

REPUBLIQUE DU CAMEROUN

Paix-Travail-Patrie

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES,
SOCIALES ET ÉDUCATIVES

UNITÉ DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES, SOCIALES
ET ÉDUCATIVES

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



REPUBLIC OF CAMEROON

Peace-Work-Fatherland

THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POST GRADUATE SCHOOL FOR
HUMAN, SOCIAL AND
EDUCATIONAL SCIENCES

DOCTORATE RESEARCH UNIT
FOR HUMAN, SOCIAL AND
EDUCATIONAL
SCIENCES

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

La philosophie morale d'Arthur Schopenhauer à l'épreuve de la crise axiologique actuelle

Thèse de Doctorat/Ph.D en Philosophie, Spécialité : Éthique et
philosophie politique, soutenue le 17 avril 2023

par

Edmond Joël BEMELINGUE AMANA, Matricule : 11K175

Jury :

Président : Charles Romain MBELE, Pr ; Université de Yaoundé I ;

Rapporteur : Lucien AYISSI , Pr ; Université de Yaoundé I ;

Membres : Joseph TEGUEZEM, Pr ; Université de Dschang ;

Lucien MANGA NOMO, MC ; Université de Yaoundé I ;

Nathanaël Noël OWONO ZAMBO, MC ; Université de Yaoundé I.



Mention Très Honorable

ATTENTION

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

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

Par ailleurs, le Centre de Recherche et de Formation Doctorale en Sciences Humaines, Sociales et Éducatives de l'Université de Yaoundé I n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans cette thèse ; ces opinions doivent être considérées comme propres à l'auteur.

SOMMAIRE

DÉDICACE.....	iii
REMERCIEMENTS.....	iv
RÉSUMÉ.....	v
ABSTRACT.....	vi
AVANT-PROPOS.....	1
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	7
PREMIÈRE PARTIE : LA CRISE AXIOLOGIQUE ACTUELLE : SES FONDEMENTS ET SES CONSÉQUENCES POLITIQUES ET ÉTHIQUES.....	15
CHAPITRE I : LES FONDEMENTS DE LA CRISE AXIOLOGIQUE ACTUELLE.....	18
CHAPITRE II : LES CONSÉQUENCES POLITIQUES DE LA CRISE AXIOLOGIQUE ACTUELLE.....	65
CHAPITRE III : LES CONSÉQUENCES ÉTHIQUES DE LA CRISE AXIOLOGIQUE ACTUELLE.....	97
DEUXIÈME PARTIE : LES FONDEMENTS AXIOLOGIQUES ET ÉTHIQUES DE LA PHILOSOPHIE MORALE D'Arthur SCHOPENHAUER.....	132
CHAPITRE IV : SCHOPENHAUER CONTRE LES MORALES CLASSIQUES, LES PHILOSOPHES ET LES PHILOSOPHIES DE SON TEMPS.....	134
CHAPITRE V : LA MORALE DE SCHOPENHAUER : SES FONDEMENTS AXIOLOGIQUES ET ÉTHIQUES.....	189
CHAPITRE VI : RÉCEPTION DE LA PHILOSOPHIE MORALE DE SCHOPENHAUER ET DÉBAT AUTOUR DE SON IDÉE DE PITIÉ.....	223
TROISIÈME PARTIE : LA CONTRIBUTION DE LA PHILOSOPHIE MORALE DE SCHOPENHAUER À LA CORRECTION DE LA CRISE AXIOLOGIQUE ACTUELLE.....	253
CHAPITRE VII : L'EXISTENTIALISME DE SCHOPENHAUER : UNE EXIGENCE PHILOSOPHIQUE EN RÉPONSE À LA CRISE AXIOLOGIQUE ACTUELLE.....	256
CHAPITRE VIII : ARTHUR SCHOPENHAUER ET LA DÉNÉGATION DES SOUFFRANCES DE LA VIE HUMAINE : LA MORALE ASCÉTIQUE, L'EXPÉRIENCE ESTHÉTIQUE ET L'EUDÉMONOLOGIE.....	293
CHAPITRE IX : RÉCUPÉRATION SCHOPENHAUERIENNE DE L'IDÉE DE MORT ET PROLÉGOMÈNES À UNE ÉTHIQUE UNIVERSELLE.....	318
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	348
GLOSSAIRE.....	356
BIBLIOGRAPHIE.....	364
INDEX DES AUTEURS.....	380
INDEX DES CONCEPTS.....	387
TABLE DES MATIÈRES.....	407

À ma mère Blandine MANEBATE.

REMERCIEMENTS

J'adresse mes vifs remerciements et ma sincère reconnaissance au professeur Lucien AYISSI qui a accepté de diriger cette thèse. Par ses conseils, sa rigueur et sa constante disponibilité, ce travail a été réalisé.

Aux enseignants du département de Philosophie de l'université de Yaoundé I, en particulier le professeur Issoufou Soulé MOUCHILI NJIMOM, pour les enseignements et les encouragements durant notre parcours académique.

Ma reconnaissance à mon père André AMANA BEMELINGUE, à mes frères, à tous mes proches et à mes amis qui ont apporté aides, conseils et encouragements pour l'élaboration de cette thèse.

