homme. « L'homme se fait ; il n'est pas tout fait d'abord, il se fait en choisissant sa morale, et la pression de circonstances est telle qu'il ne peut pas ne pas en choisir une ». (p.78). Et même s'il ne choisit pas, il a délibérément choisi de ne pas choisir, c'est encore un choix. L'homme devient le seul législateur de ses actes et pensées.

Pour Sartre, la liberté n'est pas donc un sentiment, elle existe réellement, l'homme dispose même d'une « liberté radicale ». Il surgit dans le monde et se définit après et non le contraire, comme le pensaient les philosophes de l'essence. C'est donc l'homme qui se fait, c'est lui qui façonne ses qualités, ses capacités, c'est lui qui choisit d'être cordonnier ou ouvrier, et lorsqu'il n'est pas satisfait de la situation dans la quelle il se trouve, il ne doit s'en remettre qu'à lui-même, puisqu'il est à l'origine de cette situation. D'où l'idée que l'homme est toujours responsable, et celui qui déclare « ce n'est pas ma faute » est en fait un être de mauvaise foi, qui a peur de sa responsabilité. On comprend pourquoi « l'homme est condamné à être libre » : il n'échappe pas à sa liberté et à sa responsabilité, et le sentiment de liberté est presque un fardeau devient paradoxalement une contrainte, car l'homme est naturellement porté à l'irresponsabilité, au confort, à la paresse.

L'homme ne doit pas renoncer à sa liberté, car ce serait renoncer à sa condition d'homme.

Peut-on cependant penser que l'homme est entièrement libre ? La philosophie existentialiste n'est-elle pas très idéaliste ? Le sentiment de liberté en effet, est souvent démenti par le corps : il existe tout de même des phénomènes dont je suis la proie et dont je ne suis pas responsable, comme par exemple l'évanouissement : Sartre ira même jusqu'à dire que quand je m'évanouis je fais un acte volontaire, j'ai délibérément choisi

³² Sartre J.P. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris : Nagel. 1970. p.57-58.

de m'évanouir pour échapper au danger qui me menaçait, mais on voit qu'il y a là quelque chose d'excessif.

L'évanouissement est un phénomène indépendant de ma volonté, il consiste en un bouleversement et dérèglement des fonctions de mon corps ; le vieillard qui s'évanouit parce qu'un avion lui a frôlé la tête n'a pas eu le temps de réfléchir sur ce qui lui arrivait, son évanouissement est involontaire et provient d'un déséquilibre de son corps.

Ne devrait-on pas plutôt se méfier du sentiment de liberté ? La liberté, en effet, apparaît considérablement réduite avec Freud et sa découverte de l'Inconscient ; cette découverte constitue un bouleversement dans l'idée que l'on se faisait de l'homme et de sa conscience ; il y avait jusqu'alors primauté de la conscience : Descartes est persuadé que l'on arrive par la simple réflexion à se connaître totalement , que rien n'échappe à notre conscience intellectuelle, pas même le corps qui est récupérable par la médecine ; je suis donc toujours maître de moi-même et, par là, libre , dans la mesure où ma conscience peut tout éclairer. Or Freud, par sa découverte de l'inconscient montre qu'il n'y a plus primauté de la conscience ; en effet, la conscience n'occupe dans le cerveau qu'une petite place ; c'est un petit salon, alors que l'inconscient est une vaste anti-chambre, contenant une multitude de désirs, qui essaient vainement de pénétrer dans la conscience, mais qui sont la plupart du temps refoulés par le gardien de la conscience.

Il y a donc une réduction de la conscience : l'homme a des désirs qui sont refoulés à son insu et dont il n'a même pas conscience, il y a également une réduction de la liberté car, selon Freud, tous nos actes et pensées sont conditionnés par les interdits familiaux, puis sociaux : l'homme est inquiet parce qu'il veut satisfaire ses désirs et qu'il ne le peut pas à cause des sanctions sociales : il se met à avoir peur et honte de ses désirs, dont il devient l'esclave ; c'est l'idée reprise par Nietzsche pour qui il y a une insincérité de tout discours moral, social, religieux ; ces discours du genre « triomphez de vos instincts » ou « respectez votre prochain » sont l'œuvre des faibles qui, ayant peur de leurs désirs et de la vie, dénoncent les forts, ceux qui n'ont peur de rien.

L'homme n'agit donc plus de façon libre et volontaire, il agit par peur des désirs et des sanctions sociales,

Mais faut-il cependant renoncer au sentiment de liberté ? S'il n'y a pas liberté sur le plan du corps, n'y a-t-il pas liberté sur le plan de l'esprit ?

Freud pense que même la conscience morale de l'homme est toute influencée par son éducation. Mais n'est-ce pas aussi excessif ? L'homme est tout de même un être capable de juger de façon désintéressée, et la liberté justement ne résiderait-elle pas dans le jugement ? L'homme est capable de dépasser l'univers clos des désirs, des sanctions sociales, et au-delà des lois qu'impose la société, il sait juger de ce qui est bien ou mal.

Ensuite, il existe tout de même des actes de liberté, qui pense Kant, sont pensables mais pas démontrables : la liberté d'un acte est tout de suite détruite dès qu'on se met à vous la démontrer. Kant dit lui-même qu'il ne faut pas essayer de démontrer qu'un acte est libre mais il faut le croire. La liberté fait donc appel à la foi et non à la raison, mais cette foi reste raisonnable.

Peut-on se fier au sentiment de liberté ? Même si ce sentiment paraît dérisoire aux yeux du scientifique, qui voit surtout en l'homme un être limité par son corps, on peut cependant se fier à la liberté de l'esprit humain, et à la liberté de certains actes. L'homme libre serait donc celui qui vit sous la conduite de la raison, qui constitue le moteur, la puissance de l'action.

En niant ou en supprimant les commandements de Dieu et les valeurs inscrites dans l'éternité, en admettant que tout sujet pensant peut faire ce qu'il veut, cela semble dévaloriser toute entreprise humaine.

La philosophie morale kantienne a favorisé intrinsèquement la découverte de l'homme dans sa singularité morale. Mais, elle ne détermine pas exactement le contenu, le mobile de l'acte moral. C'est la raison dépourvue de tout mobile d'action morale qui doit guider l'être singulier dans la recherche de ses propres valeurs. Ce que ne partage pas Schopenhauer.

CHAPITRE 3 : Etablissement de la morale par Schopenhauer : critique de la morale de Kant

Selon Schopenhauer, l'erreur première de Kant réside dans l'idée qu'il se fait de l'éthique même et dont voici l'expression la plus claire : « dans une philosophie pratique, il ne s'agit pas de donner les raisons de ce qui arrive, mais les lois de ce qui devrait arriver, cela n'arrivât-il jamais ». ³³

En effet, Kant admet que seule la raison est législatrice de la morale. Elle seule détermine le caractère voire l'orientation positive ou négative du comportement psychologique et éthique de la personne humaine. Aucune connaissance de nature empirique ne peut servir de socle, de soubassement au fondement de la morale, poursuit-il. L'acte moral serait donc lié à un déterminisme interne propre à la volonté.

Ici, l'homme obéit à sa propre raison. Ce qui traduit une forme d'impératif dit catégorique.

L'adéquation entre l'œuvre de la raison (la construction de la morale) et la pratique de cette morale, constitue une étape fondamentale dans l'orientation, dans l'attitude positive de l'homme. C'est l'application des règles morales dictées, élaborées et fixées par la raison. Elles peuvent se transformer en lois. L'homme se sentirait prisonnier dans un cercle de valeurs morales, humaines dont il est l'auteur et où il n'aurait plus sa liberté d'action, mais plutôt une obligation morale d'action : Il devient prisonnier de sa raison. Il devient donc esclave de lui-même. Il se croirait impérativement lié à des règles établies par lui-même, forme de principe dont le bâtisseur est la raison. On remarquera donc que la morale kantienne, dérivée de la raison, semble figée et exclut totalement toute déviation quelconque de cette même raison. Cela pourrait donc s'identifier ou ressembler à la morale chrétienne avec tous ces préceptes. Mais existe-il des lois auxquelles l'homme doit soumettre sa conduite ? Y

³³ Schopenhauer. A. *Le fondement de la morale* Paris : L.P.8. Classique de la Philosophie. N°4612. 1991. p 45.

a-t-il des lois morales indépendantes de tout établissement humain, de toute convention civile, de toute théorie religieuse ? Peut-on asseoir la morale seulement sur la raison et ignorer les éléments socio-anthropologiques autrement dit empiriques comme le prétend Kant ?

A ces différentes questions Schopenhauer répond par la négative, car ce serait une pétition de principe qui s'accommode avec « le décalogue de Moïse »³⁴ comme nous l'avons souligné plus haut. Ici, on remarquera la transformation de l'autonomie de la volonté en un caractère hétéronome, autrement dit l'entropie de l'autonomie et la négentropie de l'hétéronomie. Cette approche conceptuelle de loi, de commandement, de nécessité morale semble donc être empruntée à la morale théologique et n'est dans la morale philosophique qu'un étranger. En effet, la morale philosophique, soutient Schopenhauer a été fortement influencée par la morale chrétienne. Elle a pris la forme du précepte, d'une théorie des devoirs. Kant aurait donc emprunté cette théorie impérative de l'éthique à la morale des théologiens. Mais n'est-ce pas là une aliénation de la liberté de penser et d'agir de l'homme, autrement dit de sa responsabilité ?

Plus complexe encore, Kant donne au sujet pensant le droit de transformer ses principes moraux individuels en valeur universelle : « N'agis que d'après des maximes dont tu puisses aussi bien vouloir qu'elles deviennent une loi générale de tous les êtres raisonnables ». ³⁵ Ce qui constitue une erreur fondamentale. N'oublions pas que la morale concerne l'être intime, réel de la personne humaine et non son paraître, l'apparence étant trompeuse. A ce sujet Descartes dans sa recherche de l'objectivité, de la véracité de la connaissance disait très bien ceci : « Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens ou par les sens ; or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés. » ³⁶

Le principe moral dans l'analyse kantienne est pensé par un seul individu. Seul l'individu pense. C'est le modèle moral, l'exemple en éthique. Cette conception n'est

³⁴ Traduction Oecuménique de la Bible. Ancien et nouveau testament. Genèse 3 : 19. Alliance Biblique Universelle Le Cerf. 1988. Exode 20. 1 à 17. p. 102

³⁵ Kant E. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Paris : Delagrave. 1971. p. 48.

³⁶ Descartes : *Méditations Métaphysiques*. Evreux Larousse Ed. Les Nouveaux Classiques 1973. p.30.

pas sans danger. En effet, le principe moral est ici déterminé par une seule raison, une seule volonté. Il peut être positif ou négatif. De là, naît le caractère hétéronome, empirique de la morale annihilant ainsi l'autonomie de la volonté. La morale devient une loi, un devoir. La raison de la volonté individuelle devient alors passive ; l'autre devenant ainsi un modèle est un bon maître à penser ou tout au contraire un mauvais exemple car il peut être l'incarnation d'un certain égoïsme.

Certes, cela peut contribuer au changement du comportement moral des hommes à condition que le modèle moral soit positif et non négatif; dès lors, l'intervention du caractère empirique de l'acte moral est indéniable. La morale kantienne s'identifie donc à l'idée d'un conformisme en morale, d'une idéologie formelle.

Au vu de ces différentes analyses, il semble évident que la morale proposée par Kant s'apparente vraisemblablement à celle proposée par la théologie comme nous l'avons d'ores et déjà énoncé à savoir : le Décalogue ou encore les dix commandements de Dieu dans l'Exode deuxième livre de la Bible.³⁷

Cette comparaison reste toutefois formelle car concrètement, autant le décalogue présente des contenus explicites de l'impératif moral, autant chez Kant il y a une absence de contenu, notre philosophe s'en tenant uniquement à l'énonciation du principe de cet impératif.

Chez Kant, l'homme est l'auteur de la morale. Dans la religion, ce serait plutôt un Dieu, le maître, le législateur des règles morales. « L'apparition de l'ange du Seigneur dans une flamme de feu du milieu du buisson, synonyme de l'apparition de Dieu à Moïse »³⁸, constitue l'une des premières étapes fondamentales de la naissance de la moralité ecclésiastique. Les termes de l'alliance, autrement dit le décalogue fut sans aucun doute la résultante de cette rencontre de Moïse avec Dieu.

La morale kantienne a pour source la raison liée à la liberté, à la mobilité psychologique apparente de l'homme. N'oublions pas que la volonté individuelle

³⁷ Traduction Oecuménique de la Bible. Ancien et nouveau testament. Genèse 3 : 19. Alliance Biblique Universelle Le Cerf. 1988. Exode 20. 1 à 17. p. 102.

³⁸ Id : Exode 3 : 1 à 12 p. 82-83, Exode 4 : 1 à 3. p. 83 à 85.

dispose d'une liberté naturelle même si celle-ci se trouve volontairement réduite par chaque membre du groupe social afin de constituer la société étatique, civile avec ses valeurs morales et humaines. Néanmoins, elle peut adopter ses propres directives morales à condition d'assumer sa responsabilité. Ce comportement renferme un grand danger.

Il peut signifier l'anarchie sociale, chacun ferait ce qu'il veut. Ainsi la naissance des lois semble nécessaire pour l'harmonisation, l'égalité et le bien-être de chaque membre de la société.

S'opposant donc à la conception de la morale de Kant qu'il qualifie de théologique par sa structure de préceptes, Schopenhauer pense que le vrai principe moral propre à la nature humaine a son fondement dans notre essence même et son efficacité est indubitable. Il essaie de fonder la morale sur la pitié et la sympathie à travers des soubassements spécifiques :

1/ « Le propre de l'action, positive ou négative, moralement bonne, est d'être dirigée en vue de l'avantage et du profit d'un autre. »

2/ « Or, pour que notre action soit faite uniquement en vue d'un autre, il faut que le bien de cet autre soit pour nous, et directement, un motif, au même titre où notre bien à nous l'est ordinaire. »

3/ Or, c'est supposer que par un moyen quelconque nous sommes identifiés à lui, que toute différence entre nous et autrui est détruite, au moins jusqu'à un certain point, car c'est sur cette différence que repose justement notre égoïsme

4/ « Or c'est là le phénomène quotidien de la pitié ».

5/ « Cette pitié, voilà par conséquent le seul principe réel de toute justice spontanée et de toute vraie charité ».³⁹

Schopenhauer accorde à la pitié une valeur éthique plénière en affirmant que la vertu, la bonté est fondamentalement pitié.

Il estime que le fondement de la morale passe par la possibilité de rejoindre l'autre psychologiquement (le moi) par delà la différence physique (le non-moi) ce qui

³⁹ Kant E. *Fondements de la morale*. Paris : Livre de poche. Les Classique de Philosophie n°4612. 1991. p. 11.

présuppose l'idée d'une identification spirituelle, d'une union psychologique et non physique des deux entités précitées : le *moi* et le *non-moi*. Ce processus d'identité, d'unité a pour base *la pitié*, phénomène indubitable et familier qui constitue le pôle de toute la série de pensées citées. C'est une sorte de peine à propos d'un mal destructeur ou douloureux qui paraît accabler quelqu'un ne le méritant pas, mal dont on envisage que soi-même ou l'un des siens pourrait le subir. Elle est interne à la volonté et a pour caractéristiques fondamentales la *justice* et la *charité* (éléments qui sont d'ailleurs aussi le propre du christianisme) et qui constituent deux vertus cardinales dont toutes les autres découlent en pratique et se déduisent en théorie.

La première (*la justice*) présuppose une idée de partage d'égalité entre tous les hommes. Considérée comme l'une des principales valeurs humaines et surtout essentielle, elle exige la sincérité humaine avec tout le monde.

La seconde (*la charité*) a toujours fait partie du comportement psychologique et éthique de l'homme. Elle semble lui être naturellement propre, c'est-à-dire faisant partie intégrante de sa « constitution psychologique ». Elle ne fut jamais érigée en loi morale, en théorie morale par la raison avant le christianisme, doctrine religieuse monothéiste qui eut donc le grand mérite de l'instituer en précepte moral. La pitié par l'intermédiaire de la charité, nous incite à aider les autres. Elle exige de nous des sacrifices d'ordre physique ou moral dans le simple but de satisfaire notre semblable. C'est ce que la raison nomme la *caritas* et qui supprime momentanément la différence entre le moi et le non-moi.

La pitié serait donc le seul principe réel de toute justice spontanée et de toute vraie charité. Elle ne dérive pas d'une forme d'éducation intellectuelle ou religieuse, affirme Schopenhauer. Elle fait plutôt partie intégrante de la nature humaine. Elle se voit donc investie d'une double destination, éthique et métaphysique. C'est une véritable et seule vertu naturelle, une répugnance innée à voir souffrir son semblable.

Elle fonde la morale (justice et charité) comme nous l'avons déjà souligné plus haut, mais, elle ouvre également à l'essence ultime des êtres. La pitié serait donc l'agent qui pousse le sujet pensant à aider activement son prochain. Dès lors, la naturalité de la pitié semble être un fait indéniable de la conscience humaine. Elle lui est propre et

essentielle. Mais notons que la pitié pourrait rester inactive sans l'imagination qui la met en jeu, sans l'introduction de certaines connaissances et même d'un certain jugement, permettant de nous transporter hors de nous. Cela suppose donc qu'il y ait un progrès dans nos lumières, nos connaissances, et que la pitié figure désormais, bien que naturelle, au nombre et en première place des affections sociales.

Il est vrai que toute action est déterminée par un motif. Elle peut se réaliser si le motif enrichit l'acte. Dans le cas contraire, il y a une atténuation. Elle est caractérisée par deux éléments fondamentaux : soit elle est positive et concerne le bien, soit elle est négative et débouche sur le mal. Schopenhauer admet que tout acte de nature intéressée perd toute sa valeur intrinsèque. Il se définit comme un acte égoïste. Or, l'acte moral, poursuit-il, est totalement dénué de tout motif égoïste : « c'est le critérium de l'acte qui a une valeur morale ».⁴⁰ Sur ce point, il s'accorde avec Kant. L'acte moral renferme deux approches essentielles.

D'abord il se pose dans l'intérêt de l'autre, ensuite il s'apparente à notre bien. Dès lors, l'autre constitue pour nous, l'orientation, la fin dernière de notre acte, comme nous la sommes nous-même en toute autre circonstance. Seul donc, son bien nous intéresse et non son mal. Notre action devient alors positive aussi bien pour le sujet lui-même que pour nous. L'homme constitue une finalité en soi et non un moyen pour atteindre nos buts.

A cet effet, il est nécessaire que nous compassionnions à son mal, comme s'il était le nôtre. Son mal devient automatiquement et spontanément notre mal. Cela présuppose que nous nous identifions à lui, que toute différence entre nous et autrui est détruite au moins jusqu'à un certain point, car c'est sur cette différence que repose justement notre égoïsme. Cette propriété d'égalité, d'identification du moi au non-moi est non seulement facteur d'amour, mais également facteur d'approche fondamentale de partage des problèmes d'autrui. Ses maux deviennent automatiquement les nôtres. Et seule la

⁴⁰ Kant E. *Fondements de la morale*. Paris : Livre de poche. Les Classique de Philosophie n°4612. 1991. p. 11.

pitié crée cet amour entre les hommes. Elle constitue le seul principe réel de toute justice spontanée et de toute charité comme le soutient Schopenhauer. Il y a ici un « étouffement momentané temporel » et non une destruction totale de la différence entre le moi et le non-moi.

Cet « étouffement momentané temporel » cultivé par le sujet pensant est plus lié à la souffrance qu'au bonheur de l'autre. Les douleurs des autres nous touchent plus, leur bien-être nous laisse plus ou moins indifférents. Nous voulons souvent nous identifier à eux mais cette identification reste du domaine de l'imaginaire. Se glisser dans la peau de l'autre est donc en réalité, une impossibilité nécessaire. Le seul moyen où nous puissions recourir, c'est donc d'utiliser la connaissance que nous avons de cet autre, la représentation que nous faisons de lui dans notre esprit, afin de nous identifier à lui, assez pour traiter dans notre conduite, cette différence comme si elle n'existait pas. C'est là, dit Schopenhauer, le phénomène quotidien de la pitié, de cette participation toute immédiate, sans aucune arrière-pensée, d'abord aux douleurs d'autrui, puis suite à la cessation, ou à la suppression de ces maux, car c'est là le dernier fond de tout bien-être et de tout bonheur. Cette pitié, voilà le seul principe réel de toute justice spontanée et de toute vraie charité. Dès que cette pitié s'éveille, le bien et le mal d'autrui nous tiennent à cœur aussi directement que peut y tenir d'ordinaire notre propre bien, sinon avec la force ; entre cet autre et nous, donc, plus de différence absolue.

Pour élucider son analyse, Schopenhauer prend l'exemple d'un homme riche. Il affirme ceci : « l'homme possède de grands biens, mais il en use peu pour lui-même, et tout ce qui lui reste, il le donne aux malheureux ; il se prive ainsi de bien des plaisirs, et consulte fort peu ses convenances. Si nous essayons de nous expliquer la conduite de cet homme, et si nous écartons les croyances auxquelles lui-même rapporte peut-être le principe de ses actes pour les rendre convenables à sa raison, nous verrons que l'expression générale la plus simple, le caractère essentiel de toute sa conduite ; c'est qu'il fait moins de différence que personne entre lui-même et autrui. Tandis qu'aux yeux de plusieurs, cette différence est telle que le méchant fait sa joie de la souffrance d'autrui, et que l'homme injuste s'en fait un instrument fort acceptable pour se procurer du bien-être ; tandis que l'homme simplement juste s'en tient à ne pas en infliger aux autres ; tandis qu'enfin la foule des hommes connaît et voit tout auprès d'elle

d'innombrables douleurs, souffertes par autrui, mais ne se décide pas à s'imposer les quelques privations qu'il faudrait pour les adoucir ; ce qui veut dire que chez tous ceux-là, l'idée qui domine, c'est celle d'une profonde différence entre le moi et le reste ; au contraire, chez l'homme de grand cœur que nous imaginons, cette différence n'a plus tant d'importance.

Le principe d'individualisation, la forme phénoménale des choses, ne lui en impose plus si fort ; la souffrance qu'il voit endurer par un autre le touche, presque d'aussi près que la sienne propre aussi cherche-t-il à établir l'équilibre entre les deux, et, pour cela, il se refuse les plaisirs, il s'impose les privations afin d'adoucir les maux d'autrui ; car elle est cette volonté de vivre, qui constitue l'essence de toute chose et qui vit partout ; oui, partout, car elle rayonne également chez les animaux, et dans la nature entière ; et c'est pourquoi il ne torturera jamais un animal. Ce même homme n'est pas capable de laisser les autres souffrir misère, tandis qu'il serait dans l'abondance et jouira du superflu ; autant voudrait endurer la faim aujourd'hui, dans la pensée d'avoir à manger demain, plus qu'on n'en peut consommer. En effet pour celui qui fait des bonnes œuvres, les œuvres de douceur, il se reconnaît, lui, son moi, sa volonté en chaque être ; il se reconnaît donc en quiconque souffre⁴¹.

Cela montre bien que notre vrai moi ne réside pas dans notre seule personne, dans le phénomène que nous sommes mais bien en tout ce qui vit. Par là, le cœur se sent élargi, tandis que l'égoïsme le resserrait. L'homme bon vit dans un monde de phénomènes amis ; le bien de chacun est son propre bien. Ici, le pur amour sincère, devient par nature de la pitié. Cet homme bon considère aussi les infinies douleurs de ce qui vit comme étant ses propres douleurs et fait ainsi sienne la misère du monde entier. Désormais nulle souffrance ne lui est étrangère. Toutes les douleurs des autres, ces souffrances qu'il voit et qu'il peut si rarement adoucir, celles dont il a connaissance indirectement, et celles-mêmes enfin qu'il soit possibles, pèsent sur son cœur, comme si elles étaient les siennes. Ce qu'il a devant lui, ce n'est plus cette alternance de biens et de maux qui est sa propre vie, et à quoi se bornent les regards des hommes encore esclaves de l'égoïsme ; comme il voit clair à travers le principe de l'individualisation,

⁴¹ A. Schopenhauer. *Le monde comme volonté et comme représentation*. Paris : P.U.F. 1989. pp. 468-469.

tout le touche également de près. C'est une forme de chasteté volontaire et parfaite constituant le premier pas dans la vie de l'ascétisme, ou de la négation du savoir-vivre.

Schopenhauer nihilise l'individualité du sujet pensant en instaurant une véritable identité humaine. Il abolit ainsi la différence entre autrui et moi. Le non-moi devient le moi. Il y a une identification des deux entités. La pitié devient l'unique source des actions moralement bonnes. Elle poursuit le bien d'autrui et peut aller jusqu'à la noblesse et à la grandeur d'âme.

Cette identification du moi au non-moi est nécessaire au principe de morale. Dès lors, la situation d'un autre, ses besoins, sa détresse, ses souffrances, nous deviennent immédiatement propres. La souffrance d'autrui devient par elle-même, et sans intermédiaire, le motif de mes actes, les actes que la pitié inspire alors sont positifs, la pitié ne se borne plus à nous sacrifier dans une mesure correspondante pour remédier au besoin ou à la détresse de notre semblable.

La sympathie humaine ne s'adresse d'une façon directe qu'aux seules douleurs des autres ; leur bien-être ne l'éveille pas, du moins pas directement en lui-même il nous laisse indifférents.

J.J. Rousseau dans le même ordre d'idée disait ceci « Il n'est pas dans le cœur humain de se mettre à la place des gens qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux qui sont plus à plaindre ».⁴²

La raison en est, que la douleur, la souffrance, et sous ces noms il faut comprendre toute espèce de privation, de manque, de besoin, et même de désir, est l'objet positif, immédiat, de la sensibilité.

Ainsi ce qui est positif, ce qui de soi-même est manifeste, c'est la douleur ; la satisfaction et la jouissance, voilà le négatif ; elles ne sont que la suppression de l'autre état. Telle est la raison qui fait que seuls, la souffrance, la privation, le péril, l'isolement d'autrui, éveillent par eux-mêmes et sans intermédiaire notre sympathie. En lui-même, l'être heureux, satisfait, nous laisse indifférents parce que son état est négatif : c'est

⁴² Rousseau JJ. *Emile ou De L'éducation*. Paris : G. F. Livre IV. 1966.

l'absence de douleur, de privation, de misère. Si nous participons à leur état (état de celui qui souffre), c'est en nous identifiant à eux. Et la pitié, agissant d'une façon positive, nous pousse à aider activement notre prochain.

Je sacrifierai soit une partie de mes forces physiques ou morales, en les dépensant à son profit, soit mes biens, ma santé, ma liberté, ma vie même.

La participation aux maux d'autrui, participation immédiate, qui n'est pas longuement raisonnée et qui n'en a pas besoin, voilà la seule source pure de toute charité, de la caritas qui a son principe dans la pitié.

Certes, autrui est un non-moi. C'est une particularité voire une individualité. Mais, il est aussi une conscience. Et, étant donné que je suis moi-même conscience, autrui est donc un autre moi-même.

L'idée d'unicité du genre humain, constitue l'élément fondamental de la conceptualisation de la morale par Schopenhauer. Mais est-il juste d'affirmer que pour bien comprendre autrui, l'aider, il faut tenter de se mettre à sa place ? L'homme est par nature, un être social, déclarait Aristote. Il vit donc dans un groupe donné au sein duquel il doit accomplir une tâche. Mais cette collectivité ne représente pas une entité mystérieuse, indépendante des membres qui la composent ; elle rassemble des êtres humains qui doivent se comprendre mutuellement afin que la vie communautaire ne soit pas un obstacle au dynamisme de l'individu. La seule manière de bien comprendre autrui et l'aider réside-t-elle dans le fait de se mettre à sa place ?

C'est là une question que le sens commun ne se pose pas, tant elle lui paraît évidente. En effet, dans la conversation de tous les jours, combien de fois entendons-nous cette locution : mais mettez-vous à ma place et vous comprendrez, lorsqu'un désaccord subsiste entre deux personnes ? Il semblerait que ce fût le seul mode de compréhension d'autrui.

Après nous être demandé s'il n'en existe pas d'autres, nous essayerons de montrer, par la considération de leur valeur, comment nous sommes amenés à cette

affirmation du sens commun, puis nous nous poserons la question de savoir si elle est véritablement justifiée.

Il semble qu'il y ait deux modes principaux de compréhension d'autrui : une première approche directe, de façon intuitive ; la seconde indirecte, de manière discursive, c'est-à-dire par l'intermédiaire d'un raisonnement.

La deuxième solution est celle de la tradition intellectualiste qui veut que nous ayons une compréhension du psychisme d'autrui par l'intermédiaire d'un raisonnement à la suite de ses réactions observables. Sachant par expérience que le rire est le signe de la joie, on peut conclure en voyant notre voisin rire qu'il est joyeux.

Cela s'appuie sur une conceptualisation donnée inconsciemment, fondée sur le principe de causalité qui veut que les mêmes causes produisent les mêmes effets, et c'est par une induction que nous arrivons à cette conclusion que votre voisin est joyeux. On établit là une caractéristique de la nature humaine.

Du point de vue logique le raisonnement est tout à fait correct. On peut cependant se demander si les prémisses sont vraies, ce qui revient à faire la critique de l'induction préalable. Connaissons-nous nos propres réactions ? Y a-t-il un principe universel qui veut que le rire soit signe de la joie ? Tels sont les points sur lesquels peuvent se porter les critiques des adversaires de cette doctrine.

La connaissance de soi par soi grâce à une analyse introspective reste totalement insuffisante. Seule la perception ou l'examen de l'autre sur nous même permet d'accomplir plus intégralement cette connaissance parcellaire.

C'est donc par autrui que nous accédons à l'identification véritable de nos comportements.

Par ailleurs, la connaissance des véritables émotions humaines n'est pas déterminée par la signification apparente de leurs expressions : ainsi, le rire qui, en apparence est l'expression de la joie, peut parfois signifier non pas la joie, mais la tristesse ou la contrariété. C'est ainsi que l'on parle de « RIRE JAUNE » pour indiquer un rire qui n'est pas révélateur de sentiment authentique de la personne, dissimulant sous l'apparat du rire un sentiment contraire à la gaieté de cœur. De même, la joie peut se

traduire par des pleurs qui, en la circonstance, ne sont pas révélateurs de tristesse, mais plutôt d'une joie intense, d'où l'expression « PLEURER DE JOIE ».

En outre, le raisonnement analogique ne permet de comprendre que les actes d'autrui qui à l'occasion sont aussi les nôtres. Or comprendre autrui revient surtout à comprendre ses propres réactions (ce en quoi lui et moi nous différons). Enfin la principale objection réside dans le fait que l'enfant par exemple comprend autrui bien avant de pouvoir raisonner. Donc cette thèse ne peut pas nous satisfaire sur bien des points. Nous serions plutôt tentés d'adopter la première solution qui consiste à comprendre autrui, de manière intuitive, sur son comportement. Cette idée a vu le jour avec les travaux de Husserl (la phénoménologie) qui pensait que l'étude du comportement, de ses gestes (la Gestaltthéorie) permettait d'avoir une compréhension d'autrui assez juste, en ce sens que « l'autre » se traduisait par ses attitudes. L'axiome fondamental de la phénoménologie est : toute conscience est conscience de quelque chose. Cette formule, qu'il baptise intentionnalité, montre le rapprochement entre deux individus, une sorte de convergence qui va aboutir à toute une étude complexe du caractère, de la personnalité.

Sans entrer dans les détails de son étude, on peut faire des objections à cette théorie ; il n'est pas toujours évident qu'un comportement traduise un même état de conscience ; là encore subsiste le phénomène de la simulation volontaire, acte par lequel un individu tend à faire croire qu'il est tel qu'il se dit à un groupe d'individus. De plus en plus, on peut avoir une idée de l'autre qu'en projetant son *moi* sur autrui, qu'à partir de son propre *moi*, de sa propre existence. Prenons là encore l'exemple de l'enfant ; bien souvent sa compréhension d'autrui est sujette à des erreurs ; par manque d'expérience, il n'a pas encore conscience de la simulation volontaire. C'est pourquoi certains pensent que les valeurs de ces deux modes de compréhension d'autrui sont finalement assez faibles, de par leur côté superficiel, de par les erreurs de compréhension qu'elles peuvent entraîner. On arrive donc à cette conclusion que pour bien comprendre autrui il faut tenter de se mettre à sa place.

Nous avons cependant constaté la complexité du problème, en ce sens que l'homme est à la fois unité multiple et multiplicité une, disait Beyron, qu'il possède un *moi* et qu'il doit concilier les exigences de son *moi* et d'autrui. Nous allons essayer de

savoir en quoi consiste cette mise en place, comment elle est possible, et quelles sont les valeurs que l'on peut lui attribuer.

Cette sorte de transplantation du *moi* résiderait en un profond pouvoir de sympathie qui nous permettrait de participer, de façon immédiate au moins, à la vie psychologique d'autrui. Cette sympathie serait représentée par une espèce d'unisson, lors de circonstances pénibles, lors d'un décès par exemple, lors d'une catastrophe qui ferait que nous compatirions au chagrin d'autrui et par là même que nous aurions une compréhension totale du psychisme d'autrui. Mais ce pouvoir de sympathie peut être considéré comme une « Einfühlung » tiré du verbe allemand « einfühlen » qui signifie se mettre dans la peau de quelqu'un.

Cette « Einfühlung » a une portée forte car elle implique un certain nombre de directives, de la part du *moi*, qui sont loin d'être faciles, qui demandent de sa part une volonté très puissante. Tout d'abord, la première exigence est la reconnaissance d'autrui en tant que personne, une certaine tolérance qui fasse accepter le fait qu'autrui possède des réactions, des idées, un comportement personnel différent souvent de ceux de notre *moi*. Ensuite il semble qu'il faille affaiblir son moi, l'écarter de ses préjugés égocentriques, afin qu'il s'accommode au *moi* d'autrui.

Il doit avoir le pouvoir de taxer la situation qu'il ressent d'illusoire, ou du moins la possibilité de convenir une même situation sous plusieurs angles, plusieurs points de vue. On constate donc que cette mise en place du *moi* sur le *moi* d'autrui exige des capacités qui sont bien loin d'être naturelles et universelles.

De plus elle n'est pas sans comporter certains dangers. Un moi trop affaibli peut se laisser trop facilement emporter dans des considérations autres qui ne sont pas obligatoirement justes. Enfin la principale objection est que le moi peut difficilement écarter ses préjugés ; le *moi* se pose en s'opposant au *non-moi*. Il aura toujours en effet un frein qui le ramènera, inconsciemment ou non, à sa fonction première s'affirmer parmi les autres *moi*. Le *moi* projettera toujours sa caractéristique, ses qualités, ou ce qu'il croit être ses qualités, sur autrui. Ce thème se retrouve dans la philosophie sartrienne, pour qui l'homme est avant tout un regard, et ce regard fige autrui, en ce sens qu'il lui donne des caractères, des qualités, des défauts, une beauté. Il y aura toujours une opposition entre le *moi* qui est pour lui-même liberté et le *moi* qui est pour autrui

figé, catalogué. D'où la fameuse pensée « L'essence des rapports entre les hommes n'est pas la communauté, c'est le conflit ».

On peut cependant objecter à *Sartre* le fait qu'il ne tienne pas compte des réalités humaines ; jamais un homme n'a connu quelque chose de semblable sous le regard d'autrui. De plus la philosophie de Sartre n'est pas la communication, c'est la négation.

Finalement il semble que, pour bien comprendre autrui, il ne faille pas tenter de « se mettre à sa place », mais que cette compréhension résulte et se retrouve dans des circonstances extérieures à la conscience de l'homme. Pour Sartre, le regard est élément de conflit, mais justement, n'est-il plus juste de dire que le regard représente un des éléments essentiels de la compréhension mutuelle ? L'enfant ne comprend-il pas sa mère grâce au sourire affectueux qu'elle lui offre ? Au sein d'un couple il semble que le regard soit fondamental en ce qu'il exprime une quantité de nuances que le raisonnement ne pourrait même pas atteindre. Un regard tendre, affectueux, se distingue radicalement d'un regard interrogateur, admiratif, traduisant la méchanceté, l'agression. Ces fameux signes qui ne trompent pas ne nous sont-ils pas donnés justement par le regard ? Par son intensité, son expression extérieure, notamment la position des sourcils, en un mot par son langage ? Il existe en effet un langage du regard comme un langage affectif qui peut aussi être le second mode de compréhension d'autrui.

Ce langage affectif se distingue du langage d'ordre intellectuel dans lequel l'artifice du raisonnement masque au contraire les vues de la personne. Par contre, des mots simples, une simplicité dans les phrases apportent parfois des révélations, là aussi, qui ne trompent pas. Ce langage, d'ordre familial surtout permet de voir le degré de compréhension d'un être pour un autre être. D'un ordre différent, le langage gestuel, les actes que nous accomplissons nous enseignent parfaitement le psychisme d'autrui. Tels sont les principaux actes qui nous permettent de bien comprendre autrui, ou du moins d'en avoir une approche assez sérieuse et juste.

Pour le sens commun il est donc juste d'affirmer que pour bien comprendre autrui il faut tenter de « se mettre à sa place », et cette affirmation résulte d'une compréhension intuitive d'autrui, mais en profondeur, en abandonnant le côté superficiel, sujet à des erreurs de jugement. Mais il est souvent difficile, voire impossible de se « mettre à la place d'autrui » en ce sens que « le *moi* se pose ne

s'opposant au *non-moi*, si bien que la compréhension d'autrui se retrouve finalement dans le langage du regard, le langage affectif, en un mot dans un langage simple, et non pas à l'aide d'un raisonnement souvent trompeur.

Le plus difficile réside bien dans le fait d'atteindre cette simplicité affective, signe de l'enfance, et qui s'estompe au fur et à mesure de la vie car elle est marquée par un souci de finalité qui empêche cette compréhension mutuelle si souhaitable.

Outre donc cette remarque importante sur la difficulté de comprendre autrui, Schopenhauer estime néanmoins que la morale trouve son fondement dans l'essence de la nature humaine. Elle concerne sa conduite réelle et non apparente. L'attitude morale du sujet pensant, doit être révélatrice de sa véritable identité. L'homme doit « *être* » et non « *paraître* ».

Mais on ne peut se fier totalement au fondement de la morale proposé par Schopenhauer. Son attitude reste très ambiguë. Il semble également avoir recours à la charité mais aussi à la justice qui trouve sa source dans la pitié et qui constitue la première des vertus cardinales et la plus essentielle, pour solidifier le premier code de la morale.

On pourrait objecter le prétendu désintéressement de la pitié qui est souvent un sentiment de nos propres maux dans les maux d'autrui ; c'est une habile prévoyance des malheurs où nous pouvons tomber ; nous donnons du secours aux autres pour les engager à nous en donner en de semblables occasions ; et ces services que nous leur rendons sont, à proprement parler, des biens que nous nous faisons à nous-même par avance. Ici la pitié devient impure, intéressée. Elle est contaminée par l'égoïsme nihilisant ainsi l'altruisme. Dans ses livres « *Le Monde comme volonté et comme représentation* », livre quatre de « *L'éthique* » et « *Le Fondement de la Morale* », Schopenhauer valorise « les vertus chrétiennes ». ⁴³ En effet, son analyse de la charité, autrement dit *l'amour du prochain*, était prônée par le Christianisme en Europe. Le courant religieux fut sans doute l'une des grandes religions monothéistes dont la morale est animée du même esprit, non seulement de l'esprit de charité, poussé à ses limites extrêmes, mais de l'esprit de renoncement. Les apôtres prescrivaient déjà *d'aimer son*

⁴³ Schopenhauer A. *Le monde comme volonté et comme représentation*. Paris : PUF. 1989. p 485.

prochain comme soi-même »⁴⁴, de faire le bien, de chérir ceux qui nous haïssent, d'être charitable, patient, doux, de se résigner facilement aux offenses, d'être tempérant, pour dompter la concupiscence, de résister aux appétits charnels, et, s'il est possible, d'être absolument chaste. Nous trouvons déjà ici les premiers degrés de l'ascétisme ou proprement la négation de la volonté, et nous désignons par ce mot ce que les Evangiles entendent par « renoncer à soi-même » et « porter sa croix ».⁴⁵

Cette doctrine religieuse (le christianisme) prêche non seulement l'amour le plus pur, mais la résignation complète, la pauvreté volontaire, le vrai calme, l'indifférence absolue aux choses de la terre, l'abnégation de la volonté, l'enfantement en Dieu, l'oubli entier de soi-même et l'anéantissement dans la contemplation de Dieu.

Dès lors, se pose une question fondamentale ? Le corps est-il pour notre liberté, un instrument ou un obstacle ?

Le postulat fondamental du problème repose sur l'opposition traditionnelle entre l'âme, l'esprit ou plus précisément « l'intellect », et le corps (nous aurons à discuter de la rigueur et de la vérité d'un tel postulat). Le corps en tant qu'intermédiaire entre le monde et mes fonctions intellectuelles de représentation, est-il un obstacle à mon ouverture au monde, un obstacle à la reconnaissance, ou au contraire un moyen efficace d'action sur l'univers (autrement dit la *praxis*) ? Ainsi donc, en première analyse, nous pouvons dégager deux niveaux d'étude : le domaine de la connaissance et celui de l'action.

Mais avant d'établir une brève problématique, il convient de définir plus précisément la notion fondamentale de liberté. A quoi renvoie ce concept ? Nous pouvons définir la liberté comme la façon personnelle de « nous éclater » au monde et d'envisager nos rapports avec celui-ci. Notre liberté, c'est également la façon dont nous nous concevons dans nos rapports avec Autrui.

Enfin, notre liberté, au sens sartrien du mot, c'est le projet de transformation fondamentale que nous formulons à l'égard de ce monde. Cette notion essentielle de liberté, c'est-à-dire la façon dont nous nous projetons. Nous en tant que projet sur

⁴⁴ *La Sainte Bible. Version établie par les moines de Maredsous* - Centre « Informatique et Bible » Maredsous 199. p. 20. Matthieu : XVI 24-25. Marc VIII 34-3. Luc IX 23-24. XIV 26-27-33.

⁴⁵ *Traduction Oecuménique de la Bible. Ancien et nouveau testament.* Genèse 3 : 19. Alliance biblique Universelle Le Cerf, 1988. Luc 10 : 27

l'univers, étant définie, il s'agit d'établir brièvement une problématique du sujet. La réponse et le développement de la question pourront être construits de façon dialectique. En effet, on opposera à la thèse spiritualiste, selon laquelle le corps est un obstacle à toute connaissance objective (Platon), une conception matérialiste (Epicure). De cette confrontation pourra naître une synthèse qui nuancera et modulera cette confrontation.

Envisageons donc la conception platonicienne. Dans la philosophie dualiste platonicienne, le corps en tant que perceptions, sensations, est supposé être un obstacle à la connaissance vraie. De plus, le corps en tant que source et siège de nos passions semble mobiliser à son profit toutes nos ressources spirituelles. En effet, les besoins corporels ne subordonnent, en vue de leur satisfaction, le dynamisme intellectuel des individus.

La vision que les sens nous donnent du monde n'est pas objective. Elle est surchargée de passions, de désirs, en d'autres termes de subjectivité. Il convient donc pour le sage, de se détacher au maximum de cette impureté qu'est le corps (le platonisme rejoint le stoïcisme et l'ascétisme), d'éviter « tout commerce avec lui » ; autrement dit, il est nécessaire de mourir au corporel, au sensible dans le but d'accéder au monde intelligible (« *Philosopher, c'est apprendre à mourir* »).

Le christianisme a été fortement influencé par la doctrine spiritualiste de Platon et de Socrate ; le corps en tant que siège de nos tendances, de nos instincts et de nos passions est du domaine du mal, du péché. Notre culture, notre civilisation a du mal à surmonter cette opposition dualiste dont la manifestation la plus concrète est la primauté du travail intellectuel sur le travail manuel. Descartes, de son côté, s'inscrit en continuité avec la tradition platonicienne, et seul un doute méthodique peut nous arracher au poids de nos passions, de nos instincts.

A cette tradition spiritualiste fortement enracinée dans notre civilisation et qui dévalue systématiquement le corporel, il convient d'opposer une conception beaucoup plus nuancée. Certes, il ne faut pas tomber dans l'excès inverse et affirmer avec les hédonistes le primat du corps sur l'âme. En fait, il s'agit de surmonter cette opposition stérile matérialisme / spiritualisme et de montrer la structure relationnelle et complémentaire entre nos dimensions spirituelle et corporelle.

Le corps, soulignons-le, est, cet intermédiaire indispensable entre une conscience qui se veut agissante et le lien même de l'action. En d'autres termes, le corps réalise ce qui n'était que virtualité ; nos projets, nos désirs, nos aspirations. Ainsi, il nous permet d'objectiver, de réaliser nos possibles.

Par ces différentes analyses, nous avons donc surmonté l'antagonisme traditionnellement maintenu du corps et de l'âme en montrant leur complémentarité.

Cette pratique du christianisme dont nous parlerons davantage dans le chapitre deux de la troisième partie intitulée « mortalité et moralité » de notre travail, constituait l'une des valeurs morales de la civilisation asiatique. L'Amour infini de l'autre figurait déjà à travers les textes religieux et poétiques qui formaient les premiers documents littéraires de l'Inde (Les Vedas) et à travers la doctrine du Bouddha.

L'amour du prochain avec le renoncement absolu de soi-même, l'amour universel embrassant non seulement l'humanité, mais tout ce qui vit ; la charité poussée jusqu'à l'abandon de ce qu'on gagne péniblement chaque jour ; une patience du mal, si dur que cela puisse être, par la bonté et l'amour ; la résignation volontaire et joyeuse aux injures ; l'abstention de toute nourriture animale ; la chasteté absolue, le renoncement aux voluptés, par celui qui s'efface vers la sainteté parfaite ; se dépouiller de ses richesses, abandonner toute habitation, quitter les siens, vivre dans l'isolement le plus profond, abîmé en une contemplation silencieuse ; s'infliger une pénitence volontaire au milieu de lents et terribles supplices, en vue d'une modification complète de la volonté, poussée finalement jusqu'à la mort par la faim, ou jusqu'à celle qu'on trouve en allant se jeter au-devant des crocodiles, en se précipitant de la roche sacrée du haut de l'Himalaya, ou en se faisant enterrer vivant, ou enfin en se plaçant sous les roues de l'immense chariot qui promène les statues des Dieux, parmi les chants, les cris de joie et les danses des bayadères, sont là les caractéristiques fondamentales de la morale Hindoue.

Et ces prescriptions, dont l'origine remonte à plus de quatre mille ans, sont encore observés aujourd'hui, par certains même jusqu'aux sacrifices extrêmes pour autrui et ce malgré l'existence des castes qui introduisent une hiérarchie sociale entre les individus.

Ici, le sage ne trouve pas une vie tumultueuse, ni ces transports de joie, qui s'opposent et qui entraînent toujours une vive souffrance ; comme il arrive aux hommes attachés à la vie ; c'est une paix imperturbable, un calme profond, une nécessité intime, un état que nous ne pouvons nous empêcher de souhaiter, lorsque la réalité ou notre imagination nous le présente ; car nous le reconnaissons comme le seul juste, qui l'emporte de loin sur tout le reste ; et notre bon génie nous y convie ; *Sapere aude* « aie le courage d'être sage ».

Arrivé à ce niveau de sagesse, il lutte énergiquement pour se maintenir dans cette voie il doit s'infliger des privations de toute sorte, se soumettre à une pénitence rigoureuse, rechercher enfin tout ce qui pourra les mortifier ; tout cela pour comprimer la volonté toujours rebelle. Cet amour infini était à la fois mis en théorie et en pratique. Certains anciens comme, Cicéron et Pythagore, en avaient fait leur théorie.

L'introduction de la charité en Morale par Schopenhauer, ne l'éloigne pas de l'analyse kantienne, voire chrétienne. Cette dernière est régie par un ensemble de commandements comme nous l'avons déjà souligné. On comprend donc que si les approches de la morale de Kant et Schopenhauer sont divergentes dans leur nature, elles demeurent néanmoins convergentes dans leur signification et leur but.

Le premier code de la morale qui exclurait toute forme de commandements, d'obligations, de préceptes, de lois, semble difficile.

Prêcher la morale est une chose, la fonder et l'appliquer en est une autre.

Il est vrai que la nature n'est pas génératrice de morale. La morale étant une création de la culture. C'est la manifestation voire la projection de l'esprit dans le sensible. La Morale est le fruit voire une théorie de l'action humaine en tant qu'elle est soumise au devoir et ayant pour but le bien. A partir de ces différentes remarques, il semble évident que son établissement, en dehors de toute approche intellectuelle, est quasiment impossible.

En effet, de tout temps on a vu mettre la morale en bons et nombreux sermons ; quant à la fonder, c'est à quoi l'on n'a jamais réussi. A voir les choses d'ensemble, on s'aperçoit que les efforts de tous ont toujours tendu à ceci ; trouver une vérité objective,

d'où puissent se déduire logiquement les préceptes de la morale. Cette vérité, on l'a cherchée tantôt dans la nature des choses, tantôt dans la nature humaine.

Mais, tout en empruntant à Kant et à Schopenhauer, leurs différentes théories de la morale, ne pouvons-nous pas rechercher la genèse de celle-ci (la morale), dans le caractère de la cessation définitive de tout organisme biologique, autrement dit dans la mort, considérée comme un phénomène inhérent à la condition humaine, animale ou végétale. Etant partout, devant nous, derrière nous, elle frappe et n'épargne personne. Auparavant, il convient de déterminer l'ensemble des caractères qui appartiennent à ce concept de mort.

Loin de l'approche conceptuelle de la morale de Kant, sans aucun mobile réel, à part la raison toute seule, Schopenhauer s'identifiant presque à Rousseau avec sa morale civile dont le référentiel est la loi, donne à la morale un réel contenu : la pitié. Cette dernière (la pitié) reste malgré tout un référentiel moral instable. L'homme peut en faire abstraction et vivre son existence sans valeurs humaines et morales. Mais de la mort, il ne peut pas ne pas s'y référer en bien comme en mal. Comment fortifier ce mobile moral qu'est la mort, telle est notre véritable entreprise, notre véritable finalité.

DEUXIEME PARTIE

DE LA NATURALITE DE LA MORT

CHAPITRE 1 : Des différentes approches conceptuelles de la mort

1. Définition

Paraissant odieuse, la mort a fini par être acceptée comme un événement faisant partie de la vie humaine, comme le terme final de la vie humaine. Elle constitue une traversée s'effectuant à sens unique. Tel est tout le grand mystère de cette véritable loi naturelle qu'on appelle la mort que l'homme cherche à connaître. Selon Jankélévitch « Le mourant est dans la situation d'un homme qui sort de chez soi sans la clef et ne peut plus rentrer parce que la porte ne s'ouvre que du dedans. Le retour reste inconnu ». ⁴⁶ Or précisément le plus intéressant et le plus important à savoir, c'est le retour, mais ce retour reste secret. Ce sont en fait ceux qui sont morts qui pourraient bien retourner parmi nous et nous dire ce qu'est la mort.

Hélas, ce n'est pas le cas. Certes les hommes meurent, mais jamais aucun d'entre eux n'est revenu révéler aux vivants le mystère de l'au-delà, aucun mort n'est jamais revenu en ce bas monde pour donner des renseignements sur les morts. Car, pour citer à nouveau Jankélévitch « La membrane qui sépare la vie de la mort, perméable à l'aller seulement, mais non transparente, demeure imperméable au retour. On n'entend rien de l'autre côté de la paroi, on ne voit rien au travers, l'étanchéité et l'opacité de séparation restent sans défaut ». ⁴⁵

Aussi, de la mort elle-même, nous ne saurons rien. Rien. Toutes les réflexions faites alors sur ce concept restent vaines. Car, même avant ou après, nous ne saurons jamais ce qu'elle est. Avant, c'est-à-dire durant toute notre vie il est trop tôt, car nous serions toujours des vivants et après il est trop tard, car nous ne serions non plus des vivants, mais des morts.

⁴⁶ Jankélévitch V. *La mort*. Paris : Champs. Flammarion. 1983. p. 341.

Au vu de ces quelques analyses, on comprend très bien qu'une définition précise et juste de la mort serait vraiment très prétentieuse et pourtant, elle concerne le tout de notre être. Bien qu'une maladie de nature quelconque peut avoir pour fin la mort, cette mortalité, elle, n'est pas cette maladie qui a provoqué la mort. Et elle n'est pas non plus à l'instar de certaines maladies à l'exemple de la névrose, quelque chose d'anormal dont on peut déceler très facilement et très précisément tous les signes et symboles extérieurs. Elle se place vivement au-dessus de tout. Néanmoins son caractère à la fois normal et pathologique fait d'elle, la maladie de toutes les maladies, maladie qui peut arriver à tout moment de notre existence et qui n'épargne personne. Personne n'est le premier à être « contaminé », ni le dernier non plus. Elle ne fait absolument aucun tri, aucun choix précis. Elle touche aussi les malades eux-mêmes que les bien-portants.

Pour Jankélévitch, c'est la maladie de ceux qui « ont quelque chose et la maladie de ceux qui n'ont rien et n'ont mal nulle part, la maladie de ceux qui mourront de vieillesse à quatre-vingt-dix ans ; la mort est la maladie de la santé. »⁴⁷ Naturelle en son genre puisqu'elle fait partie de notre essence de créature, de notre nature d'homme, elle finit par être considérée comme un véritable mal, comme une véritable ennemie pathologique de la société par l'entourage lorsqu'elle vient retirer dans un milieu ou dans un groupe la vie à un individu.

Et pourtant telle est cette grande malédiction, cette finitude des créatures nommée mort à laquelle tout un chacun doit non seulement prêter une très grande attention, mais dont il doit également prendre véritablement conscience car elle détermine toute notre destinée. Elle peut être considérée comme le seul malheur universel, la seule maladie universelle n'ayant pas une position fixe dans un endroit précis. On la trouve partout dans les régions du monde et chaque homme la porte sur lui dans toutes ses actions de toute nature. Elle représente le seul handicap invisible et intouchable lorsqu'elle n'est pas encore arrivée puisque l'individu vit, donc bénéficie de tous ses sens ; mais visible et touchable lorsqu'elle arrive car l'individu perd tous ses sens et ce n'est rien d'autre qu'un corps mort ou encore un mort ou une mort que l'on voit, car la mort arrête toutes les fonctions à la fois, et la respiration, et la circulation du sang et les battements du cœur, et l'ensemble du métabolisme : le couperet du néant règle en une fois toute la question. Telle est la mort qui est la liquidation universelle, la

⁴⁷ Jankélévitch V. *La mort* Paris : Champs. Flammarion. 1983. p. 53

grande démobilisation générale, la cure radicale qui d'un seul coup guérit toutes les maladies en supprimant le malade. Elle ne supprime pas seulement quelque chose de l'être, une portion ou un secteur, mais tout de l'être. Dès lors, elle marque un vide incompensable, creusé par la disparition de la personne. La mort est un anéantissement pur et simple. Elle attaque la racine même de l'homme. Cela n'est pas le même cas dans le Phédon où elle est purification car l'âme du mourant quitte le monde d'ici bas pour le monde de l'Au-Delà.

Elle (la mort) constitue en elle-même l'impondérable tare qui pèse sur l'existence. Elle n'est pas exceptionnellement faite pour une catégorie d'hommes, elle n'est pas le malheur de certains déshérités, elle est pour citer à nouveau Jankélévitch « une malédiction commune à tous : l'homme est frappé non en tant que malade ou maladroit ou désarmé, mais en tant qu'homme ». Il ajoute : « l'homme est mortel non point à certains égards et sous tels ou tels rapports, mais il est mortel absolument, essentiellement, mortel purement et simplement ».⁴⁸

Aussi à l'instar de ce qu'on aurait pu croire ou imaginer, ce qui serait une grave erreur, c'est que l'enfant tout comme l'homme, l'intellectuel et même le riche sont aussi bien concernés que le nouveau-né, la femme, l'analphabète et le pauvre. Nul ne peut y échapper.

Cette image « réelle » que l'homme a d'elle, lui confère la place de la première grande inquiétude. Elle lui donne à chaque souci sa dimension de tragédie, par exemple des signes de maladie peuvent faire l'objet de souci puisqu'ils engendrent une éventualité de mort, laquelle mort, il la détient comme une couverture, qu'il ne pourra jamais retirer de son vivant. Cette couverture est en somme le non-être, le non sens de toute son essence. Elle est non seulement la négation pure et simple de cette essence mais aussi celle de cet être. Elle s'attaque en somme à tout ce qui est humain. Pour la concevoir autrement, on pourra dire que la mort est ce qui fait la vie. Jankélévitch disait à ce sujet « La mort est bien, mais cette vérité n'est pas une vérité essentielle ou nucléaire, ni une positive intelligible capable de donner à la vie charnelle la consistance qui lui manque... Non ! Cette vérité est bien plutôt une contre-vérité, ce « principe » est un contre-principe funeste qui préside à l'impénétrable absurdité de notre civilisation...

⁴⁸ Jankélévitch V. *La mort* Paris : Champs Flammarion. 1983. p. 54.

« La mort est la profondeur de la vie »⁴⁹. Elle constitue la fin de toute créature humaine car elle arrive toujours au dernier moment. La mort est la fin. Elle est la cessation totale de l'homme, la « décréation » de la création donnée par le Créateur qui reprend ce qu'Il a donné et cela peut nous conduire à chercher au fond de nous-même, dans notre intériorité le pourquoi de notre existence. Elle n'est pas comme la transformation qui est le passage d'une forme à une autre, ou de la figure à la non-figure, et le passage de l'être au non-être. C'est un voyage à perpétuité, un exil qui ne cessera jamais.

Le mort ne change jamais de lieu, il demeure éternellement à sa même place. La mort n'est pas le passage de l'homme d'une première étape à une seconde étape. C'est la fin de la vie, et la fin de la vie est le commencement de la non-vie. C'est un phénomène biologique, universel et naturel entre tous.

Destin inéluctable que nul progrès technique ne saurait infléchir, la mort en un mot est notre « condition » de créature : non point limitation unilatérale, mais finitude ontique. Aussi du moment qu'elle touche tous les hommes, étant moi aussi homme, je suis touché, je ne peux l'éviter car elle est avant tout une nécessité. La mort définie par M. Piclin comme étant : « Le moment de l'affranchissement d'une individualité étroite et uniforme, qui loin de constituer la substance intime de notre être, en représente bien plutôt comme une sorte d'aberration »⁵⁰, domine tout.

Elle est comme cet œil placé au sommet du monde qui voit tout. Et Jankélévitch de dire que « La mort est plus forte que tout : c'est la limite suprême et le superlatif de la force, le roi de tous les rois, le vainqueur de tous les vainqueurs ; vainqueurs et vaincus, elle les met d'accord car ils sont tous égaux devant elle. C'est la faiblesse inévitable et universelle de tous les forts sans exception ; les échecs et les défaites de l'existence, on peut s'en relever, et une bataille perdue n'est pas toujours une guerre perdue.

Mais de la mort nul ne se relève jamais.⁵¹ Elle part toujours gagnante dans un combat et c'est ce qui fait d'ailleurs sa particularité. C'est le seul obstacle que l'homme n'a jamais pu vaincre pour le connaître véritablement afin de mieux le saisir pour mieux le comprendre.

⁴⁹ Jankélévitch V. *La mort* Paris : Champs. Flammarion. 1983. p. 70.

⁵⁰ Piclin M. Schopenhauer. E. Seghers. Paris. 1974. p. 158.

⁵¹ Jankélévitch V. *La mort* Paris - Ed. Champs. Flammarion. 1983. p. 42.

Cependant, le vieil homme qui voit le temps passer, sent sa fin prochaine, une fin qui caractérise concrètement la mort, ce qui n'est pas du tout le cas chez le jeune qui le plus souvent préoccupé par les choses éphémères que lui offre la vie, croit ne jamais pouvoir s'en débarrasser, ce qui n'est en fait qu'une pure illusion. Le moment opportun arrivé où la cloche de la mort retentit chez lui, emportant comme le courant d'eau, un des siens, son illusion change de nature et devient une réalité pure. Cet instant développe aussitôt en lui la pensée de ce qui pourrait être sa propre mort, celle d'un autre parent ou encore d'une tierce personne. La première, la deuxième et la troisième forme de mort nous le montreront.

2. La mort en première personne

Ma mort à moi constitue la mort de ma propre personne, c'est-à-dire la mort de « moi » qui parle, qui pense, qui écrit, qui aime, etc.... C'est en somme la mort qui me concerne « moi » tout seul dans tout mon ensemble et n'est donc pas par conséquent celle de quelqu'un d'autre. Elle est unique en son genre avec une caractéristique qui lui est propre et ne peut être identifiée à celle d'autrui. Lorsqu'elle arrive pour m'emporter, elle provoque la tristesse qu'elle développe d'ailleurs dans son milieu quotidien et même dans le monde. Cette mort encore appelée mort en première personne, est en fait une vision individuelle de ma propre personne sur ma propre personne. C'est une vision réflexive de soi sur soi, donnée à tout le monde et que chacun de nous peut s'amuser à faire. Cette observation individuelle constitue en un sens la possibilité du passage de mon être à mon non-être, mais elle n'est pas ce passage proprement dit. Elle ne fait que mettre seulement en rapport mon moi qui pense à la mort et ce même moi qui ne sera plus un jour. Elle met donc en lumière deux choses totalement différentes, d'une part « L'être » qui est et d'autre part « L'être » qui ne sera plus, autrement dit le non-être.

La mort en première personne est un véritable mystère pour moi. Elle me concerne dans toute mon individualité, c'est-à-dire dans mon néant, s'il est vrai que ce néant constitue le rien de ce tout. Je fais entièrement partie et ne peux par conséquent m'en séparer. C'est surtout moi et moi seul qui suis bel et bien intéressé (*Mea res agitur*, c'est de moi qu'il s'agit), c'est moi que la mort désigne humblement par mon identité ; par mon nom, moi qu'elle désigne du doigt et qu'elle tire par la manche sans même me

laisser le moindre temps d'observer une dernière fois mes proches, ressemblant ainsi à un condamné à mort en cage bien verrouillé qui ne peut en aucun cas s'échapper, attendant tout patiemment son heure fatidique sans une petite minute d'espérance de vie. Le moment fatal arrivé, je ne peux rien faire, je ne peux plus chercher par des raisons et des explications subtiles à me libérer, je ne peux même pas demander à une tierce personne de me remplacer dans ma position actuelle. C'est moi qui suis concerné, c'est moi qui suis désigné et quoiqu'il en soit, ça restera moi et non un autre qui n'est nullement visé. Le vide qui sera fait après ma mort sera un vide qui m'appartiendra certes, mais appartiendra également aux autres, car ils sont aussi plus ou moins directement ou indirectement concernés. Dans ce « Mea res », on retrouve à la fois, l'affectivité, la première personne et l'imminence.

Toutefois, l'avenir pris au sérieux par celui qui le réalise n'est nullement une affaire, et encore moins un devoir ; et c'est même l'impossibilité de convertir cet avenir en devoir, cette angoisse en souci, cette imminence en urgence, qui aggrave de plus notre panique ; tout au plus avons-nous une attitude à assumer, si tant est que notre devoir soit de bien mourir. « Mea res agitur » ne peut se traduire par quelque chose qui pèse sur moi, mais plutôt : c'est mon sort qui se joue ; prions pendant ce temps ! La mort est propre à chaque individu, elle confère à chacun de très grandes particularités qui en somme se rejoignent les unes dans les autres.

La mort en première personne, la mort en deuxième personne que nous verrons ainsi que la mort en troisième personne que nous traiterons dans ce même chapitre, ne sont en fait pas différentes en leur genre, puisque comme le dit Jankélévitch dans son livre sur la mort, chaque personne considérée respectivement dit « *je* », comme moi-même, est comme moi-même intérieure à soi. La deuxième et la troisième personne qui sont Toi et Lui, ne sont-elles pas Moi sur Soi ? Chaque personne n'est-elle pas réflexivement première pour elle-même, c'est-à-dire pour sa part et de son propre point de vue ?

L'autre qui est moi par rapport à lui-même, bien qu'il ne soit pas moi-même, cet autre est simplement « comme moi, instar mei ».⁵² Dès lors, la mort propre ne signifie plus la mort personnelle d'un tel, mais la mort de tous, elle devient universelle.

⁵² Jankélévitch V. *La mort*. Paris : Champs Flammarion.1983. p. 26.

L'individualité au départ se transforme au fur et à mesure en généralité. Mais cette transformation se met en place seulement d'une manière progressive.

Car cette identification progressive de l'autre et d'un tel à ma propre personne ne constitue pas une réalité en soi, elle relève que du domaine de l'idée. C'est une ressemblance combinée que nous nous faisons nous-même. L'autre et un tel qui sont en fait respectivement les personnes numéro deux et numéro trois, sont bien différentes de moi. On constate donc par là que ces deux visions l'autre et un tel qui sont moi, mais qui par la même occasion ne sont pas aussi moi, sont deux visions entièrement opposées. Et c'est là tout le paradoxe du Nous. Car l'idée contradictoire d'une première personne au pluriel est une sorte de monstre, s'il est vrai que le *je*, par une définition est toujours au singulier, et si le pluriel s'applique nécessairement à autrui. Certes l'autre n'est véritablement pas moi.

Mais devant ma disparition, devant le départ de celui qui est aujourd'hui désigné c'est-à-dire moi, il manifeste un sentiment de douleur. Il se sent aussi plus concerné car comme moi, il devra un jour tout abandonner pour me rejoindre dans mon éternel voyage sans retour, réalisant ainsi sa fraternité de destin avec moi qui suis aujourd'hui la victime. Affaire personnelle d'un chacun, affaire du Moi multiplié par le *nous*, la mort met à nu le régime contradictoire de l'Absolu au pluriel. La mort du *je* sous-entend toujours le *nous*, mais en réalité ce *nous* en lui-même n'est pas le Nous qui est victime au moment précis, ce n'est pas le *nous* emporté aujourd'hui par la maladie inéluctable, c'est un *nous* imaginaire qui renvoie sans cesse à l'expérience solitaire du *je*. Ainsi donc, on saisit très bien que la mort qui arrive à tout le monde sans exception et en tous lieux, demeure propre à chaque individu, elle garde pour chacun un caractère décousu et qui ne concerne que le seul intéressé, c'est en somme un malheur privé. L'exemple du Roi mourant d'Eugène Ionesco qui dit selon Jankélévitch : « Vous tous, innombrables, qui êtes morts avant moi, aidez-moi ». « Dites-moi comment vous avez fait pour mourir... Apprenez-le-moi. Que votre exemple me console, que je m'appuie sur vous comme sur des béquilles, comme sur des bras fraternels. Aidez-moi à franchir la porte que vous avez franchie ! Revenez de ce côté-ci un instant pour me secourir... Comment cela s'est-il passé ? »⁵³

⁵³ Jankélévitch V. *La mort* Paris : Champs Flammarion.1983. p. 28.

Hélas tous ces appels resteront finalement vains sans aucune suite satisfaisante. Il s'en ira seul dans ce long périple. Car « celui qui va mourir, meurt seul, affronte seul cette mort personnelle que chacun doit mourir pour son propre compte, accomplit seul le pas solitaire que personne ne peut faire à notre place et que chacun, le moment venu, fera pour soi singulièrement. Et personne non plus ne nous attend sur la rive ultérieure. Personne ne viendra nous souhaiter la bienvenue aux portes de la nuit. Pascal, on le sait dit lui aussi : « On mourra seul »⁵². Toute la masse de nature familiale ou religieuse ne fait que donner un aspect exceptionnel à l'image de la mort solitaire, elle tente de combler la solitude du défunt, elle l'assiste jusqu'à sa dernière demeure. Car il faut faire escorte au voyageur du dernier voyage et jamais il ne faudrait laisser seul celui qui va mourir. Ce qui répond sans doute au souci majeur d'accompagner ou d'entourer l'homme seul. Mais cette image, ce comble, cette assistance dérisoire dans l'ensemble ne sont qu'éphémères.

Car tout seul, le mort gravira les escaliers de cette dernière demeure, tout seul, il restera éternellement dans sa tombe après que cette foule se soit dispersée. Il ne partagera jamais sa demeure ni avec un vivant, ni avec un mort, à moins dans ce dernier cas qu'il fasse partie d'une fosse commune comme sur les champs de bataille, auquel cas il restera vraiment seul et seul à jamais. On meurt toujours seul, sans emporter quelqu'un avec soi. On peut certes assister à la disparition d'un être cher, mais on ne peut le dispenser d'affronter l'instant ultime lui-même et en personne. Le cas de Socrate dans le Phédon constitue d'ailleurs un très bon exemple. Devant la tragédie de la mort qui ne va pas tarder à venir, on permet à Socrate de ne pas rester seul. Il est entouré de ses compagnons avec qui il parle sans cesse. Ces derniers moments vont être de très longs dialogues raisonnables entamés avec ses amis pour essayer non seulement de combattre la solitude, mais de remplir également les trous du silence de cette solitude. Aussi Socrate dans cette atmosphère amicale, se donnera entièrement à la conversation jusqu'à la dernière minute, jusqu'au dernier moment où tout seul, il doit franchir ce seuil final et inconnu qu'est le seuil de la mort.

Il est bien vrai qu'en première personne, la mort me concerne moi rien que moi « seul ». Mais, cette mort en réalité n'est jamais pensée dans le présent, je la pense au

futur. J'existe et ma mort elle, est à venir, elle se situe dans le futur, le pendant et l'après sont insignifiants à mes yeux. Ma mort à moi sera donc durant toute mon existence au futur, elle ne sera pas « aujourd'hui », elle sera « demain ». Elle ne sera pas encore faite tant que je suis vivant. Elle et moi jouons à cache-cache, car où je suis, la mort n'est pas, et quand la mort est là, c'est moi qui n'y suis plus. Tant que je suis, la mort est à venir, et quand la mort advient, ici et maintenant, il n'y a plus personne. La conscience et la mort ici ne font que se pourchasser. Mais une fois réalisée, la mort prendra l'aspect de la naissance qui peut être considérée comme quelque chose de passé pendant toute notre vie du commencement à la fin. Cela sera quelque chose de tout fait. Pour moi, la naissance ne sera jamais au passé, elle est au futur. La première personne sait d'avance qu'elle mourra un jour. Elle en a une précision et même une intuition. Mais de ce qui ressortira après cette mort, elle n'en a aucune connaissance.

Elle pourrait à la rigueur avoir une connaissance de sa naissance, ce qui n'est pas imaginable d'ailleurs, car cette connaissance ne fera que relever du domaine de l'absurde, seule une intuition approximative de sa propre mort est plausible, mais pas la connaissance de sa naissance. La mort en première personne, on l'a souligné est toujours au futur, elle est toujours devant moi, à venir et en instance, et ce jusqu'à la dernière minute de la dernière heure, jusqu'au dernier battement du cœur. C'est une mort encore à mourir. La première personne, le « *je* » n'emploie jamais l'indicatif présent et l'indicatif passé pour le verbe « mourir », ces derniers étant réservés pour la deuxième et la troisième personne, seul le futur lui est indispensable. Je ne puis dire autre chose que : je mourrai, jamais je meurs - sauf au cas où je suis un malade alité qui attend patiemment la mort. Je ne puis dire aussi : je suis mort comme Harpagon dans la pièce « L'avare » de Molière, ce serait en somme une véritable comédie. Car celui qui dit « je suis mort ou je meurs » est encore vivant puisqu'il parle, il se croit mort ; mais en fait c'est un « mort-vivant » et non un « vivant-mort ». Aussi, ce qu'il affirme n'est pas en conformité avec la réalité.

C'est en fait un simple jeu de langage. Dire donc « je meurs » est une chose à la fois impossible et contradictoire, car seul « je mourrai » convient dans ce cas, le présent étant réservé pour les autres.

La première personne exclut totalement le passé et le présent. Je ne meurs jamais pour moi ; pour moi, la mort n'existe jamais, ou comme nous disions encore, ce n'est

jamais moi qui meurs, c'est toujours l'autre ; la sagesse épicurienne, comme on sait, en concluait à la vanité de l'angoisse mortelle et à l'inexistence du pseudo problème qui nous tourmente.

De mon vivant, la mort n'existe pas pour moi, je ne la connais pas. C'est seulement aux yeux des autres qu'elle sera lorsque je ne ferai plus partie de l'ensemble. Mieux encore, il n'y a pas pour moi de mort vraiment mienne. Je ne meurs que pour les autres. Ce sont les autres qui diront « IL est mort ». Tout comme moi, je ne connais la mort de l'autre, que l'autre lui-même ne connaît pas. Dès lors, dire « Je meurs » a certes une signification, mais cette signification en elle-même n'a rien de conforme avec la réalité. On ne peut jamais assembler l'indicatif présent et la première personne. Et même si j'arrive à le faire, je ne pourrai jamais le vivre effectivement. Tel est le véritable paradoxe. On peut sans cesse toujours dire « je meurs » alors qu'on est vivant, mais la mort quand elle arrive, annihile le tout de l'être. On comprend donc très bien que la première personne ne sera jamais pour maintenant, elle est toujours pour plus tard, c'est l'autre qui sera par contre pour maintenant. C'est à travers la distance dans le temps que cette première personne pense à la mort. Une mort qui somme toute n'est pas très éloignée de la mort en deuxième personne.

3. La mort en deuxième personne

Entre l'ignorance de la troisième personne que nous traiterons et le caractère subjectif de la première personne, il y a la deuxième personne. Entre la mort d'un « tel » qui est souvent lointaine et nous laisse indifférent, et la mort de soi à savoir la mort qui concerne notre propre être, il y a la mort de celui qui nous est familier. Cette mort en deuxième personne ou encore la mort de toi, n'est pas très loin de la première, elles sont presque similaires. Elles sont si semblables qu'on ne peut déceler la moindre différence. Aussi la mort d'un être cher comme la mort d'un père ou d'une mère est presque la nôtre, presque aussi déchirante que la nôtre, c'est presque notre mort ; et d'une certaine façon elle est en effet la mort-propre. Cette mort souvent si fortement ressentie dans le milieu familial par les enfants dans la majeure partie des cas puisque ce sont eux avant tout les premiers concernés, reste inoubliable, elle reste gravée à jamais dans leur mémoire et constitue un très « mauvais » souvenir éternel. A la différence de la mort d'un fils ou

d'une fille qu'on peut souvent remplacer en faisant un autre enfant dans les temps qui suivent, bien que cet enfant aura ou n'aura pas les mêmes caractéristiques que le défunt, l'exemple d'une mère en deuil qui aura un jour d'autres enfants, plus beaux peut-être et mieux doués que l'enfant disparu, malgré que cet enfant disparu lui soit très cher ; car c'est peut-être celui-là justement qu'elle aimait, mais qu'aucune force ne peut faire revivre ce qui la plongerait dans un désespoir profond, mais cet enfant serait quand même remplacé. Or la mort du père ou celle de la mère sont sans suite à venir. Car on ne remplace jamais un père mort ou une mère morte. Leur disparition est définitive. On peut avoir un enfant, deux, trois ou même quatre si on veut bien, mais on ne peut jamais avoir une infinité de père ou de mère. Tout un chacun a un seul père et une seule mère, aussi leur disparition nous touche énormément. Nous restons inconsolables devant cette mort, devant cette profonde douleur, cet « être si cher » qu'on ne peut jamais changer, devant cette vie perdue qui ne nous reviendra plus jamais. Car on ne vit qu'une seule fois et non deux. La mort de nos parents élimine complètement la distance entre la mort en troisième personne et la mort-propre, la frontière qu'il y avait entre la mort et nous disparaît, la sollicitude qui nous protégeait du néant s'est déplacée nous laissant en tête à tête avec la mort. Cette mort nous fait désormais prendre conscience de notre propre mort, mais aussi de la mort elle-même et tel serait le cas de tous ceux qui vont suivre à savoir mes enfants qui penseront désormais la mort à travers ma mort effective. La mort du père et de la mère est donc pour chaque homme le passage du médiat à l'immédiat. Certes le disparu ou la disparue qui est pour moi irremplaçable, est une partie de moi, mais ontologiquement parlant, ce n'est pas moi, ce n'est pas mon « être » au sens ontologique. L'enfant emporté par la mort dans l'exemple cité plus haut, est une partie de la vie propre de sa mère, mais ce n'est là qu'une façon de parler, qu'une manière de les identifier mais concrètement parlant, cet enfant si proche de sa mère est autre que sa mère. Chacun ayant sa propre personne, ses propres organes biologiques qui le constituent dans son ensemble. Le lien qui les réunit tous les deux n'est pas un lien indiscernable, au contraire, on peut le voir et même le défaire, ce qui ramènera l'unité au couple comme l'exige le principe d'identité. Toutefois, la mort du proche aîné est toujours ressentie comme notre propre mort, comme une mort vécue, mais réciproquement cette proximité sans coïncidence, ce voisinage familial sans identification nous permettent de penser la mort d'autrui comme une mort étrangère.

La distance de la première personne et de la deuxième n'étant pas si grande, nous formons ensemble une véritable fusion unitive. Aussi il y a une sorte d'unité profonde qui fait que la mort de « toi » est vécue comme quelque chose qui m'est propre, comme un malheur privé et une tragédie personnelle. Malgré tout, elle garde toujours son aspect général car elle touche tout le monde, c'est la maladie de tous et donc une nécessité d'ordre général. La mort représente une sorte d'objectivité subjective. En première personne, elle n'est pas totalement complète car l'individu n'est pas encore mort, sa mort se situe dans le futur, en troisième personne, elle est relative. La mort elle-même ne doit pas être prise comme un phénomène tragique, elle ne doit pas faire peur, elle doit être considérée comme un phénomène naturel et normal, car avant tout, elle est naturelle, elle a toujours été depuis le premier jour de notre existence et elle sera toujours. Tout ce qui vit doit mourir un jour, alors pourquoi faire de la mort un problème, une tragédie ?

L'homme doit au contraire se familiariser avec elle car après tout, elle est à la fois tout et rien.

L'homme doit prendre conscience qu'il est un être fait pour mourir, il doit savoir qu'il est un être condamné à mourir et que sa vie éphémère n'est qu'une vie en sursis. C'est surtout dans la mort en deuxième personne que l'homme prend conscience de la mort, il se connaît mortel et reconnaît par là même son statut de condamné à mort en sursis lorsqu'il voit son père ou sa mère mourir.

Jankélévitch disait à ce sujet « s'agissant de ta mort, les trois temps offrent matière à réflexion ; le futur d'abord, comme pour la première personne, et à plus forte raison le passé, comme pour la troisième. Car je puis évidemment survivre à la mort de toi, et la conscience, naturellement posthume et rétrospective n'est jamais autant à son aise qu'après le fait accompli et enfin le présent, qui est sans la spécialité de cette philosophie en deuxième personne : car rien ne s'oppose à ce que ma conscience soit le témoin de ta mort, dès l'instant que mort et conscience sont réparties sur deux têtes. »

⁵⁴Tous les temps, passé, présent et futur se retrouvent donc dans cette deuxième personne, tout comme la mort en troisième personne, puisque l'acte de conscience est à tout moment et par définition même avant la mort, une prise de conscience qui ne s'efface pas aussi rapidement qu'on le croit. Même si je pense à ma mort, cette pensée

⁵⁴ Jankélévitch V. *La mort* Paris : Champs. Flammarion.1983. p. 34.

n'a pas lieu après ma mort, mais bien au contraire avant. Or la pensée sur la deuxième personne ne se situe que pendant le fait.

Car dans le cadre de la mort de l'être le plus proche le seul témoin, c'est moi. Ce qui vient après la mort échappe à fortiori au moi-propre que la mort précisément a nihilisé. La mort de l'un a toujours besoin de la conscience de l'autre et cette conscience ne cesse jamais de parler de cette mort comme on parle du passé. Elle se la remémore toujours pour ne pas l'oublier. Tel est le cas pour la mort, en troisième personne qui certes nous est indifférent, mais reste malgré tout contemporaine dans notre savoir.

4. La mort en troisième personne

La mort en troisième personne est la mort prise dans tout son ensemble, c'est la mort en général, la mort abstraite et anonyme. Elle peut prendre le caractère de la mort propre si celle-ci est conçue d'une manière impersonnelle et conceptuelle, l'exemple d'un médecin qui envisage sa propre maladie.

On détermine les symptômes de sa maladie, car malgré sa fonction de médecin, ni la maladie, ni la mort ne l'épargnent. C'est un homme concerné également par ces deux maux que sont la maladie et la mort, tout comme ses semblables. Toutefois étant malade, il demeure toujours médecin avec la conscience qu'il est malade. Pour lui la mort n'a pas le même degré que la première et la deuxième personne, elle reste un phénomène. Elle ne semble pas le concerner, aussi il peut faire table rase de son existence, la maladie en s'aggravant, le place dans le même destin et dans le même mystère que ses semblables. Ce qui donne donc à cette mort en troisième personne un caractère d'égalité, le caractère que la mort constitue le dénominateur commun de tous les êtres. Cette mort en troisième personne en elle-même pose en effet problème sans avoir un aspect mystérieux. La personne ici concernée reste souvent inconnue par les autres, sa mort certes touche le monde, mais pas aussi fortement que la deuxième, c'est une mort presque indifférente, une mort qui a choisi un sujet bien déterminé pour l'emporter. Mais cette mort, on peut en parler autant qu'on veut, soit avant, soit pendant ou même après. Elle reste intemporelle avec toujours son aspect d'impersonnel. C'est ainsi que la mort éternelle de Socrate qui a quitté le monde d'ici-bas pour le ciel des

idées, nous revient à chaque moment qu'on y pense. C'est une mort sur laquelle, notre connaissance est à tout moment contemporaine. Le temps et l'espace sont ici éliminés dans l'affectivité d'un ici, maintenant, mais la douleur elle, sera toujours présente. Elle se mêle aux souvenirs et aux appréhensions, déborde sur le déjà plus et déteint sur le pas encore. La présence douloureuse fait partie de notre personne, comme tout ce qui est mien et non pas moi, elle demeure un élément localisable, objectivable et finalement désappropriable de mon existence. Dès lors, on comprend très bien que cette mort de Socrate constitue en elle-même la mort d'un tel, la mort d'un homme bien déterminé qui n'est plus, mais n'empêche a été avec l'idée certaine de sa propre mort qui était toujours à venir. La mort en deçà, la mort sur le moment et la mort au-delà, ont constitué dans ce chapitre premier de la deuxième partie de ce travail, un regard réflexif, un regard interne, ou encore mieux un jugement de l'individu sur sa propre mort, mais aussi sur celle de l'autre et d'un tel. De toutes ces analyses préliminaires, ressort une évidence première : *la naturalité de la mort*.

La mort comme nous venons de le voir, est donc une donnée naturelle - inéluctable - irréductible et irréversible vouée à toute entité existentielle, entendez par là : entité végétale - animale et humaine. Elle détermine leur caractère temporel. Cette affirmation semble être rejetée par les spiritualistes pour qui, la mort constitue la délivrance de l'âme de toute entrave corporelle.

Nous n'allons pas nous lancer dans une dialectique problématique du matérialisme et du spiritualisme qui nous entraînerait dans de très grandes discussions philosophiques interminables. Seulement, tâchons de spécifier notre analyse. Une telle attitude mérite d'adopter la position d'un observateur solitaire placé au-dessus de toute mêlée philosophique. Cependant, la naturalité de la mort et son champ fini de toute forme existentielle, constituent une vérité fondamentale.

CHAPITRE 2 : Le réalisme naturel

1. Naturalité et irréversibilité du temps humain

a. Naissance et finitude de l'homme

Il est sans ignorer qu'un individu est limité dans le temps et que le temps maximum pendant lequel cet individu peut réellement survivre dépend de l'espace auquel il appartient. Chez l'homme la durée de vie, qu'il ne faut pas confondre avec la vie moyenne, bien plus courte, puisqu'elle fait intervenir les décès accidentels des jeunes, est classiquement de cent ans : en fait il est difficile de fixer un chiffre car la durée varie avec les individus d'autant plus que rien ne permet de reconnaître sûrement la mort naturelle ; il s'agit en général toujours d'une mort accidentelle de plus en plus probable en raison de la déficience de l'organisme ; peu d'hommes deviennent centenaires par contre exceptionnellement cet âge peut être dépassé pour atteindre jusqu'à cent vingt ans au plus. La mort naturelle peut donc se fixer dans ces limites. Les progrès de l'hygiène permettent de reculer non la borne de la vie mais l'âge des décès accidentels et de se rapprocher plus de l'âge théorique de la mort. Dans tous les cas l'homme ne peut éviter son destin inéluctable si on peut ainsi le nommer, il doit donc un jour mourir. La vérité intermédiaire de notre finitude, c'est que nous sommes des êtres limités par la mort qui nous définit en effet comme êtres. En observant très bien la création, il semble qu'elle va du non-être à l'être ; le non-être étant son point de départ et la mort qui ne serait que l'inverse de la création va elle au contraire de l'être au non-être, le non-être étant le point d'arrivée. C'est donc la direction, c'est le sens de la flèche qui est dans la mort intervertie ; le processus vital, peu à peu ralenti par le vieillissement finit par tourner court et rebrousse instantanément chemin vers son origine. En un mot, la mort n'est pas le principe, mais le terme : on oserait dire la conclusion, quand cet aboutissement est un anéantissement et un aplatissement ! La fin de la vie ne constitue pas le but de la vie, au sens axiologique et téléologique et normatif de ce mot. Le processus vital, mis en échec, tombe à plat et débouche sur le vide du néant. Car la mort est l'échec par excellence.

Elle est annihilation, mais c'est une « annihilation limitée »⁵⁵, car elle est à la fois totale et définitive .C'est d'abord une calamité générale : la mort n'est pas la suppression de certaines fonctions vitales à l'exclusion des autres, mais elle est nihilisation de tous les phénomènes vitaux, et ceci pour tout organisme ; elle ne met pas fin, comme une maladie et une infirmité, à telle ou telle entreprise, mais à l'être en général : elle supprime la pensée même qui pense à la suppression .La contradiction nie tel attribut de tel objet particulier ,la mort supprime la totalité des objets pour la pensée qui les conçoit; la mort annihile la totalité de la personne, pensée comprise. Et de même : la mort supprime infiniment plus que la sensation ; par delà la limitation de tel ou tel champ sensoriel ; elle exprime la finitude créaturelle en général. Les limites qui définissent la portée de nos organes n'indiquent pas la fin de tout, mais simplement la fin de quelque chose ; elles tracent sur certains points les bornes locales de notre nature. Le degré extrême au-delà duquel l'organisme ne peut plus survivre représente au contraire la « grande frontière de toutes les frontières, et ceci pour la grande totalité de notre être : dans cette limitation générale, toutes nos limites particulières se rassemblent et se résument ».⁵⁴

On peut cesser progressivement de voir et même de percevoir de plus en plus indistinctement tout en continuant à vivre ; mais inversement celui qui cesse d'être, cesse a fortiori de voir, d'entendre, de toucher, de sentir, car pour sentir, voir, etc., il faut d'abord être : l'être n'est-il pas en quelque sorte le support fondamental, la condition générale est prévenante de toutes les activités et de toutes les fonctions ? Une rupture d'anévrisme d'un seul trait, raye l'ensemble de cette possibilité ; le Non de la mort, d'un seul coup, barre le Oui vital dans toutes ses ramifications et dans tous ses prolongements. La mort est purement et simplement le rien de notre tout, car il s'agit bien de notre tout.

Elle est le plus grand anéantissement de tout : elle est donc par conséquent nihilisation ; le « nihil qui en est le terme n'est pas le non-être d'une partie de l'être, ni le moindre être de tout l'être.

- c'est-à-dire l'amoindrissement général de tout l'être
- « ce nihil est tout le non-être de tout l'être ».⁵⁶

⁵⁵ Jankélévitch V. *La mort* Paris - Ed. Champs Flammarion.1985. p. 75-76

⁵⁶ Jankélévitch V. *La mort*. Paris : Ed. Champs Flammarion.1985. p. 75-76.

Mais à bien regarder, la mort ne serait pas une nihilisation en soi, car les autres, la nature éternelle me suivront ; elle ne fait que retrancher quelque chose à un tout : la fin de quelqu'un, creusant un vide imperceptible dans la plénitude universelle, n'est pas littéralement la fin de tout, elle est la fin d'un individu bien déterminé, pour qui le monde aura aussitôt une fin. Parce qu'elle est nihilisation radicale de l'être, la mort est dans le temps, cessation de la continuation : elle est donc tout simplement cessation d'être. Car il va de soi qu'être et continuer d'être sont une seule et même chose. Elle supprime définitivement le tout de l'être et jamais plus rien d'autre n'advientra.

Elle est un changement qui supprime pour toujours la possibilité même de changer, et la substance changeante en général, et annihile jusqu'à l'essence immuable de l'être muable. Elle constitue en outre un voyage aller sans retour, et ce départ caractérise une irréversibilité dans le temps, laquelle irréversibilité est le temps lui-même sinon au mieux la temporalité même du temps. Déterminant notre finitude temporelle, elle est l'impossibilité de revenir en arrière et par conséquent elle implique l'interdiction d'accomplir un certain mouvement ou plutôt de vivre à l'envers une certaine expérience. « Celui qui est allé de Paris à Rouen peut, s'il a pris un aller et un retour, revenir à son point de départ, le retour se repliant sur l'aller pour le neutraliser. Ce n'est pas le cas dans la mort où l'irréversibilité du devenir, est avant tout l'impossibilité de revenir. Et l'homme reste impuissant devant ce phénomène. L'impossibilité de « revenir » n'est rien d'autre que l'impossibilité de revenir »⁵⁷.

Dès lors, l'idée du temps réversible est une contradiction et presque une absurdité, non pas seulement un impensable comme le cercle carré, mais aussi un invariable. L'irréversibilité est décidément notre « *fatum* », l'a priori destinal de notre condition. Elle exprime que chaque instant est unique, c'est-à-dire à la fois premier et dernier. On peut remplacer un arbre abattu par d'autres arbres identiques, car tous les arbres sont interchangeables entre eux ; mais la nature humaine, elle, reste interchangeable et irremplaçable. Aussi, on comprend devant tout cela, l'attitude de l'homme à prendre le temps très au sérieux et surtout à mieux l'utiliser.

Car « la mort est un enfin qui n'annonce plus aucun « ensuite »⁵⁸. L'irréversible montre en lui-même que le devenir ne circule que dans un seul et même sens, nous ne

⁵⁷ Jankélévitch V. *La mort*. Paris : Ed. Champs.Flammarion.1985. pp. 288, 290, 292.

⁵⁸ Jankélévitch V. *La mort* Paris : Champs Flammarion. 1985. pp. 326, 333, 334.

pouvons ni revenir en arrière, ni revivre ensuite la vie déjà vécue ; nous ne pouvons ni remonter le fleuve du temps en le parcourant à l'envers ; ni recommencer ensuite notre première existence ou un segment de celle-ci ; dès lors, on comprend que l'irréversible par définition signifie l'impossibilité et l'interdiction de revenir sur ses pas. De ce fait, l'irréversibilité du temps paraît naturelle. Le passé lui, peut être réversible pour la mémoire, seulement à titre d'image et de songe : mais si l'on peut se rappeler du passé, on ne peut par contre revivre ce passé, « on ne peut retrouver la fraîcheur de notre jeunesse et notre âme de vingt ans, ni de faire que l'avoir été redevienne notre être actuel.