RÉSUMÉ

Le spectacle tragique des guerres perpétuelles et des souffrances qu'elles génèrent assurent de plus en plus au mal, la prépondérance qui prouve indubitablement que nos sociétés souffrent d'une sévère crise axiologique. Une telle crise est trop criante pour laisser indifférente la classe intellectuelle vouée à la cause d'un vivre ensemble véritablement humain. En témoignent les travaux de Frédéric Lenoir (*La guérison du monde*, 2012), d'Edgar Morin (*De guerre en guerre*, 2023) et longtemps avant, ceux d'Arthur Schopenhauer (1788-1860) dont l'édifice éthique vise l'éradication du mal et la conception des fondements d'une vie heureuse. Dans cette thèse, il s'agit de déterminer la nature intime des forces responsables de l'actuelle crise axiologique, de manière à mettre en évidence la pertinence et l'efficacité de la philosophie morale d'Arthur Schopenhauer comme contribution éthique et politique dans la correction des maux qui bouleversent notre humanité. Il s'agit plus précisément de savoir en quoi la philosophie morale d'Arthur Schopenhauer peut être utile dans la résolution des problèmes liés au délitement moral et politique de nos sociétés actuelles. Autrement dit, l'eudémonologie, c'est-à-dire cette sagesse pratique que propose Schopenhauer comme mode de correction du mal peut-elle éthiquement et politiquement nous ressourcer aujourd'hui de telle sorte que nous puissions l'instrumentaliser avec bonheur, dans la résolution des problèmes dus à la crise axiologique actuelle ? La résolution de ce problème est possible grâce à la méthode analytique et critique instrumentalisée dans le cadre de ce travail, suivant une répartition conceptuelle comportant trois grandes articulations, dont la fin est d'évaluer la philosophie morale d'Arthur Schopenhauer à l'aune de la crise axiologique actuelle.

Mots clés : crise axiologique, eudémonologie, humanité, justice, mal, morale, pitié, valeurs.

ABSTRACT

The tragic spectacle of perpetual wars and the suffering they generate increasingly ensure the preponderance of evil, which undoubtedly proves that our societies are suffering from a severe axiological crisis. Such a crisis is too blatant to leave indifferent the intellectual class dedicated to the cause of a truly human way of living together. The works of Frédéric Lenoir (*Guérison du monde*, 2012), Edgar Morin (*De guerre en guerre*, 2023) and, long before, those of Arthur Schopenhauer (1788-1860), whose ethical edifice aims at the eradication of evil and the conception of the foundations of a happy life, bear witness. The aim of this thesis is to determine the intimate nature of the forces responsible for the current axiological crisis, so as to highlight the relevance and effectiveness of Arthur Schopenhauer's moral philosophy as an ethical and political contribution to correcting the ills that are disrupting our humanity. More specifically, the aim is to find out in what way the moral philosophy of Arthur Schopenhauer can be useful in solving the problems linked to the moral and political breakdown of our current societies. In other words, can eudemonology, i.e. the practical wisdom that Schopenhauer proposes as a way of correcting evil, ethically and politically refresh us today in such a way that we can happily instrumentalise it in solving the problems caused by the current axiological crisis? The resolution of this problem is possible thanks to the analytical and critical method instrumentalized in this work, following a conceptual breakdown with three main articulations, the end of which is to evaluate Arthur Schopenhauer's moral philosophy in the light of the current axiological crisis.

Keywords: axiological crisis, eudemonology, evil, humanity, justice, morality, pity, values.

AVANT-PROPOS

Déterminé à démystifier la vie, Schopenhauer a vécu et pensé le monde en philosophe qui critique de manière acerbe le travestissement et le déguisement parfois cruel de l'existence¹. Ceci a suscité, dans son *for intérieur*, une angoisse existentielle permanente et perceptible dans sa pensée. Pour mieux comprendre le pourquoi de cette attention si particulière sur le monde et les raisons de sa conception tragique, il est judicieux de saisir les circonstances historiques et existentielles de l'élaboration de son système de pensée. Pour y parvenir, nous nous appuyons sur les écrits des traducteurs et commentateurs tels que Didier Raymond, Auguste Dietrich, Auguste Burdeau, Jean Bourdeau, Christophe Salaün, Adolphe Bossert, Christophe Bouriau, Théodore Ruysen et Rudiger Safranski. Au regard du lien entre son expérience existentielle et l'élaboration de sa philosophie morale, un propos liminaire sur les données biographiques d'Arthur Schopenhauer est inéluctable, car ce qu'il observe de l'être humain influence sa pensée.

En effet, le milieu dans lequel naît Arthur Schopenhauer a une influence considérable sur sa personnalité. Il voit le jour le 22 février 1788² à Dantzig de Johanna Henriette Trosiener (1766-1838) et Henri Floris Schopenhauer (1747-1805). Son père est un *riche négociant*, sa mère est romancière et salonnière. D'origine hollandaise, la famille paternelle de Schopenhauer vit au rythme de dépressions nerveuses dont étaient frappés deux oncles. C'est ce qui lui permet d'expliquer son tempérament quand il traite de l'hérédité. Il trouve qu'il faut regarder du côté du père, en analysant ses vices et ses vertus, pour comprendre son origine.

Avec une préférence particulière pour la littérature, Johanna a 22 ans lorsqu'elle met son fils au monde. Par ses qualités romanesques, elle s'entoure de grands écrivains comme Wieland, les frères Schlegel et principalement Goethe qui joue un rôle important dans la rédaction et la publication de *Sur la vue et les couleurs* de Schopenhauer. Avant sa mort prématurée, Floris Schopenhauer se consacre à l'éducation de son fils, il ambitionne de faire de lui un commerçant et un citoyen du monde. C'est pourquoi il choisit le prénom « Arthur » parce qu'il était commun à pratiquement toutes les langues européennes. Du moins, pour son éducation et sa formation scolaire, le jeune Arthur va à l'école comme tout enfant. Cependant, il va très vite faire face à une décision de son père qui ne voulait pas qu'il fasse l'Université.