Ce qui est absolument irréversible, c'est la temporalité du temps : on ne peut revivre le passé comme s'il était le présent, ni la seconde fois comme si elle était la première, la réédition comme si elle était une nouveauté ; et d'autre part on ne peut inverser la totalité globale de l'existence pour la vivre à nouveau. Si bien que la conservation même des souvenirs au sein d'une expérience personnelle, colorant d'une quantité sui generis cette expérience différente de toutes les autres, nous empêcherait déjà de revivre en sa littéralité physique la vie déjà vécue : la trace durable du passé est précisément ce qui consacre l'impossibilité du retour en arrière ». ⁵⁹ L'homme peut construire une chose, la possibilité de détruire cette chose et de la reconstruire à nouveau au mieux ou sous une autre forme quelconque, ne lui est nullement impossible. Seulement ce qui le concerne lui-même en tant qu'être à savoir le fait d'avoir fait ne peut être défait et refait.

Le fait d'avoir fait est rigoureusement indéfaisable, le fait de l'avoir en lien est littéralement inexterminable. « La tache de sang sur une main peut être effacée : ineffaçable est la tache invisible que la commission du crime laisse dans une âme criminelle ». ⁶⁰

C'est ainsi que toutes les traces du vieillissement peuvent être plus ou moins effacées : en teignant les cheveux, en ravalant, replâtrant ou pommadant la vieille façade, en colmatant les brèches, en nivelant les rides, on compense passablement les dégâts de l'âge. Hélas ! On ne peut rien contre ce fait accompli d'avoir vécu, qui est aux dégâts de l'âge. Ni les instituts de beauté spécialisés dans ces réparations de détails, ni

⁵⁹ Jankélévitch V. *La mort* Paris : Champs Flammarion. 1985. p. 333.

⁶⁰ Jankélévitch V. *La mort* Paris : Champs Flammarion. 1985. p. 334.

les greffes, ni les hormones ne changent le nombre des années ; la vieille n'est pas devenue une adolescente défraîchie, une nymphe en ruines. Pour alléger le poids des souvenirs et rendre son élan vital au vieillard remis à neuf, pour guérir la lassitude et le blâment, il faudrait un miracle. Et quel miracle ! On répare tout ce qui est réparable dans la machine usagée ; mais l'irréparable outrage des ans, c'est-à-dire la temporalité nue, ne se révoque pas. L'irrévocabilité de la continuation globale est sur ce point aussi incurable et inexorable que l'irréversibilité météporique de la mort. Tous les échecs sont réparables, tous les malheurs compensables, toutes les pertes remplaçables, tous les chagrins consolables : seul le temps perdu est dans son ensemble, irremplaçable et incompensable. Car le vivant ne vit qu'une fois. On peut compenser le préjudice par une indemnité équivalente, dédommager à coup de dommages - intérêts un avoir plus ou moins endommagé, c'est-à-dire annuler sans aucun reste le dommage subi ; on peut rendre au citoyen spolié la chose même, et la lui rendre en tenant compte des années perdues ; lui rendre cette chose exactement sous la même forme, en tenant compte de la situation nouvelle. Ainsi sa jeunesse en allée, qui la lui rendra ? Mais le temps perdu est perdu. Ainsi une jeunesse perdue est une jeunesse irrémédiablement perdue. Qui nous rendra notre jeunesse perdue ? On ne nous rendra pas les années gaspillées encore qu'on puisse nous rendre nos fonctions ; notre emploi et nos biens. Aucune justice humaine ne peut restituer le passé à personne. Nous pouvons donc faire, et refaire à volonté, mais non défaire l'avoir fait, nous pouvons modifier et modeler les modalités, mais non point nihiliser la qualité. La mort est donc la condensation de l'irréversible irréparable, condensation extrême qui rend irréversible la totalité de la vie écoulée. Celui qui traverse le fleuve des morts ne sera pas rapatrié ; il ne retrouvera ni son épouse, ni sa maison. C'est pourquoi nous disons que l'irréversible est l'inflexible : il ne peut être infléchi par force, ni réfléchi par la pensée, ni fléchi par nos prières : telle est l'amère et sérieuse vérité à laquelle les adultes doivent faire face quand ils ont abandonné pour toujours les douces illusions et les contes de fées des petits enfants.

La mort, comme nous l'avons souligné au cours de notre réflexion, constitue pour ce fait une absence continuelle et totale. C'est rien, le non-être d'un être qui était. C'est un « plus rien, qui est lui-même quasi plus-jamais plus-rien, un plus-rien-à-jamais, une suppression définitive ». ⁶¹

⁶¹ Jankélévitch V. *La mort* Paris - Ed. Champs Flammarion. 1985. p. 78

Ce qui montre très bien que la mort ne supprime pas seulement telle ou telle partie du corps, mais elle nihilise tous les organes, par conséquent, elle est cessation définitive. Non seulement, elle met un terme à toute la vie de l'individu, mais elle détruit définitivement toute cette vie. Elle anéantit tout notre être une fois pour toutes et à jamais. La mort constitue donc une fin, elle marque la fin, la cessation absolue d'une vie individuelle.

Et cette cessation de la continuation est aussi définitive que totale, mieux encore: elle n'est définitive que parce qu'elle est totale. Une mort partielle où le mort est susceptible de reprendre connaissance n'est nullement une mort réelle, elle supposerait simplement que certains organes du corps n'avaient pas été touchés et donnerait seulement alors le caractère d'une mort partielle voire même apparente.

La vraie mort, la mort réelle, définitive n'a aucune suite, jamais on ne meurt deux fois, tout un chacun ne meurt qu'une et qu'une seule fois, une seule fois et puis jamais plus. Car la mort est l'instant qui n'a pas d'après, elle ferme toutes les issues et stoppe toute futurition ; En aucun cas, sous aucune forme, dans aucune circonstance, à aucune condition, à aucun moment la mort ne revient sur son grand refus. La mort n'est pas l'horizon infini qui nous attire, mais le mur opaque qui nous arrête. Elle est le non absolu. Et, étant négativité absolue, elle arrête par conséquent et d'un seul coup la continuation vitale de l'homme. Elle constitue l'une des multiples solutions aux problèmes humains ; l'exemple d'un homme qui poursuivi pour vol, meurt, ne sera plus désormais accusé, l'affaire sera éteinte, le dossier classé, les poursuites seront interrompues, en somme ça sera la grande liquidation totale. Du moment que le fonctionnaire est décédé, on n'a plus à tenir compte de son existence : il est à plus forte raison rayé des cartes, dispensé de toutes obligations, guéri de toutes ses misères : toutes les dettes sont réglées, toutes les complications tranchées, tous les problèmes d'un seul coup résolus, le malade est supprimé en même temps que le contribuable. Il suffit de la mort pour que l'être fini soit complètement anéanti à jamais, une mort qui en elle-même n'a pas de lendemain, et qui exclut toute rétrospection, toute réminiscence.

Elle ne fait que nier la vie, puisqu'elle la nihilise ; et plus que la contredire, puisqu'elle la démolit totalement, elle la tue. Elle est le passage d'un plus à un moins, en d'autres termes, d'une construction à une destruction irréparable. C'est le néant mieux encore, le rien voire plus-jamais-rien de tout notre être. Elle caractérise notre seul destin

inéluçtable que nous n'ayons réellement connu. Dès l'instant de sa naissance, le vivant est tel qu'il doit mourir ; dès l'origine, sa constitution et le rythme même de son existence, la succession des âges de la vie et les grandes transformations biologiques de l'organisme sont accordés sur la durée limitée impartie à l'espèce humaine. L'être actuel de l'homme est paradoxalement diminué du fait qu'il cessera un jour, et beaucoup plus tard, une terminaison qui adviendra dans trente ans modifie cet être dès maintenant, encore qu'elle ne soit pas inscrite dans sa morphologie actuelle ; mieux la journée d'aujourd'hui ne serait pas ce qu'elle est sans cette mort lointaine. La mort est non pas la pure et simple terminaison terminale de la vie, mais plutôt l'issue prévenante de cette vie : pressenti longtemps à l'avance, l'ultime futur de tous les futurs exerce sur notre présent une sorte d'action rétrograde ; l'anticipation de la fin des fins projette sur la continuation qui la précède un éclairage spécifique. Et bien qu'elle soit difficilement admise par l'homme, malgré son aspect réel, elle donne néanmoins un sens à la vie, car une vie sans mort n'est pas une vie, une vie sans une certaine dose de non sens ne serait pas la vie, mais autre chose. La mort est l'invivable, ce qui contredit et nihilise la vie ; la mort est l'absurde. La prescience de la mort passionne et pathétise et dramatise la durée finie que le destin nous mesure. Cela montre que l'homme cet animal pensant, raisonnable et fabricant vit dans un temps concret, circonscrit par la clôture de la mort.

Il ne vit pas dans un temps éternel, indéfini, il fait au contraire partie d'une vie dont le temps est limité et fini, lesquelles limitation et finitude prêtent une organisation, une détermination voire une succession de moments. Le temps de la vie s'articule en laps de temps et est réservé entre notre naissance et notre mort. Il apparaît comme un épisode dans l'éternité du néant et est cerné par le néant du commencement et le néant de la fin qui lui donnent son véritable caractère à savoir celui d'un temps structuré et fini. Les philosophes matérialistes comme Epicure (341-270 avant J-C) et Feuerbach (1804-1872), n'étaient pas loin de soutenir également cette finitude du « temps » qui déterminait la finitude de l'homme.

« Ne saviez-vous pas que dès la minute où je suis né, la nature m'avait condamné à mourir ? »⁶²

⁶² Choron J. *La mort et la pensée occidentale*. Paris : Payot. 1969. p.36.

Tel fut le dernier argument que Xénophon attribuait à Socrate, montrant ainsi que la mort était une chose naturelle. L'analyse de cet argument, nous fait comprendre que l'homme est un être limité et fortuit. L'Epicurisme s'oppose au dualisme de Platon à savoir : la mort est la séparation de l'âme et du corps. C'est aussi une réaction contre certains aspects de la religion populaire et contre la conséquence apparemment inévitable de ces doctrines qui nient la finalité de la mort, la crainte de l'au-delà. Cette crainte dut être fortement répandue si l'on en juge par le succès des arguments d'Epicure, qui prône que l'âme se dissout après la mort. Epicure reprend à son compte le matérialisme de Démocrite. Ce matérialisme toutefois est hylozoïsme, c'est-à-dire qu'il prétend que la matière d'une certaine façon, contient les germes de la vie. Pour Epicure comme pour Démocrite, le monde se compose d'atomes indivisibles et éternels, différents par la taille, la forme et le poids. Ce sont des atomes particuliers de forme ronde contenus dans la poitrine, qui constituent l'âme de l'homme.

L'important c'est qu'elle est le produit d'une rencontre accidentelle de ces atomes, qu'elle est formée avec le corps et disparaît avec lui. Ce qui séduisit apparemment Epicure dans cette doctrine est le fait que l'âme était autant périssable que le corps et réduit donc à zéro les spéculations quant aux tribulations post-mortem de l'âme et les souffrances qu'elle endure. Pour lui, l'image de l'au-delà, où les méchants seront punis, est née de la mauvaise conscience de l'homme. Epicure a tellement insisté sur la recherche du plaisir qu'il a provoqué bien des confusions. Il l'avait prévu et n'a pas oublié de préciser : « Quand donc nous disions que le plaisir est notre ultime but, nous n'entendons point par là les désirs des débauchés, ni ceux qui se rattachent à la jouissance matérielle, ainsi que le disent les gens qui ignorent notre doctrine ou qui sont en désaccord avec elle, ou qui l'interprètent dans un mauvais sens. Le plaisir que nous, nous avons en vue est caractérisé par l'absence de souffrances corporelles et de troubles de l'âme ». ⁶³

La très fameuse recommandation « mangez - buvez et réjouissez-vous, car demain vous mourrez » est un slogan pseudo-épicurien né de l'interprétation populaire des enseignements d'Epicure. Pour Epicure, le principal obstacle à la paix de l'âme, c'est la crainte de la mort. Mais elle est injustifiée et l'on doit la craindre.

⁶³ Choron J. *La mort et la pensée occidentale*. Paris. PAYOT. 1969. p.48.

« Familiarise-toi avec l'idée que la mort n'est rien pour nous, car tout bien et tout mal résident dans la sensation, or la mort est privation complète de cette dernière. Cette connaissance certaine que la mort n'est rien pour nous a pour conséquence que nous apprécions mieux les joies que nous offre la vie éphémère, parce qu'elle n'y ajoute pas une durée illimitée mais nous ôte au contraire le désir d'immortalité. En effet, il n'y a plus d'effroi dans la vie pour celui qui a réellement compris que la mort n'a rien d'effrayant. Il faut aussi considérer comme sot celui qui dit que nous craignons la mort, non pas parce qu'elle afflige, quand elle arrive, mais parce que nous souffrons déjà à l'idée qu'elle arrivera un jour. Car si une chose ne nous cause aucun trouble par sa présence, l'inquiétude qui est attachée à son attente est sans fondement. Ainsi, celui des maux qui fait le plus frémir n'est rien pour nous, puisque tant que nous existons la mort n'est pas, et que lorsque la mort est là, nous ne sommes plus.

La mort n'a, par conséquent aucun rapport ni avec les vivants ni avec les morts, étant donné qu'elle n'est rien pour les premiers et que les derniers ne sont plus. »⁶⁴ Voici donc le grand argument épicurien sur la mort. En essayant de diminuer la crainte de la mort, Epicure s'oppose à tous ceux qui déprécient la vie et affirment qu'il vaudrait mieux n'être jamais né. Pour Epicure, la vie peut être pleine d'attraits, pour autant que l'homme apprenne à vivre et à mourir. Lucrèce (96 - 55 avant J.C.) le plus célèbre disciple d'Epicure montra que la mort n'est donc rien et ne nous touche en rien, puisque la substance de l'âme apparaît comme mortelle.

Cependant, l'argument épicurien en tant que remède à la crainte de la mort reste limité car il ne considère qu'un seul des aspects de cette crainte, en l'occurrence, la crainte de ce qui se produit après la mort. L'être « spirituel » ou « dialectique » est nécessairement temporel et fini.

La notion chrétienne d'un Esprit infini est nécessairement l'être statique donné « naturel », éternellement identique à lui-même et l'être « dynamique » crée ou créateur, voire historique ou « spirituel » est nécessairement limité dans le temps, c'est-à-dire essentiellement mortel. Décrire l'homme comme un individu libre historique, c'est le décrire comme « fini » en et par lui-même, sur le plan ontologique ; comme « mondain » ou spatial et temporel sur le plan métaphysique. Sur ce dernier plan, l'homme apparaît

⁶⁴ Epicure. *Lettre à Ménécée*. Paris : Hachette. Collection Profil N° 711. 1984. p. 47.

comme un être qui est toujours conscient de sa mort, l'accepte souvent librement et en connaissance de cause, se donne parfois volontairement lui-même. Feuerbach s'aligne dans la même continuité qu'Epicure. Il montre qu'il n'est pas besoin de se promener dans un cimetière pour être conscient de la finitude de l'homme ; tout ici-bas confère ce message. Si les objets n'existaient pas, le sujet serait illimité, infini et donc immortel. Ceci nous amène aux raisons physiques de la mort. Celle qui dans son essence, déterminée et limitée, constitue une personne définie, n'existe qu'un temps donné et pendant cette vie limitée en durée et lorsque cette vie concrète cesse, la personne cesse d'être elle-même. Et dire : je suis cet individu concret, n'a de sens que lorsqu'on entend par là : je suis un être sensible. Le temps est inséparable de la sensibilité et son individualité cesse d'être. L'individu est donc un être défini dans le temps et dans l'espace. Il n'est individu que parce qu'il possède une forme physique concrète et il n'y a rien au-delà de ce corps concret : « la fin du corps est la fin concrète ». L'âme sans le corps n'est rien. L'âme est liée au corps comme le feu est lié au combustible, le corps est la mèche et le combustible ; le corps comme le feu est lié au combustible de l'âme. La séparation du corps et de l'âme et l'existence de l'âme en dehors du corps ne peut signifier qu'une seule chose, l'âme est différente du corps de la même façon que le sont pensée et raison ; sinon il faudrait considérer la relation corps-âme comme spatiale, comme si l'âme occupait un certain espace. La croyance en l'immortalité, pour autant qu'on la conçoive comme l'âme quittant le corps, est donc, « théoriquement une sottise ». La cause et le principe de notre vie sont également la cause et le principe de notre mort. L'espace et le temps constituent l'affirmation de la vie en même temps qu'ils en sont la négociation : l'homme commence dans la vie et dans l'espace, il s'y termine aussi.

Feuerbach montre que l'idée concrète d'une vie au ciel prend corps lorsque l'homme prend conscience de la brièveté de la vie humaine. Et vice-versa, lorsqu'il réalise, comme le voudrait Feuerbach, que ses possibilités en ce bas monde sont infinies, il remplace la vie future dont il jouira au ciel par la vie concrète, par le monde réel qu'il a jusqu'ici ignoré, le monde de la civilisation qui supprime les limitations imposées par le temps et l'espace, et nous permet de connaître, par analogie et en avance, les siècles futurs auxquels nous ne participerons pas. On comprend donc qu'avec la mort, c'est la totalité de l'être qui disparaît, disparition qui n'est point une absence temporaire, mais au contraire une absence définitive. Le mort en lui-même est

absolument absent, c'est-à-dire ailleurs, non pas autre part, mais nulle part. Et celui qui est parti pour nulle part (et dont pourtant on aurait tort de dire : il n'est allé nulle part) est parti à jamais. Celui qui est infiniment loin ne reviendra pas un jour, il est parti pour toujours : autrement dit une distance infinie implique une séparation définitive ; c'est le retour en général qui est a priori impossible, c'est la possibilité même de revenir qui est exclue. Les partants du grand départ ne seront pas temporairement absents, mais temporellement inexistantes. Le néant doit être sinon éternel (puisque'il a commencé), du moins définitif (puisque'il ne finira pas). Le néant commence ce soir et il durera toujours. Le dernier instant peut sembler être identique à tant d'autres, et néanmoins il diffère de tous les autres. Le dernier battement de cœur est un battement comme tous les autres et pourtant, ce n'est pas un battement comme tous les autres : puisqu'en effet c'est le dernier. Le dernier soupir est un soupir comme les autres, un soupir des plus banals, et néanmoins ce n'est pas un soupir comme tous les autres, puisque justement il est le dernier ; et d'ailleurs, si caractéristique que soit le rôle suprême, on reconnaîtra son ultimité seulement après coup, en constatant qu'il n'est suivi d'aucun autre. Aussi, il est nécessaire d'affirmer que le dernier soupir marque le point final de l'homme dans le monde. Chose curieuse, mais pourtant réelle en son genre, c'est que cette structure et cette finitude de l'homme font du temps quelque chose de précieux, d'estimable, elles lui donnent une très grande importance qui n'est rien d'autre que celle de la capacité ou de l'incapacité de l'homme à entreprendre de très nombreuses réalisations. On comprend donc que si le temps en lui-même n'est pas de l'argent, il peut être malgré tout la condition élémentaire et abstraite par excellence de tout enrichissement. « Time is money » peut alors signifier que chaque instant de notre temps est important et qu'il faut donc rapidement en prendre conscience, mais peut également se traduire par le fait qu'un placement en banque peut dans le temps rapporter quelques bénéfices supplémentaires à son propriétaire ce grâce aux intérêts. Par exemple celui qui épargne 100 euros en banque avec un taux d'intérêt de 5 % aura à la fin de l'année 105 euros à savoir son capital initial de l'ordre de 100 euros plus son intérêt revenant à 5 euros. Ce qui lui fait un petit gain non négligeable. Il faut tout de suite remarquer que c'est à partir de Sénèque, que la prise de conscience du temps a réellement commencé. La philosophie en fut la maîtresse. Elle prit conscience de la valeur du temps et n'en dédaigna plus d'en régler l'économie et le bon usage. Et Sénèque, qui reproche aux frivoles de dissiper un pareil trésor, nous recommande de tenir la comptabilité des jours. Pour la philosophie chrétienne, c'est la préparation à la vie éternelle qui constitue le bon

emploi du temps. « Il n'est rien de si précieux que le temps, puisque avec un seul moment, on peut acheter la jouissance d'une glorieuse éternité ». ⁶⁵

Réglant l'aménagement des journées par la sévère computation des heures, Nicole condamne les vains passe-temps et tout ce que Sénèque appelait « *temps factura* ». Un jour viendra, dit Fénelon, qu'un quart d'heure nous paraîtra plus estimable et plus désirable que toutes les fortunes de l'univers. Dieu, libéral et magnifique dans tout le reste, nous apprend par la sage économie de sa providence, combien nous devons être circonspects sur le bon usage du temps, puisqu'il ne nous en donne jamais deux instants ensemble, et qu'il ne nous accorde le second qu'en retirant le premier et qu'en retenant le troisième dans sa main, avec une entière incertitude si nous l'aurons. Le temps nous est donné pour aménager l'éternité : et l'éternité ne sera pas trop longue pour regretter la perte du temps si nous en avons abusé.

La récupération du temps « perdu » a désormais un sens. Plus insipide, plus inodore, et plus incolore que l'eau pure, plus intangible et plus impondérable que l'air atmosphérique, le temps, quand il nous est étroitement mesuré acquiert un prix infini. Pour quelques gouttes d'eau au fond d'une fiole, celui qui meurt de soif dans le désert donnerait sans doute tout l'or du monde ; pour quelques instants de sursis, que ne donnerait le condamné à mort ? Comme la rareté et, juste au bord de rien, l'unicité qui est le presque rien font enchérir les choses et leur confère une valeur, ainsi la brièveté du délai et à la limite, l'instant semelfactif qui est le presque-jamais, valorisent le devenir : car l'instant est la quasi inexistence et l'événement douteux entre tous, de même que le « Hapax » est la fine extrême pointe et le superlatif rarissime de la raréfaction. La vie humaine dans tout son ensemble étant brève, l'homme doit par conséquent en prendre conscience. Il doit non seulement tenir compte du temps de son propre devenir, mais agir également en fonction de ce temps. Car une fois la mort intervenue, il ne sera plus qu'un réel néant plongé dans un oubli total caractérisé lui-même par les années qui se succèdent. De ce qui fut sa vie, il ne restera rien, sinon qu'une simple trace ; chose dont tout homme lui-même n'a pas réellement conscience, car tant qu'il est en vie, il ne sait pas encore que sa vie sera brève. La vie, pour lui est ce qu'elle est, ni brève, ni longue, et quand la mort précoce, prématurément survenue, a enfin scellé la brièveté de la vie brève, quand la vie brève

⁶⁵ Jankélévitch V. *La mort*. Paris. Champs. Flammarion.1985. p. 95

s'est décidément avérée être brève, il n'y a plus de vivants pour en prendre conscience. Et cependant tout se passe comme si la courte vie du génie devait en peu d'années accomplir l'œuvre d'une longue carrière : l'évolution y est rapide, la perfection aussitôt atteinte, la période des tâtonnements réduite au minimum ; on dirait qu'une espèce de hâte clandestine précipite le devenir de cette vie ardente et on écourte les âges successifs. La limitation du temps ne semble pas venir de l'homme lui-même ; elle semble être l'œuvre de Dieu qui nous imposa la temporalité avec la permission d'en faire ce que nous voudrions, de nous réaliser temporellement, d'actualiser nos possibilités, toute latitude nous est laissée non seulement d'occuper ce temps avec nos occupations et nos affaires, mais encore de raccourcir et d'accélérer à notre gré le laps de temps nécessaire pour atteindre nos buts. Destructeur et constructeur le temps est une mort qui est une vie, mais cette vie est une vie qui est une mort. Et c'est surtout avec la limitation temporelle dont l'homme fait l'objet que la mort constitue un obstacle à la vie. Elle dessine dans le temps la finitude humaine et en fait en même temps une frontière, car il est dit que la durée impartie à l'être vivant sera bornée entre les limites d'un laps de temps déterminé. La mort est une limite, laquelle affirme l'individualité organique, tout comme la frontière affirme l'originalité nationale d'un Etat ; car la terminaison est aussi détermination car l'être fini se trouve défini par sa limite elle-même. Elle est ce qu'on trouve quand on va jusqu'à l'extrémité et jusqu'au bord aigü de l'humain dans une expérience, quand on creuse cette expérience sans s'arrêter en route : elle est le fond infime de la profondeur et le comble suprême de la hauteur, le terminus extrême de toute distance et le degré ultime de tout crescendo, en un mot l'indépassable limite qu'on atteint pour toute expérience portée à l'absolu ; la mort est au bout de toutes les avenues lorsqu'on les prolonge indéfiniment dans quelques sens que ce soit ; et de même que si on prolongeait un boulevard de Paris vers l'un quelconque des points cardinaux on finirait tôt ou tard par rencontrer l'océan, de même, lorsqu'on augmente progressivement l'intensité d'une sensation ou d'une émotion, on rencontre la mort. Toutefois, l'idée de limite est une représentation spatiale, et on ne l'applique à la mort que par analogie, car c'est dans le temps, où il n'y a ni lignes frontières, ni formes, ni figures, que la mort est un événement limité ; la mort met le point final à la succession des événements vécus et elle est en cela plutôt l'instant ultime que la limite. Il est à remarquer que bien que nous soyons limités dans le temps puisque mortels, nous ne savons pas par contre la date exacte de notre mort. Et si donc la date de la mort ne peut être fixée, comme le passage des comètes avec une entière exactitude, ce n'est pas seulement par faute de moyens

rigoureux de précision et d'instruments appropriés, ou parce que nos pronostics seraient actuellement imprécis et approximatifs en raison notamment de la complexité des déterminismes biologiques et de la marge du hasard ; en ce cas, notre incertitude serait aussi empirique que celle des précisions météorologiques ; nous serions en fait hors d'état de fixer l'heure qui est un chiffre sur le cadran de l'horloge, et même la date, qui est un nombre sur le calendrier. Non ! C'est pour des raisons métaphysiques que la prédiction est impossible. Il ne s'agit pas d'une imprécision accidentelle, mais d'une indétermination essentielle. En effet nous ne pouvons en aucun cas déterminer le temps et le lieu exacts de notre mort, car nous mourrons le plus souvent d'une certaine mort, à la suite d'une certaine maladie ou d'un certain accident en tel ou tel lieu, à telle ou telle date, dans telles ou telles circonstances, de telle ou telle manière.

Mais nous ne le savons pas d'avance. La mort n'est donc indéterminée que comme moment à venir. Plutôt qu'indéterminée, la mort est imprévisible. Les circonstances de la mort ne sont en suspens que jusqu'au jour même de la mort ; le jour et l'heure sont la révélation de l'instant ultime, et c'est la mort elle-même qui les détermine in extremis en advenant, l'intéressé ne saura le secret de sa mort propre qu'au dernier moment ; le vivant ne sait l'heure que lorsque la mort est là, c'est-à-dire lorsqu'il cesse de vivre ; car il ne vit jamais le présent de sa mort, et par conséquent, jusqu'à l'instant suprême, il ignore la date. Car la mort aura lieu, c'est le vivant qui n'y sera plus. La détermination de cette certitude n'est donc jamais que posthume. L'heure de la mort propre n'est certaine qu'au futur antérieur. L'événement de la mort, en cela, est comparable à la première prise de conscience et au premier mensonge. Nous savons bien que de toutes façons l'enfant doit perdre son innocence, mais nous ne savons pas quand, ni à l'occasion de quoi. D'un côté des événements contingents, dont on ne sait ni s'ils seront, ni quand ils adviendront, de l'autre des phénomènes astronomiques ou biologiques, dont on sait à la fois qu'ils seront, et quand ils se produiront, entre les uns et les autres, il y a le je-ne-sais quand. L'incertitude de la mort ne résume-t-elle pas pour tout homme l'ambiguïté de l'avenir ? Nous savons que de toutes manières, il y aura un futur, même si nous ne sommes plus là quand demain sera aujourd'hui, que de toutes façons dimanche prochain adviendra ; même si nous ne sommes plus là pour l'appeler dimanche ; mais ce que sera ce lendemain, et s'il sera un lendemain qui chante ou un lendemain qui pleure, cela nous ne le savons pas. Pourtant, on fera remarquer que le dernier soupir survient à telle date sur le calendrier, à telle heure et à telle minute

déterminées sur le chronomètre, bien qu'on ne puisse prévoir le moment de la mort avec certitude, cet événement répond dans tous les cas, semble-t-il à la question quand : la mort est un indéterminable déterminé. En ce sens, le « décès » a un lieu, une rue, une adresse, et la déclaration d'état civil. Mais rappelons toutefois que cette certitude n'est pas véritablement l'incertitude de la mort. L'incertitude de la mort concerne avant tout la date. On sait que la mort arrivera ; et de même qu'on ne sait pas quand, on ne sait pas non plus en quoi consiste ce qui va arriver, ni davantage si ce qui va arriver consiste en quelque chose ; l'événement certain et anxieusement appréhendé se réduit alors au pur fait impalpable de l'arrivée ou de la venue. Mais le verbe, ici n'a pas de sujet. Car la mort est une arrivée sans rien qui arrive ; et comme cette arrivée n'inaugure pas un nouveau mode d'existence, cette arrivée est plutôt un départ. Notre existence en somme n'est que temporaire. Entre la vie et la mort, elle ne tient que sur un fil de temps si mince et si fragile, qu'un rien suffit à le rompre. Nous vivons à la petite semaine, pis encore au jour le jour et à la minute la minute, avec notre risque d'arrêt mortel tapi au fond de la durée, comme un malade qui a un tout petit caillot dans ses artères et qui peut tomber foudroyé au moindre geste et d'un moment à l'autre. La précarité de la continuation envisagée sous son aspect biologique, traduit avant tout la fragilité des organes, fragilité qui exprime elle-même notre finitude fondamentale. La mort est à tout moment possible. Qui sait si vous ne serez pas terrassé demain matin par un transport au cerveau ? Emporté ce soir par une fièvre galopante ! Qui sait si vous ne vous étranglerez pas cet après midi en mangeant des fraises ? Un vaisseau qui se rompt, un bafouillage du ventricule, il n'en faut pas beaucoup pour trancher le fil. La mort peut survenir bien avant l'âge moyen assigné à ce genre d'événement par les probabilités statistiques, bien plus tôt qu'on ne croit, et peut-être cet après-midi, à dix sept heures. Aussi devant cette arrivée qui peut être rapide ou tardive, l'homme dit merci à chaque délai, à chaque supplément d'existence, à chaque ajournement de la mort, merci à chaque heure nouvelle que la cloche lui annonce, l'homme murmure en son cœur : merci de m'avoir permis de vivre jusqu'à cinq heures moins le quart. Une vie qui paraît très éphémère car un jour ou l'autre, tôt ou tard, de toutes façons et dans tous les cas, la mort aura le dernier mot : le destin tout puissant aura finalement raison, quelque effort que nous fassions pour le différer.

b. Science et finitude de l'homme

Parce qu'ils savaient qu'ils devaient mourir, de tout temps les hommes ont cherché l'immortalité, le plus souvent dans le domaine biologique : c'est-à-dire là où ils n'avaient aucune chance de la trouver. Inverser le temps, reculer l'échéance par un perpétuel rajeunissement : c'est le rêve de la science. Le scientisme de la fin du siècle dernier a troublé bien des esprits. Dans un monde mécanisé, voué à la consommation et aux greffes d'organes pour les pays industrialisés, où les dépenses de retraites et de santé dépassent parfois le budget de l'Etat, à l'heure où l'on pratique la fécondation dans un tube, où l'on modifie le patrimoine génétique d'une cellule, la mort est considérée comme un scandale.

La société moderne veut ignorer le mort, mais à quel prix ? A la recherche d'une vaine immortalité elle triche avec le réel, et, mise au pied du mur, tombe dans la névrose. Le quotidien demeure, même s'il est, un moment troublé par nos phantasmes.

En effet, la science, par des moyens fondamentaux tels, la réanimation, les transfusions de sang, de plasma frais ou conservé, de sérum, des pratiques de réchauffement, des tonicardiaques, la chimiothérapie, tente de faire reculer les causes de mort accidentelle, mais cela ne signifie pas la victoire définitive sur la mort. L'individu supérieur est régi par cette loi inéluctable de la limitation de sa durée de vie ; la mort naturelle demeurera à l'horizon. Nous l'avons vu, tout individu vivant possède une durée limitée. La science ne ressuscite pas, ne ressuscitera jamais les morts, mais elle peut arriver et pourra de plus en plus arrêter le processus de mort, empêcher la mort des cellules normalement condamnées ; mais qui vivent encore, simple réactivation ou réanimation. De ce qu'est la mort naturelle, elle n'a aucun pouvoir sur elle. Toutes les maladies peuvent ou doivent être guéries, mais « la mortalité qui est à la fois, la maladie des maladies et la maladie des malades de la santé, la maladie des malades et la maladie des bien-portants, la mortalité qui est « le fait de » la maladie et « le fait de » la mort elle-même, est littéralement inguérissable.

Nos antibiotiques et nos méthodes de réanimation peuvent reculer le jour et l'heure, de jour en jour et d'heure en heure, car toute maladie, jusqu'à la dernière minute, doit être considérée comme guérissable ; mais la mortalité qui rend mortelle les maladies mortelles n'est pas elle-même une maladie ; ou si c'est une maladie, c'est une

maladie littéralement désespérée et a priori incurable. Car la mortalité n'est rien de pathologique, la thérapeutique ne trouve en elle rien à guérir ». ⁶⁶ Certes la réanimation peut repêcher l'homme de la onzième heure mais l'homme tombé dans le lac obscur ne peut quant à lui, être repêché. « L'espoir même de « vaincre » la mort exprime dans le langage anthropomorphique des rapports de force, cette tendance à quiddifier la quiddité ». En vérité, la mort n'est pas sur le même plan que les autres ennemis avec lesquels l'humanité se mesure, aussi insaisissable que le temps et plus invincible encore, la mort n'est jamais pour l'homme un adversaire. Avec qui entretiendrions-nous un rapport de belligérance ? A qui ferions-nous la guerre ?

Contre qui ouvririons-nous les hostilités ? Le combat contre la mort est un affrontement sans partenaire, et l'idée même de victoire ou de défaite n'est plus qu'une métaphore. Le « triomphe » de la mort est un anthropomorphisme, mais la toute puissance de la mortalité où nous sommes d'échapper à l'inexorable loi. Le rapport de la quiddité aux différentes causes de mort est plutôt le rapport de la forme métempirique aux contenus empiriques.

Nos pouvoirs sont limités du dedans et a priori par tare constitutionnelle sans commune mesure avec les facteurs contingents et les circonstances concrètes qui écourtent en fait l'existence. Ne pas mourir aujourd'hui, ni de telle ou telle maladie est une possibilité limitée par des difficultés locales, provisoires et relatives ; mais ne jamais mourir en général est une impossibilité nécessaire à cent pour cent, une impossibilité absolue et désespérante et notre impuissance est à cette impossibilité comme le verso est au recto, ou comme la face subjective de ce même destin ». ⁶⁷

Mais malgré l'état mortel auquel nous sommes tous soumis sans aucune exemption, la prise de conscience de la mort doit nous permettre d'avoir une conduite plus morale et plus religieuse.

2. L'unicité mortifère des êtres : végétal animal humain

⁶⁶ Jankélévitch V. *La mort*. Paris : Champs Flammarion. 1985. p. 164.

⁶⁷ Jankélévitch V. *La mort*. Paris : Champs Flammarion. 1985. p. 171.

La déclaration de 1951 affirme l'unité de l'espèce humaine et la provenance de tous les hommes d'une même souche. La genèse premier livre du pentateuque, raconte, comme son nom l'indique (genèse = commencement), les origines du monde, mais aussi de l'homme. Ayant créé, le ciel et la terre avec toutes ses composantes, Dieu créa l'homme (mâle et femelle) à partir de la poussière. L'origine de l'existence humaine est donc indubitable. La Bible nous donne une explication explicite. « L'existence humaine est constituée de poussière et à la poussière, elle retournera ». ⁶⁸

Cette thèse ne fait pas l'adhésion de certains auteurs au nombre desquels figurent Nietzsche et aussi les évolutionnistes, les philosophes matérialistes comme Feuerbach et Karl Marx.

Il ne s'agit pas ici, de nous lancer dans une problématique philosophique interminable. Tout au contraire, il s'agit d'élucider l'analyse religieuse de l'originalité de la souche de l'entité ontique.

Il est donc nécessaire de proclamer l'unité du genre humain voire de la Race Humaine et non des races humaines.

Le cycle vital n'est accompli dans sa totalité que lorsque l'individu qui a procréé meurt.

De prime abord, la mort peut sembler un phénomène absurde, une imperfection grave de la nature, non seulement du point de vue de « l'économie biologique », (fin brutale d'un long investissement d'information et d'énergie) mais aussi, et surtout, du point de vue de « l'économie culturelle ». Dans les espèces qui montrent un certain degré d'intelligence individuelle et sont capables d'acquérir sans cesse de nouvelles expériences, d'affiner leurs comportements pour les rendre plus efficaces, et singulièrement chez l'homme, l'individu apprend tout au long de sa vie. Ses connaissances et son savoir-faire augmentent avec le temps. Et c'est au moment où l'acquis devient le plus important, quand le sujet a atteint le maximum de compétence qu'il disparaît.

⁶⁸ Traduction Oecuménique de la Bible. Ancien et nouveau testament. Genèse 3 : 19. Alliance biblique Universelle Le Cerf, 1998. pp. 24.26 Genèse : 3 : 3 19 - p.26

Ceci pourrait sembler être un gaspillage aveugle, anormalement toléré par la sélection naturelle. Il faut noter toutefois que, sauf par accident, la mort n'arrive jamais d'emblée. Elle est précédée d'une phase de sénescence variant selon les espèces, et dans leur sein, selon les individus, car elle est inscrite dans le « programme de vie » présent dans le patrimoine héréditaire que nous portons tous en venant au monde. La mort en constitue la dernière phase, le dernier acte. C'est un phénomène très général, rencontré dans les groupes tant animaux que végétaux, pour lesquels l'espérance de vie constitue un caractère spécifique. Elle caractérise la « sélection » quasiment universelle instaurée par la nature.

La durée moyenne de vie est propre à chaque espèce. En d'autres termes, la longévité « naturelle » constitue un caractère spécifique au même titre que sa forme ou sa couleur : un séquoia peut « espérer » vivre trois mille ans, une tortue de mer jusqu'à deux siècles, le sapiens quatre vingt ans, une ouvrière de ruche trois semaines. Bien entendu, il s'agit là de chiffres moyens. Cela constitue la caractéristique fondamentale de la vieillesse. En effet, elle concerne tous les êtres « végétaux », animaux et humains.

Chez les animaux domestiques, la vieillesse est plus apparente. Ils vivent plus longtemps que leurs « cousines » sauvages car mieux protégés. Toutefois, quelques gros animaux difficilement attaquables échappent à la prédation. C'est le cas de l'éléphant qui supporte bien son lot de parasites et n'a rien à craindre des carnivores qu'il peut écraser d'un simple coup de pied. Les éléphants meurent de vieillesse.

Les humains également peuvent mourir de vieillesse, malgré la présence des morts accidentelles, subites. Les humains vivant dans les pays développés bien qu'ils aient atteint ou dépassé le siècle, mourront de vieillesse. Le vieillissement, dirons-nous, est un phénomène banal, constant. Chacun sait reconnaître un vieux chien, plus ou moins édenté qui entend et voit mal, au pelage éclairci et qui bave, larmoie et demeure affalé au soleil, d'un chien jeune ou adulte, qui ne cesse de s'intéresser à tout, et s'affaire, plein d'entrain, dans une quête permanente. Les invertébrés n'échappent pas, eux non plus, au vieillissement. Celui-ci est directement observable, surtout dans les espèces qui ne présentent pas de phénomènes de régénération. Les insectes qui vivent plus d'une saison peuvent perdre, peu à peu, par cassure ou érosion, quelques articles de leurs appendices qui ne se reforment pas (contrairement à beaucoup de crustacés). Les coléoptères (ordre d'insectes à élytres cornés, à antennes, à pièces buccales broyeuses)

scarabéidés fouisseurs usent le rebord denté de leur tête dont ils se servent comme d'une pelle. Et leurs pattes antérieures peuvent perdre jusqu'à la moitié du tibia, taillé en oblique, par suite de l'éraïlement. On distingue sans mal un vieux chêne par sa taille, avec son lot de branches mortes, couvert de nombreux parasites, d'un arbre jeune en pleine vigueur qui, à chaque printemps, fournit de nouveaux rameaux.

La vieillesse constitue un « moment physiologique » de l'existence de tous les organismes supérieurs et sexués, au même titre que la fécondation, l'embryogenèse, la naissance, la croissance, la maturation, la reproduction. La vieillesse et la mort sont deux temps qui terminent une séquence retrouvée dans tous les groupes. La forme imagée donnée par Jacques Ruffie, montre très bien le caractère éphémère de notre existence : « Dans la cour de l'école de mon village, des enfants s'amuse. Je les entends pousser des cris ou chanter. Ils pratiquent toutes les sortes de jeux où l'imagination joue un rôle primordial : selon leur tempérament, ils simulent les gendarmes et les voleurs, les Indiens et les cow-boys, l'épicier et les clients. Ils représentent, comme au théâtre, ce qu'ils pourraient être ou ce qu'ils seront. Ils font des projets et imaginent l'avenir. Tout près de là, sur la place, des vieux sont assis sur un banc de pierre. Ils parlent calmement, presque à voix basse, évoquent le passé, critiquent le présent mais n'envisagent guère le futur.

Il y a un demi-siècle, j'ai vécu les mêmes scènes, alors que j'étais gamin. L'école était plus bruyante qu'aujourd'hui parce que nous étions plus nombreux ; les vieux étaient plus rares, on mourrait plus jeune. J'ai grandi, passant insensiblement d'un groupe à l'autre : sans rupture. Mes petits camarades d'autrefois sont devenus des adultes engagés dans la vie : certains comme gendarmes ou voleurs, d'autres comme épiciers ou éleveurs, quelques uns ont pris leur retraite ou sont sur le point de la prendre. Ce sont leurs enfants ou leurs petits-enfants qui peuplent maintenant l'école. Les adultes naguère sont devenus des vieux ; c'est leur tour de s'asseoir sur le banc de pierre déserté par les anciens que j'y voyais autrefois. De ces derniers, aucun de reste. Tous sont morts. Leur nom est inscrit sur les pierres tombales du cimetière proche de l'église. Leurs visages même commencent à s'effacer de la mémoire des vivants ».⁶⁹

⁶⁹ Ruffie J. *Le sexe et la Mort*. Paris : Points OJ2. 1986. p.277.

En réalité, ce schéma, qui nous a frappé ou qui frappera à un moment ou l'autre de notre existence, ne correspond pas à une situation biologique. On ne passe pas d'un seul coup de l'école à l'usine, puis au banc de pierre, enfin au tombeau. Ce sont nos sociétés qui coupent la vie en tranches, non la nature.

Physiologiquement, le vieillissement est un phénomène continu, progressif qui à certains égards, commence très tôt, avant même que ne s'achève la phase de croissance. Notre route suit davantage une pente régulière que des marches d'escalier, même si, de temps à autre, quelque facteur environnemental vient en accélérer le processus. L'entrée de l'homme dans le troisième âge se fait d'une façon progressive et continue. Ainsi, jour après jour, siècle après siècle, des générations nouvelles remplacent des générations anciennes, alors que beaucoup de ceux qui les composent n'ont pas le sentiment de changer. Les conditions de travail, le niveau matériel, l'environnement socio-culturel, tout le décor où nous vivons s'est beaucoup modifié en cent ans : mais les séquences sont restées les mêmes : *on naît- on grandit en apprenant- on travaille- on a des enfants - on vieillit - et l'on meurt.*

L'homme vieux se reconnaît facilement : sa peau est ridée, sa musculature réduite, ses cheveux blancs ou absents, son dos courbé, ses gestes lents ou difficiles, sa vue et son ouïe ont baissé. Il s'essouffle vite, dort mal, perd la mémoire (surtout des faits récents). La vieillesse offre l'image d'une dégradation globale qui atteint simultanément tous les tissus, toutes les fonctions, tous les organes.

De plus, la vieillesse en tant que telle ne se traduit par aucune maladie particulière. Elle ne correspond pas à un processus pathologique, mais à une évolution physiologique normale qui peut, à la longue, entraîner une situation invalidante.

Remarquons au passage, sauf accident toujours possible, qu'une bactérie peut-être considérée comme immortelle, se reproduisant par simple division d'une manière indéfinie pour autant qu'elle trouve dans son milieu des facteurs favorables, et en particulier nutritifs. En fait, il s'agit là d'une vision toute théorique, car il existe, dans la pratique, des facteurs limitant la reproduction bactérienne (nourriture - espace - destruction par d'autres vivants, accumulation de déchets). Si de tels facteurs n'existaient pas, une culture libre de se reproduire à l'infini aurait, en quelques semaines, et compte tenu de sa croissance exponentielle, envahi toute la surface du globe.

Le vieillissement n'est pas le même pour toutes les cellules différenciées d'un métazoaire. Mais mises en culture, toutes les cellules normales montrent que leur capacité de division est limitée.

Prenons un exemple : quel que soit le mammifère étudié, les cellules fibroblastiques gliales mises en milieu de culture favorable montrent toujours le même comportement : après une phase de latence, les cellules se multiplient jusqu'au moment où elles entrent en contact avec une cellule voisine. Elles s'orientent alors dans une direction régulière et s'immobilisent en adhérant les unes aux autres, sans se chevaucher. La culture s'étend jusqu'à occuper la totalité du fond du récipient, alors recouvert d'une couche cellulaire mono-orientée. Par repiquages successifs sur milieux de cultures vierges, une cellule de ce type peut se diviser 20 à 40 fois, après quoi elle meurt, inéluctablement.