¹ Schopenhauer prend des notes durant ses voyages, observe l'être humain et ce qu'il en tire inspire sa philosophie future. Il a un intérêt porté à tout ce qui peut être douloureux dans l'existence : une pendaison à Londres, une méditation sur les horreurs de la révolution à Lyon, il s'étonne de la misère des gens qui sortiront du Bagne de Toulon pour mourir ; il y observe l'horreur des embastillés travailler deux par deux. À Marseille, il observe le parloir de la quarantaine là où sont entassées les personnes atteintes de la peste. L'angoisse de la mort frappe la ville. Une occasion pour le philosophe de se livrer à sa passion de ruminer la misère du monde.

² Arthur Schopenhauer, *Douleurs du monde, pensées et fragments*, trad. Jean Bourdeau, Paris, Rivages, 1990, p. 7.

Avant que ne surviennent les multiples voyages que va effectuer la famille Schopenhauer en Europe, le père lui propose d'accepter les études de commerce pour être de l'expédition en délaissant les études philosophiques. Comme on lit chez Théodore Ruysen, « *Floris Schopenhauer savait par expérience que, dans l'Allemagne de son temps, il n'y avait pour personne d'indépendance comparable à celle de l'homme d'affaires qui n'attend la fortune que de sa propre activité* ». ³ Mais avant ce grand voyage, Arthur Schopenhauer fait un premier déplacement en France à l'âge de 9 ans, selon les écrits de Théodore Ruysen. ⁴ Et c'est précisément au Havre, chez Grégoire de Blésimare, un correspondant de son père, que, deux ans durant, il apprend le français qu'il parle correctement et en lit les auteurs.

Alors survient le voyage en Europe, et là, Schopenhauer est un peu plus grand. Il parcourt le vieux continent en famille, mais passe un séjour de six mois, tout seul, en Angleterre, cet espace lui permet d'apprendre l'anglais. Ensuite, il va en Suisse, en France, en Autriche, en Italie, en Hollande et à l'intérieure de la Prusse (Hanovre, Prague, Berlin, Leipzig, Dresde, Hambourg, etc.). La conséquence de cette aventure est à trois niveaux : tout d'abord, le jeune Arthur parle et lit sept langues étrangères. Ensuite, il achète beaucoup de livres, qu'il étudie en faisant des remarques dans la langue de l'auteur. Enfin, il observe l'homme et fait l'expérience d'une existence humaine douloureuse qui suscite la souffrance et en prend les notes. Dans ses journaux de voyages, il note une très longue description du bagne de Toulon, des pendaisons à Londres et des méditations sur les horreurs de la révolution à Lyon. Schopenhauer expérimente et s'étonne devant la misère des forçats qui n'ont aucun espoir qu'ils seront libérés.

Contrairement à sa mère, Arthur Schopenhauer est frappé par la misère et l'horreur des condamnés qu'on peut visiter comme dans un zoo. Pour Rudiger Safranski,

l'arsenal de Toulon laissera en lui une foule d'images choquantes dans laquelle il puisera par la suite quand, dans sa métaphysique de la volonté, il expliquera comment l'existence individuelle et la raison sont enchaînées au vouloir-vivre anonyme. Nous sommes tous les galériens de la volonté qui nous traverse. Avant toute raison, nous sommes solidement enchaînés à une pulsion aveugle d'auto-affirmation. La chaîne qui nous retient nous relie en même temps à nos semblables. Quel que soit le mouvement que nous exécutions, il ne cause en définitive que souffrance à autrui. ⁵

³ Théodore Ruysen, *Schopenhauer*, Paris, Félix Alcan, coll. « Les grands philosophes », 1911, p. 17.

⁴ *Idem*.

⁵ Rudiger Safranski, *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, trad. Hans Hildenbrand et Pierre Héber-Suffrin, Paris, P.U.F, 1990, p. 68.

En 1804, Floris Schopenhauer tombe malade et est abandonné dans cette situation par sa femme. Son fils, par contre, ne le quitte pas ; il lui manifeste de la pitié pendant que sa mère se divertit et donne des réceptions. Arthur ne supporte pas le fait que sa mère n'éprouve aucun sentiment d'amour pour celui à qui elle doit sa fortune. Il meurt finalement d'un probable suicide le 20 août 1805, il se serait jeté d'un grenier. Profondément affligé, il mûrit son regard sur l'homme et les rapports interindividuels avec une attention particulière sur la solitude fondamentale des êtres, la misère et la vanité des sentiments.

Suite au comportement antipathique de sa mère, Schopenhauer nourrit un sentiment de misogynie. L'incompréhension va jusqu'aux écrits, lorsqu'il publie sa thèse sur *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, sa mère pense qu'il parle d'une racine dentaire et y voit un texte de pharmacien. Dans sa vie affective, Schopenhauer rencontre Caroline Richter en 1820, une actrice de Berlin avec qui il aura un enfant malheureusement mort-né. À Venise, lors d'un congé après la rédaction de son ouvrage principal, il a une compagne, Theresa Fuga, mais se sépare d'elle.

Pour ce qui est de la formation académique de Schopenhauer, disons en amont que la mort de son père est l'occasion de se consacrer à l'Université. Il fait l'université de Göttingen et celle de Berlin, qui manifestent deux mondes. La première Université est le lieu de l'*Aufklärung*. La seconde est l'Université de l'idéalisme allemand, de l'Allemagne qui se forme. Plus assidu à Göttingen, qui est célèbre pour les sciences naturelles, il s'inscrit en médecine, pour mieux comprendre le monde et l'expérience de la souffrance. Il visite les camps de psychiatrie. Mais sous l'influence de Gottlob Ernst Schulze (1761-1833), il passe de la médecine à la métaphysique. Tout compte fait, c'est la connaissance de l'être humain qui le passionne.