Dans la pratique, et chez le sujet normal, on doit distinguer trois types de cellules, selon leur aptitude à la division.

1/ Les cellules qui ne se divisent plus après la naissance. C'est le cas des cellules nerveuses (neurones) ou musculaires (muscles striés). Elles n'ont qu'une évolution possible : le vieillissement, la dégénérescence et la mort. C'est bien ce qui se produit chez l'homme qui, au cours de son existence, perd quotidiennement des dizaines de milliers de neurones. Ceux qui restent accumulent peu à peu des déchets (lipofuscine).

2/ Des cellules à faible pouvoir de division. C'est le cas par exemple du parenchyme hépatique. Ici encore on observe chez les cellules vieilles (en particulier chez les hépatocytes) des inclusions de déchets lipofuscine. Le débit des enzymes et leur fonctionnement offrent des perturbations plus ou moins importantes.

3/ Des cellules à haut pouvoir de renouvellement ; Un certain nombre de tissus se renouvellent de façon continue (épithélium de revêtement des voies digestives, cellules souches du sang, fibroblastes).

On pensait que ces cellules pouvaient, en culture se reproduire indéfiniment. Il n'en est rien. Toute cellule cultivable peut se reproduire un certain nombre de fois, qui varie avec sa nature, jusqu'à une limite qui n'est jamais dépassée, quelles que soient les conditions nutritives.

Qu'il s'agisse de cellules à division rapide (lignée sanguine) ou de cellules qui ne se divisent plus une fois l'embryogenèse terminée (neurones), le vieillissement apparaît comme un phénomène constant, régulier, auquel seules échappent les cellules sexuelles qui, restées haploïdes, iront s'unir à d'autres cellules sexuelles de signe opposé. Ces unions singulières donneront naissance à un œuf d'où émergera l'individu mature après une ontogenèse plus ou moins longue faite de cellules « neuves ». Seule la sexualité permet au vivant d'échapper à la vieillesse, non point à l'échelle de l'individu, mais à celle de la lignée, puisque chaque génération apporte son lot de sujets nouveaux.

Toutefois, remarquons que si la sexualité est source de vie de l'individu, l'individu lui, n'échappe pas et n'échappera jamais à la mort.

Le vieillissement cellulaire se traduit, fatalement, par le vieillissement des organes. Il ne s'agit pas de leur usure (au sens où l'on use un pneumatique ou une serrure) mais d'un programme de différenciation, de croissance puis de décroissance dont la vitesse peut être modifiée par une série de facteurs endogènes ou exogènes.

Il est donc évident que chez l'être humain, comme chez tous les pluricellulaires, la mort peut survenir par vieillissement ou par accident. La mort par accident est une mort non programmée dans notre patrimoine génétique : traumatisme, épidémie, cancer, etc... C'est une mort évitable. Au contraire la mort par sénescence est inéluctable.

Pour le généticien, la mort, c'est-à-dire, la sortie du monde vivant, correspond à l'arrêt d'un ensemble des processus bioénergétiques et des fonctions qu'ils sous-tendent, le tout dirigé par notre patrimoine génétique. A notre mort, ce patrimoine dont l'activité exige de l'énergie devient muet. Il cesse de donner des ordres.

Ce silence entraîne la dispersion d'éléments jusque là rassemblés dans un tout fonctionnel et qui formaient l'individu. A sa mort, l'être se décompose : ses éléments constitutifs, vont rejoindre les chaînes organiques naturelles dont ils étaient issus pour un temps : celui de construire, d'animer, ou de reproduire un ensemble génétiquement programmé. Ils rejoignent le fond commun de la biosphère, d'où la vie tire sa substance.

Pour le physiologiste, elle signifie l'arrêt complet et définitif (entendez : irréversible) de toutes les fonctions vitales. Elle est suivie, assez rapidement, de la désorganisation des structures tissulaires et cellulaires.

Certes l'espérance de vie peut s'allonger jusqu'à permettre le déroulement total de notre programme.

Mais, la mort est et restera toujours inévitable. Aujourd'hui, la science et la technique essaient d'entretenir médicalement l'homme. Mais quelle que soit sa durée, ce programme débouche toujours sur le même événement, qui est, lui, parfaitement prédictible : la mort.

La naturalité de la mort chez l'homme, est caractérisée par l'inégalité cellulaire. Seuls les tissus vulgaires épithéliaux peuvent se régénérer. Les cellules nerveuses, les plus radicalement différenciées, perdent l'aptitude à se reproduire. Ce qui entraîne une désharmonie, qui entraîne une rupture, qui entraîne une mort, usure inéluctable propre à la réalité vivante. La mort est ce qui identifie l'homme à l'animal. Comme tout être vivant, l'homme subit la mort.

Malgré nos connaissances et nos progrès technologiques, nous ne saurons échapper à cette règle universelle. L'immortalité biologique restera toujours un mythe hors de notre portée.

Certes, le fil de notre existence s'est allongé : statistiquement, en un siècle, l'espérance de vie a presque doublé. La mort des nouveau-nés ou des enfants est bien plus rare qu'autrefois. Mais cent naissances se terminent toujours par cent décès. Le sursis s'est prolongé, mais l'issue demeure constante. Aucun vivant ne débouche sur l'immortalité. « Sitôt qu'un homme vient à la vie, il est tout de suite assez vieux pour mourir. »⁷⁰

Si la mort est déterminée comme « fin de l'être, autrement comme fin de l'être au monde, cela n'entraîne nulle décision ontique sur la question de savoir si « après la mort » un être différent, supérieur ou inférieur, est possible, si l'être « continue à vivre », voire si, se « survivant », il est « immortel ».

Quant à « l'au-delà » et à sa possibilité, il est aussi peu tranché ontologiquement à son sujet que sur « l'en deçà » au sens où il serait question de proposer, à des fins « d'édification », des normes et des règles de comportement face à la mort. Poser la

⁷⁰ Heidegger M. *Etre et Temps*. Paris : Gallimard. 1986. p.299

question de ce qu'il y a après la mort ne peut avoir de sens et ne peut se justifier avec des garanties d'ordre méthodique qu'à partir du moment où elle est comprise dans la plénitude de son essence ontologique.

Le concept du vécu peut être saisi dans l'irréel par le sujet pensant, mais pas dans le réel. Tout le mystère de l'être se trouve donc dans cette problématique. L'Avant et l'Après restent et resteront deux inconnus pour le sujet pensant.

Demander comment et quand la mort « vint dans le monde », quel « sens » elle peut et doit avoir en tant que mal et souffrance dans le tout de l'étant, c'est présupposer nécessairement une entente, non seulement du caractère d'être de la mort, mais aussi l'ontologie du tout de l'étant en entier, et en particulier la clarification ontologique de tout mal et de toute négativité.

Au vu de ces différentes analyses, il est évident que l'homme le meilleur est celui qui abolit la différence entre lui-même et les autres, qui ne les regarde pas comme le non-moi absolu, tandis que pour le méchant cette différence est grande et même absolue. C'est d'après cette différence que se détermine, (en vertu de ce qui précède), le degré auquel la mort peut être regardée comme l'anéantissement de l'homme et le véritable fondement d'une morale.

TROISIEME PARTIE :

MORTALITE ET MORALITE

CHAPITRE 1 : L'idée de la mort comme une possibilité du fondement de la morale.

1. La conscience de la mort

La conscience de la mort en tant qu'aboutissement inéluctable de toute vie, est un phénomène spécifiquement humain ; C'est une connaissance d'une importance capitale. Mais, elle semble être vue d'une manière différente. Voyons d'abord au niveau de l'enfant. Gesell nous a donné une image détaillée de la façon dont l'idée de la mort prend corps chez l'enfant. Un enfant de cinq ans reste incapable de « concevoir le fait de n'être plus vivant, d'être mort, ou de comprendre que d'autres aient vécu avant lui ». ⁷¹ Il n'y a parfois reconnaissance de la finalité de la mort, mais l'enfant croit à la réversibilité de la mort ; il pense que les morts peuvent revivre, de sorte que son attitude envers la mort n'est pas émotionnelle mais simplement prosaïque. L'enfant de six ans prend de plus en plus conscience de la signification de la mort, affectivement et intellectuellement ; l'enfant se met à craindre que sa mère ne meure, donc ne l'abandonne à son sort. Chez l'enfant, l'idée de tuer est liée à celle de la mort ; parfois il établit la relation entre la maladie et la mort, mais surtout l'acte de tuer qui évoque l'idée de la mort. Par exemple, il refuse encore de croire que lui-même mourra un jour ; c'est à sept ans qu'il commence à en avoir conscience, tout en entretenant l'espoir contraire. C'est à l'âge de huit ans que s'installe définitivement la reconnaissance du fait que les êtres meurent quand on les tue, qu'ils sont malades ou âgés, mais tous les gens mourront un jour, y compris l'enfant lui-même. Ce sont généralement les grandes personnes qui transmettent à l'enfant cette conscience de l'inévitabilité de la mort. Mais de quelle façon l'humanité est-elle parvenue à la conclusion que la mort est inévitable ? Dire que l'homme l'apprend par expérience, c'est négliger le fait qu'un certain degré de développement intellectuel et psychique est indispensable à l'individu avant qu'il ne soit capable de profiter des leçons que lui enseigne l'expérience. L'homme primitif avait

⁷¹ Choron J. *La mort et la pensée occidentale*. Paris : Payot. 1969. p.10.

certainement beaucoup plus d'occasions de voir des gens mourir que l'homme civilisé vivant dans des conditions normales. Du fait que le primitif était incapable de tirer de ces observations les conclusions qui s'imposent, ce n'est que lorsque l'individu dépassa le stade primitif, à savoir quand il cessa d'être primitif, qu'il put découvrir l'inévitabilité de la mort. L'individualisation reste le stade le plus important de cette maturation de l'être primitif. Tant que l'homme primitif fit partie d'un clan, sa caractéristique essentielle demeura la place qu'il occupait. Comme le souligne Landsberg : « la conscience de la mort va de pair avec l'individualisation humaine, avec la constitution d'individualités singulières. Lorsque l'individu actualise un contenu propre à lui seul, qui par conséquent, doit dépasser les limites du clan, de la régénération du clan et de la reconnaissance dans le clan ». ⁷²

L'émergence du raisonnement logique est l'une des autres conditions nécessaires à la constitution inévitable de règles formulées à partir des observations, en l'occurrence la règle : *tous les hommes sont mortels*. Lorsque ces conditions sont réunies, l'homme individuel, se basant sur son expérience, comprend que lui aussi devra mourir.

Ce qui amène Voltaire, par exemple, à écrire qu'un enfant déposé à sa naissance sur une île déserte et qui grandirait seul, ne serait pas plus conscient de la mort qu'un rat ou qu'un chat. Deux penseurs modernes contestent cette idée et nous allons brièvement examiner leurs théories. Scheler prétend que l'homme sait instinctivement qu'il doit mourir, Landsberg maintient que l'homme acquiert la connaissance de la mort par l'expérience particulière de celle-ci. Scheler insiste sur le fait que l'homme saurait que la mort l'attend, serait-il le seul être vivant sur la terre, donc n'ayant jamais vu s'opérer chez d'autres individus les mortifications qui l'amènent à l'état de cadavre.

A son avis : « la mort est un a priori pour toute observation et expérience inductive, relative au contenu changeant de chaque processus vital réel ». ⁷²

La mort n'est pas non plus un accident subi par tel ou tel individu, elle fait partie intégrante de la vie. Selon Scheler, la structure de chaque phase du processus vital et la

⁷² Choron J. *La mort et la pensée occidentale*. Paris : Payot. 1969. p.11-12.

conscience profonde qui en découle, se propose en trois dimensions : Le présent directement vécu, le Passé et le Futur.

Au fur et à mesure que nous vivons, le Passé prend de plus en plus d'importance tandis que l'Avenir décroît. Il montre qu' « avec chaque portion de vie déjà vécue et qui est donnée comme vécue de par ses conséquences directes, la quantité de vie qui reste à vivre est sensiblement diminuée ». ⁷³ Il affirme qu'une personne hypothétique, ignorante de son âge ou de la date de son anniversaire, qui n'aurait jamais été malade ou fatiguée et serait incapable de chiffrer son âge, même cette personne serait consciente de son âge. « De sorte que la mort n'est pas simplement un élément empirique de notre expérience mais elle fait partie de l'expérience de toutes les autres vies, y compris la nôtre. Elle est orientée vers la mort. Ce n'est pas le cadavre qui s'ajoute par hasard au tableau des divers processus psychiques et psychologiques, mais un cadavre qui fait partie du tableau même ». Il fait soigneusement remarquer que indépendamment du vieillissement, l'issue réelle de la vie reste présente à notre esprit, même si le moment précis de son échéance et ses circonstances particulières nous échappent.

La mort n'est pas une sorte de mur contre lequel nous butons dans l'obscurité. Ce n'est pas l'écrasement de l'être humain par des forces hostiles. Elle peut évidemment résulter de l'action conjuguée de ces forces hostiles mais la mort est inhérente au processus de vie lui-même. Le mourir est en quelque sorte toujours l'acte de l'être vivant lui-même. Scheler montre bel et bien qu'il existe une certitude intuitive de la mort qui est toutefois complètement différente de la prémonition de la mort, telle qu'on l'observe chez ceux qui souffrent d'un certain type de maladie.

Landsberg par contre, pense que la conviction profonde de la réalité de la mort ne peut s'implanter dans l'esprit d'un individu s'il n'a pas eu une certaine expérience de la mort. Selon lui, il existe une grande diversité de ces expériences : les évanouissements d'un certain type, le sommeil profond et les expériences vécues pendant les guerres ou les accidents graves ; la plus importante étant la mort du prochain, celle d'un être aimé. C'est justement à l'issue d'une telle participation à la mort d'un être aimé que survient la découverte de l'inévitabilité de la mort. Ce n'est que par la mort d'un être proche que nous avons la révélation de notre mortalité. John Donne qui

⁷³ Choron J. *La mort et la pensée occidentale*. Paris : Payot.1969. p.12

était particulièrement sensible à la mort, s'écrie dans ses dévotions : « la mort de n'importe quel être me diminue car je fais partie du genre humain ». ⁷⁴

Quant au problème de la découverte première de l'inévitabilité de la mort, il consiste à déterminer comment cette connaissance, acquise et acceptée, s'est effectuée. Il est possible que les deux théories soient justes (celles de Scheler et de Langsberg), du fait que chaque individu est différent. De toute façon, la conscience de l'inévitabilité de la mort ne s'installe que très lentement dans l'esprit humain, et ce n'est donc pas une découverte puisque la découverte implique la soudaineté. Aussi la prise de conscience de l'inévitabilité de la mort n'est que le tout premier palier de la découverte de la mort par l'homme. Cette découverte de l'inévitabilité de la mort affecta l'homme profondément ; il ne pouvait sans effroi envisager de quitter la terre et ses splendeurs, les êtres qu'il chérissait, mais l'éventualité de la réincarnation ou d'une certaine immortalité lui apporta réconfort et consolation. Lorsque l'homme découvrit la mort dans toute son horreur, c'est-à-dire lorsqu'il réalisa qu'elle pouvait signifier l'annihilation totale, ce type de réconfort fut profondément ébranlé.

2. La mort comme lien social

Au vu des différentes analyses faites jusqu'ici, de la mort elle-même, nous n'avons pu rien savoir, tant sa définition garde jalousement son caractère mystérieux. Cependant, elle nous concerne tous et personne ne peut y échapper. L'être pensant lui-même a conscience de la mort, il ironise même sur sa propre fin, prend le corps de haut et traite la maladie comme si elle ne le concernait pas, cela dit, l'être pensant meurt ; après avoir bien philosophé sur la tragédie, tourné et retourné le problème en tous sens, il se présente à son tour personnellement, corps et âme au bord de l'épreuve suprême ; son nom appelé pour le saut périlleux que chacun, tôt ou tard, doit faire en personne ; après avoir bien réfléchi sur la mort, éloigné l'événement grâce à l'exposant de conscience et par toutes sortes d'opérations médiates, il devient lui-même le sujet personnel, effectif et primaire du verbe « *mourir* », après avoir fait de beaux sermons, juré ses grands dieux que la mort n'avait pas prise sur lui, le sage succombe à son tour

⁷⁴ Choron J. *La mort et la pensée occidentale*. Paris : Payot. 1969. p.13

comme tout un chacun et la mort lui coupe la parole à jamais. Il sait la belle affaire, il sait et il n'en meurt pas moins, et la mort met bel et bien le point final à son savoir. Il proteste et il meurt. L'être pensant, non plus comme pensant mais comme un être et comme une réalité ontologique, est personnellement voué à ce néant qu'il ne peut penser ; il nie ce néant, après quoi il s'anéantit lui-même incompréhensiblement et il sombre lui-même dans cet impensable « rien » de la mort, on peut donc tout dire sans simplement oublier qu'elle constitue notre enveloppe superficielle de tous les jours. Marc Aurèle le répétant souvent dit ceci : « Hippocrate, ayant guéri bien des maladies, tomba lui-même malade et mourut. Les astrologues qui président superbement la mort des autres feront comme les autres ; les philosophes qui débattent de l'immortalité mourront comme les autres ». ⁷⁵ On comprend donc bien que la mort quoiqu'on fasse est au-dessus de nous, nous domine et nous touche tous sans exception d'où notre égalité les uns, les autres devant elle.

Qui n'a pleuré sur la perte de quelque être cher ; qui peut s'habituer à cette certitude pourtant absolue qu'il mourra un jour ? Un tabou de la mort inéluctable, cette mort qui nous frappe brusquement par accident ou maladie en pleine force de l'âge, ou qui arrive normalement à l'issue d'une heureuse vieillesse. Tout vivant doit mourir un jour, telle est la dure loi de la nature que l'homme a le triste privilège de connaître dans sa pleine conscience. La mort naturelle est donc un phénomène normal ; tout ce que nous pouvons et devons faire, c'est lutter contre toutes les causes de mort accidentelle, contre les facteurs de vieillissement, afin d'amener les hommes dans les meilleures conditions possibles jusqu'au terme normal de leur vie qui sera sans doute la durée de cent quinze ans et cent vingt ans, limite extrême actuelle de la longévité. Aussi, la mort ne doit pas être considérée comme une catastrophe brutale, mais elle doit être liée à la vie dès le début de celle-ci. Elle doit être immanente à la vie. L'heure à laquelle se produit la mort n'est qu'une phase d'un processus continu qui a commencé à la naissance de l'homme. En naissant, nous mourons. Montaigne nous rappelle que la tâche continuelle de la vie, c'est de bâtir la mort.

⁷⁵ Marc Aurèle : *Pensées pour moi-même suivies du Manuel d'Epictète*. Paris : Garnier - Flammarion N°16. 1964. Livre IV. Article XLVIII. p.76.

Sir Thomas Brown, pense que nous vivons avec la mort. Et que la mort se passe pendant longtemps. C'est parce que l'homme refuse de reconnaître le fait que la mort soit sa véritable destinée qu'il ne l'accepte pas, qu'il essaie de la fuir. Cette fuite, Simmel la compare à la démarche du passager qui marcherait dans le sens opposé à celui du bateau : c'est donc une démarche illusoire. Tant que l'homme imaginera la mort sous les traits d'un squelette grimaçant ou d'une mystérieuse silhouette dissimulée sous les plis d'un suaire, la mort restera toujours synonyme d'horreur, de peur et de tristesse. L'homme doit à tout prix se défaire de cette conception. L'idée de la mort présente à tous ces instants doit remplacer l'idée selon laquelle la mort est une catastrophe soudaine car la mort c'est la vie et la vie c'est la mort, toutes deux, sont des branches d'un même arbre. Sans la mort, la vie ne mériterait pas d'être vécue, et sans la vie non plus, la mort n'aurait pas eu sa place dans notre monde. La mort donc nous concerne tous et constitue bel et bien toute notre finitude. Il n'est jamais arrivé qu'un homme échappe à la mort ; donc aucun homme n'y échappera jamais : le triomphe de la mort ne souffrant absolument aucune exception, nous en inférons que cette règle est une « loi », ce triomphe une « nécessité », que cette nécessité, en dépit de l'optimiste progressiste et malgré la longévité croissante de l'individu, existera « éternellement » que la mortalité peut en somme servir à la définition de l'humain. Parce qu'elle fournit une majeure universelle aux syllogismes, l'induction autorise une déduction ; car une loi générale qui s'applique à tous les hommes sans exception ; s'applique à moi a fortiori ; la mort frappe toutes les créatures, moi inclus. Nous sommes tous nés pour mourir. Qui donc fuira cette mort fuira la vie, car cette mort est la vie même et cette sorte de mort est mort et vie tout ensemble comme nous l'avons d'ores et déjà souligné. Tellement qu'embrassant la mort, nous embrassons la vie. Bien qu'elle soit un scandale, mais pourtant apparaissant comme un phénomène normal, la mort reste au-delà de nos pouvoirs. Elle marque les limites de toute technique, elle est ce contre quoi la technique est impuissante. Nos thérapeutiques peuvent beaucoup pour améliorer la santé et allonger la vie humaine ; mais la mort elle, est la maladie que nul remède ne guérira, que nulle médecine ne vaincra. L'incurable absolu terrorisant. Autrement, l'unique chose conçue par « L'ETRE » pour tous les vivants qu'on ne pourra jamais vaincre. Elle constitue le dénominateur commun de tous les êtres c'est-à-dire que devant elle tous sont égaux et liés entre eux. Ce qui doit donc les conduire à surpasser leurs folles passions, à dominer toutes leurs envies égoïstes, politiques, économiques et culturelles. En un mot à pratiquer « l'amour » qu'à se « contempler » eux-mêmes.

L'idée de la mort doit pousser l'homme à ressentir toujours devant son semblable, un respect analogue à celui qu'il a envers sa femme et ses enfants.

La mort doit être considérée sans aucun doute comme le but véritable de la vie : c'est le résultat, le résumé de la vie. Elle nous apprend que toutes les aspirations, dont la vie est le phénomène, étaient chose inutile, vaine, pleine de contradictions, de subjectivité. La mort, d'un seul coup, renverse tout. Elle anéantit tout ce que l'être humain s'est efforcé à bâtir durant toute son existence. Elle fait disparaître la soif inextinguible des jouissances éphémères de l'homme. Cette réalité imposée par la nature, constitue un motif pour la conduite de l'homme. Elle lui indique en effet, une direction nouvelle, qui est ainsi le résultat moral et essentiel de la vie.

3. Le respect d'autrui

Cette prise de conscience de la mort voire la méditation sur la mort, doit être au centre de la conduite de notre vie. La mort d'autrui n'est pas seulement sa mort à lui, mais aussi notre propre mort et cela doit donc conduire l'homme à adopter une attitude plus humaine dans ses rapports avec ses semblables à savoir : le « *respect* » de l'autre avec qui il est égal devant la mort seule loi juste, naturelle, applicable à tous. La pensée de la mort et la prise de conscience de sa présence cachée, doivent donc inciter l'être humain à vivre une existence plus morale même lorsque l'homme répugne à penser à la mort parce qu'elle le terrifie. Il doit pour ce fait être amené à « *aimer* », car « *l'amour* » en lui-même est source de toutes les actions humaines. « *L'homme aime et doit aimer* », c'est dans « *l'amour* » que l'homme trouve sa vérité et son sens moral, après avoir renoncé à la recherche égoïste et stérile de son moi. Plus l'homme s'ignore et s'intéresse à autrui, plus il devient « *humain* ». Il doit abandonner la quête d'une identité illusoire et vivre une existence basée sur la « *religion* », la « *réflexion* » et la « *moralité* ». Et pourtant, sans présence de la mort, cet « *amour* » n'aurait pas existé. La mort en effet, est le dernier sacrifice du genre humain, sa plus belle et sa dernière preuve « *d'amour* ». L'homme n'atteint véritablement la réalité profonde de lui-même qu'une seule fois : au moment du non-être. La mort révèle donc à l'homme sa vérité profonde, c'est-à-dire la révélation de « *l'amour* ». Elle doit non seulement rendre la vie supportable, mais aussi aider l'homme à mener une vie plus rationnelle et plus décente. Toutefois, il est sans

ignorer que la pensée de la mort peut inciter l'homme à se comporter d'une manière « animale ». En effet, du fait que « *nous mourrons tous* » peut faire l'objet d'une exclamation qui traduit la joie de vivre dans l'ivresse de la boisson, de la danse, des grands vols, des grandes frairies, mais aussi comme un signe de l'indifférence au lendemain, de la vie au jour le jour. Nous traiterons plus amplement de ce problème dans la troisième partie, chapitre III, 2 de notre travail.

Certes ces différentes acceptions de la vie et de la mort sont sans ignorance, mais il s'avère que dans le même code, la réalité inévitable de la mort désigne l'esprit de prévision, d'organisation, une conception raisonnable et volontaire du monde, en un mot, un « *humanisme* ».

Les hommes diffèrent par le savoir, mais sont tous égaux par leur aptitude au savoir ; il n'est pas de race qui guidée par la raison ne puisse parvenir à la vertu. L'être pensant doit porter une considération admirative à l'égard d'autrui. Car, le respect s'applique toujours uniquement aux personnes, jamais aux choses. Les choses peuvent exciter en nous l'inclination et même de l'amour, si ce sont des animaux (par exemple des chevaux, des chiens), ou aussi de la crainte, comme la mer, un volcan, une bête féroce, mais jamais du respect. Une chose qui se rapproche beaucoup de ce sentiment, c'est l'admiration et l'admiration comme affection, c'est-à-dire l'étonnement, peut aussi s'appliquer aux choses, aux montagnes qui se perdent dans les nues, à la grandeur, à la multitude et à l'éloignement des corps célestes, à la force et à l'agilité de certains animaux. Mais tout cela n'est point du respect.

Le respect est un tribut que nous pouvons refuser au mérite au sujet pensant, que nous le voulions ou non ; si nous pouvons ne pas le laisser paraître extérieurement, nous ne pouvons nous empêcher cependant de l'éprouver intérieurement. L'homme doit davantage s'orienter vers le monde des essences où il trouve la lumière qui lui permet de comprendre toutes choses et la sagesse nécessaire à la conduite de la vie. Il doit vivre normalement c'est-à-dire vivre en homme, conformément à la nature ou l'essence humaine. L'égoïsme, supplanté par l'amour d'autrui, permet à l'homme, de vivre plus dans le moi étranger que dans le moi propre, qui ne tardera pas à ne plus être. Tel est du moins le cours des choses le plus désirable : c'est l'euthanasie de la volonté. L'exemple des brahmanes à qui il est ordonné, les meilleures années de la vie une fois écoulées, d'abandonner leurs biens et leur famille et de mener la vie d'ermite, semble être la

caractéristique fondamentale de cette conduite humaine. Kant, dans la « Métaphysique de mœurs », « Doctrine de la vertu » nous invitait au respect de l'autre, à savoir le non-moi.

Kant : Respecter la personne

La seconde formulation du devoir moral, selon Kant, s'énonce ainsi : « Agis toujours de telle sorte que tu traites l'humanité, soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, toujours en même temps comme une fin, jamais simplement comme un moyen ». ⁷⁶ Tout homme en effet est une personne, sa valeur est absolue. Elle tient sa dignité inconditionnelle de son autonomie, du pouvoir qu'elle a d'obéir à sa loi que lui impose sa nature raisonnable.

« Tout homme a le droit de prétendre au respect de ses semblables et réciproquement il est obligé au respect envers chacun d'entre eux.

L'humanité elle-même est une dignité ; en effet l'homme ne peut jamais être utilisé simplement comme moyen par aucun homme (ni par un autre, ni même par lui-même), mais toujours en même temps aussi comme une fin, et c'est en ceci précisément que consiste sa dignité (la personnalité), grâce à laquelle il s'élève au-dessus des autres êtres du monde, qui ne sont point des hommes et peuvent lui servir d'instruments, c'est-à-dire au-dessus de toutes choses. Tout de même qu'il ne peut s'aliéner lui-même pour aucun prix (ce qui contredirait le devoir de l'estime de soi), de même il ne peut agir contrairement à la nécessaire estime de soi que d'autres se portent à eux-mêmes en tant qu'homme c'est-à-dire qu'il est obligé de reconnaître pratiquement la dignité de l'humanité en tout autre homme, et par conséquent sur lui repose un devoir qui se rapporte au respect qui doit être témoigné à tout autre homme ».

Dans ce texte, Kant met en évidence les deux formes de l'impératif moral: Respecter la personne d'autrui.

Premièrement : la formulation de cet impératif moral se manifeste sous la forme d'un droit. Toute personne humaine, dit Kant, peut exiger d'être respectée par les autres.

⁷⁶ Kant E. *Métaphysique des mœurs*. Doctrine de la vertu », partie 2, section 1, ch.. 2, § 38.

Deuxièmement : elle se détermine sous la forme corrélatrice d'un devoir. Chaque personne doit respecter les autres. Ces droit et devoir reposent avant tout sur la nature même de l'humanité. Etre un homme est avant tout une dignité, une valeur absolue, donc supérieure à toute autre valeur ; l'homme est une personnalité, c'est-à-dire qu'il a les caractères d'une personne ainsi définie comme valeur inconditionnelle. L'homme est et sera toujours *une fin en soi*, et jamais un simple moyen comme le penseraient certains individus. La valeur de l'homme dépasse celle de tous les autres êtres, qu'il peut légitimement utiliser comme moyens au service de ses propres fins. Cette dignité implique que chaque homme agisse en tenant compte de la valeur de chaque homme. Aussi, nulle personne n'a le droit de s'aliéner autrement dit de se vendre à une autre. On doit donc reconnaître en chaque personne cette même valeur absolue en s'abstenant de tout ce qui pourrait lui porter atteinte : *respecter les autres*. Toutes ces considérations fournissent à l'homme une explication plus profonde, c'est-à-dire sa purification, sa conversion, et sa délivrance face aux souffrances de la vie. Tout homme vivant, n'est-il pas habité par la terreur de la mort et de ses vertiges récurrents.

CHAPITRE 2 : La dialectique du sujet

1. Autrui un autre « moi »

Autrui est un être que nous percevons comme existant réellement, comme faisant partie intégrante du monde. Nous pouvons affirmer qu'il est dans le monde, qu'il perçoit en tant que sujet. L'idée propre de l'autre renvoie, de par son sens constitutif, à moi-même, « l'autre » est un « reflet » de moi-même, et pourtant, à proprement parler, ce n'est pas un reflet, il est mon analogon, autrement une ressemblance établie grâce à mon imagination. Il peut être perçu comme étant un « *autre moi-même* » soumis aux normes communes de l'intelligence. Il est non seulement un « *autre moi-même* », mais il est également un « *sujet réfléchissant, pensant* » car je suis moi-même « une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, veut, qui ne veut pas, qui imagine, et qui sent ». ⁷⁷

Pourtant, ce n'est pas mon analogon au sens habituel du terme. Car la dualité dans la perception, dans la conceptualisation des choses entre autrui et moi demeure une évidence première et non totale. Ce qui me paraît agréable, peut lui paraître désagréable. Dès lors, toute idée d'uniformité ou d'universalité de la pensée devient une irréalité. Il n'y a donc pas une vérité fondamentale, mais (plutôt) plusieurs erreurs de perception causées par une fausse apparence dépourvue de réalité. Mais, outre cette divergence d'approche conceptuelle, autrui et moi pouvons converger sur un même sujet donné. Nous constituons tous une communauté de « moi » existant les uns avec et pour les autres. Dès lors, nous pouvons affirmer que dans ce monde, se retrouvent tous les moi. L'autre, premier en soi, c'est donc l'autre moi.

⁷⁷ Descartes : *Méditations métaphysiques. Méditation seconde*. Paris : Larousse. Nouveaux Classiques. 1973. pp. 38, 39, 40.

2. La morale chrétienne ou l'amour d'autrui

Le christianisme a évidemment tendu à faire de tous les hommes des frères et des égaux. La pensée antique, la tradition judéo-chrétienne et la philosophie des lumières se rejoignent ici dans un humanisme qui est régulièrement battu en brèche dans presque tout l'univers de la deuxième moitié du XX^e siècle.

Dieu est amour. L'incompréhensibilité du mystère n'apparaît plus seulement concerner la pure raison raisonnante ; elle sollicite aussi en l'homme la décision de la foi en l'amour : « L'amour seul est digne de foi », et la foi seule est digne de l'amour. Si déjà rien ne peut « expliquer » l'amour humain et en « rendre raison », à combien plus forte raison cela doit-il valoir de l'amour de Dieu et d'un Dieu Amour. *Dieu est amour* et c'est cet amour même qu'il nous manifeste.

L'Eglise est donc le royaume de l'espérance, qui est foi en l'amour. Son message est celui du Christ : « tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton coeur, de toute ton âme, de toutes tes forces, et de tout ton esprit. *et tu aimeras ton prochain comme toi-même* ». ⁷⁸

On ne peut invoquer Dieu, père de tous les hommes, tout en refusant de respecter tout être humain. L'obéissance à Dieu et cet amour pour l'homme doivent amener à respecter les droits de l'homme

La morale du Christ, est une morale ouverte. Le chrétien ne saurait jamais se contenter de ce qu'il est. Il lui a été dit en effet : soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. Aussi loin de s'arrêter dans sa marche en avant, il ne voit dans le progrès accompli, si toutefois il le constate, qu'un moyen de se rapprocher de l'idéal. Le Chrétien ne cherche pas à prouver Dieu. Il cherche à vivre par rapport à Dieu.

L'amour chrétien est un amour sans motif explicite, il n'est pas attiré par ce qui est déjà là ni par l'image d'un modèle idéal. Amour gratuit, il prend pour objet ce qui n'a aucune « valeur » et lui en donne une ; il confère de la valeur à ce à quoi il s'adresse, à la façon d'un jaillissement qui loin de tous les calculs rationnels et passionnels, retrouve

⁷⁸ Traduction Oecuménique de la Bible. Ancien et nouveau testament. Genèse 3 : 19. Alliance biblique Universelle Le Cerf. 1988. Luc 10 : 27.

dans le prochain l'image du sacré dont ce prochain et cet amour sont eux-mêmes issus. Car l'amour chrétien ne provient pas de l'homme, il vient de Dieu qui a parcouru la voie d'amour qui descend jusqu'à l'homme. C'est ainsi que « *Dieu est amour* ». L'amour selon l'Esprit, est, par conséquent venu de plus haut que nous-même, il ne s'adresse pas à un objet charmeur, mais à un pécheur, c'est la raison pour laquelle il sème avec espoir, alors même que cet espoir ne paraît pas fondé.

L'amour œuvre dans la mesure où sa force, venue de Dieu, tend à faire naître dans l'autre ce qui précisément ne se trouve pas, c'est-à-dire, non pas une sorte d'amour humain qui payerait l'autre en retour, mais un amour humain qui initié et qui transfigure parce qu'il montre la voie d'une communion avec Dieu.

L'amour chrétien ne s'adresse donc pas à ce qui est déjà là et qui paraît digne d'amour, il se porte au contraire vers ce qui est sans dignité, il se présente alors comme un don riche de l'espérance de faire surgir en l'autre ce qui ne s'y trouvait pas. Un tel amour ne cherche pas son intérêt, il donne de façon telle que ce don semble appartenir à celui qui le reçoit.

Le don conféré par l'amour ne vient pas du sujet aimant lui-même, il est une grâce que celui-ci transmet comme un dépôt qu'il a reçu et qu'il doit faire fructifier. Aucune admiration préalable ne lui donne naissance, il est patient, ne s'enfle pas d'orgueil mais excuse tout, supporte tout, croit tout, espère tout. Ainsi l'amour finit par être un devoir ; or la formule « *tu dois aimer* » est incompréhensible pour le païen qu'elle révoltera parce que, pour lui, l'amour se réduit à l'inclination, à la passion, à un jeu de forces immédiates que chante la poésie dans la joie ou dans les larmes. Toutefois, ce devoir n'est pas un devoir au sens kantien du terme ; il n'est impératif né de l'universalisation d'une loi : il traduit la volonté de *Dieu* et ne s'adresse pas à l'homme en général, mais au prochain.

Pour le chrétien, l'amour est un grave commandement surgi de l'éternité et s'accomplissant dans la renonciation.

Cet amour là, à la différence de l'autre, l'amour charnel, n'a pas à redouter l'épreuve des ans car, enraciné dans l'éternité il a acquis la constance indestructible ;

l'éternelle félicité qui le sous-tend ne l'exempte certes pas du malheur, mais elle le met à l'abri du désespoir.

Confiant dans la grâce qui l'anime et dans la foi qui le porte, il ne peut jamais se transformer en haine comme il arrive dans l'amour humain ; devenu devoir, il reste immuable sans pour cela se transformer en habitude.

C'est pourquoi un tel amour ne privilégie pas un être admiré pour s'attacher exclusivement à lui ; il s'adresse au prochain, c'est-à-dire à « *n'importe quel homme* », car « *aimer le prochain, c'est aimer tous les hommes* ». Ce prochain ne possède aucune des perfections que la passion distingue ou recherche dans l'être aimé, il n'a pas besoin d'être exceptionnel pour que l'amour s'attache à lui après l'avoir remarqué. L'amour selon l'esprit n'est pas aveugle à la façon de l'amant qui ne voit pas les défauts de la bien-aimée, il est aveugle au sens le plus profond du terme en ce sens qu'il s'adresse aveuglement à tous les hommes.

Finalement, le « prochain est le signe dont l'éternité marque tout homme » ; il est le signe commun qu'on n'aperçoit qu'à la lumière de l'éternité. Car aimer vraiment autrui c'est l'aider à aimer *Dieu* ou le soutenir dans l'amour que *Dieu* lui porte déjà.

« *Tu dois aimer ton prochain comme toi-même* », cela suppose que tout homme s'aime lui-même. Tel est donc le postulat du christianisme qui ne débute nullement sans présupposition. L'amour de soi consiste à s'aimer, mais si l'on doit aimer le prochain « comme soi-même », le commandement force en quelque sorte l'accès de l'amour de soi dont il délivre. Ce « comme toi-même » vise droit au but ; avec l'inébranlable assurance de l'éternité, il pénètre en juge au fond de la retraite où l'homme s'aime ; il ne laisse pas à l'égoïsme la moindre excuse, la moindre échappatoire. Le christianisme suppose que l'homme s'aime et il ajoute simplement à propos du prochain : « comme toi-même ». Le plus souvent l'objet de la passion amoureuse et de l'amitié porte aussi un nom qui témoigne de la prédilection ; on aime « l'aimé », « l'ami » opposés au reste du monde. La doctrine chrétienne est au contraire d'aimer le prochain, toute l'espèce, tous les hommes, même son ennemi, sans faire une seule exception, par prédilection ou par aversion.

Il n'est qu'un seul être que l'homme puisse avec la vérité de l'éternité aimer plus que lui-même : c'est Dieu. Aussi, n'est-il pas dit : « Tu dois aimer Dieu comme toi-même », mais bien « Tu dois aimer le Seigneur, ton *Dieu*, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute la pensée », donc dans une obéissance sans réserve et dans l'adoration. Tu dois aimer Dieu dans une obéissance absolue, même si ce qu'il exige de toi te semble préjudiciable à ta personne et même à sa cause ; car la sagesse de Dieu n'a aucun point de comparaison avec la tienne et son gouvernement n'engage en rien sa responsabilité devant ta sagesse ; tu n'as qu'à obéir en aimant.

Dans l'assertion « *aimer son prochain* », prochain ici, n'est pas synonyme de celui qui nous est plus proche que tous les autres. Le concept de « *prochain* » est ici, une multiplicité, il est « *tous les hommes* ».

S'aimer vraiment soi-même et aimer le prochain sont choses inséparables et au fond identiques. La morale chrétienne amène l'homme à renoncer à son égoïsme pour développer son sens de l'altruisme.

C'est en effet, l'amour chrétien qui découvre et sait que le prochain existe et, ce qui revient au même, que chacun est le prochain. Si l'amour n'était pas devoir, nous n'aurions pas le concept de prochain ; seul l'amour du prochain extirpe l'élément égoïste de la prédilection et sauvegarde l'égalité du facteur éternel.

Le christianisme enseigne que l'on doit aimer tous les hommes, sans exception. Aimer son prochain, c'est poser une tâche morale, principe de toutes les tâches. Et c'est seulement dans l'amour du prochain que le moi qui aime est déterminé de façon strictement spirituelle comme esprit et que le prochain est une détermination relevant uniquement de l'esprit. L'amour du prochain est donc l'éternelle égalité humaine observée dans l'Amour.

Le prochain c'est notre égal. Il n'est pas notre bien-aimé(e) pour qui nous avons une prédilection passionnée, ni notre ami(e) envers qui se porte cette même prédilection. Et si nous sommes des esprits cultivés, le prochain n'est pas non plus notre égal à ce point de vue, car, avec le prochain, nous avons l'égalité humaine devant Dieu. Le prochain n'est pas non plus notre supérieur hiérarchique ; entendons qu'il ne l'est pas à ce titre, car l'aimer pour cette raison serait facilement de la prédilection et, pour autant,

de l'égoïsme. Le prochain n'est pas davantage notre inférieur ; on veut dire qu'il n'est pas notre prochain en cette qualité d'inférieur, car aimer le prochain pour cette raison risque aisément d'être une condescendance due à la prédilection et, autant, amour, égoïste de soi. Non ; aimer le prochain, c'est pratiquer l'égalité. Dans nos relations avec un supérieur, il est réconfortant qu'en lui nous devions aimer notre prochain ; dans nos relations avec un subalterne, nous avons sujet de nous humilier en songeant qu'en lui, nous n'avons pas à aimer l'inférieur, mais que nous devons aimer le prochain ; et si nous le faisons, cela nous est salutaire, car nous devons le faire. Le prochain, c'est tout homme ; car il n'est pas le prochain par ce qui le distingue de nous, ni davantage par sa ressemblance avec nous ce qui nous distingue ensemble des autres. Il est notre prochain par son égalité avec nous devant Dieu ; mais absolument tout homme possède cette égalité, et la possède inconditionnellement.

Toutefois, remarquons, qu'il ne suffit pas de faire l'aumône, de visiter les veuves, de vêtir ceux qui sont nus pour prouver ou rendre manifeste son amour, car on peut faire œuvre pie sans amour ou même par égoïsme et dans ce cas l'œuvre pie n'est pas une œuvre d'amour.

La loi morale chrétienne, est, par définition, sainte, inviolable. Elle est issue d'un *Etre parfait : Dieu*. Mais, pour la volonté de tout être fini et raisonnable, c'est une loi de devoir, de contrainte morale, qui le détermine à agir par respect pour cette loi et par soumission au devoir.

C'est une nécessité de faire du bien aux hommes par amour pour eux et par bienveillance sympathique, ou d'être juste par amour de l'ordre. Avec cette façon de voir, s'accorde fort bien la possibilité d'un commandement comme celui-ci : Aime DIEU *par-dessus tout et ton prochain comme toi-même*.

Historicité de la dévalorisation humaine :

L'esclavage

L'amour serait donc le véritable symbole de l'alliance entre tous les hommes. Cependant, cette conception semble s'anéantir à travers certains faits historiques comme l'esclavage, les deux grandes guerres mondiales (1914-1918, 1939-1945), caractérisées par l'immense extermination juive durant la seconde.

En effet, l'esclavage, terme qui s'étend à deux systèmes profondément différents, semble être la première forme du dédain entre les hommes. Sa distinction historique est imprécise et subtile. Il eut d'abord le type de servitude couramment qualifié d' « ancien » ou « doux ». Il constituait une atténuation du sort des captifs. Ceux-ci avaient la possibilité d'échapper à la mort en se donnant au maître, pour ce que nous appellerions aujourd'hui le « minimum vital ». La « corde au cou » pour la « franche lippée » a ainsi heureusement supplanté l'anthropophagie. C'est pourquoi l'institution a fait si longtemps figure de progrès. L'affamé, l'ennemi, l'ennemi malheureux, ont pu, grâce à elle, trouver auprès du maître les moyens de production nécessaire pour survivre. Système éminemment utile aux parties : le serviteur échappe à la mort et le maître augmente son cheptel vif d'un travailleur dont la consommation réduite va lui permettre d'améliorer la sienne. Telle est la raison pour laquelle une religion aussi fortement pénétrée de l'idée égalitaire que le christianisme a si longtemps hésité à se prononcer franchement contre cette institution. L'eût-elle tenté d'ailleurs que c'eût été peine perdue, si forte était la pression économique du moment.

Mais sous sa seconde forme, l'esclavage va se répandre progressivement comme un critère de ségrégation du niveau de vie, le plus souvent à base raciale. Dans la Cité antique comme, ultérieurement, dans le monde colonial de la plantation, les classes dirigeantes vont tirer des masses serviles l'énergie nécessaire pour produire des denrées dont maîtres et serviteurs ne peuvent bénéficier ensemble, faute d'une technique suffisante. Les dominateurs successifs vont ainsi puiser dans les races subjuguées les éléments de leur progrès.

La seconde forme d'esclavage découle, en quelque sorte, de l'abus de la première. Nous serions tentés d'écrire : elle n'en est que le prolongement naturel, tant est jaloux et égoïste le cœur de l'homme en société.

L'esclavage Juif en Egypte.

Le peuple Juif ou encore le peuple des fils d'Israël, fut sans doute le premier à avoir subi cette seconde forme d'esclavage. Considéré comme trop nombreux et trop puissant, il se vit imposer des chefs de corvée. Et, réduit par des travaux forcés, il bâtit pour le Pharaon des villes - entrepôts - Pitom et Ramsès. Asservis par les Egyptiens qui leur rendaient la vie amère par une dure servitude : mortier, briques, tous travaux des champs etc..., les fils d'Israël étaient traités avec brutalité. Ils furent maltraités et mis dans la pauvreté. Ils subirent les désirs du Pharaon, telle la mise à mort de tout garçon nouveau-né. Outre l'esclavage Juif, il y eut également l'esclavage - Arabe et des Nègres.