Ayant passé deux ans dans cette première Université (1809-1811), il va à celle de Berlin. Si son intérêt pour la connaissance ne le quitte pas, même quand il étudie la philosophie, il continue à suivre les cours de chimie, de physiologie et d'anatomie. Paradoxalement, durant sa formation en médecine il ne lit aucun livre dans ce domaine. Il opte pour les auteurs tels que Tacite, Horace, Lucrèce, Hérodote, Apulée, Voltaire et Rousseau. Il passe trois semestres, c'est-à-dire de 1811 à 1813 à l'université de Berlin dans laquelle il achève sa formation académique. Mais il y reste encore quelque temps pour écouter Fichte et Schleiermacher qui ne le réjouissent pas. C'est pourquoi il quitte Berlin pour s'occuper de sa thèse de doctorat.

En 1813, sa thèse intitulée *De la quadruple racine du principe de raison suffisante* est validée par l'université d'Iéna. « *Son travail terminé, il l'envoya à l'université d'Iéna, qui lui conféra par correspondance le titre de docteur c'était une promotion in absentia.* »⁶ En effet, avec la guerre, Schopenhauer s'était retiré à Dresde. Or, elle n'était pas terminée qu'il acheva sa rédaction. Il écrit donc une Lettre le 24 septembre 1813, qu'il adresse au Doyen de la Faculté de Philosophie de l'université d'Iéna en ces termes :

Très honoré Monsieur le Doyen !

Lorsque, au début de cet été, le vacarme de la guerre fit fuir les Muses de Berlin, où je faisais mes études de philosophie, et que dans leurs salles ne retentit plus la voix du professeur, je partis moi aussi à leur suite, même si ce fut contre mon gré, car je préparais alors justement mon doctorat de philosophie dont j'avais décidé qu'il serait le but de mes études académiques. Mais maintenant que je séjourne dans le voisinage de votre illustre université hautement éclairée, je m'adresse à vous, très honoré Monsieur le Doyen, et à une Faculté de philosophie hautement éminente, avec la demande de considérer et de discuter, après consultation et examen de l'échantillon de mon étude savante, joint à cette lettre, si je suis digne du titre de docteur que vous pouvez décerner. Je vous envoie une thèse sur la quadruple racine du principe de raison suffisante que j'avais l'intention de présenter à l'université de Berlin, rédigée en allemand, selon les statuts de cette dernière, mais aussi parce que la langue latine est peu appropriée à des recherches philosophico-critiques...⁷

Entre 1814 et 1818, il rédige *Le monde comme volonté et comme représentation*. Dans cet ouvrage qui paraît en 1819, il critique la thèse kantienne selon laquelle il est impossible d'accéder à une connaissance de la chose en soi et de connaître au-delà du monde phénoménal. En août, quand il apprend la faillite de la société dans laquelle il a placé son héritage, il rentre précipitamment en Allemagne. En octobre, pour soulager sa gêne financière, il devient chargé de cours à l'université de Berlin où enseigne Hegel, qu'il critique vigoureusement dans ses ouvrages. Hegel occupe alors toute l'attention philosophique dans l'Allemagne du XIXe siècle. Il choisit même de faire cours à la même heure que Hegel, mais démissionne au bout de six mois, faute d'étudiants.

De manière générale, sa philosophie a pour point saillant un existentialisme fondé sur l'opposition de la volonté, *substratum* des phénomènes, et de la représentation du monde dans l'intelligence. Car, selon lui, la vie est une triste affaire qu'il a décidé d'interroger. Il est ainsi persuadé que l'existence est futile et poussée par une volonté absurde. C'est dans ce sillage qu'il écrit plusieurs œuvres : *La quadruple racine du principe de raison suffisante* (1813), *Le*

⁶ Adolphe Bossert, *Schopenhauer, l'homme et le philosophe*, Paris, Librairie Hachette, 1904, p. 37.

⁷ Arthur Schopenhauer, *Lettres*, tome I, (25 juillet 1803 – 26 juin 1850), trad. Christian Sommer, révisé par Natacha Boulet, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2017, p. 34.

monde comme volonté et comme représentation (1818) (qui n'a aucun succès à la publication) et *Les deux problèmes fondamentaux en éthique* (1841). Dans *Le fondement de la morale* de 1841, il analyse le sujet de la Société Royale Hollandaise de Haarlem intitulé « *Pourquoi les philosophes ont-ils entre eux de tels différends au sujet des principes de la morale, tandis que dans les conséquences, quand il s'agit de déduire leurs principes nos devoirs, ils sont d'accord ?*⁸ ». Si ses œuvres n'ont de succès qu'avec la publication des *Parerga et paralipomena* en 1851, Schopenhauer meurt le 21 septembre 1860 à Francfort. Comme le rapporte Adolphe Bossert, il lègue son héritage aux invalides de guerre, à sa famille, à sa « vieille bonne », à une dame du théâtre de Berlin qui a la responsabilité de l'entretien de son chien « Atman » et l'essentiel de ses ouvrages à Julius Frauenstädt.

⁸ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, trad. Auguste Burdeau, Paris, Aubier, 1978, p. 1.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Les sociétés contemporaines sont confrontées à des défis protéiformes auxquels l'humanité semble faire preuve d'indifférence. Si cette indifférence est manifestée par leurs survivances et leurs exacerbations, ces défis sont à l'origine du malaise qui angoisse le monde actuel. Il s'agit tout d'abord de la crise de la morale avec la prééminence du capitalisme néolibéral qui conduit à l'accroissement des inégalités, de l'individualisme, de l'égoïsme et du cynisme. Ensuite, il est question des crises sociopolitiques manifestées par le terrorisme, le radicalisme, l'intolérance, la tendance à l'exclusion de l'altérité, l'*ethos* de la violence, tout cela avec pour conséquences majeures les projets de guerres perpétuelles qu'on réalise tant à l'échelle micro-politique qu'à l'échelle macro-politique. Enfin, ce malaise qui est également humanitaire, est marqué par la pauvreté, la misère et la souffrance, avec pour conséquence une fragmentation sociale dévoilée.

Conscient de ce qui précède, il est indéniable que notre monde est malade, car il présente les symptômes d'une humanité plongée dans une crise protéiforme : crise axiologique, crise de sens, crise de la vie, crise de l'individu, crise de la rationalité, crise de l'humanisme, crises politiques, crise économique et financière, crises sanitaire et psychologique, crise existentielle, etc. À partir de ce constat, nous sommes amené à admettre avec Jacques Attali que les crises semblent se normaliser en devenant l'expression naturelle de la vitalité du monde actuel sous le poids de l'hégémonie capitaliste. Ceci parce que *« l'humanité a toujours traversé des crises, qu'elles aient été religieuses, morales, politiques et économiques. Depuis que le capitalisme a pris le pouvoir, la crise semble même son état naturel. »*⁹

C'est de cette réalité que résulte le devoir d'entreprendre une recherche dans la trajectoire d'une contribution éthique et politique, au dénouement de ce qu'on peut nommer le chaos mondial actuel. En effet, immergée dans des projets de guerres perpétuelles, parce qu'indéfectiblement enserrée dans l'étau d'une souffrance et d'une misère qui sont les conséquences de l'égoïsme de l'homme moderne, notre humanité est assurément en demande de correction éthique et politique. Seulement, si la crise axiologique actuelle, qui nécessite un regard éthique et politique, est le résultat soit de l'amoralité, soit de l'antimoralité, elle ne date pas d'aujourd'hui. Elle préoccupe historiquement les philosophes de Socrate jusqu'aux Modernes. Ces philosophes sont soucieux d'énoncer les codes et maximes destinés à la préservation de l'humanité, dans la lutte contre la dégradation et l'anéantissement des valeurs

⁹ Jacques Attali, *La crise, et après ?*, Paris, Fayard, 2009, p. 9.

morales ; pour une société de justice et d'équité. Arthur Schopenhauer s'inscrit dans ce contexte en s'interrogeant, à son époque, sur les fondements de l'éthique, comme voie de libération et de rejet des idéaux antihumanistes. Si ceux-ci sont générés par la tyrannie du vouloir-vivre, la souffrance et l'égoïsme de l'homme moderne, il veut fonder la morale, en s'efforçant de la légitimer, tenant notamment compte à la fois de son aspect immanent (le Bien), de son aspect transcendant, du cadre socioculturel (réalité existentielle) et de la dignité humaine. En postkantien, il analyse l'histoire de la philosophie ; rejette l'éthique classique, et s'appuie spécifiquement sur l'idéalisme platonicien, la philosophie indienne et la philosophie morale de Kant pour construire son éthique.

Plus concrètement, le souci de Schopenhauer est qu'au fondement de la morale, la pratique doit se tenir proche de la théorie dont l'existence quotidienne est l'épicentre. Ceci, dans la mesure où le mal existe et s'exprime à la fois sous forme de souffrance, de guerres et de conflits du vouloir-vivre. Cette réalité est indubitablement observable et perceptible dans notre contexte actuel. Pour Schopenhauer, « *la vie est atroce, sinistre, haïssable. Qu'on se rappelle de la loi de la jungle qui se cache sous les formes policées de la vie sociale, les abattoirs aux portes des villes, des prisons surpeuplées, la misère produite par l'avidité des riches...* ». ¹⁰ C'est pourquoi il est urgent de s'y préoccuper pour concevoir une éthique de la vie heureuse.

De ce fait, échapper à cette tyrannie du vouloir-vivre — toujours actuelle — est possible de trois manières pour le philosophe de Dantzig. Tout d'abord, par l'expérience de la compassion ou pitié à travers laquelle le moi tente d'alléger la souffrance de l'autre. Ensuite, par l'expérience esthétique — l'écriture philosophique, l'art, la musique, la poésie, l'artisanat, la peinture, etc. — car la contemplation nous ouvre l'essence des choses. Et enfin, par certains exercices ascétiques ¹¹ qui nous permettent de nous libérer non seulement de nos désirs et plaisirs prégnants, mais aussi de notre *ego* pour parvenir au Nirvana. Si ces trois méthodes permettent de sortir de soi, notre philosophe ne s'y limite pas, il consigne une eudémonologie. Il s'agit d'un art d'être heureux en une cinquantaine de règles de vie, d'une philosophie de la vie pratique. Par cet ensemble de propositions éthiques et existentielles qui structurent la philosophie morale de Schopenhauer, la personne humaine est ce qui constitue le projet de la moralité dans l'optique d'une action (la pitié) qui fait de lui une valeur au même titre que l'altérité.

¹⁰ Arthur Schopenhauer, *Douleurs du monde, pensées et fragments*, p. 21.

C'est dans cette perspective que nous entrevoyons de comprendre comment fonctionnent les réalités qui maintiennent l'homme à l'état de bestialité, pour envisager, sous le prisme de la philosophie morale de Schopenhauer, une réflexion et une correction à la crise des valeurs de notre temps. Pour y parvenir, nous avons formulé notre thématique comme suit : « La philosophie morale d'Arthur Schopenhauer à l'épreuve de la crise axiologique actuelle ». Par cette thématique, il est essentiel dans cette recherche de nous approprier la pensée morale et l'existentialisme d'Arthur Schopenhauer du point de vue méthodologique et épistémologique, afin de mieux nous interroger sur les possibilités d'une nouvelle éthique connectée à la réalité existentielle actuelle. Cette éthique qui naît de la rupture avec l'éthique classique se veut empirique et humaniste, donc dépouillée de tous motifs religieux et abstraits.