L'esclavage Romain et Arabe.

Dans l'antiquité orientale et méditerranéenne, tout esclave était considéré comme un étranger et tout étranger comme un esclave. C'était quelqu'un de différent. On se bornera à souligner le fait que dans la Cité antique, le citoyen romain ne pouvait devenir esclave qu'en dehors de Rome et que l'étranger risquait fort d'y être mis à mort s'il y pénétrait sans lettres de recommandation qui lui permettaient de devenir client.

L'esclavage qui persista le plus longtemps au Moyen-âge fut celui des Arabes et au XIXème siècle, l'esclavage des Nègres en Europe et en Amérique dont nous parlerons dans les pages suivantes.

Auparavant, une conceptualisation approfondie de l'esclavage semble nécessaire. Car une chose est de donner occasionnellement la vie à un ennemi malheureux, dans une guerre dont on n'est souvent pas responsable. Une autre est de détruire, sciemment et volontairement, en servitude des peuples entiers, dans le but non désigné de faire suer le burnous. La distinction entre systèmes de symbiose et de parasitisme. La première forme d'esclavage, « symbiotique » permettait au maître et au serviteur de vivre l'un près de l'autre, se rendant mutuellement service. Au contraire, la seconde forme, « parasitique », a vu le patron vivre aux dépens de ses captifs. Nous nous intéressons plus à cette seconde forme.

Les plantations, les ateliers, les chantiers navals et les flottes de galères faisaient l'orgueil des Cités anciennes. Pour leur prospérité, et leur position dans le monde, celles-ci devenaient des Gargantuas de travail Humain. Sueur contre sueur et la vermine pour tous, exposés à la morsure du climat, les esclaves étaient la proie de toutes les maladies, elles n'épargnaient pas leurs gardiens et d'une effroyable mortalité. Constamment renouvelés par d'incessantes expéditions, enchaînés à la rame ou au moulin, ce sont ces hommes sur le sacrifice desquels se sont édifiés la Cité antique, la Renaissance et le monde moderne, à l'orée du capitalisme colonial. La seconde forme d'esclavage dite « parasitique » posait comme base sociale de la société : *L'inégalité*. Les premiers théoriciens de l'homme cheptel ont été les philosophes de l'Ecole socratique. Aristote avait donné la définition de l'homme : « un animal destiné à vivre en société ». Mais, dans cette société, tous n'occupent pas la même place. Les esclaves forment la base du corps social. Mais la base matérielle seulement. La Cité, alimentée par eux, ne fonctionne pas pour eux. Ils constituent les bras de la communauté humaine, les maîtres en sont l'estomac.

La richesse ne peut provenir que du travail. Et le critère du travail, c'est l'*inégalité*. La société d'Aristote est foncièrement égoïste : « l'utilité des animaux privés et celle des esclaves sont à peu près les mêmes : les uns comme les autres vous aident par le secours de leur force corporelle à satisfaire les besoins de l'existence. » L'esclavage est donc un mode d'acquisition naturel, faisant partie de l'économie domestique. Celle-ci doit le trouver tout fait ou le créer, sous peine de ne point amasser ces moyens de subsistance indispensables à l'association de l'Etat et à celle de la famille.

L'atelier et la plantation antiques ne pouvaient subsister que grâce à l'emploi d'un important cheptel vif humain.

Caton, dans ses conseils au propriétaire du latifundium, mesure sévèrement les quantités d'aliments fournis aux serviteurs « Cinq livres de pain depuis l'instant où ils commencent à bêcher jusqu'à la maturité des figues ; pour le reste du temps, la ration sera réduite à quatre livres ». Si quelque esclave a été malade, le maître, avec cet œil dont la Fontaine fera l'éloge, devra marquer son étonnement de la quantité de nourriture qu'il aura prise indûment.

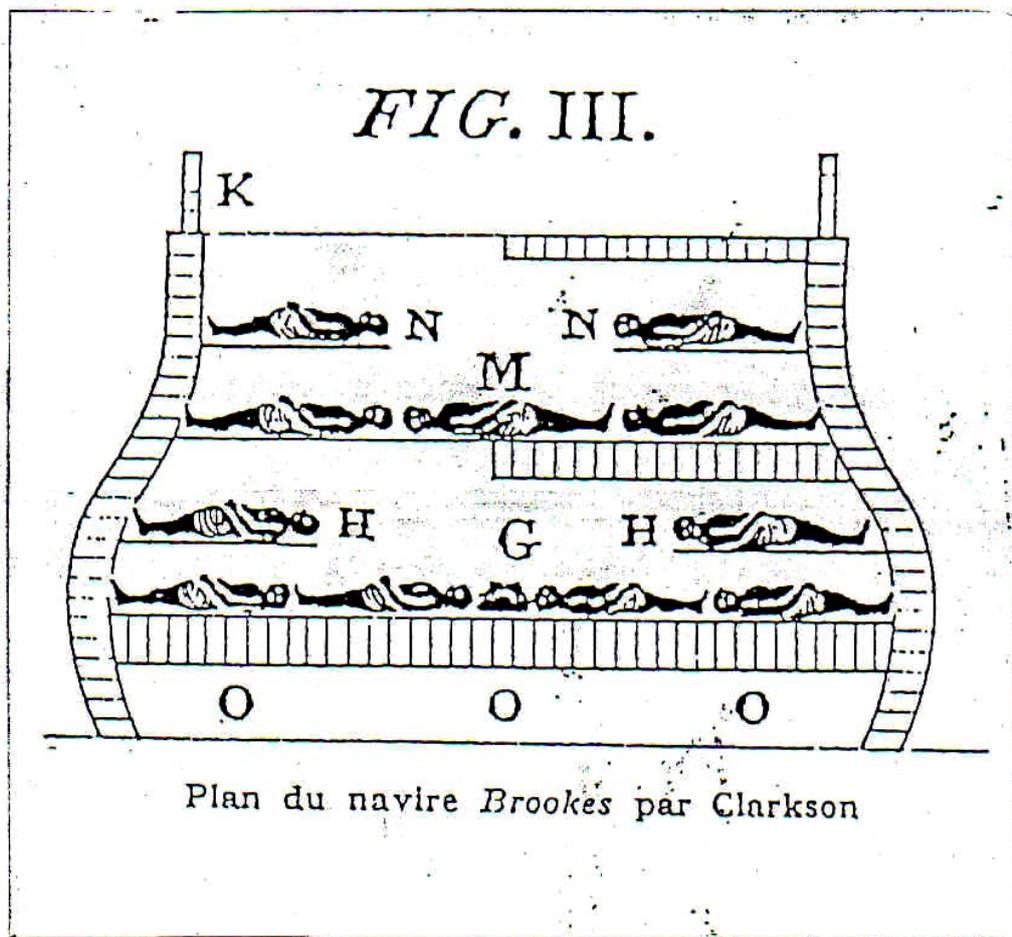
Il est évident que les esclaves sont d'origines diverses, de force et d'intelligence différentes. Il y a donc lieu de les répartir avec soin. Nous avons vu les esclaves juifs - romains et arabes. Mais il y a également ceux qui viennent du Brésil, les Ardas, les Minas, les Congolais, les naturels des îles de Saint-Thomé et du Prince, de l'Angola, du Cap-Vert. Quelques uns viennent aussi du Mozambique, mais aussi de la Guinée et du Sénégal. Tout cet ensemble constituait l'esclavage des Nègres ou encore le commerce triangulaire.

L'esclavage des noirs

Les noirs étaient transportés à bord de navires qui opéraient le « tramping », amenant d'Afrique en Amérique leur cargaison d'ébène et d'Amérique en Europe du sucre, du tabac. Les conditions de voyage étaient très pénibles. Par mesure d'économie, le régime alimentaire des esclaves devait être monotone et pauvre, si on en juge par les listes de « vivres à nègres » embarquées à bord des navires négriers : fèves, riz, maïs, manioc, bananes, huile d'olive et piments. La ressemblance est alors saisissante, avec les régimes alimentaires de famine. Jeudi et dimanche un petit coup d'eau-de-vie moitié trempée. Ces petites faveurs les occupent et les tiennent en haleine. Le Dimanche, galette de biscuit et un petit morceau de bœuf quand tout va bien et qu'on est content. Cette alimentation a été appliquée par la plantation coloniale.

Par mesure d'économie, encore, les Africains étaient entassés à bord du navire suivant un plan minutieux. Des plans types de « parcs à captifs » sont parvenus jusqu'à nos jours : celui du navire Brookes. (Voir schéma)

- Disposition des esclaves dans les navires
Brookes -



Les appréciations portées par M. Deschamps dans sa remarquable Histoire de la Traite des Noirs permettent de penser que depuis 1450 le total de la traite mondiale concerne au moins 14 millions de Noirs et sans doute 20 millions à répartir sur une vingtaine de siècles, les deux derniers à eux seuls fournissant plus de la moitié.

Pourquoi les Noirs, et pratiquement les Noirs seuls, ont-ils fourni la quasi-totalité de la main-d'oeuvre servile ? Les racistes répondraient, parce qu'ils constituaient une race inférieure.

Au vu de ces différentes analyses sur l'esclavage, il ressort une remarque importante : l'homme n'est pas considéré comme un être pensant, mais plutôt comme une chose, comme la chose de son maître à l'instar du cheval ou du bœuf. Il peut être loué ou cédé à bail. Dans les voyages, les esclaves étaient conduits vers l'eau, comme des bêtes d'attelage. Quand il était l'heure de dîner, on s'arrêtait pour les faire manger afin qu'ils ne fussent pas atteints de boulimie.

En sa qualité d'animal et au même titre, l'esclave reçoit les soins justifiés par sa valeur d'achat. Lorsque des amis et des esclaves sont malades, les maîtres courent chez le médecin et aux remèdes pour les esclaves tandis que les amis sont délaissés. Un esclave meurt et le maître en gémit ; quelle perte il a faite ! Un de ses amis expire : il semble n'avoir rien perdu. Le médecin était alors aussi vétérinaire. L'esclave est un instrument et de « l'instrument il faut prendre soin dans la mesure qui convient à l'ouvrage ». L'esclave est une brute, il ne faut pas trop la maltraiter « pour l'avantage des maîtres plus que pour lui-même ». Pour assurer le renouvellement du nombre des captifs, la théorie esclavagiste a abouti au système le plus choquant. Elle n'a pas hésité à préconiser l'élevage humain, portant celui-ci à un degré de perfection voisin de la Zootechnie. Certes, le problème de la main-d'œuvre était crucial. Parmi les esclaves régnait une sous natalité peu faite pour compenser les effets dévastateurs de l'hyper mortalité dans les plantations. Tant que le prix de l'homme importé n'était pas excessif, si les importations de main d'œuvre couvraient les besoins, le problème de la reproduction ne se posait pas. Mais du jour où il y avait disette d'esclaves, la fécondation des femmes était favorisée de manière à maintenir le nombre de têtes du cheptel. Non seulement la rareté de la main-d'œuvre amène à entretenir une force

précieuse, à essayer d'obtenir une meilleure qualité du travail fourni, mais encore l'élevage de l'animal humain devient profitable. A ces périodes de l'histoire, la multiplication des esclaves est une source de richesse pour les maîtres. A d'autres époques, au contraire, lorsque les guerres ou la traite les fournissent à bon compte, ils ne sont pas entretenus avec soin et surtout ne peuvent élever de familles puisqu'il en coûte moins d'acheter des hommes que de les élever.

Les Grecs, favorisés par la proximité des inépuisables sources barbares, considéraient l'élevage du bétail humain comme onéreux. Les captifs « nés dans la maison » étaient les moins nombreux. Les nouveau-nés étaient le plus souvent tués ou exposés. On n'hésitera pas à proclamer que le ventre qui donne des enfants est la partie la plus productive de la propriété esclave.

Les Portugais, comme les Italiens considéraient déjà les esclaves comme des étalons. Ils les traitaient comme des chevaux de race. Ce que l'on cherchait, c'est qu'ils aient le plus d'enfants possible pour les vendre à trente ou quarante écus. A une époque où, dans les plantations, les négresses et les mulâtres n'étaient que « ventres à féconder », les femmes esclaves, étaient tenues d'avoir un enfant chaque année sans que l'on s'inquiétât de savoir quel était le père. On conseillait souvent aux acheteurs d'esclaves, la nécessité de faire attention aux organes sexuels des nègres, d'éviter d'acquérir des individus qui les ont peu développés ou mal conformés. On craignait qu'ils ne fussent de mauvais procréateurs. Point de vieux à peau ridée, testicules pendants et ratatinés. Aux esclaves, sont confiées les besognes les plus rebutantes : exploitation des mines, travaux agricoles (la canne à sucre, le tabac, le coton, le caoutchouc, le café). Dans le sud des Etats-Unis par exemple, les noirs furent utilisés principalement à la cueillette du coton.

Les conséquences de l'esclavage : la ségrégation raciale.

La première inégalité entre des groupes humains voilà ce que fut l'institution esclavagiste. Sans que rien ne put l'arrêter, elle devait conduire à ce que nous appellerions aujourd'hui : *le racisme*. Votre peau était-elle noire ou blanche, étiez-vous fils de Cham ou de Japhet, apparteniez-vous à une tribu « barbare », vous trouveriez-vous au sud ou au nord du 36°30' des Etats-Unis, vous comptiez au nombre des hommes libres ou des captifs.

Dans la Cité antique, pour être à l'abri de toute vexation arbitraire, l'étranger devait être couvert par un prostates, un parrain. Faute de remplir cette condition, il était exposé à une action publique. La sanction pouvait être la servitude. L'esclave ne jouit en principe, jamais de l'égalité devant la loi, base du droit.

Pour vivre au détriment des peines, des forces et, plus simplement de la vie des races subjuguées, il fallait que les classes possédantes eussent alors le mépris de la valeur intrinsèque de l'homme. L'esclavage constitua la première base de ségrégation du niveau de vie. C'est en ce sens que le grand historien économiste allemand Werner Sombart a pu dire : « Nous sommes devenus riches parce que des races entières sont mortes pour nous ; c'est pour nous que des continents ont été dépeuplés ».

Bien qu'au XVIII^e siècle, se développèrent, sous l'influence des idées philosophiques, les conceptions anti-esclavagistes ; qu'aux environs de 1774, le mouvement philosophique et littéraire commença à agir sur l'opinion publique, que le Pacte de la Société des Nations prévoit dans ses articles 22 et 23 la répression des abus tels que la traite des esclaves, que la suppression de l'esclavage comprise maintenant dans le travail forcé a été réaffirmée par la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de l'Organisation des Nations Unis(10 décembre 1948 article 4) ⁷⁹

On peut remarquer que du point de vue morale, l'esclavage consiste à traiter la personne de nos semblables comme un moyen, non comme une fin, à lui refuser tout respect, à nous l'appropriier comme une chose, à la faire servir, à la sacrifier même à notre utilité, à ne lui reconnaître aucun des droits inhérents à la personne humaine. L'esclavage est donc souverainement immoral : il est en premier chef un crime de lèse-humanité, la négation sommaire de tous les droits du prochain, la violation de tous nos devoirs envers lui. L'esclavage a, de plus, cette conséquence fatale de dégrader l'humanité, non seulement dans l'esclave qu'il avilit, en supprimant chez lui tout sentiment de responsabilité et de dignité personnelle, mais encore dans le maître lui-même, dont il favorise la paresse, l'orgueil et tous les vices.

⁷⁹ *Déclaration universelle des droits de l'homme*. Le 10 décembre 1948 - Article 4.

**DECLARATION UNIVERSELLE
DES DROITS DE L'HOMME**

Le 10 décembre 1948

L'assemblée générale des Nations Unies a adopté et proclamé la Déclaration universelle des droits de l'homme dont nous publions le texte. Après cet acte historique, l'Assemblée générale a recommandé aux Etats Membres de ne négliger aucun des moyens en leur pouvoir pour publier solennellement le texte de la Déclaration et « pour faire en sorte qu'il soit distribué, affiché, lu et commenté principalement dans les écoles et autres établissements d'enseignement, sans distinction fondée sur le statut politique des pays ou des territoires »

ARTICLE 4

NUL NE SERA TENU EN ESCLAVAGE NI EN SERVITUDE ;
L'ESCLAVAGE ET LA TRAITE
DES ESCLAVES SONT INTERDITS
SOUS TOUTES LEURS FORMES

DECLARATION UNIVERSELLE DES DROITS DE L'HOMME

LE 10 DÉCEMBRE 1948

L'Assemblée générale des Nations Unies a adopté et proclamé la Déclaration universelle des droits de l'homme dont nous publions le texte. Après cet acte historique, l'Assemblée générale a recommandé aux États Membres de ne négliger aucun des moyens en leur pouvoir pour publier solennellement le texte de la Déclaration et « pour faire en sorte qu'il soit distribué, affiché, lu et commenté principalement dans les écoles et autres établissements d'enseignement, sans distinction fondée sur le statut politique des pays ou des territoires ».

ARTICLE 4

NUL NE SERA TENU EN
ESCLAVAGE NI EN SERVITUDE ;
L'ESCLAVAGE ET LA TRAITE
DES ESCLAVES SONT INTERDITS
SOUS TOUTES LEURS FORMES.

La première guerre mondiale : 1914 – 1918

La première guerre mondiale 1914-1918 tout comme la deuxième que nous analyserons ensuite, fut également l'un des facteurs de la dévalorisation humaine. L'idée de nationalisme expansionniste des grands Etats et l'idée de rivalité des intérêts économiques et financiers ayant donné naissance aux crises politiques, constituent l'ensemble des conséquences (les pertes en vies humaines) causées par cette guerre. L'une des remarques importantes que l'on peut en tirer, c'est à nouveau l'élévation de l'égoïsme humain au détriment du sentiment altruiste.

La deuxième guerre mondiale : 1939 – 1945

La deuxième guerre mondiale 1939 - 1945, ayant touché toute la planète, et, ayant vu la fabrication des deux grandes bombes atomiques, dont la première rase la ville de Hiroshima en quelques secondes le 06 août 1945, et la deuxième ayant produit les mêmes terrifiants sur Nagasaki, le 09 août 1945, fut la guerre du racisme. La victoire d'une race prétendument supérieure en était l'enjeu. De 1933 à 1945, de vastes communautés (Juives en particulier) ont souffert dans leur liberté, dans leurs biens, dans leur travail, dans leur honneur, des millions d'hommes ont péri dans des chambres à gaz, parce que l'exigeait la vieille idole que le national-socialisme avait ressuscitée, identifiée à la partie allemande. Ce fut l'expression de l'antisémitisme, racisme anti Juif.

Ce qui frappe dans l'extermination raciste hitlérienne, c'est la « bestialité de machine », c'est le « massacre le plus étendu, le mieux mené, le plus médité : un massacre administratif, scientifique, consciencieux, tel que pourrait être un massacre organisé par les allemands ».

De l'étude de l'esclavage pourrait-il alors se dégager une conclusion optimiste ? Il est un problème bien connu : le progrès matériel a-t-il contribué ou non à améliorer l'homme ? S'il l'a libéré des chaînes les plus grossières qui l'ont accablé pendant des millénaires, le machinisme est près de gagner son procès moral. Mais cela est-il bien certain ?

L'abolition est acquise, au moins en droit et, cependant, il est vain de vouloir parler à notre époque d'une humanité libre.

De même, la frénésie destructrice d'Hitler eût-elle anéanti la totalité des Juifs d'Europe, il restait encore assez de descendants de Jacob aux Etats-Unis pour assurer la pérennité de la présence juive parmi les hommes. Le peuple Juif a enduré au cours de la dernière guerre des souffrances et des malheurs inouïs. Ces souffrances et ces malheurs sont, sans exagération, indescriptibles. L'existence d'une race supérieure n'est qu'une simple illusion humaine. Aussi, les Juifs ne doivent pas être l'objet de réprobation et de défiance, mais de respect, d'amour et d'espérance.

Les faits socio-historiques ci-dessus étudiés, nous ont montré que depuis son apparition, l'homme est animé par une grande forme d'animosité. Aujourd'hui, l'homme dit « civilisé » a presque conservé la même pratique. La politique de l'apartheid en Afrique du sud, est révélatrice de cette attitude négative et destructrice.

L'Apartheid en Afrique du Sud

L'Apartheid, politique dite de séparation entre blancs et non-blancs, de nature erronée et qui procède de l'esprit du mal, a également constitué, l'une des caractéristiques fondamentales du racisme de l'Union Sud Africaine. Il est dirons-nous, identique à celui des nationaux-socialistes allemands qui prétendent représenter la pure race allemande, en excluant les Juifs. Cette pensée, difficilement acceptable, est la preuve de l'innovation morale de l'homme ; surtout, lorsque nous savons qu'il ressemble à une marionnette animée d'un souffle vital, qui s'anéantit rapidement, lorsque le souffle s'estompe. Aujourd'hui encore, nous assistons à la désagrégation morale de l'homme avec la persistance de la barbarie humaine. L'homme est devenu un prédateur pour son semblable. Les différents foyers de tension à travers le monde. (En Amérique, au Moyen-Orient, en Afrique, en Asie) constituent des preuves tangibles de cette cruauté, de cette méchanceté voire de cette imbécilité de ce roseau prétendu pensant. Pourquoi donc, tant de haine dans un monde si cruel ? Telle est la question à laquelle nous essayerons de répondre dans le chapitre suivant.

CHAPITRE 3 : L'irréalisme humain

1. Les différentes structures humaines

Il existe chez l'homme une soif inextinguible du vouloir vivre qu'on peut qualifier d'aveugle. Il a une soif irrésistible pour le matériel qui constitue en fait un besoin, un manque, donc une douleur. Il est esclave des choses périssables, entendez par là : la matière. Nous pouvons affirmer que cette volonté de vivre fait partie intégrante de son essence intime. Il éprouve des aspirations. Et son lot commun est celui de l'insatisfaction qui lui fait sans cesse rechercher un ailleurs qui, pour son époque, est encore le pays où l'on n'arrive jamais. L'homme vogue sur un océan dont il ne voit pas le virage.

Pendant toute son existence, il cherche à emmagasiner un ensemble de biens matériels. Il aime follement les choses de la vie. Et, cet amour des richesses temporelles devient pour lui un appétit constant. L'accumulation des richesses est considérée comme une fin en soi. L'homme veut tout. Il veut tout posséder, tout gouverner au moins. Cette conception contemporaine de la richesse est en fait illusoire, voire dérisoire face à la mort. Le monde que nous percevons, y compris notre corps, n'est en réalité que notre propre représentation et, à certitude, il est soumis aux formes de l'espace, du temps et de la causalité qui n'existent que dans notre esprit.

Le monde est donc notre représentation. Cette proposition est une vérité pour tout être vivant et pensant. Tout ce qui existe, existe par et pour la pensée, c'est-à-dire, l'univers entier n'est objet qu'à l'égard d'un sujet, perception que par rapport à un esprit percevant, en un mot, il est pure représentation. La vie est un songe, c'est un long rêve. Le monde est une *illusion*. Dès lors, la situation de l'homme devient inconfortable, paradoxale, contradictoire. N'oublions pas que sa subjectivité est limitée par la mort et par toutes les autres limitations objectives inhérentes à la praxis humaine ; il vit avec une subjectivité incomplète. Mais en même temps sa subjectivité finie est potentiellement infinie puisqu'il pense, il vit, il agit, il désire et il aime comme s'il était immortel. Sa volonté, sa vie, ses projets, ses désirs, ses rêves débordent constamment sa subjectivité finie. Autrement dit : le désir du tout est une constance de l'homme mais

aucune vie humaine n'épuise la totalité des « possibles », ne satisfait le désir du tout. Car la mort annihile son existence. Nous sommes prisonniers de nos structures organiques et restons déchirés entre notre état et nos aspirations. Trop de liens nous rattachent encore à l'animalité. Nous demeurons souvent esclaves des passions, et notre raison s'efface devant nos instincts. Nous voulons accumuler les biens matériels, au lieu de nous consacrer à l'échange et à la création. Tous les hommes recherchent d'être heureux ; cela est sans exception ; quelques différents moyens qu'ils y emploient, ils tendent tous à ce but. Les sens indépendants de la raison, et souvent maîtres de la raison, ont emporté l'être pensant à la recherche des désirs, des plaisirs. Or, toutes ces choses humaines (matérielles), sont éphémères et sans valeurs : hier, un peu de gloire ; demain momie ou cendre. N'oublions pas de le rappeler, le monde dans lequel nous vivons et existons, est à la fois et dans tout son être partout représentation. Il n'a donc l'existence que par rapport à nous. Le monde visible dans lequel nous vivons est le miroir de la volonté. C'est le produit objectif de la volonté de vivre qui anime l'être pensant. Les différentes structures existentielles (politiques, économiques, sociales, culturelles, religieuses, etc...) relèvent donc incontestablement de l'imaginaire de l'existence humaine. Elles trouvent leur genèse dans la culture et non dans la nature. C'est une pure projection de notre irréel (l'imaginaire humain) dans le réel (la nature). Cet irréel constitue évidemment une pure illusion. Et, cette illusion semble nous faire oublier notre impuissance face au temps. L'homme peut agir sur l'espace, sur lequel, il a aussi une emprise. L'efficacité technique favorisant les déplacements d'objets dans l'espace, mais il reste impuissant dans le temps. Il n'a aucune emprise sur lui.

A la différence des autres êtres (végétal, animal), l'homme semble être l'unique conscience pensante insatiable. Tant que l'objet de ses désirs est loin, il lui semble au-dessus de tout ; l'atteint-il, c'est un autre objet qu'il souhaite ; et la soif de vivre qui lui tient bouche béante est toujours égale à elle-même.

Et cela va toujours ainsi, à l'infini, à moins que chose plus rare, et qui déjà réclame quelque force de caractère, il ne se trouve en face d'un désir qu'il ne peut ni satisfaire, ni abandonner ; alors il a ce qu'il cherchait, un objet qu'il puisse à tout instant accuser, à la place de sa propre essence, d'être la source de ses misères : dès lors, il est en querelle avec sa destinée, mais réconcilié avec son existence même, plus

éloigné que jamais de reconnaître que cette existence même a pour essence la douleur et qu'un vrai contentement est chose impossible.

De toute cette suite de réflexions naît une humeur un peu mélancolique, l'air d'un homme qui vit avec un seul grand chagrin, et qui dès lors dédaigne le reste, petites douleurs et petits plaisirs ; c'est déjà un état plus noble que cette chasse perpétuelle à des fantômes toujours changeants qui est l'occupation de la plupart.

La satisfaction, le bonheur, comme l'appellent les hommes, n'est au propre et dans son essence rien que de négatif ; en elle, rien de positif. Il n'y a pas de satisfaction qui d'elle-même et comme de son propre mouvement vienne à lui ; il faut qu'elle soit la satisfaction d'un désir. Le désir, en effet la privation, est la condition préliminaire de toute jouissance. Or, avec la satisfaction, le contentement ne sauraient être qu'une délivrance à l'égard d'une douleur, d'un besoin ; sous ce nom, il ne faut pas entendre en effet seulement la souffrance effective, visible, mais toute espèce de désir qui, par son importunité, trouble son repos et même cet ennui qui tue, qui nous fait de l'existence un fardeau. Or, c'est une entreprise difficile à obtenir, de conquérir un bien quelconque ; pas d'objet qui ne soit séparé de lui par des difficultés ; des travaux sans fin ; sur la route, à chaque pas, surgissent des obstacles. Et la conquête une fois faite, l'objet atteint, qu'a-t-il gagné ? Rien assurément, que de s'être délivré de quelque souffrance ; de quelques désirs, d'être revenu à l'état où il se trouvait avant l'apparition de ce désir. Le fait immédiat pour lui, c'est le besoin tout seul, c'est-à-dire la douleur.

Tous les biens, tous les avantages que l'homme recherche et qui sont actuellement en sa possession, il n'en a pas une vraie conscience, il ne les apprécie pas ; il lui semble qu'il ne pouvait être autrement ; et en effet, tout le bonheur qu'ils lui donnent, c'est d'écarter de lui certaines souffrances. Il faut les perdre, pour en sentir le prix ; le manque, la privation, la douleur, voilà la chose positive, et qui sans intermédiaire s'offre à lui.

L'homme des sociétés industrielles, voire post-industrielles, vit comme si sa vie, son existence, devait être éternelle. C'est au point que l'on oserait presque dire qu'il n'est vraiment pas bien convaincu que sa propre mort soit assurée ; sinon, il ne pourrait y avoir grande différence entre son sort et celui d'autrui ; en fait chacun reconnaît bien, *in abstracto* et en théorie, que la mort est certaine, mais cette vérité est comme

beaucoup d'autres du même ordre, que l'on juge inapplicables en pratique : on les met de côté, elles ne comptent pas parmi les idées vivantes agissantes.

L'amour de la vie, semble soustraire de la conscience du sujet pensant, l'existence et la réalité de la mort, l'inévitable et l'irréparable naufrage. Il a le désir de vivre, qu'il semble ignorer ce pénible voyage qu'est la mort. Tout ce qu'il voit et recherche sera bientôt détruit, et tous ceux qui assistent à cette dissolution seront bientôt détruits, et celui qui meurt dans l'extrême vieillesse sera détruit au même point que celui dont la mort fut prématurée. L'individu, le visage humain, la vie humaine n'est qu'un rêve très court de l'esprit infini qui anime la nature de cette opiniâtre volonté de vivre, une image fugitive de plus, qu'en jouant elle esquisse sur sa toile sans fin, l'espace et le temps, pour l'y laisser durant un moment, moment qui, au regard de ces deux immensités, est un zéro, puis l'effacer et faire ainsi place à d'autres.

La vie de l'homme, à l'embrasser dans son ensemble d'un coup d'œil, à n'en considérer que les traits marquants, est une véritable tragédie ; mais quand il faut, pas à pas, l'épuiser en détail, elle prend la tournure d'une comédie. Chaque jour apporte son travail, son souci ; chaque instant, sa duperie nouvelle ; chaque semaine, son désir, sa crainte ; chaque heure, ses désappointements, car le hasard est là, toujours aux aguets pour faire quelque malice ; pures scènes comiques que tout cela. Mais les souhaits jamais exaucés, la peine toujours dépensée en vain, les espérances brisées par un destin impitoyable, les mécomptes cruels qui composent la vie entière, la souffrance qui va grandissant, et à l'extrémité du tout, la mort, qui réduit l'existence en général, l'existence humaine en particulier, dans les détails de la vie, au rôle du bouffon. Un jour vient où l'homme s'endort d'un sommeil qui est le dernier. Ce sommeil « éternel » n'est rien d'autre que la mort qui éteint toutes nos satisfactions. L'homme désire la vie absolument et pour toujours. Malheureusement, la mort considérée comme une justice naturelle et enveloppée dans l'idée de la vie (dont elle en fait partie), met un terme à son envie, à son objectif. Elle (la mort) détermine la fin absolue de l'être. C'est la grande leçon infligée par le cours des choses à la volonté de vivre, et plus intimement encore à l'égoïsme qui en est un élément essentiel ; on peut la concevoir comme un châtement de notre existence. La mort semble dire à l'homme, pour citer Schopenhauer :

« Tu es le produit d'un acte qui aurait dû ne pas être ; aussi te faut-il mourir pour l'effacer ». ⁸⁰

Ni les dons de la nature, que ce soient les talents de l'esprit ou les qualités du tempérament, ni les dons de la fortune, que ce soient la richesse, le pouvoir et toutes les satisfactions qui rendent la vie heureuse ne méritent d'être jugés bons par eux-mêmes, puisque *la mort anéantit tout*.

Pascal, dans ce texte essaie de nous montrer toute la dimension théâtrale de l'existence. La vie apparaît comme une comédie où chaque être pensant a un rôle spécifique à jouer.

Pascal : le moi, personne et personnage

Le mot personne vient du latin « persona », le masque de théâtre. Dire que je suis une personne, est-ce pour autant dire que je me confonds avec les rôles ou personnages que je joue ou parais jouer dans mon existence sociale ? Pascal montre comment ma personne est indépendante de son paraître, bien qu'on ait toujours tendance à la réduire à lui.

« Qu'est-ce que le moi ? Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants, si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? Non ; car il ne pense pas à moi en particulier. Mais celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? Non : car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus.

Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on, moi ? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? Et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ? Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent ? Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités. » ⁸¹

⁸⁰ Schopenhauer : *Le monde comme volonté et comme représentation*. Paris : P.U.F. 1989. p. 1257.

⁸¹ Pascal. *Pensées*. Paris : Brunschvicg 323 (A, 78).

Il essaie de définir le moi véritable, la personne authentique par l'examen critique de plusieurs perspectives possibles. La personne peut être réduite au personnage anonyme, l'exemple du passant. Mais cette personne n'est pas un moi, qui ne peut être qu'unique. Est-ce pour autant une personne que nous aimons, lorsque nous aimons sa beauté, entendons par là son apparence physique ? Là encore, notre réponse sera négative. Puisque la maladie peut détruire la beauté de la personne sans détruire la personne elle-même. Celle-ci ne disparaît pas avec la perte d'une qualité qui ne définit donc que la personne extérieure, sociale, le personnage. Alors, peut-on réellement aimer une personne en aimant ses qualités intellectuelles à savoir son être psychologique ? La critique serait analogue à la précédente. Notre personne ne se confond pas avec ses attributs. Le moi personnel n'est donc ni l'être physique, ni l'être psychologique, dans la mesure où, eux anéantis, notre personne n'est pas nécessairement anéantie. L'amour ne porte que sur les attributs d'une personne : ses qualités physiques ou intellectuelles, non sur la personne proprement dite. La vie de l'homme semble donc être caractérisée par l'intérêt. Le désintérêt ne fait pas partie de ses préoccupations quotidiennes. Les relations humaines sont malheureusement dominées par des intérêts de nature animale, lesquels intérêts n'échappent pas à la mort

2. L'immortalité humaine

« Le sérieux comprend que si la mort est une nuit, la vie est le jour ; que si l'on ne peut travailler la nuit, on peut agir le jour ; et comme le mot bref de la mort, l'appel concis, mais stimulant du sérieux c'est : aujourd'hui. Car la mort incite l'homme charnel à dire : « Mangeons et buvons, car demain, nous mourrons » ; mais c'est le lâche désir de vivre de la sensualité, ce méprisable ordre de choses où l'on vit pour manger et boire, et où l'on ne mange ni ne boit pour vivre. » Cette approche conceptuelle pose clairement le dualisme entre le corps et l'âme. L'idée de la mort peut être un enseignement à la prudence, à l'attention, à la vigilance et surtout à la morale dans la vie comportementale et sociétale. Elle peut augmenter le respect de la vie en tout être. Mais elle peut également orienter l'esprit de l'homme vers une soif incessante à la matérialité et une incitation à la joie de vivre dans la débauche. Cette idée de la mort semble donc dégager

chez l'homme deux orientations, deux régulations comportementales totalement opposées. D'une part, nous avons *la régulation objective, approfondie, réfléchie, constructive, intelligible, positive, normale* et d'autre part, *la régulation subjective, non-approfondie, irréfléchie, destructive, inintelligible, négative, anormale*. Pour mieux saisir le contenu de ces deux formes de régulation, il convient de s'intéresser ou de prêter une attention particulière à l'analyse platonicienne du dualisme entre le corps et l'âme. Pour *Platon*, le postulat fondamental du problème repose sur l'opposition traditionnelle entre l'âme, l'esprit ou plus précisément l'intellect et le corps. Le corps en tant qu'intermédiaire entre le monde et nos fonctions intellectuelles de représentation, est-il un obstacle à notre ouverture au monde, un obstacle à la connaissance, un danger à la construction d'une morale saine et constructive ou au contraire un moyen efficace d'action sur l'univers, autrement dit *La Praxis* ? On essaiera de dégager deux niveaux d'étude : Premièrement le domaine de l'action et deuxièmement, celui de la connaissance. En effet, on opposera à la thèse spiritualiste, selon laquelle le corps est un obstacle à toute connaissance objective (*Platon* nous livre d'ailleurs une acception très détaillée et très éclairée sur ce sujet), une conception matérialiste dont le philosophe Epicure s'en est fait l'illustre maître.

De cette confrontation pourra naître une synthèse qui nuancera et modulera cette confrontation.

a. La régulation objective - approfondie - réfléchie -constructive - intelligible - positive - normale

Envisageons donc, dans un premier temps la conception platonicienne. Dans la philosophie dualiste platonicienne, le corps en tant que perceptions, sensations est supposé être un véritable obstacle à la connaissance vraie. De plus, le corps en tant que source et siège de nos passions semble mobiliser à son profit toutes nos ressources spirituelles. En effet, les besoins corporels se subordonnent, en vue de leur satisfaction, le dynamisme intellectuel des individus. La vision que les sens nous donnent du monde n'est pas toujours objective. Elle est souvent surchargée de passions, de désirs, en d'autres termes de subjectivité. Il convient donc pour le sage de se détacher au maximum de cette impureté qu'est le corps. Ici, le platonisme rejoint inévitablement le stoïcisme et l'ascétisme. L'homme doit éviter tout commerce avec le corps, autrement dit, il est nécessaire de mourir au corporel, au sensible dans le but d'accéder au monde

intelligible : « philosopher, c'est apprendre à mourir. » De quoi nous avertit concrètement le platonisme ? De nous méfier du corps, de ses pulsions, de ses attachements, de ses messages ; de ne pas nous laisser aller aux attraits multiples et contradictoires que présente le monde naturel et artificiel, celui qui de toutes parts nous sollicite dans la perception, nous attire, nous émeut et nous effraie ; de comprendre que cet univers perçu qui paraît être le critère de toute satisfaction, de toute existence, de toute vérité, est seulement une toile de fond dérisoire et provisoire qui s'effiloche au cours du devenir et qui, lorsqu'on y réfléchit, se révèle n'être qu'un piètre juge et avoue bientôt sa carence, sa vacuité et sa caducité ; les sociétés existantes tout entières fascinées par la matérialité sont de peu de prix, comme d'ailleurs sont misérables et insensés les douleurs et les échecs qu'elles infligent.

Faut-il cependant se retirer de ce monde ? Faut-il s'enfermer dans le silence et la contemplation du vide de l'Être ? Le platonisme définit une autre voie autrement fructueuse : celle d'une pensée qui, par la médiation du discours dialogué, de l'assentiment d'autrui et de la recherche de soi, prenant appui sur les bribes d'être subsistant au sein de ce faux être qu'est le monde naturel, cherche à découvrir l'au-delà, l'Être véritable. Car la parole n'est plus qu'un bruit, le jugement, l'expression, banale ou rusée, des intérêts et des passions individuels. S'il n'est pas, chacun est en droit de se laisser aller à ses pulsions, l'organisation sociale n'est plus qu'un rassemblement fortuit de volontés, de puissance et de jouissance et l'idée même d'une satisfaction durable, dont soient exclues la violence et la peur, devient impensable. Or, il se trouve que les hommes croient à l'intérêt de la parole, à la possibilité d'un discours qui fasse l'unanimité, qu'ils luttent en dépit et à cause de leurs intérêts et de leurs passions pour ce qu'ils appellent justice, qu'ils veulent une vie bonne et qu'ils acceptent de mourir pour leur dignité ou leur salut. Le platonisme inaugure dans la plénitude des moyens de la pensée cette recherche attentive et forcenée d'un arrière-monde, d'un univers métaphysique plus vrai que ce monde -ci, sensible à l'oeil de l'âme qui donne consistance et raison à cette autre recherche, confuse, incertaine et héroïque de l'humanité, quêtant la vérité et la justice. La nature semble être caractérisée par le vivre et le mourir. Les hommes désirent beaucoup plus le premier à savoir le vivre.

Tous les hommes désirent le plaisir, la puissance, la gloire ; tous désirent la vie. Plus que jamais, l'homme est malheureux, injuste et violent, plus que jamais la passion

compromet ce qu'il y a de vertueux, de divin en lui. Mais pour accomplir cette tâche, pour la mener à sa fin, quel est donc le chemin ? Celui de la philosophie, qu'il reste à inventer. D'ailleurs, le christianisme a été fortement influencé par la doctrine spiritualiste de *Platon* et de *Socrate* qui met au-dessus de tout, l'activité raisonnable, et plus spécialement la fonction logique de l'esprit. Il identifie la pratique du bien avec la connaissance qu'on possède. Il place la raison au-dessus de tout. Et s'impose un réel perfectionnement intérieur car le corps en tant que siège de nos tendances, de nos instincts et de nos passions est du domaine du mal, du péché. Notre culture, notre civilisation a du mal à surmonter cette opposition dualiste dont la manifestation la plus concrète est la primauté du travail intellectuel sur le travail manuel. *Descartes* de son côté, s'inscrit en continuité avec la tradition platonicienne, et seul un doute méthodique peut nous arracher du poids de nos passions, de nos instincts. Il conseillait à l'homme d'avoir une attitude préventive et non pathologique vis-à-vis du corps, vis-à-vis des sens.

« Première méditation »

Des choses que l'on peut révoquer en doute.

Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain ; de façon qu' il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences. Mais cette entreprise me semblant être fort grande, j'ai attendu que j'eusse atteint un âge qui fût si mûr, que je n'en puisse espérer d'autre après lui, auquel je fusse plus propre pour l'exécuter ; ce qui m'a fait différer si longtemps, que désormais je croirais commettre une faute, si j'employais encore à libérer le temps qui me reste pour agir.

Maintenant donc que mon esprit est libre de tous soins, et que je me suis procuré un repos assuré dans une paisible solitude, je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions. Or, il ne sera pas nécessaire pour arriver à ce dessein, de prouver qu'elles sont toutes fausses, de quoi peut-être je ne

viendrais jamais à bout ; mais, d'autant que la raison me persuade déjà que je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables, qu'à celles qui nous paraissent manifestement être fausses, le moindre sujet de douter que j'y trouverai suffira pour me les faire toutes rejeter. Et pour cela il n'est pas besoin que je les examine chacune en particulier, ce qui serait d'un travail infini ; mais, parce que la ruine des fondements entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l'édifice, je m'attaquerai d'abord aux principes sur lesquels toutes mes anciennes opinions étaient appuyées.

Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens : or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés. »⁸²

A travers ce texte, on comprend mieux l'attitude méfiante de Descartes concernant les sens ou encore le corps. Ce dernier semble être le lieu privilégié de nos désirs, de nos plaisirs et de nos passions et a tendance à envahir la raison en l'empêchant toute forme de rationalité dans le jugement ; d'où la nécessité de s'en détacher, de s'en éloigner. Descartes exhorte implicitement l'être singulier à ne pas se laisser dominer, à ne pas se laisser submerger par tout ce qui lui livre ou lui dicte le corps. C'est une forme de conseil, de morale philosophique. La régulation objective estime que le corps, très encombrant, constitue un véritable obstacle à tout exercice réflexif, rationnel, approfondi.

Ici il faudrait donc effectuer inévitablement un toilettage de l'esprit, nécessaire à l'ascension ascétique. Et l'exemple de Socrate, illustre très bien, cette pensée spiritualiste.

b. La régulation subjective, non-approfondie, irréfléchie, destructive, inintelligible, négative, anormale.

A cette tradition spiritualiste fortement enracinée dans notre civilisation et qui dévalue systématiquement le corporel, il convient d'opposer une conception beaucoup plus nuancée. Certes, il ne faut pas tomber dans l'excès inverse et affirmer avec les

⁸² Descartes. *Méditations Métaphysiques*. Paris : G.F. N°328. 1992. pp 58, 59.

hédonistes le primat du corps sur l'âme. On peut donc surmonter cette opposition stérile entre spiritualisme et matérialisme et montrer la structure relationnelle et complémentaire entre nos dimensions spirituelle et corporelle.

Le corps est cet intermédiaire indispensable entre notre conscience qui se veut agissante et le lien même de l'action. Plus que le simple support de notre conscience, le corps est ce qui nous permet de rencontrer le monde et par là même d'agir sur lui, de le transformer. En d'autres termes, le corps réalise ce qui n'était que virtualité : nos projets, nos désirs, nos aspirations. Ainsi, notre corps nous permet d'objectiver, de réaliser nos possibles. Il fonde donc, en la rendant possible, notre liberté, c'est-à-dire, finalement, notre volonté, notre possibilité d'agir sur le monde, tout en la limitant. En effet, tout le monde ne peut pas du jour au lendemain marcher sur un fil, ou escalader une montagne. Ainsi, le corps, loin de constituer un obstacle, est la condition nécessaire de toute action sur le monde.

L'analyse de ces deux régulations (la régulation objective, approfondie, réfléchie, constructive, intelligible, positive, normale) et la régulation subjective (non approfondie, irréfléchie, destructive, inintelligible, négative, anormale) engendre forcément un questionnement fondamental : pourquoi la régulation objective, approfondie, réfléchie, constructive, intelligible, positive, normale serait-elle qualifiée de plus intéressante, de plus adéquate, de plus noble, de plus humaine et surtout de plus morale que la régulation subjective, non approfondie, irréfléchie, destructive, inintelligible, négative, anormale, jugée, spontanée, commune, inhumaine, inadéquate, immorale, voire pathologique ?

La réponse apportée à cette question est la suivante. La première régulation (objective) semble à nos yeux, la mieux adaptée au problème de la mort comme fondement de la morale car elle constitue un véritable argument ontologique. Le philosophe Bergson s'inscrit également dans cette approche conceptuelle de la régulation en morale. Dans son ouvrage « Les deux sources de la morale et de la religion », il dissocie très clairement deux formes de morale. D'une part, la morale ouverte ou encore la morale de l'Évangile dite morale absolue et d'autre part, la morale

close qualifiée de morale statique⁸³ La première (la morale ouverte), poursuit Bergson, est présente chez les hommes dits exceptionnels en l'occurrence : les Saints du Christianisme, les sages de la Grèce, les prophètes d'Israël, les arahants du bouddhisme. Elle est totalement humaine et apparaît comme un véritable modèle, un véritable exemple en morale puisqu'elle embrasse l'humanité tout entière sans exception. Elle va jusqu'à s'étendre aux animaux, aux plantes, à toute la nature. Ici la morale apparaît évidemment comme un système de règles établies par l'intelligence : faculté naturelle donnée à l'homme lui permettant de distinguer le caractère bon ou au contraire moralement mauvais de nos actions. Le genre humain posséderait donc une faculté originelle en vertu de laquelle, quand nous atteignons l'âge de raison et de réflexion, à savoir la maturité psychologique, non seulement nous acquérons la notion du bien et du mal en général, mais encore nous reconnaissons que certains actes sont bons et certains mauvais. L'intelligence serait donc inévitablement un don précieux de la nature à l'entité singulière (homme), et qui en s'éclosant avec le temps, va se révéler être d'une utilité incommensurable à ce dernier dans la construction morale de son être.