Pour y parvenir, notre entreprise de recherche nous impose le devoir de procéder à l'analyse conceptuelle. Ainsi, le concept moral, qui est un des concepts clés de notre réflexion, vient du Latin *Moralis* qui évoque l'idée des mœurs. De son énonciation grecque *ethos* (gardant la même signification), apparaît le mot éthique. Ils veulent dire pratiquement la même chose : les mœurs, les caractères, les façons de vivre et d'agir. Seulement, de la morale on peut déduire deux sens bien distincts. Tout d'abord un sens descriptif qui implique la façon dont les gens se comportent dans les faits, les habitudes et les coutumes. Mais aussi, un sens normatif qui correspond aux valeurs considérées comme estimables par un ensemble de personnes et qui en constituent des normes et des règles de vie à respecter. Par ce double sens, il s'agit clairement de différencier ce que les gens font en réalité de ce qu'ils devraient faire selon les normes, les lois et les principes.

Si la morale apparaît d'abord comme le système de règles que l'homme suit ou doit suivre dans sa vie, aussi bien personnelle que sociale, pour André Lalande, il s'agit d'un « ensemble de règles de conduite tenues pour inconditionnellement valables. »¹² C'est dire que, par morale on entend des règles de conduite auxquelles tout homme doit se soumettre dans l'optique de l'harmonie dans les rapports interindividuels. Dans ce sens, il est nécessaire de préciser que la morale est diversement conçue dans l'histoire de la philosophie. On parle de la morale stoïcienne, de la morale aristotélicienne, religieuse (principalement les médiévaux), de la morale kantienne, de l'utilitarisme, etc. Sans toutefois nous éloigner du rapport codes-conduites, nous disons que la morale est, pour nous, un ensemble de lois ou de règles qui orientent la conduite humaine dans le strict respect de la dignité de la personne

¹² André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. I, Paris, P.U.F, 1990, p. 655.

humaine. Alors, si la crise de la morale est effectivement la crise des valeurs, la crise de la morale c'est la crise axiologique.

En effet, il est judicieux de noter que, quel que soit le domaine d'usage, l'idée de crise a pour corrélat un dessein négatif et anormal. Jacques Attali, dans une forme plus généralisée, y voit une « *période de transition entre deux phases de transition* ». ¹³Cette conception apparaît déjà dans les années soixante, dans un article de Stanislas Breton intitulé « La crise de la raison et la philosophie contemporaine ». En s'interrogeant spécifiquement sur les manifestations de la crise de la raison dans un monde en pleine mutation, Breton souligne que l'idée de

crise évoque habituellement une perturbation, une rupture (ou un commencement de rupture) avec un état d'antécédent ; rupture qui sera jugée « saine » ou « morbide » suivant qu'elle s'inscrit dans une évolution qui la réclame ou que, inversement, elle va à l'encontre d'une exigence a priori, inscrite dans une sorte de « nature ». Tel est le sens de la crise dans la terminologie du médecin, du psychiatre, du pédagogue, etc. ce sens implique donc à la fois le rapport à une norme et la référence au temps. La norme est toutefois ambiguë ; elle peut être une simple fréquence, une universalité de fait, ou bien une instance régulatrice qui s'impose à toute hypothèse, n'y eût-il pour la suivre, et pour répondre à son universalité de droit, qu'une minorité, faisant ressaut sur la continuité du « commun » : telle une fulgurante de cas singulier dans une apparence de miracles. ¹⁴

De ce fait, « *en deçà de la diachronie des évolutions successives, le mot crise relève de la synchronie brûlante, la plus immédiate, en attente de son dénouement.* » ¹⁵ Dans notre cadre de recherche, nous y voyons précisément un malaise social, politique et éthique, généré soit par un vide moral, soit par la négation des valeurs et maximes qui sont gages de convivialité. Ceci nous amène à voir éthiquement et politiquement dans la crise axiologique, un moment de chaos, de désorganisation et de désordre dans lequel l'humain est ravalé à l'état de chose, d'outil, d'instrument, de marchandise et de bestialité. Pour Schopenhauer, la crise axiologique est moment de « *combat perpétuel, non pas seulement contre des maux abstraits, la misère ou l'ennui, mais contre les autres hommes. (...) Une guerre sans trêve* », ¹⁶ le mal et la tyrannie du vouloir-vivre. Ainsi perçu, qu'est-ce qui caractérise la philosophie morale d'Arthur

¹³ Jacques Attali, *Dictionnaire du XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 1998, p. 90.

¹⁴ Stanislas Breton, « La crise de la raison et la philosophie contemporaine », in Régis Jolivet (dir.) *La crise de la raison dans la pensée contemporaine*, Bruges, Desclée de Brouwer, coll. « Recherche philosophique », 1960, pp. 117-212, p. 119.

¹⁵ Bruno Courbon, « À propos d'un constituant lexical de la modernité : aspects sémantiques du mot crise », in *Études de linguistique appliquée*, vol. 1, n° 157, Athènes, EHESS, 2010, pp. 49-74, p. 50.

¹⁶ Arthur Schopenhauer, *Douleurs du monde, pensées et fragments*, p. 29.

Schopenhauer et comment procède-t-il pour mettre fin ou du moins limiter les douleurs de l'humanité ?

Il est important de préciser en amont que Schopenhauer voit dans la philosophie une réflexion profonde sur le monde indépendamment des dieux. Elle est « *essentiellement la science du monde : son problème, c'est le monde : c'est au monde seul qu'elle a affaire : elle laisse les dieux en paix, mais elle attend, en retour, que les dieux la laissent en paix.* »¹⁷ Ainsi,

*son but ne peut être la recherche d'une cause efficiente ou d'une cause finale de tout l'univers. Aujourd'hui elle doit se demander moins que jamais d'où vient le monde, et pourquoi il existe. La seule question qu'elle doive se poser, c'est : qu'est-ce que le monde ? Le pourquoi est ici subordonné au qu'est-ce que c'est ; il est impliqué dans l'essence du monde, puisqu'il résulte uniquement de la forme de ses phénomènes, le principe de raison, et n'a de valeur et de sens que par lui.*¹⁸

Il s'ensuit que la philosophie morale de Schopenhauer est une méditation sur la vie, les relations interindividuelles, les dysfonctionnements éthiques et politiques et la quête constante du quiétisme dont les dimensions sont les suivantes : tout d'abord la dimension éthique qui forme la morale de la pitié avec les vertus de charité et de justice. Ensuite, la dimension ascétique que Théodore Ruysen nomme *morale de l'abnégation ou du renoncement* qui constitue la voie de la libération de la tyrannie du vouloir-vivre. Et enfin, la dimension esthétique qui est, par la contemplation artistique, le moyen de suspension provisoire de la souffrance du monde.

De ce qui précède, si penser l'éthique revient à s'interroger sur les normes de moralité dans notre monde et entreprendre de concevoir des propositions pratiques aux motifs antimoraux, il s'agit pour nous de prendre pour modèle la philosophie morale d'Arthur Schopenhauer. Ce dernier se présente comme le Copernic de la philosophie morale, car si pour lui, le philosophe est celui qui propose une science pratique du monde, il doit pouvoir donner les clés du système de fonctionnement de celui-ci.

Suivant cette approche, Schopenhauer se dresse contre Schelling, Fichte et Hegel qu'il nomme les *trois sophistes*. Il ne s'agit pas, pour lui, de spiritualiser la nature comme l'ont fait ces trois philosophes, mais de naturaliser l'esprit. S'inspirant de l'idéalisme platonicien, de la philosophie kantienne, et de la philosophie bouddhiste, Schopenhauer reprend la théorie de la connaissance des deux premiers en distinguant le « phénomène » de « la chose en soi », puis

¹⁷ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. Auguste Bureau, Paris, PUF, 1966, p. 884.

¹⁸ *Ibidem*, p. 121.

découvre la Volonté. Considéré comme le fer-de-lance du pessimisme, il voit dans la Volonté le seul élément métaphysique et dans le vouloir-vivre une puissance sans but et sans repos. Cette Volonté engendre en nous la souffrance et nous plonge dans une douleur récurrente. Il critique l'approche que Kant adopte dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et insiste sur la racine « sensible » et « affective » du comportement moral humain qu'est, selon lui, la pitié « *Mitleid* », ou empathie.

Pour Schopenhauer, Kant a le mérite de « purifier » la morale de l'eudémonisme des Anciens pour la majorité desquels la vertu s'identifie presque toujours à la félicité. Il l'affirme clairement en soulignant que « *Kant a bien mérité de la morale en un point : il l'a purifié de tout souci du bonheur, de tout eudémonisme*¹⁹ ». C'est pourquoi Schopenhauer pense que la tradition philosophique, quand elle se penche sur le problème de la morale, se trompe dans la manière de procéder, ou du moins, se satisfait d'un primat discutable : celui du bonheur et de la félicité. C'est dans ce contexte qu'il remet en question les morales hédonistes et eudémonistes pour fonder la moralité à partir de l'expérience et des faits réels.

En effet, Schopenhauer élabore sa morale non seulement à partir d'un vécu et d'une expérience existentielle chargée de souffrance et de douleurs, mais aussi, en s'opposant à certains de ses contemporains à l'instar de Hegel, de Fichte et de Schelling. À cet effet, il considère Kant comme la charnière entre la philosophie moderne et la philosophie contemporaine de l'époque. Cependant, si l'admiration de Schopenhauer est grande pour lui, son indignation l'est tout autant à la lecture de la *Critique de la Raison pratique* (1788). De fait, Kant exclut non seulement le fait que la morale se réduise à l'obéissance à un principe autre que la personne humaine (valeur absolue et fin en soi), mais aussi que ce principe soit transcendant (Dieu) ou un État autoritaire : il n'admet pas l'hétéronomie²⁰.

De ce fait, si 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'autonomie²¹. Il n'est donc pas possible de fonder la moralité d'un acte sur son « objet » ou, comme dit Kant, sur sa « matière ». La moralité d'un acte dépend donc uniquement de sa « forme », c'est-à-dire de l'intention qui l'anime, si elle est conforme au devoir dicté par la raison. Schopenhauer s'insurge contre le fondement que Kant a de la morale. Il mène une

¹⁹ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 41.

²⁰ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Jules Romain Barni, Paris, Bordas, 1991, pp. 58-59.

²¹ *Idem*.

investigation philosophique rigoureuse sur la réalité existentielle pour mieux l'interroger, avant de voir en quoi elle peut constituer le point de départ d'une éthique efficace face à la crise axiologique.

Cette expérience existentielle schopenhauerienne précédemment exposée nous montre que ce philosophe s'insurge, à son époque, contre les injustices, les superstitions, l'intolérance, les inégalités, la misère et la souffrance sous toutes ses formes. Assurément, « *avec ses contrariétés petites, médiocres et grandes de chaque heure, de chaque jour, de chaque semaine et de chaque année, avec ses espérances déçues et ses accidents qui déjouent tous les calculs, la vie porte l'empreinte si nette d'un caractère propre à nous inspirer le dégoût.* »²² Or, notre monde actuel, marqué par les guerres idéologiques, la cupidité, l'exclusion de l'altérité et la misère cache mal le visage d'une humanité en crise de valeurs. Dans ce contexte mondial impitoyable, voué à la déshumanisation, il s'agit pour nous de résoudre le problème de la pertinence et de l'efficacité de la philosophie morale d'Arthur Schopenhauer face à la permanence de la crise axiologique actuelle.