L'intelligence, faculté innée indiscutable, irréfutable, constitue vraisemblablement le moteur, le pilier, sinon l'architecture du devenir moral de l'homme. Il existe donc bel et bien en l'homme une faculté capable de distinguer le bien du mal. Le chemin de son émancipation morale ne peut pas ne pas rencontrer celui de l'intelligence. Cette dernière permettant à l'homme de cultiver et d'entretenir des valeurs morales exemplaires. L'intelligence, rappelons le, est uniquement propre à l'homme. Elle est, dirons-nous, totalement inexistante chez les autres êtres de la planète. Il y a donc nécessairement dans la nature une hiérarchie des êtres vivants et que seul l'homme, être rationnel reflète d'avantage l'humanisme, la grandeur morale. René Daval, professeur de philosophie à l'université de Reims Champagne-Ardenne, dans la Marne, dans l'Est de la France, dans son article, « Du fondement de la loi morale, une éthique de la raison ou du sentiment ? », consacré à l'étude de textes de Thomas Reid, écrit ceci : « Les principes mécaniques, communs aux hommes et aux animaux se décomposent en instincts et en habitudes. Les principaux animaux sont les appétits, le désir, les affections bienveillantes et malveillantes, les passions, la disposition et l'opinion.

⁸³ Bergson H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris : PUF : Quadrige. N° 34. 1997. pp. 29, 35.

Certains de ceux-ci sont communs aux bêtes et aux hommes. Les principes rationnels d'action, quant à eux, caractérisent, au sein du monde vivant, l'homme ».⁸⁴

Cette analyse reflète très bien la hiérarchisation des êtres et surtout leurs caractéristiques fondamentales. Les animaux et les hommes ont en commun tout ce qui est de l'ordre de la sensibilité. Mais de ce qui est de la raison, de l'intelligence, cela relève uniquement de la chasse gardée de l'homme, ce roseau pensant.

« L'âme qui s'ouvre, et aux yeux de laquelle les obstacles matériels tombent est tout à la joie. Plaisir et bien être sont quelque chose, la joie est d'avantage »⁸⁵ disait Bergson. Le plaisir, le bien-être sont synonymes d'arrêt ou de piétinement sur place, la joie est marche en avant poursuit Bergson.⁵² La morale ouverte s'apparente donc, comme nous l'avons d'ores et déjà souligné plus haut, à la morale de l'Évangile. Elle est essentiellement celle de l'âme ouverte. L'idée de morale ouverte présuppose l'idée de morale dynamique. Elle se rattache à la vie en général. C'est l'amour de tous les êtres vivants, animés ou inanimés. Elle est supra-rationnelle en tant qu'aspiration. »

La deuxième (la morale close) est de nature sociale. C'est celle que nous peint Rousseau dans son œuvre « Du contrat social » à savoir la morale civile régie par les lois écrites. Elle est close parce que l'individu et la société sont confondus. L'homme est enfermé dans une bulle remplie, décorée de lois, une forme de labyrinthe en quelque sorte où tourne l'âme. La morale close statique que l'on retrouve dans les mœurs, les idées, les institutions. Elle a en réalité pour finalité la vie en société. Elle est infra-rationnelle en tant qu'obligation et a pour vocation la sociabilité de l'être.

Durant sa maigre et temporelle existence terrestre, l'homme est continuellement à la poursuite de la richesse et pourtant il disparaîtra et abandonnera cette richesse à sa descendance s'il en a, ou à une institution étatique ou non étatique, à une association, si malheureusement il ne dispose pas de progéniture. Sa descendance ou les membres de l'institution étatique ou non étatique ou encore ceux de l'association disparaîtront à leur tour et légueront cette richesse aux suivants, de génération en génération. Ainsi de suite,

⁸⁴ Daval R. : *Du fondement de la loi morale, une éthique de la raison ou du sentiment ?* Etude de textes de Thomas Reid Université de Reims-Champagne.

⁵² Bergson H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris : PUF. Ed. Quadrige. N°34. 1997. p. 57.

cette richesse passera donc de main en main, d'un groupe social à un autre groupe social. L'homme cherche la gloire et pourtant il meurt et la gloire reste. Il cherche la puissance et pourtant, il meurt et la puissance s'envole. Homme, pauvre homme mortel ressemblant à une feuille morte se détachant de la branche d'un arbre et qui s'en va lentement, doucement avec le vent qui souffle, disparaître, mourir quelque part dans la nature. Telle est *l'image malheureuse du pauvre homme* que nous sommes et qui adore profondément *la vanité*. L'homme reste malheureusement encore vaniteux. *Tout est vanité, pauvre homme*. Autant il y a une fin pour les animaux, autant il y a une fin pour les hommes. Nous avons tous une fin identique. Comme meurent les uns, ainsi meurent les autres. Il n'y a donc pas de supériorité entre les hommes, car *tout est vanité*. Tous vont vers un même lieu. Peu importe comment ils sont apparus, mais il y a une seule certitude tous repartiront par l'unique et même porte : *la porte de la mort*. L'homme est peu de chose sur terre. Sa petitesse sur terre et même dans l'univers est donc une réalité fondamentale, une terrible réalité. Quand le comprendra-t-il ? « L'idée de la mort amène peut-être l'esprit plus profond à un sentiment d'impuissance où il succombe sans aucun ressort ; mais à la vie de l'homme animé de sérieux, la pensée de la mort donne l'exacte stimulation et elle lui indique le but où diriger sa course. Et nul arc ne saurait être tendu ni communiquer à la flèche sa vitesse comme la pensée de la mort stimule le vivant dont le sérieux tend l'énergie. Alors le sérieux s'empare aujourd'hui même, il ne dédaigne aucune tâche comme insignifiante, il n'écarte aucun moment court ; il travaille de toutes ses forces, à plein rendement ; prêt cependant à sourire de lui-même si son effort se prétend méritoire devant *Dieu*, et prêt à comprendre en son impuissance qu'un homme n'est rien et qu'en travaillant avec la plus extrême énergie, l'on ne fait qu'obtenir la véritable occasion de s'étonner de *Dieu*. Car en définitive, le temps est aussi un bien. Si un homme pouvait provoquer une période de disette dans la vie économique, il aurait du travail ; car dit en effet le marchand, la marchandise a son prix qui dépend pour beaucoup des conjonctures favorables, et en temps de misère, le marchand fait des affaires. Dans le monde extérieur, il est vrai, un homme n'a peut-être pas ce pouvoir ; mais chacun le possède dans le monde de l'esprit. La mort amène disette de temps pour le mourant ; qui ne sait combien un jour et parfois une heure n'a renchéri le prix quand le moribond a marchandé avec la mort ; qui n'a entendu parler de la valeur infinie prise par un jour et parfois une heure quand la mort a rendu le temps précieux ! La mort peut cela, mais l'homme instruit du sérieux peut aussi, grâce à la pensée de la mort, rendre le temps précieux, de sorte que le jour et l'année prennent une valeur infinie, et quant le

temps coûte cher, le marchand gagne en profitant du moment. Mais quand l'ordre public est troublé, le marchand n'abandonne pas au hasard ses gains amoncelés ; il veille sur son trésor pour empêcher le voleur d'y porter la main et de lui ravir : la mort, hélas ! est aussi semblable à un voleur de nuit.

Le timoré est simple témoin de l'incessant conflit qui se livre aux confins de la vie et de la mort ; sa vie ne fait qu'exprimer l'incertitude de cette lutte et le terme en est un leurre ; mais l'homme sérieux a lié amitié avec les adversaires et sa vie trouve dans la pensée de la mort le plus fidèle des alliés.

La mort nous rend tous égaux. L'enfant, le riche, le pauvre, l'indigent, le plus sobre, le plus insatiable, le despote, l'opprimé, l'insolent et l'offensé sont tous devant la mort dans une même impuissance. Seule contre tous, elle a pourtant la puissance de se les assujettir et de leur enjoindre le silence. Quelle que soit notre idée de la vie et de son importance en ce qui concerne l'éternel, nos paroles ne nous feront pas échapper à la mort, nous n'opérons pas le passage à l'éternel au cours de nos paroles et d'une traite : ils ont tous dû se taire.

Et quand les générations s'uniraient à grand bruit pour une œuvre commune, et quand le solitaire s'oublierait lui-même et se croirait en toute sécurité, bien caché dans la foule : la mort cependant prend chacun à part, et chacun devient muet. Et quelle que soit la différence propre à un vivant, la mort en fait l'égal de celui dont la différence est indiscernable. Car parfois, le miroir de la vie rend bien aux yeux du vaniteux sa différence avec une flatteuse fidélité ; mais le miroir de la mort ne flatte pas ; en sa fidélité, il montre l'égalité de tous, car tous se ressemblent quand le miroir de la mort a prouvé que la mort se tait.

Ainsi, la décision de la mort est indéterminable du fait de l'égalité qui est celle de l'anéantissement. Et le vivant doit y trouver un motif d'apaisement en y songeant. Quand l'esprit, fatigué de la continuelle différence qui ne finit jamais, rentre orgueilleusement en lui-même et rassemble sa colère en un défi d'impuissance incapable de briser le ressort de la diversité, il doit être apaisant de penser que la mort a ce pouvoir, et pareille pensée doit exalter le désir d'anéantissement et en faire un brasier d'où surgit une vie plus intense. Quand le misérable soupire dans son coin en songeant à l'injustice de la vie, pour lui une marâtre ; quand il n'ose même pas se montrer en son

infortune, parce que le meilleur des hommes sourit involontairement de sa misère cruelle et pourtant ridicule ; quand ainsi retranché dans son exclusion il n'aime pas, parce que personne ne trouve en lui l'égalité qu'il cherche en vain chez les autres, il doit être calmant comme une fraîche neige pour le feu de la sourde colère de penser que la mort rend tous les hommes égaux. Quand l'offensé se tord sous l'injustice du fort et que la haine impuissante désespère de la vengeance, elle doit être bienvenue, la consolation qui rappelle presque le désir de vivre, de penser que la mort nous rend tous égaux. Quand celui dont les vœux sont comblés reste inactif et nourrit complaisamment sur le plan du désir de grandes idées sur sa personne sans autre résultat que de voir les autres parvenir à de grandes choses par leur effort, quand la passion de l'impatience oppresse la respiration de cet efféminé, il doit être apaisant, il doit soulager de penser que la mort barre d'un trait tout cela et nous rend tous égaux. Quand le vaincu comprend que la lutte est maintenant finie et qu'il est le plus faible, mais comprend aussi que tout n'est pas fini, que sa défaite a donné au vainqueur l'élan du succès, que les dommages qu'il subit dans les conséquences de son échec accusent de jour en jour, mais de façon toujours plus atténué l'ascension de son adversaire lointain, il doit être apaisant de penser que la mort l'arrêtera et supprimera la distance. Quand la maladie devient l'hôte quotidien et que s'écoule le temps de la joie, quand les proches eux-mêmes, fatigués de celui qui souffre, laissent échapper maintes paroles d'impatience quand l'infortuné sent que sa présence gêne les heureux et qu'il doit rester à l'écart du bal, il doit être apaisant de songer que la mort l'invite pourtant lui aussi à la danse où tous deviennent égaux. »

La mort ignore totalement la différence entre les hommes.

Le sérieux a la même intelligence de la mort, mais autrement. Il comprend que *la mort nous rend tous égaux* ; et il l'a déjà compris pour avoir appris à chercher l'égalité devant DIEU en qui tous peuvent être égaux.

De toute manière, la négation du vouloir-vivre ne sort pas de la douleur avec la nécessité d'un effort sorti d'une cause, mais la volonté reste libre. C'est là l'unique point où sa liberté se manifeste immédiatement. Il est évident que la liberté n'est pas un sentiment. Elle existe réellement. L'homme dispose même d'une « liberté radicale », car il se choisit toujours. Dans une situation donnée, il choisit son attitude, son comportement moral. Et cette attitude morale, personne ne la choisit pour lui, il en est entièrement libre. D'où l'idée que l'homme est toujours responsable. Il est condamné à

être libre. Il n'échappe pas à sa liberté et à sa responsabilité, et le sentiment de liberté est presque un fardeau, devient paradoxalement une contrainte.

Mais la « conversion transcendantale » ou verticale voire métaphysique par une démarche de la raison sur le thème de la mort comme nous l'avons analysé tout au long de notre exposé, ne nihilise-t-elle pas l'idée de liberté ?

On pourrait nous reprocher de vouloir imposer à l'homme une direction morale. Pourquoi choisir la régulation qualifiée d'intelligible et qui serait fondamentalement l'exemple même en morale ? Pourquoi ne pas adhérer à la régulation dite inintelligible pour vivre tranquillement et sereinement notre existence car il n'existe en réalité qu'une seule vie terrestre physique, formelle, une vie terrestre de fait et non de droit ; ce qui sera difficile à réfuter quelle que soit l'appartenance religieuse ou non de l'être singulier. Cependant la question de la persistance de la conscience après notre bref passage sur terre, demeure une question spécifique de nature métaphysique dont l'examen voire la réponse se trouve à l'intérieur même de chacun : croyant, incroyant ou encore agnostique. Aussi, à la question du choix ultime déterminant notre orientation comportementale, sociétale, morale ou éthique, il serait très intéressant de faire une analyse, une approche comparative de l'attitude de l'homme dans son état actuel (ce qui pourrait servir d'exemple aux générations futures, si elles le souhaitent et se familiarisent avec) à celle de Gaunilon dans son approche conceptuelle de la réfutation de la preuve a priori de l'existence de Dieu prônée par saint Anselme.

Auparavant, examinons ensemble attentivement et sérieusement l'attitude de l'insensé vis-à-vis de la mort avant d'établir le rapprochement avec la conceptualisation de Gaunilon.

Le fait pour l'insensé, de considérer, (le fait) d'attacher une si grande importance à l'idée de la vie, de lui accorder une valeur suprême dans l'ordre de l'existence singulière, de toujours l'apprécier et de toujours déprécier la mort, n'est-il pas pour lui (l'insensé), synonyme d'une peur naissante et grandissante de la mort qui lui vole tout au passage dans la vie en lui interdisant ainsi l'accès à de nombreuses choses, telle l'impossibilité réelle de la réalisation de certains de ses désirs, de ses plaisirs et de ses passions.

Car comme disait Epicure⁸⁶ dans sa tentative de l'objectivation et de la finalité de la mort, cette dernière est loin d'avoir une nature effrayante et négative.

Epicure : la mort n'est rien pour nous.

Les hommes craignent la mort. Epicure se propose de nous délivrer de cette peur, un des maux qui font que nous ne sommes pas heureux. Nous savons que nous mourrons (notre âme n'est nullement immortelle), mais nous devons savoir que la mort n'est ni un bien ni un mal, parce qu'elle n'est rigoureusement rien pour nous : elle supprime ce qui nous permettrait de la percevoir. Libéré de l'inquiétude, le Sage épicurien peut goûter aux vrais plaisirs de cette vie mortelle.

« Familiarise-toi avec l'idée que la mort n'est rien pour nous, car tout bien et tout mal résident dans la sensation ; or la mort est la privation complète de cette dernière.

Cette connaissance certaine que la mort n'est rien pour nous a pour conséquence que nous apprécions mieux les joies que nous offre la vie éphémère parce qu'elle n'y ajoute pas une durée illimitée mais nous ôte au contraire le désir d'immortalité. En effet, il n'y a plus d'effroi dans la vie pour celui qui a réellement compris que la mort n'a rien d'effrayant. Il faut considérer comme un sot celui qui dit que nous craignons la mort non pas parce qu'elle nous afflige quand elle arrive, mais parce que nous souffrons déjà à l'idée qu'elle arrivera un jour.

Car si une chose ne nous cause aucun trouble par sa présence, l'inquiétude qui est attachée à son attente est sans fondement. Ainsi, celui des maux qui fait le plus frémir n'est rien pour nous puisque tant que nous existons la mort n'est pas et que quand la mort est là nous ne sommes plus. La mort n'a, par conséquent, aucun rapport ni avec les vivants ni avec les morts, étant donné qu'elle n'est rien pour les premiers et que les derniers ne sont plus. »

Epicure, Lettre à Ménécée (Orléans-Tours, A, 81)

La mort n'est pour nous ni un bien, ni un mal puisque, selon la philosophie épicurienne, paradoxalement nous ne vivons pas notre mort, nous n'avons absolument

⁸⁶ Epicure : *Lettre à Ménécée*. Paris : Hatier. Profil philosophie N°711. 1984. pp. 46-47.

aucun rapport avec elle. Pour justifier cette idée, Epicure estime que être mort, c'est être privé de la sensibilité, seule source de connaissance du bien et du mal. Cette assertion épicurienne a obligatoirement des conséquences sur le plan pratique. Puisque nous n'avons rien à craindre de la mort à venir, nous sommes capables de mieux goûter les plaisirs du présent, sans être troublés par la pensée de la mort future ou un vain désir de ne pas mourir. Mais n'est-ce pas l'idée que nous mourrons nécessairement qui nous trouble ? Epicure répond qu'une telle inquiétude ne peut naître que chez un sot très prétentieux de son savoir et qui n'a pas une notion juste de ce qu'est réellement la mort. On peut donc déduire que la mort n'est rien pour le vivant, rien non plus pour le mort. Cette idée délivre de l'opinion, qui fait abusivement de la mort le mal le plus effrayant. Car l'insensé feint de croire que l'existence en général et son existence en particulier est de tout temps en situation précaire, en situation conflictuelle aussi bien dans l'espace que dans le temps. En effet, cette existence particulière, singulière se heurte malheureusement à la finitude. On pourrait donc concevoir que la raison de la contingence réside pleinement et concrètement dans la finitude. Cette contingence est donc elle-même, précisons-le clairement, toujours intérieure à l'espace et au temps. Elle implique nécessairement l'inscription de l'être vivant et pensant dans l'espace et le temps. Elle est cernée dirons-nous par cet espace et par ce temps. Aussi, l'insensé qui admet qu'il n'y a qu'une seule vie qui mérite d'être vécue pleinement, activement, reniant par la même occasion toute forme de vie, toute forme d'existence matérielle dans l'espace et dans le temps après la mort, eh bien, celui-là n'ignore-t-il pas que la mort met réellement fin à son existence éphémère. Il pense la vie comme réalité, comme un « *fait* », mais il pense également la mort comme réalité, donc, comme un « *fait* ». Et c'est surtout la pensée de la mort comme réalité, comme « *fait* » qui stimule en lui la joie de vivre. C'est l'idée de la mort comme finitude de son être particulier, singulier dans l'espace et dans le temps qui déclenche en lui la course à la vie à toute vitesse, la course à la vie à cent à l'heure, sa vie terrestre est conditionnée par la pensée de la mort. Il ne peut donc pas ne pas penser la vie sans penser la mort. Le contraire est aussi vrai, c'est-à-dire, il ne peut pas ne pas penser la mort sans penser la vie. Il pense simultanément les deux dans son existence singulière, éphémère, car vie et mort ou si nous voulons mort et vie constituent un seul et même ensemble chez l'être. Elles appartiennent à la même entité ou mieux encore au même genre humain. Il en a réellement peur, qu'il cultive quelque part consciemment ou même inconsciemment, explicitement ou implicitement une forme de morale de la vie ; car tous, nous mourrons bien un jour. Si la mort est donc

présente dans son esprit, elle l'est aussi dans la réalité. La mort est donc à la fois dans son esprit et dans la réalité. Elle est à la fois de « *droit* » et de « *fait* ». De « *droit* », puisqu'elle est pensée, de « *fait* », puisqu'elle est bien réelle. La mort se trouve ainsi dans l'intelligence et dans la réalité. Celui donc qui prétend ne pas avoir conscience de la mort ou celui qui estime ne pas avoir peur de la mort a en réalité conscience de la mort ou même peur de la mort. Il en a réellement peur ; ce qui lui donne l'illusion de bien vivre, l'illusion du vouloir-vivre et non l'illusion du devoir-mourir. Or la vie et la mort forment comme nous l'avons d'ores et déjà souligné plus haut une seule et même entité. Elles sont toutes les deux présentes chez l'être contingent. Prendre conscience de la mort et vivre pleinement sa vie sont donc deux assertions indissociables. L'insensé qui prétend donc vivre pleinement sa vie, car il n'en existe qu'une seule, a dans sa conscience, l'idée de la mort et la réalité de cette mort. La conception et la réalité de la mort forment un seul et même arbre. C'est parce que je sais que je vais mourir, dit l'insensé, que je vis pleinement ma vie, et que j'en profite aussi pleinement. Donc, j'ai conscience de la mort, mais surtout j'ai conscience de son existence réelle ; j'ai conscience de sa réalité.

L'idée de la mort est donc dans l'intelligence de l'être contingent fini dans l'espace et dans le temps et dans la réalité puisque réellement, composante de la nature naturante.

Le rapport de l'insensé à la mort ressemble en tout état de cause à celui de l'insensé vis à vis de la preuve a priori de l'existence de Dieu. L'exemple de Gaunilon analysé par le Professeur Hubert Saget dans son cours sur L'histoire de la philosophie ancienne et médiévale dont l'intitulé est le suivant : « Les défenseurs et les adversaires de la preuve a priori de l'existence de Dieu »⁸⁷ en est un vrai témoignage à méditer.

Dans son argumentation sur l'existence de Dieu, saint Anselme, philosophe chrétien nous dit le Professeur Hubert Saget, montre très bien que toute interrogation sur l'existence de Dieu engendre nécessairement le questionnement sur l'existence de son Être ? Par ailleurs, poursuit-il, nier qu'il soit, c'est affirmer l'inexistence de son Être. Dans cette argumentation, saint Anselme expose explicitement la preuve de l'existence

⁸⁷ Saget H: U.V. PH 12 *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Les défenseurs et les adversaires de la preuve a priori de l'existence de Dieu.* Centre De Télé-Enseignement de L'université De Reims - 57, Rue Pierre Taittinger 51100 Reims. 1984-1985

de Dieu par le degré des êtres. Il essaie de remonter de l'existence de l'être contingent, relatif et créé à l'existence de L'Être Absolu origine et cause de tous les autres êtres.

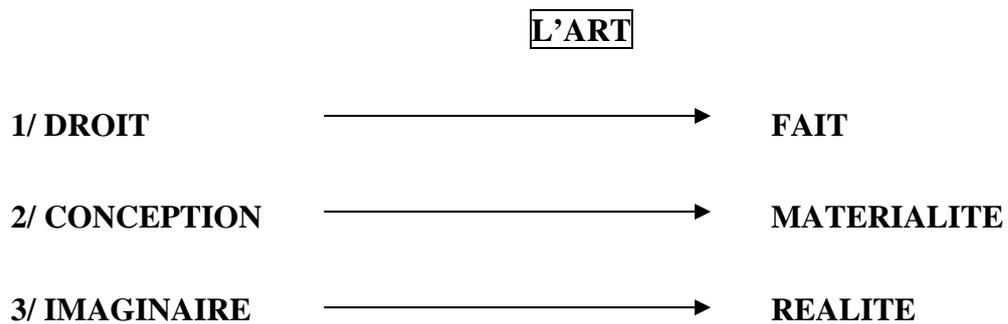
N'oublions pas de souligner que cette analyse vient surtout de quelqu'un, comme, saint Anselme qui possède déjà la foi. En effet, chez saint Anselme, la foi est première. Elle repose avant tout sur la révélation et cherche son accomplissement dans l'intelligence, dans l'évidence de la vérité. Dans l'éternité, la présence de la foi ne semble pas nécessaire car l'homme sera directement en contact avec le Créateur. C'est donc, dit saint Anselme, ici-bas que l'être contingent fini dans l'espace et dans le temps, se doit de la bâtir. La foi peut donc engendrer l'intelligence. La découverte de Dieu passe nécessairement par un examen intérieur de la personne humaine. La foi demeure l'élément fondamental dans l'ordre de l'existence de Dieu. Il est donc très intéressant de saisir l'existence de Dieu, du côté de sa grandeur ; ici l'idée de grandeur nous renvoie indiscutablement à celle de grandeur morale. Remarquons néanmoins qu'il est réellement difficile de connaître Dieu dans son essence. Pour l'être singulier, c'est surtout tout son attribut de grandeur qui témoigne de son existence. Dieu est l'Être tel que rien de plus grand ne peut être conçu. Concevoir donc l'idée de Dieu dans son intelligence revient évidemment à concevoir l'idée d'un Être dont la grandeur est bien réelle et inestimable. Si elle est dans l'intelligence, elle est aussi dans la réalité. Parce que je peux concevoir la grandeur dans l'intelligence, elle est aussi dans la réalité. Parce que je peux concevoir la grandeur dans l'intelligence sans qu'elle ne le soit dans la réalité. Pour illustrer sa proposition, Saint-Anselme utilise un exemple particulier dans le domaine artistique : celui du peintre, celui du rapport de l'artiste et de la peinture. L'art, soulignons-le est un fait humain. Il est lié à la conscience pensante. C'est un besoin de cette conscience pensante. Il apparaît là où l'homme apparaît. L'art est donc en tout état de cause la manifestation de l'esprit dans le sensible. L'homme projette en dehors de lui ce qui le caractérise afin de mettre sa marque sur le monde. Par l'œuvre d'art, l'homme cherche donc à exprimer la conscience qu'il a de lui-même. L'art permet à l'homme de s'exprimer lui-même comme esprit, comme conscience. Cette analyse sur l'art s'apparente à ce qu'on observe à propos de la peinture. En effet, dans la peinture, il y a toujours une visée car le véritable fond de cet art qu'est la peinture, c'est la subjectivité particulière (la passion et le sentiment) qui traduit l'intériorité du peintre même quand elle exprime l'extériorité. Le peintre conçoit dans son esprit comme dit saint Anselme, le tableau puis projette cette conception sur la toile, mais conserve

néanmoins en lui la conception du dit tableau. Ce passage du stade de la conception au stade de la réalisation, au stade de la matérialisation témoigne des deux formes d'existence. D'une part *l'existence dans l'ordre de l'imaginaire* de l'être où le roseau pensant, entendez par là l'homme qui cherche, qui réfute, qui organise, qui désorganise, qui construit puis qui détruit et qui reconstruit enfin en lui-même l'idée finie à accoucher, à produire finalement. Tout ce processus montre bien le vrai toilettage subi par l'idée avant sa matérialisation. Et d'autre part, l'existence dans l'ordre de la réalité qui n'est rien d'autre que la formalisation de la première existence à savoir la concrétisation, la matérialisation de l'idée. Le travail de l'artiste peintre peut être schématisé ou résumé de la manière suivante.

1/ L'existence Dans L'imaginaire = L'intelligibilité = L'existence de Droit = le « PENSER »

2/ L'existence Dans La Réalité = la sensibilité = l'existence de Fait = le « FAIRE »

3/ Synthèse :



Si je pense Dieu, c'est que j'admets d'emblée dans mon intelligence l'existence d'un Être nécessaire qui ne peut pas ne pas être. Mais cette existence n'est pas seulement de l'ordre de l'intellect, elle a également une dimension réelle. L'insensé ne peut pas ne pas admettre que l'idée de Dieu n'est pas présente dans son entendement, puisqu'il la comprend. Donc, il l'admet. Or s'il est dans son entendement, c'est qu'il existe dans la réalité. Aussi, la négation de l'existence de Dieu par l'insensé ne peut reposer que sur le fait qu'il admet Dieu au même titre que les êtres finis. Mais ce que semble ignorer l'insensé, c'est que l'existence de Dieu n'est pas contingente. Elle est plutôt nécessaire. Dieu n'est pas contingence, Il est (néanmoins nécessaire). L'existence de *Dieu* est d'abord une existence de droit et non de fait et cette existence de droit nous est donnée par notre pré réflexion. Par existence de droit, entendons bien ce qui est lié uniquement à la pensée elle-même et non à la réalité matérielle. Penser *Dieu*, c'est donc admettre in facto son existence. Une existence, qui, rappelons-le, est, caractérisée par son immensité, son infinitude. Elle n'a ni commencement, ni fin, ni parties. Tandis que l'existence, contingente dans l'espace et le temps est en situation conflictuelle, se heurtant même à la finitude, la tentative de dépassement de cette finitude, permet à l'homme de dépasser par le même geste l'ordre de la contingence, en pensant l'être non fini, nous pensons l'Être nécessaire à savoir Dieu qui est partout ce qui constitue son immensité divine. Comme nous l'avons bien souligné, pour l'insensé, Dieu est dans son entendement. S'il le conçoit, il admet en quelque sorte son existence. Et si pour le nier, il doit le ramener aux êtres finis, alors nous comprenons bien que cette négation est purement et simplement verbale. L'insensé ne peut donc pas nier l'existence de Dieu sans l'avoir pensé. Or penser, c'est déjà évoquer intérieurement l'existence de la chose. Penser, c'est conceptualiser, c'est structurer, s'organiser, c'est passer de l'informel au formel, même si ce formel n'est pas encore totalement et définitivement achevé. C'est passer de la conception à la matérialité même si cette matérialité reste encore suspendue à la corde de la conception, même si elle reste encore rattachée au fil de la pensée. Ici, l'idée de formel et d'informel, l'idée de conception et de matérialité apparaissent inévitablement indissociables. C'est la preuve irréfutable de la réconciliation entre le monde intelligible et le monde sensible artistique, le milieu de l'art où la pensée accompagne nécessairement la réalité. A ce sujet, Hegel traduisait très bien l'orientation sociologique que devait prendre l'art, pour lui, la fin de l'art n'est pas d'imiter la nature,

ce n' est en aucun cas une pure reproduction de la nature. L'activité artistique ne consiste donc pas en un pur décalque, en une copie d'un objet ou d'une chose. Il le souligne d'ailleurs dans le texte suivant extrait de son œuvre : Introduction à l'esthétique⁸⁸.

Hegel : « la fin de l'art n'est pas d'imiter la nature »

Certes l'artiste contemple et imite la nature. Mais l'essence, la fin véritable de l'art constitue-t-elle dans cette simple imitation ?

« D'une façon générale, il faut dire que l'art, quand il se borne à imiter, ne peut rivaliser avec la nature, et qu'il ressemble à un ver qui s'efforce en rampant d'imiter un éléphant.

Dans ces reproductions toujours plus ou moins réussies, si on les compare aux modèles naturels, le seul but que puisse se proposer l'homme, c'est le plaisir de créer quelque chose qui ressemble à la nature. Et de fait, il peut se réjouir de produire lui aussi, grâce à son travail, son habileté, quelque chose qui existe déjà indépendamment de lui. Mais, justement, plus la reproduction est semblable au modèle, plus sa joie et son admiration se refroidissent, si même elles ne tournent pas à l'ennui et au dégoût. Il y a des portraits dont on a dit spirituellement qu'ils sont ressemblants à vous donner la nausée. Kant donne un autre exemple de ce plaisir qu'on prend aux imitations : qu'un homme imite les trilles du rossignol à la perfection comme cela arrive parfois, et nous en avons vite assez. Dès que nous découvrons que l'homme en est l'auteur, le chant nous paraît fastidieux ; à ce moment nous n'y voyons qu'un artifice, nous ne le tenons ni pour une oeuvre d'art, ni pour une libre production de la nature. »

Dans ce texte, Hegel montre très bien que l'art ne doit pas se borner à imiter la nature, avec laquelle il ne peut rivaliser. Ce dont l'homme jouit en imitant la nature, c'est de son pouvoir de création, de produire quelque chose par son travail. Or plus il s'approche d'une imitation parfaite de la nature, moins l'homme affirme sa puissance de création et son originalité.

C'est pourquoi de telles imitations fidèles tournent à « l'ennui et au dégoût ». Des exemples illustrent cette thèse de Hegel : un portrait trop ressemblant, l'imitation d'un

⁸⁸ Hegel : *introduction à l'esthétique*

chant d'oiseau lassent vite notre intérêt. Au-delà de cette prétendue philosophie de l'imitation, Hegel pense réellement que la finalité de l'art consiste plutôt à donner aux idées une existence sensible. L'art est donc selon lui une création humaine et non une copie de la nature. C'est ce que semble nous dire le texte suivant de Hegel tiré de son œuvre esthétique.

Mais de donner aux idées une existence sensible

Ainsi, dépassant la simple imitation, l'art ne doit pas se contenter de reproduire la nature, mais s'efforcer de représenter le réel dans sa vérité, c'est-à-dire parvenu à l'existence réfléchie dans la conscience de l'artiste. « D'une façon générale, résume Hegel, le but de l'art consiste à rendre accessible à l'intuition ce qui existe dans l'esprit humain, la vérité que l'homme abrite dans son esprit, ce qui remue la poitrine humaine et agite l'esprit humain. »

« Le but de l'art, son besoin originel, c'est de produire aux regards une représentation, une conception née de l'esprit, de la manifester comme son œuvre propre ; de même que, dans le langage, l'homme communique ses pensées et les fait comprendre à ses semblables. Seulement, dans le langage, le moyen de communication est un simple signe, à ce titre, quelque chose de purement extérieur à l'idée et d'arbitraire. L'art, au contraire, ne doit pas simplement se servir de signes, mais donner aux idées une existence sensible qui leur corresponde. Ainsi, d'abord, l'œuvre d'art, offerte aux sens, doit renfermer en soi un contenu. De plus, il faut qu'elle le représente de telle sorte que l'on reconnaisse que celui-ci, aussi bien que sa forme visible, n'est pas seulement un objet réel de la nature, mais un produit de la représentation et de l'activité artistiques de l'esprit. L'intérêt fondamental de l'art consiste en ce que ce sont les conceptions objectives et originelles, les pensées universelles de l'esprit humain qui sont offertes à nos regards. »

Le but de l'art, poursuit Hegel, est de communiquer la « représentation », la « conception » que l'esprit de l'artiste se fait de la réalité. A la différence d'un simple langage, l'art ne doit pas se borner à user de signes arbitrairement choisis pour signifier des idées, mais doit en quelque sorte matérialiser les idées dans des formes qui leur correspondent. L'art doit représenter son sujet de telle sorte que celui-ci soit perçu précisément comme une représentation, c'est-à-dire non comme un simple objet réel de

la nature, mais comme la conception déterminée que l'artiste se fait de cet objet. L'art sous la forme la plus haute peut ainsi nous rendre visible les pensées universelles de l'esprit humain.

L'examen approfondi du comportement de l'insensé montre bien l'existence d'une coexistence entre l'être et le non-être, le non-être ayant une présence effective. On serait même tenté de dire que la nature en nous faisant en tant qu'être a introduit en nous le non-être qui, une fois analysé attentivement et sérieusement, fournirait un vrai mobile au fondement de la morale. On dirait donc que la nature en nous faisant a introduit directement la morale en nous, une morale dont l'effectivité est totalement indubitable. L'insensé qui estime que les limites spatio-temporelles de l'homme justifient le choix légitime d'un vouloir-vivre intensif sans avoir une conscience explicite de la mort, a entériné l'idée de la mort comme la motivation décisive qui permet soit de voir précisément dans la mort les raisons d'opter pour une vie morale, la finitude humaine faisant socle unifiant les individus, soit d'y voir les raisons d'un individualisme absolu faisant l'apologie d'un vouloir-vivre intensif au mépris des valeurs morales. En somme, l'insensé reconnaît sans se l'avouer le caractère déterminant de la mort dans son propre choix : ce qui est une façon négative mais néanmoins réelle de considérer la mort comme fondement c'est-à-dire (la) motivation essentielle de la morale : cette explicitation montre bien la nature insensée de la fonction du personnage qualifié à juste titre d'insensé. L'insensé a peut-être réussi à apprivoiser l'idée de la mort, ce qui explicite clairement son goût réel, son goût acharné pour la vie. Mais l'homme de raison ne doit pas se laisser influencer par la pensée de l'insensé. Il ne doit pas épouser la conception de l'insensé. Il doit, tout au contraire, se laisser imprégner, se laisser envahir par l'idée de la mort en vue de créer *la morale*.

Si l'insensé a réellement compris cette présence effective de la mort auprès de l'homme, s'il a saisi concrètement la formalité de la mort comme puissance, comme moteur de l'orientation de son existence sociétale, il ne faudrait pas oublier que la pensée de l'insensé s'arrête justement aux frontières de l'idée de la mort. Et, c'est surtout l'état d'inconscience de l'insensé qui amène l'homme de raison à la conscience effective de la mort. Cet état d'inconscience de l'insensé produit d'ailleurs en lui, une véritable angoisse, laquelle angoisse fait (aussi) partie de l'essence même de l'homme raisonnable. Mais à partir du moment où le « *je* » prend effectivement conscience de la

réalité de la mort comme élément naturel intégré à notre personne, comme « coexistence » entre l'être et le non-être, l'idée d'angoisse trouve son apogée, sa fin. Il y a donc une disparition de l'angoisse. L'évidence du non-fondement de la morale par les philosophes repose sans aucun doute sur la non-acceptation de la mort. C'est, surtout cette idée de dangerosité de la mort chez l'être qui déclenche spontanément chez ce même être une vraie angoisse vis-à-vis de la mort. Or, la maturation de la raison relative aux différentes épreuves de la vie quotidienne que chacun d'entre nous a connues un jour ou connaîtra plus tard ou même ne reconnaîtra pas (ce qui est souvent très rare, puisqu'il semble avoir une similitude dans toutes nos expériences vécues) ; ou encore les différentes démarches de la raison dans l'acquisition de connaissances nouvelles dues à l'effort personnel, repose avant tout sur un acte, l'acte de l'acceptation de la mort comme fondement de la morale.

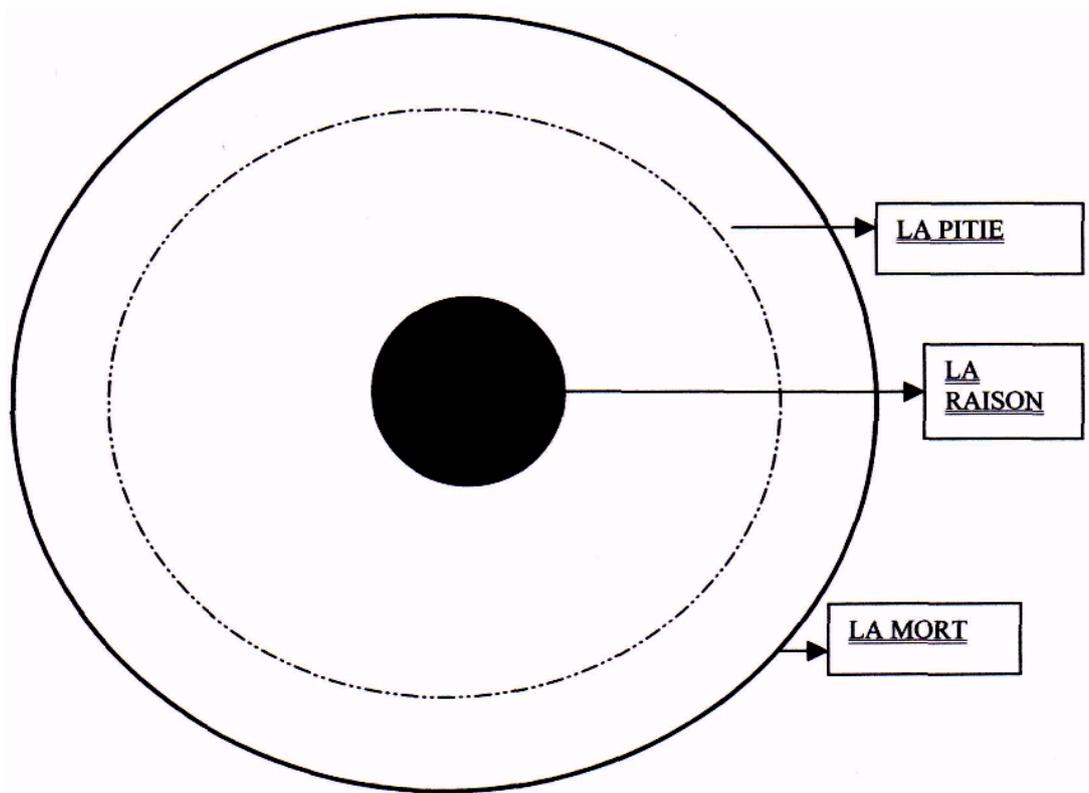
L'angoisse de la mort semble donc nous éloigner de la morale alors que la placidité de la mort semble plutôt nous rapprocher de la morale, une morale qui rappelons-le, est interne à la structure même de l'être et dont il suffit simplement de l'extraire pour la pratiquer. D'où sa dimension naturelle. Si l'angoisse (de la mort) empêche l'expérience de l'évidence de la mort comme fondement de la morale, si elle perturbe cette évidence dans l'accouchement de la morale, la sérénité (de la mort), au contraire, apparaît comme une confirmation, une réhabilitation de la mort donnant un vrai accès à l'homme pour fonder la morale. Ce qui est interne à l'autre, à savoir la mort, est aussi en moi et je le reconnais explicitement et donc, je n'ai pas besoin de la pitié comme dit Schopenhauer pour l'accepter. L'autre est comme moi, mortel, vivant portant en lui le germe de la mort.

Si Kant nous offre une morale dont la législatrice est la seule raison de l'homme, s'il fait de cette raison le seul vrai vecteur, le seul vrai Directeur de conscience, le véritable référentiel de notre conduite comportementale, morale, il est important de souligner que cette raison ne traduit pas l'acte, elle ne le produit pas. Elle ne peut que stimuler l'acte. Seule donc l'entité pensante peut déterminer grâce à sa raison la pierre architecturale sur laquelle doit reposer la nature de l'acte, sur son orientation pratique. Kant, en entr'ouvrant très étroitement la porte de l'architecture et par la même occasion le fondement de la morale, avec la raison comme premier principe fondamental, a permis implicitement à Schopenhauer, qui, en se servant de la raison, va essayer de

donner à la même raison kantienne une orientation, un vrai mobile déclencheur de principes moraux : *la pitié*. Il emprunte à Kant la raison pour créer un référentiel exemplaire qu'il nomme *la pitié*, contenu de la morale produit par la raison elle-même. Mais pourquoi le contenu moral s'arrêterait-il uniquement à la production spécifique de la raison qu'est *la pitié* ? Ne pouvons-nous pas aller au-delà de cette *pitié* et construire un autre référentiel ? Certes, Schopenhauer, après l'entrouverture faite par Kant pour élaborer la morale s'aventure à élargir les portes de la raison dans sa tentative du fondement de la morale, en lui ouvrant une pitié déjà citée plus haut : *la pitié*, mais c'est surtout l'exclusion de ce sentiment de *pitié* du domaine de la morale et l'introduction d'un nouveau facteur comme celui de *la mort* qui pourrait concrétiser et légitimer le fondement de la morale. Il est évident que certains individus semblent ne pas être concernés par le sentiment de *la pitié*, tel l'exemple de l'insensé analysé au cours de notre réflexion. Cependant, de la mort, personne ni même l'insensé ne peut y échapper. Elle concerne tous les êtres. L'insensé meurt également comme le sensé. Telle est la dure loi de la nature. L'exclusion donc de *la pitié* dans la recherche architecturale de la morale semble utile puisque le non-être apparaît comme une présence effective de l'accouchement de la morale. Le fait de mourir est une force, un pouvoir de constituer un fondement de la morale. L'être humain court, mais en fait, il court inutilement car la mort, frontière de la vie terrestre, met un terme à sa course folle à la vie. Ne pas mourir d'une maladie quelconque est possible. Mais ne jamais mourir est impossible.

C'est au-delà de la puissance physique et morale de l'homme. L'homme, rappelons le, est impuissant devant le temps. « Le temps est la forme de notre impuissance » disait Lagneau ⁸⁹

SCHEMA ARCHITECTURAL DE LA MORALE PAR LA RAISON – LA
PITIE ET LA MORT



⁸⁹ Lagneau J: *Célèbres leçons*. Paris : PUF 1886-1887, pp. 175-176

QUATRIEME PARTIE

LA MORT COMME FONDEMENT
DE LA MORALE

CHAPITRE 1 : Récapitulatif de la morale de Rousseau, Kant et Schopenhauer

1. Rousseau

Dans son analyse de la morale, Rousseau nous invite à réfléchir sur la naissance d'une morale collégiale, résultat de la volonté générale. Elle est fondée en lois et a pour but d'égaliser, d'harmoniser, de socialiser et surtout d'humaniser l'animal prétendu pensant. Mais cette morale n'est pas du tout à l'abri d'une quelconque déperdition. L'homme animé par le sentiment permanent de révolte intérieure peut souvent transgresser la loi. C'est la démonstration flagrante de sa frustration, de sa fluctuation et de son instabilité intérieures. La morale politique de Rousseau est, certes exemplaire et nécessaire à la cohésion sociale, utile au lien social. Mais elle reste très fragile puisque imposée en quelque sorte par certains êtres pensants à d'autres. Nombreux sont ceux qui n'ont jamais pris part à son élaboration et se sentent comme persécutés car devant la subir. C'est surtout Kant qui pour la première fois, essaiera de donner voire d'offrir à l'être singulier la possibilité de s'auto-déterminer intellectuellement, humainement et moralement grâce à la puissance de la raison. Il s'agit donc de confier à l'homme l'entière responsabilité de la construction, de la structuration de son devenir moral. C'est le commencement de la véritable réalisation morale de L'homme.

2. Kant

Kant est sans doute le premier des philosophes à donner à l'homme tous les moyens psychologiques, intellectuels nécessaires pour se réaliser humainement et moralement. En axant l'établissement ou le fondement de la morale sur la seule raison, élément propre à l'homme, il pose clairement la différence entre l'animalité et l'humanité. La première (l'animalité) ignorant toute démarche lui permettant d'accéder à la morale parce que n'ayant pas développé toutes ses facultés, agit et réagit uniquement par instinct en dehors de tout apprivoisement qui est une œuvre purement humaine; la deuxième (l'humanité), possédant la raison, essaie de l'entretenir, de la cultiver, de la développer et surtout de l'enrichir d'éléments positifs pour fonder la morale. Dans l'approche conceptuelle de la morale chez Kant, la raison

constitue bel et bien l'arme fondamentale dans la recherche de la morale. Seulement, cette arme est sans balle réelle. C'est un contenant vide de contenu. Il revient éventuellement à l'être singulier de déterminer le contenu, de produire la principale composante. Kant exhorte donc l'homme à choisir sa propre conduite comportementale, sociétale et certainement morale par rapport à ce qu'il juge bien pour lui et bien pour les autres. D'où la question de l'autonomie de la volonté et surtout de son entière responsabilité. Ici, la détermination de l'orientation de la pensée et de l'acte de l'être humain vers le bien constitue un véritable engagement de l'homme vers des valeurs intrinsèques et extrinsèques à lui-même. Mais quel schéma Kant donne-t-il à l'architecture de la prétendue morale ? On n'en sait absolument rien. Cela reste vraiment indéfini. Et, c'est donc cette absence de définition, cette impuissance d'engagement dans la structure architecturale de la morale qui laisse l'entreprise kantienne inachevée. Cette indétermination, cette imprécision (et surtout cette imprécision) ne contribuent pas à faire de Kant le vrai précepteur, le vrai législateur, le vrai architecte de la morale. Il est celui qui débroussaille le sentier de la morale, celui qui initie l'idée de la morale, ou ouvre la voie à la morale permettant ainsi aux autres de la fonder en contenu, d'y introduire des éléments fondamentaux comme plus tard la pitié avec Schopenhauer. Seulement, cette initiation kantienne, cette tentative, cette initiative, cette démarche louable et remarquable reste malgré tout encore une fois inachevée, comme nous l'avons déjà précisée plus haut.

3. Schopenhauer

Loin de Rousseau qui fonde la morale politique collégiale avec pour contenu la loi indispensable à la cohésion sociale, au lien social et loin de Kant qui volontairement ou involontairement, explicitement ou implicitement, oublie de mettre un contenu moral dans le contenant moral, Schopenhauer se fait en quelque sorte le vrai artisan, le vrai apôtre de la morale singulière, le vrai architecte de l'agent moral. Il y apporte un contenu suffisamment clair qui est la pitié, permettant ainsi à l'homme de se référer à une voie déjà établie, déjà faite. La pitié devient donc inévitablement et irrémédiablement le moteur essentiel de l'acte moral. L'agent moral de Schopenhauer est guidé dans sa pensée et dans son action morale par un élément crucial qu'on nomme : la pitié, et dont la fonction première est de réguler constamment son attitude comportementale, sociétale et morale. Seulement, la pitié en tant qu'expression d'une très longue réflexion, en tant que produit de la culture (puisque c'est par

un état de conscience de soi sur soi que le sujet détermine la fonction réelle de motif qu'est la pitié) n'est pas toujours la bienvenue chez certains êtres. Elle est presque totalement absente.

Certaines personnes sont et restent naturellement, foncièrement méchantes. Mais d'où leur vient cette méchanceté ? La réponse se trouverait dans le simple fait qu'elles n'aient pas encore pu solder leur état de limite naturelle. Elles n'ont peut-être pas encore dépassé le statut de l'animalité pour celui de l'humanité. Elles ne sont simplement pas encore émancipées et peut-être ne le seront jamais. Ce pessimisme ambiant est le résultat voire le constat du désastre permanent (guerres, crimes, horreurs, erreurs etc) causé et perpétué par l'espèce humaine prétendue évoluée. Mais la pitié, si elle existe dans l'être reste néanmoins passive et mérite d'être constamment activée, réveillée pour mener à bien l'acte moral. La morale de Schopenhauer ne peut donc pas faire l'unanimité de tous les penseurs. Elle semble réellement insuffisante pour établir une morale exemplaire et nécessaire au bon fonctionnement de l'homme et de la société. La pitié n'est donc pas la condition nécessaire, sine qua non, l'ultime principe quant au fondement de la morale. Elle peut tout au plus constituer un tremplin pour fonder la morale, et non la cause principale. La pitié fonde la morale en droit et jamais en fait. D'où la nécessité d'explorer de nouvelles pistes parmi lesquelles celle de la mort. Comment cet élément naturel commun à tous les êtres vivants (nous sommes tous bel et bien mortels) peut-il être un facteur de moralité ? Comment extraire de l'idée de la mort, comme élément interne à tout être vivant, une idée de la morale ? Pour répondre à ces différentes questions, il convient d'examiner précisément et ce avec une loupe philosophique très sophistiquée la nature de l'homme.

CHAPITRE 2 : La puissance humaniste de l'homme : œuvre de la nature et de la culture

1. La puissance humaniste de l'homme

En dotant l'homme de la conscience et de la raison, la nature lui a permis de se détacher, de se distinguer des autres êtres vivants composant l'univers. En prenant l'exemple de l'animal, il est évident que ce dernier suit aveuglément les directives de la nature. La nature commande (donc) à tout animal et il obéit. L'homme rentre également dans ce dispositif naturel. Seulement à la différence de l'animal, l'homme est doté d'un libre-arbitre infini comme celui de Dieu, ce qui lui permet de choisir ou de ne pas choisir ; d'avoir le pouvoir d'agir ou de ne pas agir ; le pouvoir d'accomplir tel acte ou tel autre. Il peut également, en maintenant bien sûr en éveil, en activité sa conscience et sa raison, chercher à créer et à se perfectionner. L'être singulier, remarquons-le, a la faculté de se perfectionner et concourir également au perfectionnement des autres. La lecture de son histoire positive montre qu'il est réellement en mesure de réaliser de vraies prouesses (telles la technique, la science, la technologie, la techno-science, etc...). Il peut donc grâce à la réflexion au second degré, grâce à la verticalité de la raison (une raison transcendante à la recherche de l'ascèse) et non à l'horizontalité : de cette même raison (une raison plate qui disparaît dans le réel), produire un savoir qualitatif, éminent. Alors pourquoi donc est-il sujet à devenir imbécile? Pourquoi retourne-t-il ainsi dans son état primitif et que, tandis que la bête, qui n'a rien acquis et qui n'a rien non plus à perdre, reste toujours avec son instinct ? Ici, la lecture de son histoire négative semble renforcer cette thèse : la lecture de ses faits historiques (guerres - crimes - horreurs - erreurs - esclavage etc...) constitue un vrai témoignage. L'histoire de l'homme est donc très riche en événements et en mouvements. Elle semble être à la fois claire et noire, méliorative et péjorative, valorisante et dévalorisante. Mais, l'homme est-il réellement condamné à demeurer ainsi ? Est-il capable de progresser vers le bien ? La culture peut-elle être un réel facteur d'évolution morale, de réalisation morale ? Se purifier de tous les déchets non intellectuels nocifs en soi (l'attachement aux choses de ce monde) qui constituent de réels

obstacles, un véritable frein à l'élaboration morale de son être, telle est la difficile tâche que l'homme se doit d'accomplir. L'idée de la purification à savoir le passage de son état d'impureté morale à l'état de pureté morale permet donc à l'homme de sortir peut-être pas définitivement, mais approximativement de son état d'animalité. C'est l'avènement du «*pur*» en morale, la naissance de la pureté morale. La nature donne à l'homme toutes les facultés humaines (la conscience et la raison) nécessaires à son devenir d'homme. Mais c'est surtout l'usage de ces facultés humaines qui reste problématique.

L'être qui demeure au stade instinctif, au stade primitif ne peut semble-t-il devenir un homme. Certes, il a la structure physiologique, biologique d'un homme (l'examen de son physique extérieur nous le démontre explicitement) mais intérieurement il n'a aucune évolution d'humanité (absence de sociabilité). Sur le plan ontologique, il a la structure d'un homme mais sur le plan humain et moral et surtout sur le point de vue éthique, il est très loin d'être un vrai homme, un homme de bien. Il est donc resté animal. Il n'y a aucune différence entre lui et l'animal. Seul l'animal qui réussit à passer l'étape zéro (0), celle de l'instinct, devient en réalité un homme et est donc capable de par la culture des composantes naturelles que lui a offert la nature à savoir la conscience et la raison, de structurer de véritables valeurs humaines, morales et éthiques. Il devient enfin un homme. Mais la raison poussée à l'extrême peut développer en lui une vraie humanité. Il refuse son individualité, sa singularité et fusionne avec celle des autres. Il intègre la métaphysique à son être. Mais l'exercice extrême de l'infini-métaphysique le propulse dans l'univers de Dieu. Il fusionne avec le réel et saisit clairement la nécessité de l'unicité avec les autres individualités, les autres singularités existentielles. Et, s'il existe un seul vrai phénomène naturel permettant à l'homme, entité réfléchissante particulière de fusionner avec les autres entités réfléchissantes, c'est la mort élément de la nature ; phénomène naturel que la puissance intellectuelle de l'homme ne peut et ne pourra jamais combattre. Le combat entre l'homme et la mort reste toujours à l'avantage de la nature. De tous les combats, elle reste et restera toujours vainqueur. La nature offre à l'être singulier tout ce qui lui est nécessaire à l'émancipation de son être ; mais très rapidement, le moment venu, elle lui reprend ce qu'elle lui a offert comme prêt terrestre.

2. Les différentes étapes d'évolution phénoménologique de la conscience éthique (ILLUSTRATIONS SCHEMAS A ET B):

LES DIFFERENTES ETAPES D'EVOLUTION PHENOMENOLOGIQUE DE LA CONSCIENCE ETHIQUE

SCHEMA A

		ANIMAL	HOMME	HUMAIN	HUMANITÉ HUMANISME	PERFECTION
4	SOUVERAIN BIEN					
3	MORALE					
2	RAISON					
1	CONSCIENCE					
0	INSTINCT					

LÉGENDE:

- : Perfection souverain bien
- : Humanité – humanisme (morale)
- : Humain (raison)
- : Homme (conscience)
- : Animal – Homme (instinct)

CHAPITRE 3 : De l'idée de l'impuissance intellectuelle et pratique de l'homme à l'idée de la puissance irréfutable et irrésistible de la nature : naissance de la vraie morale

1. Heidegger : Le moment décisif.

La philosophie heideggérienne dans « Sein und zeit », « Etre et temps », s'articule autour d'une réflexion sur l'apologie de l'ontologie. Elle fait explicitement l'économie d'une philosophie de l'éthique. Heidegger, lui-même, a toujours refusé d'admettre l'effectivité d'une éthique au coeur de son entreprise philosophique. Sa pensée telle qu'il la conçoit n'a, selon lui, rien d'humaniste. Elle serait plutôt antihumaniste et s'opposerait nécessairement à la pensée de valeurs selon laquelle le sujet réglerait ses moeurs. Mais, nous pourrions nous demander si le penser de l'être lui-même entrepris par Heidegger dans « Sein und zeit » n'est pas déjà une ébauche de la philosophie éthique ?

Et si réellement, la présence d'une philosophie éthique est effective dans la pensée heideggérienne, alors quelle est son origine ? Est-elle implicitement ou explicitement interne à cette pensée de Heidegger ? Pourquoi Heidegger n'aurait-il pas pris le risque de prolonger son analyse sur l'ontologie pour atteindre l'éthique ? Est-ce par prudence ou au contraire par un refus total de mélanger ou d'associer les concepts « ontologie » et « éthique ». A ces différentes questions, Heidegger comme nous l'avons bien montré au début de cette analyse prétend avec une réelle insistance que son entreprise reste à l'écart des préoccupations «éthiques». Cependant, une lecture intelligible de la pensée Heideggérienne avec l'idée de la théorisation et de la matérialisation de la finitude de l'être (l'être-pour-la mort) semble démontrer la présence certaine d'une éthique en gestation ; c'est ce que nous pouvons qualifier de l'éthique de la finitude impulsée par l'idée de l'angoisse de la mort. Cette idée de l'angoisse de la mort peut justement avoir un rejaillissement sur notre être et favoriser par la même occasion l'émergence d'une éthique forte et puissante : l'angoisse de la mort peut provoquer chez l'être singulier la conscience de la réalité de la finitude de l'être. Il prend conscience qu'il est ontologiquement fini dans l'espace et dans le temps. La dimension de la finitude de l'être comme réalité spatio-temporelle aurait pu constituer chez Heidegger une forme de prémisses d'ébauche d'une morale, d'une éthique non-construite, c'est-à-dire

non transcendante, une éthique intra-ontologique et non extra-ontologique⁹⁰ d'où sa naturalité. Dès lors, on pourrait penser que chez Heidegger, la structure ontologique elle-même est déjà synonyme de structure éthique. Ces deux structures sont bel et bien confondues. Ce serait une aberration de fonder, d'un côté une philosophie de l'ontologie, et de l'autre côté une philosophie de l'éthique. Et penser cela, revient à dénaturer, à dévaluer l'être lui-même. Dans son projet de réflexion sur l'ontologie, Heidegger place l'être au-dessus de l'éthique et non l'éthique au-dessus de l'être. Et dans sa conception, l'être est déjà lié à l'éthique. L'éthique ne doit pas être construite en dehors de l'être ; elle est déjà intégrée à l'être de manière naturelle. Or ce que semble oublier Heidegger, c'est que tous les êtres ne sont pas capables de discernement, donc de capacité à déchiffrer l'éthique dans l'être. Seule l'expérience de la finitude de l'être-autre (le non-moi, c'est-à-dire autrui) nous donne une ouverture sur une éthique de la finitude. C'est donc dans le rapport de l'être à l'immédiateté de la mort voire l'expérience de la mort de l'être-autre (le non-moi) que nous nous rendons vraiment compte de la réalité de cette mort. La construction de la perception de la mort par la culture ne semble donc pas nécessaire puisque la mort brute est à elle seule totalement suffisante pour nous permettre d'appréhender la finitude de l'être. Le travail élaboré par Heidegger demeure donc très intéressant. Il constitue le véritable socle permettant à l'esprit humain d'édifier une morale. Le prolongement de la philosophie de la finitude montre très bien que la nature est capable ou en mesure de créer implicitement une éthique, l'éthique de la finitude. La morale est donc intra-ontologique avant de devenir extra-ontologique tout en conservant ses qualités intra-ontologiques. L'idée de la finitude interne à l'homme est un fait de la nature (la mort brute) fait dont la culture se nourrit de façon originale pour donner naissance à la morale (en tant que la culture est inhérente à la nature et inversement). L'analyse heideggérienne de l'ontologie nous permet de comprendre que l'antagonisme jusqu'alors établi entre la nature et la culture est infondé.

Avec l'éthique de la finitude, elles deviennent indissociables. La culture, en s'inspirant de la mort comme quelque chose d'inhérent à l'être lui-même (la nature) et en approfondissant cette inhérence peut s'engager dans une voie pour fonder la morale à savoir l'établir, la concrétiser enfin, lui donner un corps. La mort donne un corps à la morale. Parce que cette inhérence là est naturelle et universelle elle est propre à tout être. La mort est donc réellement inhérente à tous les êtres vivants pensants et non-pensants. Seul l'être vivant

⁹⁰ *L'usage que nous faisons du terme « ontologie » en parlant de Heidegger réfère simplement à la dénomination générique de sa pensée comme « ontologie fondamentale », sans entrer dans la distinction « ontique / ontologique ».*

pensant (l'homme) est capable de saisir et de traduire cette inhérence comme le sublime de la nature. Ce sublime de la nature est en effet l'occasion par laquelle le cœur humain se rend sensible à ce qui est sublime en la destination morale de la personne. Le sublime de la nature se construisant dans la sphère de l'arc-en-ciel produit l'effet de l'intrication des deux entités, lequel effet présuppose la consubstantialité de la nature et de la culture. E. Kant ne disait-il pas « ce que nous appelons ici sublime de la nature, c'est ce qui élève notre imagination à la capacité de présenter des situations où notre esprit peut prendre conscience du caractère véritablement sublime la destination, supérieure même à la nature »⁹¹

Le sublime de la nature, c'est le choc du caractère brut de la nature mais qui grâce à la culture avec laquelle elle se trouve en intrication originaire, suscite en l'homme la conscience forte de sa destinée éthique. Ainsi, le choc ne saurait nous écraser ou nous diminuer de notre faculté de raisonner, mais favorise au contraire notre ouverture à la dimension fondamentale de notre humanité. La mort brute au lieu de nous abattre, au lieu de nous conduire au suicide, nous permet inéluctablement d'élaborer un vecteur, une détermination comportementale, morale. Le sublime de la nature nous renvoie au sublime de la mort qui favorise la naissance de *notre humanité*. Elle nous fait prendre conscience de la petitesse des choses. Malgré une forme de dualité persistante chez Kant entre nature et culture (alors que par le concept de « nature bute », nous proposons, nous, une consubstantialité). Nous pouvons citer néanmoins ce passage de la « Critique de la faculté de juger » où l'on voit avec pertinence la fonction de chacune des deux entités. Kant écrit : « notre jugement esthétique ne considère pas que la nature est sublime parce qu'elle provoque la crainte, mais parce qu'elle mobilise en nous notre force (qui n'est pas de l'ordre de la nature), laquelle nous permet alors de considérer comme petits les objets de notre préoccupation, (biens, santé et vie) ; par conséquent de ne pas tenir la force de la nature (à laquelle nous sommes de toute façon soumis lorsqu'il s'agit de ces préoccupations) et sans tenir compte de nous-mêmes et de notre personnalité, pour une puissance telle que nous fussions obligés de nous y soumettre dès qu'il s'agirait de nos principes suprêmes et lorsqu'il faudrait les maintenir ou les abandonner ».⁹¹

La culture doit donc faire de sa consubstantialité avec la nature la détermination de l'éthique. La course de l'être à l'existence est donc ralentie et traitée intelligemment par l'être lui-même. Ce n'est plus un traitement rapide, mais lent permettant l'accouchement de la

⁹¹ Kant E. *Critique de la faculté de juger*. Paris : Gallimard. Ed. Folio essais n°134. 1985. p. 204

morale. Cependant nous remarquons que si Heidegger saisit l'idée de la mort-brute (l'être-pour-la mort), il n'a pas eu l'exigence pédagogique pour ventiler matériellement cette mort-brute. C'est-à-dire qu'il est resté au niveau du « conceptualiser » et non du « matérialiser ». Il n'y a pas, dirons-nous, chez lui, un engagement moral. Heidegger a conscience de la mort-brute mais refuse la tâche pédagogique. Il est resté seulement penseur, théoricien. La mort comme fondement de la morale ne peut pas rester à une fondation théorique car elle resterait formelle. La dimension pédagogique est donc nécessaire à tout fondement de la morale. La subjectivité nous permet de nous conformer à la réalité de la mort. Le sens de la mort a une dimension pédagogique qui n'est accessible que dans la production d'une éthique de la subjectivité que se refuse à faire Heidegger. Il n'y a pas de prise en compte du caractère brut de la mort que dans l'épreuve de la *subjectivité* dont Heidegger ne veut pas.

Chez Heidegger, l'éthique reste prisonnière de l'ontologie. Il semble urgent de la libérer et cette entreprise ne peut se faire que si nous lui donnons un sens, une détermination et celle-ci se fait par l'idée du prêt : la finitude comme prêt provenant de la nature, apparaît comme une éthique relevant de cette même nature, entendons par là la nature brute, le prêt devient donc le corps de la morale. La finitude comme prêt est le corps de cette morale.

Il existe une relation entre la subjectivité et le *prêt*. Chaque être vivant pensant étant interpellé par ce *prêt*, construit un *vrai projet*. Le *prêt* se traduit nécessairement par le *projet* dont l'essence est la matérialisation. L'instinct de survie (présent chez l'animal et chez l'homme) témoigne de l'importance de *ce prêt*. Mais contrairement à l'animal qui parce qu'il reste toute son existence attaché à l'instinct, n'a pas suffisamment intégré en conscience sa vie comme *prêt*, l'homme reste le seul parmi tous les êtres vivants à comprendre que sa vie est un *prêt* qu'il doit rendre (*qu'il doit rendre la vie*), d'où l'opportunité ici d'évoquer l'expression : « *rendre l'âme* » au sens précisément *de rendre la vie*. L'analyse heideggérienne nous permet également d'appréhender la vie, la mort, l'être en général comme une énigme ténébreuse, mais aussi comme un *prêt*, un *prêt de la nature* aux êtres vivants y compris l'homme. C'est un prêt parce qu'on doit le rendre *impérativement*.

Ce prêt est naturellement intégré à l'essence de tout être vivant comme l'est l'éthique dans l'approche ontologique (le *Dasein*) de Heidegger. Et la mort devient ainsi inévitablement le fondement même de la morale.

Si Heidegger admet que l'éthique est plutôt intra-ontologique et non extra-ontologique avec sa réflexion sur l'idée de la finitude de l'être (l'être-pour-la mort), on peut en déduire alors que la temporalité de la réalité humaine n'est pas un « *don* » de la nature mais plutôt un prêt. C'est surtout l'analyse heideggérienne de « *l'être-pour-la mort* » qui nous donne la mesure de l'existence comme « un prêt ». Ce dit « *prêt* » peut servir de « *projet architectural* » à l'être singulier pour se construire un « *futur moral* » dans le temps. Tel est en réalité le but du prêt initialement. Il apparaît évidemment que parmi tous les êtres vivants, l'homme demeure le seul être capable de « *choisir son destin* ».

En déterminant son avenir à l'aide de la temporalité de la réalité humaine, l'homme comme nous l'avons souligné précédemment, construit également son présent. « *Le projet de soi* », futur, s'intègre naturellement dans le « *présent* » de l'être singulier. C'est la caractéristique de sa grandeur humaine : « le projet de soi », d'où l'idée de sa responsabilité. Car en se projetant (*se pro-jeter*) dans le futur par un exercice psychologique fondamental conscient, l'homme se dote d'une détermination comportementale, sociétale voire morale. Dans sa relation avec le temps, la réalité humaine doit pouvoir s'auto-déterminer compte tenu de la finitude de cette réalité humaine. Cette autodétermination est elle-même déjà déterminée temporellement par la nature effective de la mort. Dans l'idée du « prêt normal » (exemple le prêt bancaire) « *Le projet* » de l'être singulier est déjà intégré. On fait « *le prêt* » parce qu'on a déjà élaboré un projet. « *Le prêt* » permet donc de concrétiser « *le projet* », de le « matérialiser ». La nature et la finalité de ce prêt s'apparentent à la définition de l'art : passage du « conceptualiser » au « matérialiser »

Or, dans la formule de la vie comme « *prêt de la nature* », l'idée est d'abord externe à l'homme, à la naissance. Il lui revient à lui tout seul de la conceptualiser et de la réaliser dès qu'il en aura réellement conscience, lorsque la raison tend vers la maturation. Il est donc le seul capable de faire un « *projet* » dans le futur, lequel projet devient nécessairement « *présent* », c'est le « *projet de soi* ». Ce que Sartre indique par l'expression de « l'existence précède l'essence ». Dans le terme « *existence* », il y a déjà la présence effective du prêt à travers l'être-pour-la mort dans l'analyse heideggérienne dans « *Sein und zeit* », « *Etre et temps* ». Et c'est la saisie rétrospective de ce prêt par la conscience arrivée à maturité qui construit « *le projet* »

La détermination de l'être singulier se fait après « *le prêt* » et non avant comme dans tout « *prêt initial* ». Contrairement au « *prêt bancaire* », motivé par une raison spécifique, « *le*

prêt naturel » élabore son motif après réflexion. La réalité humaine est toujours jetée d'abord dans un monde déjà existant et elle a pour propriété de se projeter toujours vers un avenir.

2. La mort comme fondement de la morale

La nature donne la vie et la nature reprend ce qu'elle a donné comme vie. C'est en somme un prêt, un prêt de la nature. Ce n'est donc pas un don, puisque le don exclut toute forme de reprise, toute idée de retour du don vers le donateur. Le don se fait dans un seul sens avec le respect scrupuleux de l'horizontalité du geste : du donateur au récepteur (le récepteur conservant l'objet du don). Or, concernant la nature, elle le reprend. Ce geste de la nature ne mérite donc pas d'être qualifié de don. C'est plutôt un prêt. La nature nous prête la vie pour un certain temps défini par elle-même et comme tout prêt, elle récupère son dû mais sans aucun intérêt quelconque. L'intérêt réside dans l'utilisation du prêt par l'être singulier. C'est donc la détermination, l'orientation conceptuelle du prêt par le récepteur qui donnera au prêt toute sa valeur. La procédure utilisée par la nature semble identique à celle du banquier ou de l'établissement bancaire prêteur. Elle vous fait une proposition d'offre de *prêt* et en collaboration avec le client (ici l'homme) elle établit un échéancier. Mais, contrairement à l'échéancier visible et lisible de la banque ou de l'établissement bancaire prêteur, l'échéancier de la nature n'est pas écrit ou s'il l'est, est plutôt interne à l'essence de l'être. Le remboursement de la dette s'inscrit donc naturellement dans la composition biologique de l'homme. Néanmoins, comme le premier échéancier (de la banque ou de l'établissement bancaire prêteur), il est simplement visible et lisible et non écrit. Comme tout prêt bancaire, la nature laisse à l'emprunteur le libre-arbitre de faire bon usage ou mauvais usage de ce *prêt*. C'est à lui seul de décider de l'utilité ou de l'inutilité de son prêt. Mais à l'origine, il semble évident que tout prêt soit destiné au bien-être de l'être singulier et jamais à son mal-être. Le prêt semble sortir l'homme d'une situation calamiteuse, d'une situation malencontreuse. Ici le *prêt* apparaît donc évidemment comme quelque chose de *bien* et non quelque chose de *mal*, quelque chose d'*intéressant* et non quelque chose d'*inintéressant*. Il est très important d'insister sur l'idée de *l'affectation, de l'orientation initiale du prêt*. Elle pourra plus tard déterminer *le vecteur moral de l'entité pensante*. N'oublions pas que ce prêt dans le domaine bancaire ou institutionnel, libérateur, peut être détourné par le bénéficiaire à d'autres fins que la fin première à laquelle il était initialement destiné, prévu. Cela semble aussi vrai dans le champ du prêt naturel ; l'homme pouvant par son libre-arbitre, réorienter ce *prêt* naturel à d'autres fins (*le mal*) et non *le bien*. N'oublions pas que dans sa nature, il doit être utilisé positivement, à bon escient et non négativement. Autant le prêt bancaire est nécessaire,

précieux, autant le prêt naturel l'est également. Le bon usage de ce dernier prêt (le prêt naturel) par l'homme peut lui permettre d'assainir et de purifier son existence éphémère, son âme. L'homme doit savoir utiliser ce prêt naturel si rare puisqu'on peut ne jamais le contracter (le couperet de la mort passe avant la naissance) non dans l'intérêt particulier ; mais plutôt dans l'intérêt collégial. *La vie reste et restera évidemment un prêt de la nature, un prêt dont l'homme doit faire nécessairement un bon usage. Le prêt* présuppose donc éventuellement une dette, une charge morale. Une dette dont le sujet a l'obligation morale voire une contrainte des choses à rembourser, à restituer intégralement. Ce remboursement vise à « *bien* » respecter efficacement les différentes modalités vis-à-vis du prêteur. Le prêt nous soulage, nous apaise. Ainsi, par rapport au prêt, par rapport au remboursement, l'homme se doit d'être honnête moralement. Il se doit de cultiver une très grande honnêteté humaine et morale. En remboursant sa dette, l'homme devient indubitablement un être « *bien* » au regard du prêteur. En remboursant sa dette, il agit humainement, moralement et indubitablement de manière éthique. La dette remboursée, restituée est une forme de reconnaissance du bien du prêteur. *Rembourser sa dette, c'est simplement, être bien comme lui (entendons ici le prêteur). Rembourser sa dette, c'est en quelque sorte bien penser - bien agir comme l'a fait le prêteur à notre égard lorsque nous étions en détresse. C'est rendre le bien par le bien, telle est la caractéristique fondamentale du prêt. Rembourser sa dette, c'est donc bien agir moralement vis-à-vis du prêteur, c'est lui témoigner notre reconnaissance, notre confiance et surtout l'inviter explicitement à avoir confiance à tout emprunteur, à prêter sans méfiance, sachant que le bienfait est restitué en bien moral. Rembourser sa dette, c'est donc avoir bonne conscience, avoir bonne morale. Le bénéficiaire devient alors un modèle moral. Il constitue un modèle en morale pour l'humanité.* Peut-on néanmoins introduire dans le prêt naturel la notion de *gratuité* ? Est-il moralement possible d'associer l'idée du prêt naturel à l'idée du *don* naturel ?

Ou au contraire, devons-nous les concevoir séparément ? Pour répondre à ces différentes questions, il conviendrait d'examiner précieusement l'exemple suivant. Une personne A décide de faire don d'un bien quelconque à une personne B. l'horizontalité de l'acte est ici unilatérale. Elle part du donateur A au récepteur B.

Donateur

Récepteur

A \longrightarrow

B

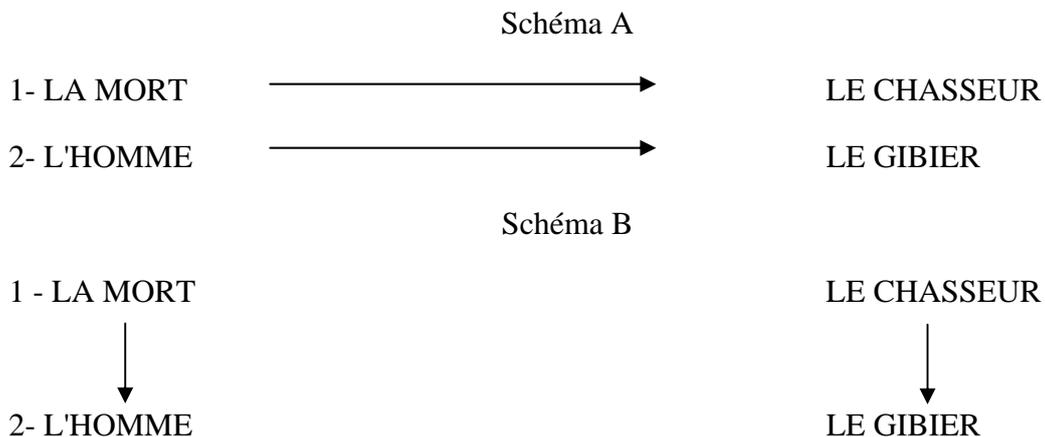
Lorsqu'on donne quelque chose à quelqu'un on s'attend toujours implicitement ; premièrement à la manifestation d'une joie si infime soit-elle à cause de l'émotion ou même plus grande vu la teneur de l'acte chez la personne qui reçoit ; deuxièmement, on s'attend éventuellement à un retour de gratitude, de reconnaissance morale ou physique de la part du récepteur. Le don comme nous l'avons bien souligné plus haut, déclenche automatiquement chez le bénéficiaire un sentiment de joie interne qui se transpose forcément à l'extérieur de soi, traduisant ainsi notre véritable ressenti. C'est une reconnaissance du récepteur envers le donateur et cela peut éventuellement introduire chez le bénéficiaire la culture du bien qui consiste à aider également l'autre à savoir le non-moi, autre que le donateur si le non-moi se trouve dans un cas de détresse identique au nôtre ou encore contraire à notre vécu. Se pose alors la question fondamentale? Le vrai don est-il intéressé ou désintéressé ? Qu'est-ce qu'un vrai don ? Est-ce encore une illusion de l'homme ou au contraire une réalité humaine ? L'examen de l'exemple ci-dessus nous prouve que le vrai don à savoir le don dépourvu de tout intérêt quelconque est quasiment inexistant. Tout don serait donc explicitement ou implicitement intéressé. Il (le don) relèverait de la pure illusion humaine. C'est encore une des productions de la raison. On comprend bien que l'association du prêt naturel et du don naturel est une chose impossible. Le prêt naturel présupposant une restitution intégrale du prêt ; alors que le vrai don en lui-même semble relever du domaine de l'illusoire, donc inexistant mais que dans l'imaginaire de l'être singulier. Le prêt naturel ne peut pas être un don puisque l'homme doit toujours le rembourser par l'extinction de son être. Cette extinction de la vie par le processus de la biodégradabilité ou par accident comme remboursement du prêt naturel ne peut pas ne pas cultiver chez l'être singulier une vraie dimension humanisante et moralisante. Elle permet de reconnaître dans l'être particulier, une forme de spécificité évidente et de lui accorder par la même occasion une place fondamentale dans l'ordre de la pensée et de l'action. Dès lors, il devient évidemment une finalité en soi et non un moyen pour atteindre

ses buts. Il vient donc occuper une place prépondérante dans notre existence. Il est au sommet de toutes les valeurs existantes. Comme moi, il a contracté le prêt naturel et comme moi il le remboursera, d'où notre égalité dans l'ordre de la pensée et dans l'ordre de l'action, mais aussi dans l'ordre de la perception horizontale et verticale du *bien*. Dans la perception horizontale, il est bien de rembourser ses dettes (ici la dette naturelle). Dans la perception verticale, l'homme, le moi associe son être à celui de l'autre, le non-moi, donnant ainsi naissance à une forme d'unicité humaine. L'assemblage, l'association des unités humaines existentielles permet donc de créer enfin une *unicité - humanité* avec pour contenu moral comportemental *le bien des uns et des autres*. La vie (élément du prêt de la nature) et la mort (élément du remboursement du prêt) nous permettent de mieux réfléchir, de réfléchir qualitativement - humainement, moralement et de manière éthique. La vie et la mort ne sont pas distinctes. Elles sont toutes deux complémentaires - indissociables et vont même jusqu'à se confondre toutes les deux. Elles fusionnent. Seulement, la mort apparaît comme *un bien*, c'est un *bien salutaire* qui unit comme nous l'avons d'ores et déjà souligné, qualitativement - humainement et moralement tous les hommes, voire tous les « êtres vivants, y compris les minéraux, les végétaux et les animaux, tous étant réellement mortels. Malgré leur puissance naturelle, tous les êtres vivants sans aucune exception semblent avoir contracté une dette envers la nature. Les minéraux peuvent constituer un réel danger pour l'homme et pour l'animal. Les eaux par les nombreuses inondations, l'exemple du Tsunami ou même d'autres encore comme les fortes pluies sont capables de détruire de nombreuses habitations, des champs causant ainsi de nombreuses famines à travers le monde ; et surtout provoquer de très nombreuses pertes en vies humaines. Elles sont néanmoins capables de tarir donc de disparaître (l'exemple de la sécheresse). L'eau s'évaporant, meurt. De l'idée de la fertilité on peut passer très rapidement à l'idée de la sécheresse. L'eau, source de vie, également source de mort, est elle-même soumise aux mêmes normes de dette naturelle que les autres êtres vivants composant l'univers.

Les végétaux, amis de l'eau, peuvent à leur tour ne plus exister. La mort de l'eau (la sécheresse) peut causer très rapidement leur mort. En effet, la sécheresse, à elle seule, est capable de provoquer la disparition de nombreuses espèces végétales. Remarquons que très

souvent l'homme en est la principale cause avec les incendies volontaires ou involontaires comme en Amazonie, des destructions organisées pour exploiter le sous-sol riche en minerais qui à leur tour finissent par disparaître. Les végétaux, ne l'oublions pas subissent le même processus de biodégradabilité. Ils naissent, vieillissent et meurent remboursant ainsi leur dette. Quant aux animaux, ils subissent malheureusement comme tous les autres vivants, la foudre de la nature. Ils sont bel et bien voués à la mort. Chaque être vivant terrestre a donc une dette à payer à la nature. Cela démontre bien (de) la puissance irréfutable, indéniable et surtout indubitable de la nature. Mais, remarquons que de tous ces êtres vivants, l'homme seul se sait mortel (ce grâce à sa puissance de penser). Bien qu'il tire sa subsistance des autres êtres, il reste néanmoins mortel. De part cette analyse, toute pensée et toute activité humaines doivent tourner autour de l'homme et surtout rejaillir positivement sur ce dernier (l'homme).

Le prêt naturel peut être remboursé à n'importe quel moment de notre existence. Il peut se faire aujourd'hui, demain, ou même après demain. Quoiqu'il en soit, il se fera à tout instant sans prévenir l'être singulier. La situation de l'homme apparaît comme celle de quelqu'un qui attend patiemment la mort. L'homme attend la mort qui apparaît comme un chasseur implacable et qui s'accapare de lui au moment opportun. La mort représentant *le chasseur*, l'homme : *le gibier*.



Personne n'échappera à la terre qui avale tout sans *discriminations*. Elle *au moins n'est pas raciste*. Cette spontanéité dans le processus de remboursement du prêt naturel incite l'être à mieux cerner l'existence, la vie, à mieux l'apprécier, la respecter et à voir au même moment dans le non-moi, une valeur suprême. L'homme tient réellement compte du temps présent et surtout de son contenu si précieux. Chaque moment est si important qu'il vaut mieux l'apprécier intelligemment. Chaque être singulier est tellement si singulier qu'il vaut mieux

l'apprécier aimablement, car on peut ne plus le revoir dans l'instant présent ou même dans l'instant à venir. Bien observer l'autre, bien l'aimer, entretenir des relations humaines véridiques avec lui, tel est l'idéal de l'homme bien. Car il (l'homme) disparaît aussi vite qu'il est venu. On doit tous disparaître au fur et à mesure et laisser l'existence se reconstruire, se renouveler. C'est le cycle même de la nature. Il est propre à tous les êtres vivants peuplant la nature. Qu'ils soient minéraux, végétaux, animaux ou humains. Tous subissent le même sort, la même fin que la nature nous réserve.

Le remboursement du prêt naturel est donc bel et bien le témoignage *d'une vraie justice, d'une justice naturelle, d'une justice équitable et égalitaire*, totalement désintéressée et impartiale. La justice humaine étant souvent injuste, intéressée et partielle. Elle ne peut convenir à la morale. Seule *la mort* à travers la nature, à travers son prêt qualifié *de prêt naturel*, établit *une véritable morale acceptable* par tous. La mort n'est pas une rupture. Ce sont des retrouvailles, les retrouvailles avec tous ceux et toutes celles qui nous ont précédé (son père, sa mère, son frère, sa sœur, ses cousins, ses amis, etc...). Ce sont les retrouvailles du père avec le fils, de la mère avec la fille, du fiancé avec la fiancée, du frère avec le frère, de la sœur avec la sœur, etc... ; les retrouvailles avec l'humanité toute entière. L'homme ne doit plus penser à son propre intérêt éphémère et insignifiant puisque égoïste. Il doit penser à l'intérêt de tous les autres. Le jour de la mort est le plus beau jour de la vie car une fois que l'on a fini de payer sa dette (la dette naturelle), on est véritablement très *heureux*, soulagé d'avoir respecté les clauses du contrat et surtout d'avoir remboursé intégralement *le dû*. Cette loi vaut également pour la dette contractée auprès d'un établissement bancaire ou d'une institution économique. Une fois sa dette remboursée, l'homme se sent soulagé, libéré d'un lourd fardeau psychologique et moral, libéré d'une très lourde responsabilité. *Il (l'homme) est heureux, très heureux* d'avoir enfin rempli *moralement sa mission*. La mort apparaît comme *l'accomplissement d'une vie moralement bien remplie, une vie moralement bien menée, bien vécue*. Le remboursement de la dette transforme l'homme en un être parfaitement et totalement libre d'avoir accompli sereinement sa mission terrestre. L'idée de la mort n'apparaît plus alors comme une angoisse mais plutôt comme un élément totalement libérateur; de l'angoisse de ne jamais pouvoir rembourser la dette contractée auprès de la nature (ici la dette naturelle). L'homme se sent réellement soulagé d'avoir respecté son contrat avec la nature. Quoiqu'il en soit, il ne peut en être autrement. Il est moralement obligé d'accomplir cette tâche. Cette analyse semble s'appliquer également au prêt bancaire. L'emprunteur ne peut pas ne pas rembourser ce qu'il doit à l'institution financière. Prenons l'exemple suivant : une

personne salariée fait un prêt bancaire pour pouvoir s'acheter une maison ou s'offrir une voiture. Ce prêt lui est accordé. Il est heureux d'avoir réalisé son rêve. Mais ce rêve ne deviendra vraiment une réalité que si et seulement si il finit de rembourser la totalité de la somme empruntée. Il doit donc s'efforcer de le faire pour avoir l'esprit tranquille. Mais à la différence du prêt naturel, il peut soit rembourser la totalité de son dû s'il est encore en activité (ici la certitude de rembourser devient possible à la seule condition que le remboursement du prêt naturel se fasse tardivement, soit être dans l'incapacité de le faire à cause de la perte de son emploi et alors la certitude de rembourser sa dette devient impossible). C'est donc, dirons-nous, l'incertitude de rembourser sa dette qui donne subitement naissance à la certitude de l'angoisse. L'angoisse de perdre sa maison ou sa voiture. L'angoisse de voir s'envoler tous ses rêves, tous ses projets, toutes ses ambitions. L'angoisse de perdre simplement son bien. Ce qui, malheureusement, arrive très souvent. L'emprunteur comprend très rapidement l'hostilité, la cruauté et la méchanceté du monde dans lequel vivent les hommes. Il se rend compte de l'inhumanité, de l'immoralité, de l'animosité grandissantes qui gagnent et envahissent précipitamment le cœur des hommes. La férocité transforme l'homme en un animal tueur, sanglant. Sa puissance créatrice devient subitement une puissance destructrice. Il devient un véritable loup pour son semblable. A ce sujet Hobbes disait : « l'homme est un loup pour l'homme. » L'intérêt général disparaît au profit de l'intérêt particulier. Chacun cherchant son bien-être. L'amour-propre rejaillit soudainement chez l'être. Or, il n'est pas sans danger. Certes, il détermine l'existence formelle de l'être singulier dans le réel. Cependant, en dehors d'éclipses manifestes telles que l'oubli ou le sommeil, il semble que la prise de conscience n'épuise pas totalement la vie psychologique. L'homme peut être conscient de son comportement et ignorant des motivations réelles qui le poussent à agir. Il est donc très important de nous méfier des ruses de l'amour-propre. Certes le fait psychique inconscient, s'il existe, est par définition inobservable, mais, sous forme d'hypothèse, ne permet-il pas de donner une signification à des actes conscients qui demeureraient sans cela incohérents et incompréhensibles ? L'angoisse de la mort en elle-même n'est pas la vraie tourmente de l'homme. Ce n'est pas l'angoisse de la mort qui effraie l'homme, puisque, quoiqu'il fasse, l'homme mourra bien un jour. Mais, ce sont surtout les difficultés matérielles, socio-professionnelles et sentimentales, tout au long du vécu de l'existant qui sont angoissantes. L'angoisse ne vient donc pas de la mort, mais plutôt des différents moments imprévisibles de l'être. La vie en elle-même est belle, mais ce sont surtout les images que nous offre la vie qui ne sont pas belles. *La vie est et reste psychologiquement très angoissante, très perturbante, très imprévisible. La mort est et reste psychologiquement une quiétude, une stabilité*

intérieure, une prévisibilité. Car l'angoisse de la mort ne peut pas se confondre avec la peur de la mort. Elle n'est pas le signe de l'impuissance voire de la faiblesse de l'être pensant. Mais au contraire, elle détermine la fin réelle de l'être ontologique. L'angoisse de l'être pensant singulier se situe dans l'idée de la mort à venir. L'angoisse forte-puissante contribue à créer en l'homme la réalité de sa finitude. Cette angoisse de la mort peut néanmoins devenir un facteur de moralité. Mais, cette moralité reste intéressée. Elle est donc inintéressante, inintéressante puisque son motif est lui-même inintéressant dans la mesure où il est le résultat d'un examen hâtif, populaire, certes fondé, mais inconsistant. L'insensé pourrait évidemment en tirer profit pour développer l'intensité de son vouloir-vivre égoïste au détriment du vouloir-vivre altruiste.

L'angoisse de la mort ne peut donc pas être un argument ontologique dans ou pour le fondement de la morale. L'angoisse comme panique sociale peut être un facteur de désinvolture, d'immoralité intensive.

Seule une réflexion approfondie sur la mort peut engendrer ou créer chez l'homme un véritable changement, une véritable métamorphose intérieure, une vraie moralité. L'analyse réflexive approfondie sur la mort (qui donne à la mort ou reconnaît dans la mort une dimension naturelle - universelle) peut développer un vrai esprit constructeur, édifiant, législateur de la morale. La mort n'est rien d'autre qu'une forme de rencontre qui se fait constamment durant notre existence comme nous l'avons souligné au cours de notre analyse. C'est une rencontre *espérée* et non *désespérée*, une rencontre *visible* et non *invisible*, une rencontre *objective* et non *subjective*, en somme une rencontre *a priori*. Cette quotidienneté confère à l'homme voire à l'être singulier quelque chose comme *une certitude* de la mort. C'est dirons-nous, *la plus haute qui soit, la certitude apodictique.* *L'homme attend quotidiennement - journallement - la mort.* La mort apparaît pour lui comme la meilleure compagne, non hypocrite, non sournoise et non ingrate. Elle reste de toutes les choses existantes, de toutes les choses terrestres, la plus fidèle compagne. Elle ne trahit jamais le moi ou le non-moi. Les parents peuvent trahir leurs enfants, les enfants, les parents. L'homme trahit sa femme, mais la femme peut également trahir son mari. Les prétendus amis se trahissent entre eux, les collègues de travail agissent de la même manière. En général, les hommes commettent volontairement ou involontairement la trahison. Elle semble faire partie du quotidien de l'homme. Mais la mort, elle, ignore totalement toute idée de trahison, d'infidélité. Elle est d'une fidélité incontestable et démesurée mais normale dans ce cas précis.

L'impuissance de l'homme, comme nous l'avons souligné est donc bel et bien déterminée par son incapacité, par son impossibilité nécessaire à lutter contre les forces de la nature parmi lesquelles la mort qui constitue évidemment le solde du prêt naturel. Cette impuissance à lutter contre la mort témoigne de la petitesse, de la minimalisation de l'homme par rapport au réel. Ce constat évident dans sa nature doit lui permettre ou l'aider à produire, à structurer intelligiblement la morale. L'homme est une vraie pourriture en suspens. Il en a réellement conscience. Et malheureusement personne ne peut prétendre le contraire. Il ne peut en être autrement. La possibilité d'être autrement lui est absolument interdite. C'est une impossibilité nécessaire. Et cette vérité (la pourriture de son être) aussi nécessaire que cela puisse paraître, lui permet de s'interpeller lui-même psychologiquement dans le réel et d'orienter sa conduite morale. Il prend conscience du *virus* de la mort, le valorise et le transforme en *valeur morale*. Il est vrai que la recherche de la perfection en morale est une entreprise, une épreuve très difficile, très pénible. Mais cette difficulté et cette pénibilité ne doivent pas décourager l'être singulier. Tout au contraire, il doit persister, persévérer, résister aux influences extérieures, éviter de faire des détours comportementaux. L'homme étant initialement *détour* pour atteindre cette plénitude, témoigne de son humilité, de sa modestie, de sa réconciliation avec lui-même et avec le réel ; de sa paix intérieure. La morale se construit à travers le jugement analytique, mais il peut également se faire sur des jugements synthétiques. Elle demande seulement à l'homme un réel travail de conscience sur lui-même. Personne n'échappera à la terre qui dévore tout sans discrimination, sans sélection. L'immortalité ne s'achète pas et ne s'achètera jamais. Telle est la dure réalité que la nature impose en général à tout être vivant et en particulier à l'être vivant pensant « homme » dont il est question dans ce travail. La puissance de la nature doit faire émerger en nous un faisceau très précieux de valeurs telles les valeurs humaines, intellectuelles et plus précisément les valeurs morales et éthiques. La mort devient inévitablement, irréfutablement le seul véritable lien social entre tous les êtres et l'unique créatrice de la moralité à dimension réellement intelligible et métaphysique voire infini-métaphysique.

Aimer est un impératif, faire le bien, une obligation morale. Et ne l'oublions pas, la vie reste et restera toujours un prêt que l'homme doit impérativement rembourser. Toute cette entreprise ne peut se faire que par le dépassement de l'être par rapport au réel. L'homme doit pouvoir aller rechercher à l'intérieur de lui-même, cette puissante énergie vitale qui lui permet de produire la morale. Le résultat positif de ce travail est l'œuvre non pas simplement métaphysique, mais « infiniment » métaphysique, c'est-à-dire dans une radicalité qui sature et

dépasse la simple représentation métaphysique, appelons cela « l'infini-métaphysique » ou « l'hyper-métaphysique », mais plutôt de ce que nous pouvons qualifier de *l'infini-métaphysique* c'est-à-dire *le surpasement* de l'être par lui-même. Ce qui le protège sincèrement de toute forme d'orgueil, de vanité, d'imbécillité, de méchanceté, de cruauté, d'inhumanité, en somme d'immoralité.

Lorsque le miroir de l'essentialisme lui renvoie à la nature propre de son être, l'homme comprend finalement qu'il n'est *absolument rien par rapport au réel. Rien par rapport au non-moi. Il n'est rien du tout.* Aussi, il doit apprendre à aimer, à aimer la nature, à aimer toutes ses composantes : l'eau, le minéral - le végétal - l'animal et *l'homme son alter-ego. L'amour rien que l'amour et non la haine. La valeur humaine reste et restera toujours importante.*

CONCLUSION

L'être, la vie, la mort, constituent un vrai mystère. Pourquoi un vrai mystère ? Parce qu'ils sont très avares en ce qui concerne la connaissance de leur genèse et de leur essence, en l'occurrence sur la connaissance de leur contenu. Ils ne livrent guère leur savoir. Le mystère est donc en quelque sorte ce qui ne se dévoile pas si facilement, il refuse catégoriquement tout dévoilement de sa vraie nature d'où sa dénomination de mystère. Certains grands courants ont proposé au monde différentes formes de direction. Ce furent les exemples du christianisme avec le créationnisme, la science avec l'idée du big-bang, l'évolutionnisme avec sa théorie de la métamorphose des sociétés végétales, animales et humaines. Mais tous ces différents grands courants, si impressionnants soient-ils, restent encore très loin du domaine du mystère, qu'ils ont réellement du mal à déshabiller, à mettre au grand jour son secret mystérieux, tant il est opaque, invisible à la pensée et à l'œil nu. Cette invisibilité transcende l'inintelligibilité et l'intelligibilité, même en prolongeant la vision de l'œil par la vision de l'esprit afin de percer l'enveloppe matérielle du mystère pour lire l'enveloppe invisible de l'œil. Cela semble une véritable tâche très ardue, un véritable travail titanesque. C'est dirons-nous, une impossibilité nécessaire. Le mystère reste et restera donc toujours problématique, énigmatique et impénétrable. C'est quelque chose de très profond, de très étrange et de totalement inaccessible, imperméable à la raison humaine, à la connaissance. Toutefois, si d'un côté l'être en général demeure entièrement un mystère, autant que le non-être de l'être en général, le mystère du non-être de l'être en général par sa puissance d'anéantissement de l'être en particulier ou singulier de l'être pensant, livre à cet être pensant une part infinitésimale de sa force de destruction, d'entropie. C'est l'égalité de tous devant le mystère du non-être, entendez ici, la mort. La mort ne connaît ni fœtus, ni nouveau-né, ni enfant, ni adolescent, ni adulte, ni vieillesse. Elle emporte chacun d'entre eux avec tous ses attributs (qualités physiques) à savoir leur beauté, leur apparence physique ou qualités intellectuelles (leur être psychologique). Elle ne connaît ni pauvres, ni riches, ni illettrés, ni lettrés. Elle ne fait aucun tri. Elle n'est donc pas raciste. Elle ne connaît ni blanc, ni noir, ni arabe, ni asiatique etc... Nous pouvons donc dire qu'elle est humaine, voire humaniste. Elle n'a pas d'ennemis, elle n'a que des amis. Ce qui est très rarissime dans notre société actuelle, dans notre monde défailant. Elle n'a aucune préférence pour une catégorie donnée d'individus et un dédain pour l'autre catégorie. Elle est le vrai témoignage d'une égalité naturelle, voulue, forcée sans doute par le mystère. D'où sa dimension paradoxale. La mort nettoie les êtres, au sens d'emporter, mais les réconcilie également. Des êtres particuliers, singuliers, différents les uns des autres par le physique, par

la pensée, par la langue et par l'action, se retrouvent tous égaux, tous unis dans l'idée de la mort qui apparaît inévitablement, indéniablement comme un véritable lien social investigateur de morale. Elle est commune à tous. L'homme humble devant ce mystère se reconnaîtra dans l'homme vaniteux, non pas par la ressemblance à son être apparent, mais par la superposition de l'être vaniteux à son être si humble, comme être fini, comme être temporel. Cette humilité témoigne d'ailleurs de la grandeur de son esprit. De là peut naître nécessairement des miettes de morale qu'il faudrait bien entendu cultiver pour les maintenir dans un état fonctionnel, moral et sociétal. Le mystère semble ne pas livrer très facilement son contenu afin de délivrer l'être humain de sa patience, de découvrir, de son absence de savoir. Ici, l'homme a tendance à ne pas tout savoir, à ne pas tout connaître, d'où l'idée du primat du mystère sur l'idée de l'homme qui est elle-même un élément nécessaire du mystère. Le mystère ne livre pas très facilement son contenu. Il est, comme nous l'avons d'ores et déjà souligné, avare de connaissance, avare de savoir. Si le sens commun semble aussi naturel, s'il est fondé en droit naturel, on pourrait penser que la mort, élément de la nature ou encore don de la nature, qualifié de négatif, de péjoratif par des milliers de gens, peut aussi constituer un véritable atout pour consolider le sens moral. Tous les hommes étant mortels par nature. Ou encore tous les hommes étant naturellement mortels, biodégradables.

Devant ce réalisme naturel, l'homme est donc capable de dissocier les deux différentes approches conceptuelles de ses pensées étudiées plus haut, mais aussi de ses actes. Soit ils sont moralement orientés vers le bien, soit ils penchent vers le mal. Le plus souvent, c'est le premier cas qui l'emporte sur le deuxième. Car rarement nous restons indifférents à la mort du non-moi, même si nous ne le connaissons pas. L'homme a le même ressenti pour la mort de l'autre qu'il ne connaît pas que pour la mort de ses proches, même si cela n'est pas totalement exact, en degré, en puissance de ressenti, vu le lien naturel, mais cette variation dans l'attitude comportementale tend vers moins l'infini mathématique. On ne peut rester insensible à la mort des autres même si on ne les aime pas. Ce n'est ni naturel, ni humain. La mort est une forme d'horloge funèbre. Dès notre naissance, elle se déclenche automatiquement, et, chaque seconde qui s'écoule ne fait qu'accentuer le processus de biodégradabilité de l'être. Devant cette réalité, l'homme ne peut que se résigner. *Il n'y a donc pas d'âge pour mourir*, et le combat livré, contre la mort n'a malheureusement toujours qu'un seul et même vainqueur : *c'est la mort elle-même*. Et si la vie divise les êtres avec l'institution d'une force de hiérarchie parmi eux, la mort, elle, au contraire, les unit.

Cependant, l'iniquité, l'extrême injustice, la dureté, la cruauté même, tels sont les principaux traits de la conduite de l'homme, les uns envers les autres : le contraire n'est qu'une rare exception. La violence est partout triomphante. Les hommes souffrent et meurent dans des guerres totalement absurdes. Ils laissent dominer en eux les passions, ces passions qui engendrent le désordre. Ils subissent l'injustice ; ils la commettent. Pour satisfaire leurs intérêts, s'ils sont rusés, s'ils ont des talents, ils mentent (le mensonge étant devenu une arme redoutable dans les relations humaines ; il conduit aux atrocités que l'on connaît) ; ils sont simplement des braves gens, et pourtant, ils s'abandonnent à la bêtise. L'injustice est devenue une maladie de l'individu. L'individu l'exerce, c'est lui qu'il soit agent ou patient qui en souffre. L'injustice semble être inscrite en si petits caractères dans l'âme individuelle qu'on a peine à en déchiffrer le sens. Le travers moral est à la fois l'indice, la conséquence et le fondement du mal social. Certains hommes, en l'occurrence les hommes politiques s'emparent du pouvoir et font une politique qui n'a d'autre fin que de satisfaire leurs passions et leurs intérêts personnels. Et le peuple s'habitue malheureusement à cette situation dangereuse.

Le manque d'égards propre à l'homme envers ses semblables, provient de son égoïsme infini, parfois aussi de sa méchanceté. Comment l'homme agit avec l'homme, nous le voyons par exemple dans l'esclavage juif en Egypte, dont l'objectivité était sans doute la réalisation des grands monuments ; dans l'esclavage des nègres dont le but final est pour l'homme de se procurer le sucre et le café ; dans les deux guerres mondiales, avec l'extermination des Juifs par Hitler durant la seconde, ayant pour conséquence la grande diaspora juive ; enfin dans la politique raciste avec pour visée le rejet de l'autre.

Le monde est plein de mal ; les hommes ne sont point ce qu'ils devraient être. Le genre humain vit dans une immoralité réelle.

Le racisme par exemple, est une théorie qui non seulement affirme l'existence des races humaines, mais leur confère une hiérarchie. Les racistes divisent l'humanité en races supérieures et races inférieures, avec toute une série de termes de transition. Leurs arguments partent d'ailleurs d'une donnée fausse.

La règle raciste sera non seulement d'interdire les unions entre sujets de races inférieures et sujets de races supérieures, mais d'isoler, au sein de celles-ci, les individus suspects de quelque métissage ancestral. Par là, le racisme amène à appliquer à l'homme les règles de l'élevage et de la domestication. Dans ses ultimes conséquences, il aboutit à

l'isolement des « inférieurs », presque toujours à leur exploitation. A un moment ou à un autre, il débouche sur le génocide. Or, tout ce qui fonde ce raisonnement est faux.

Premièrement, dans notre espèce, les races biologiques n'existent pas, ou n'existent plus. C'est par une ségrégation volontaire que l'homme pourrait créer de nouvelles races humaines comme il le fait périodiquement pour les animaux domestiques. Mais ces races pures artificielles, seraient fragiles et de faible valeur biologique.

Deuxièmement, il n'y a pas de groupe humain biologiquement supérieur ou inférieur. Pour des raisons historiques, quelques populations se sont développées plus vite que d'autres, ont disposé plus tôt d'acquis technologiques et culturels, qui leur ont conféré une certaine puissance. Celles qui avaient le moyen de dominer s'en sont privées rarement. Mais cet avantage, souvent de caractère provisoire, n'a rien donné ; il est acquis. Tous les groupes humains, quelle que soit leur origine biologique et « raciale » sont capables d'assimiler les techniques, de promouvoir les cultures avec la même efficacité, il suffit qu'ils aient l'occasion de la faire. Chaque peuple est doué d'invention à condition de se trouver en situation d'inventer.

La troisième proposition du racisme, qui tend à interdire le métissage et à revenir à des races pures, monomorphes, est non moins fallacieuse. Elle prône en somme le même processus que celui qui, dans la domestication animale, vise à obtenir l'hypertrophie d'un caractère donné (chevaux coursiers, vaches laitières, moutons lainiers) au détriment des autres caractères.

Sur le plan biologique, le racisme débouche sur la dégénérescence de l'humanité. Il apparaît donc aujourd'hui comme le résultat de fausses interprétations ou d'inventions pseudo-scientifiques. La terre devient trop petite pour que ses habitants continuent à s'ignorer et à se haïr. Tous les êtres se déchirent, comme nous l'avons déjà vu dans notre exposé, à travers les guerres historiques et même actuelles avec pour seule obsession : le pouvoir, et pourtant, tous, ils sont mêmes ; chacun doit avoir pitié d'autrui. Mais c'est encore l'égoïsme, qui veut exclusivement son propre bien, et la méchanceté, qui veut en outre le mal d'autrui. La pitié prendra leur place, en voulant le bien d'autrui - car, l'homme est par nature mortel et porteur de mort. La seule ligne de séparation est maintenant celle des hommes qui croient encore au fatalisme de la violence et du malheur et celle des fils de Prométhée qui pensent que l'avenir, celui de la coexistence et de la communion, dépend de leur volonté.

De la comparaison des sociétés d'abeilles ou de fourmis, par exemple, aux sociétés humaines, ressort une évidence : les premières sont admirablement disciplinées et unies, mais figées ; les autres sont ouvertes à tous les progrès, mais divisées, et en lutte incessante avec elles-mêmes. L'idéal serait une société toujours en marche et toujours en équilibre, mais cet idéal n'est peut-être pas réalisable, néanmoins, elle reste encore pensable, heureusement.

Des animaux d'une même espèce peuvent entrer en conflit pour défendre un territoire ou occuper dans le groupe une position dominante, mais il est exceptionnel qu'ils s'entre-tuent. De même, chez l'animal sauvage, les cas de cannibalisme sont rares. La violence meurtrière, aujourd'hui rarement organisée, est le triste apanage de l'espèce humaine.

L'humanité s'abandonne à ses comportements égoïstes et agressifs ; elle néglige les altruistes qui vont cependant dans le sens même de l'évolution. L'homme ne doit pas borner sa pensée aux choses mortelles et humaines mais doit s'efforcer de vivre selon l'intellect afin de s'immortaliser.

Cette histoire voire même cette analyse macabre n'a rien d'une fiction ou d'un roman d'épouvanté : du plus riche au plus pauvre, du plus instruit à l'inculte, nous suivons tous le même chemin. Après l'agonie, le corps d'un académicien, d'un prix Nobel n'a pas une autre destinée que celui d'un paysan ou d'un travailleur immigré. Chacun connaît la même décomposition putride.

Les mêmes séquences de désintégration repoussante se retrouvent toujours. Le seul moyen d'y échapper est la crémation, qui, en portant la dépouille humaine à quelque 900 °C pendant 40 à 60 minutes, réduit tout en cendres et en fumée. L'organique revient au minéral. En agissant ainsi nous évitons le stade humiliant de la putréfaction ; mais nous trichons avec la nature qui, normalement doit récupérer nos restes pour les recycler. Un monde où toutes les espèces seraient vouées à la crémation deviendrait vite un désert inhabitable et totalement inhabité. Cette fin misérable qui nous fait *tous égaux*, doit nous rendre modestes. A la fin, disait un jour Staline à Churchill au cours de la seconde guerre mondiale, il n'y a que *la mort qui gagne, et elle gagnera toujours, vainqueur indétrônable*.

Encore une fois, du plus humble au plus illustre, *la mort nous place sur le même pied d'égalité naturelle*. Elle nous impose la conscience de la finitude de notre existence. Elle jette son ombre sur chaque individu et arrive à tous les hommes, de toutes les classes et de toutes

les nations. Certes, elle leur arrive dans des situations sociales spécifiques. Elle est déterminée pour chaque homme par son appartenance de classe, de famille, de nation, de culture, mais elle leur arrive de toute évidence, car elle est largement prédéterminée. Elle est la cessation des représentations qui nous viennent des sens, des impulsions qui nous meuvent comme avec des cordons, du mouvement de la pensée et du service de la chair. Aussi, dès l'instant que le sujet pensant cesse d'être, il cesse également de penser. Chacun de nous ne vivant qu'une seule fois, qu'une seule vie.

Rappelons, ici, qu'il ne s'agit pas dans ce travail de porter un regard sur la vie après la mort. Ce serait une aventure dangereuse et risquée. Notre analyse primordiale est d'appréhender l'être en tant qu'être, mais également en tant que non-être. L'être étant irrémédiablement voué au non-être. Aucune espèce n'est immortelle. La mort, action naturelle et œuvre utile à la nature, qui survient à un moment ou à un autre de leur histoire, est la destinée normale de tous les groupes, remplacés périodiquement par de nouveaux arrivants venues peupler des espaces vides ou en train de se vider. Combien de ceux ou de celles avec qui nous sommes entrés dans le monde en sont déjà partis.

Poésie : une charogne

Rappelez-vous que nous vîmes, mon âme,
Ce beau matin d'été si doux
Au détour d'un sentier une charogne infâme
Sur un lit semé de cailloux,

Les jambes en l'air, comme une femme lubrique,
Brûlante et suant les poisons,
Ouvrait d'une façon nonchalante et cynique
Son ventre plein d'exhalaisons

Le soleil rayonnait sur cette pourriture
Comme afin de la cuire à point,
Et de rendre au centuple à la grande Nature
Tout ce qu'ensemble elle avait joint ;

Et le ciel regardait la carcasse superbe
Comme une fleur s'épanouir.
La puanteur était si forte, que sur l'herbe vous crûtes
Vous évanouir.

Les mouches bourdonnaient sur ce ventre putride
D'où sortaient de noirs bataillons
De larves, qui coulaient comme un épais liquide
Le long de ces vivants haillons

Tout cela descendait, montait comme une vague,
Où s'élançait en pétillant ;
On eût dit que le corps, enflé d'un souffle vague,
Vivait en se multipliant.

Et ce monde rendait une étrange musique,
Comme l'eau courante et le vent,
Ou le grain qu'un vanneur d'un moment rythmique
Agite et tourne dans son van.
Les formes s'effaçaient et n'étaient plus qu'un rêve
Une ébauche lente à venir,

Sur la toile oubliée, et que l'artiste achève
Seulement par le souvenir.
Derrière les rochers une chienne inquiète
Nous regardait d'un œil fâché,

Epiant le moment de reprendre au squelette
Le morceau qu'elle avait lâché.
Et pourtant vous serez semblable à cette ordure,
A cette horrible infection,

Etoile de mes yeux, soleil de ma nature,
Vous mon ange et ma passion !
Oui ! telle vous serez, ô la reine des grâces,
Après les derniers sacrements,
Quand vous irez, sous l'herbe et les floraisons grasses,
Moisir parmi les ossements.

Alors, ô ma beauté ! Dites à la vermine
Qui vous mangera de baisers,
Que j'ai gardé la forme et l'essence divine
De mes amours décomposés !⁹²

⁹² Baudelaire C. *Les fleurs du Mal*. Paris : LP 6 n° 677. XXVII. 1972 - pp. 43.44.45.

Notre siècle a accumulé les horreurs, et multiplié les martyrs, parfois à l'échelle de populations entières. Les racistes, qui espèrent l'avènement et le triomphe des « hommes supérieurs » se trompent d'époque. Le futur de l'humanité ne passe plus par les voies de l'évolution biologique, mais par celles de l'évolution socio-culturelle. L'avenir appartient non à un surhomme, héros issu de la légende de tous les temps, mais à une surhumanité qu'il convient maintenant de construire. Au niveau où nous nous trouvons, ceci exige une transformation fondamentale des rapports entre les sociétés et les nations, qui devront passer de la rivalité à la coopération, du mépris à l'estime, de la peur à la confiance, de la haine à *l'amour*. Car, enfin, qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini. Il n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer.

La vanité, l'aberration, l'illusion sont notre lot quotidien.

C'est peu de choses que les années de l'homme « en un matin elles passent comme l'herbe, la vie au matin fleurit, et elle passe, le soir elle se flétrit, durcit et se dessèche. Le temps de nos années fait soixante-dix ans, pour les plus robustes quatre-vingts, et le surplus n'est que peine et douleur.»

« Qu'est-ce que l'homme dans l'infini ?

Qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout ».

L'homme ne connaît point sa cause première, ni ce que c'est le monde ni ce qu'il est lui-même. Chaque être dans une ignorance terrible de toutes choses. On voit « que des infinités de toutes parts, qui m'enferment comme un atome et comme une ombre qui ne dure qu'un instant sans retour ».

La finitude de l'homme, point dans l'infini de perspectives sans bornes, affrontée aux espaces incommensurables de ce qui est, de ce qui a été mais a fui pour toujours, de ce qui pourrait être, de ce qui sera quand nous n'y serons plus, cumule en même temps la brièveté éphémère de l'instant et « l'inconnaissance » radicale de son être, de son être présent ici et maintenant.

Dès que mon esprit veut remonter de quelque être que ce soit, de quelque événement, vers sa cause et son principe, il se heurte très rapidement à son incapacité à penser complètement ou radicalement ce qu'il croit penser. L'univers réclame l'idée de totalité organisée, le temps exige la fluidité successive des instants, l'amitié pose la reconnaissance et le respect des esprits, la vie suppose son origine et sa fonction. Nous constatons, en conséquence, que pas une seule de nos pensées, pas un seul de nos actes de désignation pour (de) l'être ou décrire le réel, ne sont exempts d'un renvoi vers les limites et les possibilités même du pensable.

A la brièveté de son existence, à sa finitude radicale, l'homme doit donc ajouter l'expérience de la contingence des contenus de sa propre pensée. Le tissu de langage qui se trouve déjà en nous lorsque nous nous éveillons à la conscience de nous-mêmes, l'outillage disponible, le « champ sémantique » organisé sans nous, et avant nous, déterminent pourtant en nous, les contours de tout ce qui nous sera jamais présent par la pensée.

Il doit donc s'opérer en l'homme, une véritable mutation. Plus de justice, de coopération, de conscience ; un certain renoncement à nos égoïsmes individuels et patriotiques qui correspondent encore à des comportements animaux ; l'adoption, sans hésitation, ni regret, d'un comportement altruiste, spécifiquement humain.

Ceci doit nous amener à changer non seulement nos modes de vie, mais plus encore nos modes de penser. La révision des rapports entre les individus, entre nations, la définition d'une nouvelle hiérarchie de valeurs semble de ce fait nécessaire.

La sagesse devrait alors l'emporter sur la folie, la raison sur la passion, l'altruisme sur l'égoïsme, la justice sur l'exploitation, la modestie sur l'orgueil. L'homme se verra tel qu'il est, non tel qu'il croit être.

La mort deviendrait donc un appoint au perfectionnement de l'esprit de l'homme mais également de son attitude dans la vie. Tous les hommes étant « frères ». L'humanité doit vivre ensemble et en harmonie comme les membres d'une seule et même famille.

L'idée de la mort semble exclure totalement l'idée du vouloir-vivre. Elle retire définitivement à l'être, l'idée du non vouloir-mourir. Que l'homme le veuille ou pas, il ne peut pas refuser de mourir. Tout au contraire, *il doit mourir*. C'est un *impératif naturel*. Tout refus de mourir lui est totalement et définitivement *interdit*. C'est l'*interdiction de ne pas mourir*.

La mort convie donc à aimer le genre humain. L'homme doit faire de nombreux efforts psychologiques et même physiques pour ressembler à ces grands hommes exceptionnels comme les saints du christianisme, les sages de la Grèce, les prophètes d'Israël, les Arahants du bouddhisme en lesquels *la grande morale, la morale de l'amour de l'humanité, la morale de tout ce qui est* s'incarnait.

Les humains, couronnement de la création, du phénomène scientifique ou encore de l'évolution, peu importe leur origine, ne sont pas gouvernés principalement par l'instinct. Nous sommes plutôt des êtres moralement libres doués d'une conscience et de la faculté d'aimer. Tous ces dons nous rendent aptes à prendre des décisions justes et morales qui parfois traduisent un amour et une abnégation extraordinaires. Bien sûr, l'état d'esprit et le comportement d'une personne sont en grande partie modelés par les préceptes moraux et les doctrines spirituelles qu'on lui a inculqués depuis l'enfance. C'est pourquoi les notions de ce qui est bien ou mal, acceptable ou inacceptable, varient selon les individus. De ces différences peuvent naître les malentendus, l'intolérance, voire la haine surtout lorsque des facteurs comme la culture, le nationalisme et la religion sont prépondérants.

Que le monde serait meilleur si toute la famille humaine adhérait à un seul ensemble de normes reflétant la vérité morale et spirituelle, exactement comme nous obéissons au seul ensemble de lois physiques qui gouvernent l'univers ! Mais quelqu'un a-t-il la capacité et la connaissance qu'il faut pour fixer des normes universelles ? En ce qui concerne les hommes eux-mêmes, nous répondrons par la négative. Car en maints endroits du monde le vide moral grandissant oblige des Etats à édicter une infinité de lois pour réprimer le crime. Si la morale personnelle est réduite à l'exercice du libre choix, sans qu'on puisse disposer des principes solides pour juger de la qualité morale de ces choix, la loi viendra inévitablement combler le vide moral ainsi créé. Or, l'érosion morale a aussi atteint le pouvoir. Nul ne considère plus les dirigeants comme des modèles solides de moralité. Les hommes politiques, les chefs d'entreprises et même les chefs religieux, n'ont apparemment pas la trempe qu'il faut. La société actuelle se concentre amplement sur la satisfaction immédiate des désirs de l'individu, dans un cadre où l'hédonisme individuel et collectif devient la motivation dominante du comportement. L'autonomie morale, l'avidité et l'autogratisation ont un certain attrait, mais sont-elles propices au vrai bonheur, au contentement et à des bonnes relations humaines ? Les humains ont un don précieux : la conscience. C'est ainsi qu'à toutes les époques des gens de toutes les nationalités et ethnies ont eu des codes de conduite globalement semblables.

Cependant, la conscience n'est pas un guide infaillible ; elle peut être influencée par des croyances religieuses fausses, des prétendues philosophies, des préjugés et des désirs mauvais. Tout comme un pilote a besoin d'étalonner ses instruments de navigation, nous avons besoin de vérifier et, si nécessaire, de régler notre boussole morale interne et spirituelle selon des normes justes de notre état d'être et de non-être qui constitue pour nous, notre seul et vrai législateur : *la mort*. Contrairement aux normes humaines de conduite, susceptibles de changer d'une génération à l'autre, les normes parfaites de conduite liées à *la mort* sont immuables.

POUR NE PAS CONCLURE.

Au fil de l'étude, il a été montré que dans l'histoire de la philosophie, nombre d'auteurs, ici (Rousseau, Kant, Schopenhauer) ont essayé de soutenir des thèses en proposant une morale que nous jugeons réellement insuffisante puisque intellectualiste.

1. Rousseau établit la morale collégiale basée sur la loi. Mais cette morale reste malheureusement intéressée.

2. Kant quant à lui, propose une direction de morale par le travail laborieux de la raison. Cependant, cette dernière reste incomplète, inachevée. La raison comme contenant, n'a aucun contenu précis. Malgré cela, on peut accorder à Kant le bénéfice de l'architecture de la morale avec son analyse sur la raison.

3. Schopenhauer au contraire nous invite à explorer le champ de la pitié pour fonder la morale. Or la pitié est le résultat d'une construction purement humaine. La pitié, même si elle est un sentiment se construit à partir de la perception humaine de certains événements jugés mauvais ou (choquants) dans l'espace et dans le temps. Elle est le fruit de la culture⁹³, et non de la nature comme le laisse entendre Schopenhauer.

4. Heidegger, enfin, en évitant de traiter la question de l'éthique, n'a pas souhaité lui donner une nomination, un corps. Il se refuse de disqualifier l'éthique véritable ; laquelle est déjà présente dans l'être (le *dasein*) à travers l'être-pour-la mort. On dirait que pour

⁹³ Entendons ici « culture » au sens dualiste, quand elle est comprise comme opposée à la nature. Distinguons bien l'usage des mots culture et nature au sens dualiste et leur usage non dualiste, unifié dans le concept de « nature brute ».

Heidegger, l'inhérence de la mort dans la structure du *dasein* est déjà en elle-même, facteur d'éthique. Il sauve ainsi le caractère originaire de l'éthique.

Bien qu'il ne le dise pas de manière explicite Heidegger instruit un fondement de la morale à travers son analyse sur l'être-pour-la mort (L'éthique originaire concédée par lui).

Reste malgré tout, une vraie question : Comment « fonder » la morale, c'est-à-dire comment montrer pédagogiquement en quoi aucun être humain n'échappe à la morale bref, comment mettre en évidence le contenu de la morale sous forme de réalité nécessaire comme la preuve a priori chez saint Anselme mais en temps qu'expérience ? Telle est la dimension pédagogique. Pourquoi sommes-nous des êtres moraux de façon inévitable ? Si Heidegger trouve la source du fondement de la morale dans le caractère ontologique de l'être humain comme *Dasein*, s'il évite l'anthropologie au nom de l'originaire, ce que ne fait pas Schopenhauer, il s'y exerce à partir d'une analyse de l'esprit et non dans une expérience brute. Son fondement repose avant tout, dans une construction d'analyse. Or on peut faire l'économie de cette construction et s'attacher les services de l'expérience brute que Kant exprime par l'expérience du sublime de la nature.

La mort comme fondement de la morale met donc un vrai terme à une recherche extérieure au caractère originaire de l'essence de l'homme.

La conséquence d'une telle thèse, c'est qu'elle met en évidence le contenu à la fois apriorique et concret du sens moral : celui-ci est donc à la fois culturel et naturel, sans dualisme. Ce contenu qui fusionne le formel et le matériel dans le concept de « nature brute » convient à tous les êtres pensants et non pensants. La mort devient le seul vrai principe de la morale et plus généralement, du bien en tant que tel. De plus, le caractère universel de la mort unifie les étants sous la même loi. La part intelligible (la culture) de cette loi de la mort dispose forcément l'être-pour-la mort qu'est le *Dasein* à prendre conscience des conduites allant dans le sens du bien. Cette thèse introduit ainsi aux préoccupations contemporaines d'une éthique globale de l'existence à travers notamment le concept d'**ÉCOLOGIE**.

BIBLIOGRAPHIE

A. Œuvres philosophiques sur la mort :

Alquie Ferdinand. *Leçon sur KANT. La morale de KANT.* Paris : Ed. La table ronde
2005

Aries Philippe. *L'homme devant la mort. Le temps des gisants.* Paris : Point Histoire
H 82.1982.

Aries Philippe. *L'homme devant la mort. La mort ensauvagée.* Paris : Points Histoire
H. 83. 1977.

Aries Philippe. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-âge à nos jours.*
Paris : Points Histoire H 31. 1975

Aurele Marc. *Pensées pour moi-même,* Paris : G.F. N°16. 1964

Bergson Henri. *L'évolution créatrice.* Paris : Quadrige. PUF. N°8. 1986.

Bergson Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion* Paris : PUF. Quadrige
N° 34. 1984.

Descartes René. *Méditations Métaphysiques.* Paris : Nouveaux Classiques Larousse.
1973.

Epicure. *Lettre à Ménécée.* Paris : Hatier. Profil Philosophie. N°711. 1984.

Ferry Luc et Renaut Alain. *Revue : le genre humain N°14. La valeur.* Ed complexe.
Printemps Eté. 1986.

Gobry Yvan. *Les niveaux de la vie morale.* Paris : PUF. L.C. 23. 1963.

Gobry Yvan. *De la valeur.* Paris : Louvain Vander / Nauwelaerts. 1975.

Heidegger Martin. *Etre et temps.* NRF. Gallimard. Paris. 1986.

Hegel G.W.F. *Textes Pédagogiques.* Paris : J. Vrin. 1990.

Hobbes Thomas. *Le citoyen.* Paris : Garnier Flammarion. N°385. 1982.

Husserl Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie.* Paris : Gallimard. N°
94. Paris. 1950.

Husserl Edmund : Méditations cartésiennes. J. Vrin. Paris. 1992.

Jankélévitch Vladimir : La mort. Champs Flammarion Paris. 1985

Jankélévitch Vladimir. *L'irréversible et la nostalgie.* Paris : Champs Flammarion.
1981.

- Kant Emmanuel.** *Fondements de la Métaphysique des Mœurs.* Paris : Delagrave. 1971.
- Kant Emmanuel.** *Théorie et Pratiques. Droit de mentir.* Paris : J.VRIN. 1972.
- Kant Emmanuel.** Critique de la faculté de juger. Ed. Folio-Essais, Gallimard, n° 134, PARIS 1985
- Kant Emmanuel.** *Critique de la raison pure.* Paris : G.F. N° 257. 1976.
- Kant Emmanuel.** *Qu'est-ce que les lumières ?* Paris : G.F. N° 573. 1991.
- Kant Emmanuel.** *Métaphysique des Mœurs.* 2ème partie. Doctrine de la Vertu. Paris : J. Vrin. 1985.
- Kant Emmanuel.** Critique de la raison pratique. Quadrige P.U.F . Paris. 1989.
- Kierkegaard Søren.** Œuvres Complètes, N°8. Ed. Oante. 1979.
- Kierkegaard Søren.** Œuvres Complètes. N°14. Ed. Oante. 1980.
- Lagneau Jules.** *Célèbres Leçons,* Paris : PUF. 1886, 1887.
- Levinas Emmanuel.** *Ethique et infini.* Paris : L.P. Biblio Essais. Fayard / France. N° 4018. 1982.
- Levinas Emmanuel.** *Difficile Liberté.* Paris : Albin Michel. L.P. Biblio. Essais. N° 4019. 1963.
- Levinas Emmanuel.** *Humanisme de l'autre homme.* Montpellier : L.P. Biblio Essais N° 4058. Fata Morgana. 1972.
- Pascal Blaise** Pensées. G.F. N° 266. Paris. 1974
- Piclin Michel.** : *Schopenhauer. Seghers.* Paris. 1974
- Platon.** *Apologie de Socrate. Criton. Phédon.* G.F. n°75. Paris. 1965.
- Plutarque** : *Vies* Tome III. Périclès. Fabius Maximus. Alcibiade. Coriolan. Paris : Les Belles Lettres. 1964
- Renaut Alain.** *Sartre, le dernier philosophe,* Paris : L.P. N°4293, biblio essais. 1993
- Rousseau Jean-Jacques.** *Du contrat social.* Paris : GF N° 94. 1966
- Rousseau Jean-Jacques.** *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.* Paris : GF n° 243. 1992.
- Rousseau Jean-Jacques.** *Emile ou L'éducation.* Paris : GF N° 94. 1966.
- Ruffie Jacques.** *Traité du vivant.* Tome I. Paris : Champs Flammarion. N° 168. 1986
- Ruffie Jacques.** *Traité du vivant.* Tome II. Paris : Champs Flammarion. N° 169. 1986
- Ruffie Jacques.** *De la biologie à la culture.* Tome I Champs Flammarion. N° 128. Paris. 1983

- Ruffie Jacques.** *De la biologie à la culture.* Tome II. Champs Flammarion 129. Paris. 1983
- Ruffie Jacques** *Le sexe et la mort.* Paris : Point. OJ 2. 1983.
- Sartre Jean-Paul :** *L'Etre et le néant.* Tel.Gallimard n°1. Paris 1970
- Sartre Jean-Paul** *L'Existentialisme est un humanisme.* Nagel . Paris. 1970
- Scheler Max.** *Mort et survie.* Paris : Aubier Montaigne. 1952
- Schopenhauer A.** *Métaphysique de l'amour -métaphysique de la mort.* Paris : Bibliothèques 10/18 n°207. 1998
- Schopenhauer A :** *Aphorisme sur la sagesse dans la vie.* Paris PUF. Ed. Quadrige. 1989
- Schopenhauer A :** *Le monde comme volonté et comme représentation.* Paris : PUF. 1989
- Schopenhauer A.** *Le Fondement de la Morale.* Paris : Livre de Poche L.P.8. Classiques de philosophie. N° 4612. 1991
- Sénèque.** *Lettres à Lucilius.* Paris : G.F. n° 599. 1992

B. Ouvrages généraux sur la mort :

- Amunoda Y.K. et Adoukounou B.** *La mort dans la vie africaine.* Paris : Présence Africaine Unesco. 1979.
- Baudelaire Charles.** *Les fleurs du mal.* Paris : L.P. N° 677 XXVII. 1972.
- Celine Louis Ferdinand.** *Voyage au bout de la nuit.* Paris : Gallimard. Folio. N° 28. 1981.
- Chauchard Paul.** *La mort.* Paris : PUF. QSJ. N° 236. 1947.
- Choron Jacques.** *La mort et la pensée occidentale.* Paris : Payot. 1969.
- De Fontette François** *Sociologie de l'Antisémitisme.* Paris : PUF QSJ. N° 2039-1988.
- De Fontette. François.** *Histoire de l'Antisémitisme.* Paris : PUF. QSJ. N° 2194-1984.
- De Fontette François.** *Le racisme.* Paris : PUF. QSJ. N° 1603. 1973.
- Frossard André.** *Le crime contre l'humanité.* L.P.3 N° 6572. Paris. 1987.
- Gnolig et Vernant J.P.** *La mort. Les morts dans les sociétés anciennes.* Cambridge University Press La maison des Sciences de l'homme. Paris. 1982.
- Guiart Jean.** *Les hommes et la mort. Rituels funéraires à travers le monde. Le Sycamore, objets et mondes.* Muséum National de l'histoire naturelle Paris. 1979.
- Guitard Odette.** *L'apartheid.* Paris : PUF. QSJ. N° 2046. 1990.

- Hayon Maurice-Ruben.** *Le Judaïsme moderne.* QSJ. N° 2458. PUF. Paris. 1989.
- Hintermeyer Pascal.** *Politiques de la mort.* Paris : Payot. Bibliothèque Histoire. 1981.
- Jaulin Robert.** *La mort Sara. Terre Humaine.* Paris : Plon. 1981.
- Langaney André.** *Le sexe et l'innovation.* Paris : Seuil. Points Sciences. S 54. 1979
- Lengelle Maurice.** *L'esclavage.* Paris : PUF QSJ. N° 667. 1985
- Le Sidaner Jean Mari.** *La mort.* Paris : Larousse. 1978.
- Lewis Oscar.** *Une mort dans la famille Sanchez.* Paris : Gallimard. 1973.
- Mauss Marcel.** *Œuvres II.* Paris : Editions de Minuit. 1969.
- Michel Henri.** *La seconde guerre mondiale.* Paris : PUF. QSJ N° 265. 1987
- Morin Edgard.** *L'homme et la mort.* Points Seuil.
- Paraf Pierre.** *Le racisme dans le monde. Petite Bibliothèque.* Paris : Payot. N° 98.
1964
- Ragon Michel.** *L'espace de la mort.* Albin Michel. Paris. 1981
- Renouvin Pierre.** *La première guerre mondiale.* QSJ. n° 326. PUF. Paris. 1987
- La Sainte Bible.** Version établie par les moines de Maredsous. Paris. 1992
- Singer Christine :** *La mort viennoise.* Paris : Albin Michel. 1978
- Urbain Jean-Didier :** *La société de conservation.* Paris : Payot. 1978
- Thomas L.V.** *Cinq essais sur la mort africaine.* Philosophie et Sciences Sociales N°
3. Université de Dakar : Publication de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines. Dakar.
1968
- Thomas L .V.** *Anthropologie de la mort.* Paris : Payot. 1980
- T.O.B. :** *Traduction Œcuménique de la Bible. Ancien et Nouveau Testament. Alliance
Biblique Universelle. Le Cerf. Paris. 1988*
- Voyelle Michel :** *Mourir autrefois.* Collection Archives dirigée par Nora Pierre et
Revel Jacques. Paris :Gallimard / Julliard. 1974
- Ziegler Jean :** *Les Vivants et la mort.* Paris. Points Seuil N° 90. 1975

C. Revue et articles :

Daval René. *Du fondement de la loi morale, une éthique de la raison ou du sentiment?* Etude de textes de Thomas Reid. Université de Reims - Champagne-Ardenne (Marne)

TABLE DES MATIERES

Introduction	p.8
PREMIERE PARTIE : De l'idée de la morale civile de Rousseau à l'idée de la morale kantienne et schopenhauerienne	p.39
Chapitre 1 : L'idée de la morale civile chez Rousseau	p.40
1. Une réelle absence d'Etat	p.43
2. Une présence réelle d'Etat	p.44
Chapitre 2 : Le fondement de la morale proposé par Kant	p.47
Chapitre 3 : Etablissement de la morale par Schopenhauer :	
Critique de la morale de Kant	p.61
DEUXIEME PARTIE : De la naturalité de la mort	p.81
Chapitre 1 : Des différentes approches conceptuelles de la mort	p.82
3. Définition	p.82
4. La mort en première personne	p.86
5. La mort en deuxième personne	p.91
6. La mort en troisième personne	p.94
Chapitre 2 : Le réalisme naturel	p.96
1. Naturalité et irréversibilité du temps humain	p.96
a) Naissance et finitude de l'homme	p.96
b) Science et finitude de l'homme	p.111
2. L'unicité mortifère des êtres : végétal-animal-humain	p.112
TROISIEME PARTIE : Mortalité et moralité.....	p.121
Chapitre 1 : l'idée de la mort comme une possibilité du fondement de la morale.....	p.122
1. La conscience de la mort	p.122
2. La mort comme lien social	p.125
3. Le respect d'autrui	p.128
Chapitre 2 : la dialectique du sujet.....	p.132
1 - Autrui un autre « moi »	p.132

2 - La morale chrétienne ou l'amour d'autrui p.133

Historicité de la dévalorisation humaine

L'esclavage - l'esclavage juif en Egypte.

L'esclavage romain et arabe.

L'esclavage des noirs.

Les conséquences de l'esclavage

La ségrégation raciale

La première guerre mondiale : 1914 - 1918

La seconde guerre mondiale : 1939 - 1945

L'apartheid en Afrique du sud.

Chapitre 3 : l'irréalisme humain..... p.151

1. Les différentes structures humaines p.151

2. L'immortalité humaine p.156

a) La régulation objective - approfondie - réfléchie –
constructive - intelligible - positive – normale..... p.157

b) La régulation subjective, non-approfondie,
irréfléchie, destructive, inintelligible, négative, anormale p.160

QUATRIEME PARTIE : La mort comme fondement de la morale..... p.181

Chapitre 1 : Récapitulatif de la morale de Rousseau - Kant et

Schopenhauer p.182

1. Rousseau..... p.182

2. Kant p.182

3. Schopenhauer p.183

Chapitre 2 : La puissance humaniste de l'homme : œuvre de la nature et de la culture

1. La puissance humaniste de l'homme p.185

2. Schéma A : Les différentes étapes d'évolution phénoménologique
de la connaissance éthique. p.187

Schéma B : Phénoménologie de la
consubstantialité de la nature. p.188

Chapitre 3 : De l'idée de l'impuissance intellectuelle et pratique de l'homme

à l'idée de la puissance irréfutable et irréversible de la nature :

naissance de la vraie morale : La mort comme fondement de la morale.. p.189

1. Heidegger : le moment décisif p.189

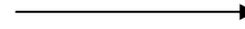
2. La mort comme fondement de la morale	p.195
Conclusion	p.205
Bibliographie	p.219
Table des matières	p.223

PHENOMENOLOGIE DE LA CONSUBSTANTIALITE DE LA NATURE ET DE LA CULTURE : SCHEMA B

NATURE BRUTE



CULTURE UNIFIEE
AVEC LA NATURE



Ici la consubstantialité est effective

Accroissement de la
puissance de la nature
qui devient de plus en
plus brute

La culture se confond de plus en plus à la
nature. C'est la consubstantialisation, c'est-
à-dire le devenir effectif de la
consubstantialité

NATURE SEPARÉE DE
LA CULTURE

NATURE CONSTRUITE

CULTURE SEPARÉE
DE LA NATURE

CULTURE
CONSTRUITE

Ici la consubstantialité
n'est que formelle parce
que de fait nature et
culture sont saisies
comme séparées