Dans cet ordre d'idées, la philosophie morale d'Arthur Schopenhauer peut-elle nous aider à relever les défis que nous lance, sur le plan axiologique, l'aujourd'hui ? Autrement dit, si nous admettons avec Arthur Schopenhauer que notre monde civilisé souffre de l'égoïsme et des conflits du vouloir-vivre marqués par des désirs prégnants, et que la solution à ces maux est dans la morale de la pitié, l'ascétisme, les expériences esthétiques et l'eudémonologie, pouvons-nous trouver dans une telle philosophie des ressources éthiques et politiques de nature à nous permettre de corriger les problèmes qui provoquent aujourd'hui un déchirement des principes du vivre ensemble ?

C'est au terme d'une méthode analytique et critique que nous nous déterminons à résoudre ce problème suivant une dynamique réflexive articulée autour de trois moments. Dans le premier moment, nous analysons la crise axiologique actuelle, ses fondements et ses conséquences politiques et éthiques. Il s'agit de la morale du profit, de la mondialisation, du capitalisme, et de l'égoïsme qui sont le visage de la forte dégradation de l'humanité de l'homme. Dans le second moment, nous examinons le contenu de la philosophie morale de Schopenhauer et ses fondements éthiques et politiques. Le troisième moment est le lieu de la mise en évidence de la contribution de cette philosophie morale dans la correction de la sévère crise axiologique actuelle.

²² Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 1335.

PREMIÈRE PARTIE :

LA CRISE AXIOLOGIQUE ACTUELLE : SES FONDEMENTS ET SES
CONSÉQUENCES POLITIQUES ET ÉTHIQUES

Dans cette partie inaugurale de notre recherche, il est question de mener une analyse sur le contexte d'émergence de la crise axiologique actuelle et d'en saisir les fondements dans l'existence quotidienne. Puis de cerner les conséquences et les incidences politiques et éthiques d'une crise qui se veut humaine dans son intégralité. De ce fait, en revisitant Schopenhauer, on se rend compte que, par le vouloir-vivre²³, l'homme est dans une tension perpétuelle vers son accomplissement. Seulement, cet accomplissement se heurte au mal, à la souffrance et à l'ennui qui sont des réalités de l'existence humaine.

Ces considérations naissent du fait que l'humanité est dans une interminable marche vers la désacralisation de l'homme. C'est pourquoi, pour mieux aboutir à une humanité réhumanisée, il est question pour nous de définir les cadres de déshumanisation, de destruction et d'indifférence qui ont pour conséquences la bestialisation de l'homme et le chaos. Nous parlons clairement du capitalisme à outrance, de l'*ethos* de la violence et de la guerre ; de l'accumulation et de l'appropriation ; de la corruption et de l'hégémonie occidentale ; du cynisme et de la souffrance qui sont, selon leurs cadres spécifiques, des artifices au moyen desquels l'homme comme valeur absolue et fin en soi est inexorablement réifié dans ce contexte de crise axiologique actuelle, ayant des conséquences politiques et éthiques aux antipodes du projet éthique et politique de Schopenhauer. On assiste alors à la négation du vouloir-vivre, ou pire, à une sorte de décadence de la morale comme principes et normes établis non seulement dans la perspective de l'organisation harmonieuse des rapports sociaux, mais aussi, comme principe du respect de la dignité de la personne humaine. C'est d'ailleurs ce qui motive Arthur Schopenhauer dans la fondation de sa philosophie morale, à penser d'abord les motifs antimoraux avant l'établissement de la morale proprement dite. Nous nous inspirons de cette méthode dans le cadre de la réalisation de notre thèse.

Si, dans le premier chapitre nous mettons en exergue les fondements de la crise axiologique actuelle, ceux-ci sont manifestés par la permanence du mal dans la vie humaine, la mondialisation et l'hégémonie capitaliste, l'aliénation numérique, religieuse, politico-économique et la crise de la raison. Dans le deuxième chapitre nous en relevons les conséquences politiques marquées par la crise de l'égalité et de la liberté, les crises étatiques et socio-politiques, l'*ethos* de la guerre et le terrorisme. Dans le troisième chapitre, il est question des conséquences éthiques dont l'épicentre est la dégénérescence de la dignité humaine. Il s'agit clairement du vide éthique qui laisse place à la barbarie de l'ère moderne,

²³ Le concept est d'Arthur Schopenhauer, il l'utilise fréquemment dans ses écrits.

de l'indifférence face au mal, de l'ethnocentrisme et du relativisme moral, du racisme, de l'intolérance et de la corruption.

CHAPITRE I :

LES FONDEMENTS DE LA CRISE AXIOLOGIQUE ACTUELLE

Comprendre les fondements de la crise axiologique actuelle, c'est dans notre entreprise, rechercher ce qui est à l'origine de l'aliénation anthropologique, éthique et politique de notre époque. Il s'agit, de manière méthodique de remonter à l'investigation philosophique et existentielle d'Arthur Schopenhauer, pour voir et interroger les fondements du mal et du malaise éthique et politique qui font que la société soit asphyxiée et engloutie dans un marasme existentiel. Autrement dit, il est question de voir comment l'absence, la défaillance et la dénégation des valeurs morales, en occurrence celles élaborées par le philosophe allemand, tel que la justice et la charité donnent lieu à l'émergence d'une mondialisation prédatrice et de la croissance d'une société amoralisée et égotiste.

De la morale du profit à la crise de la morale, le désenchantement du monde, l'ultralibéralisme, l'économisme et l'égoïsme sont le dévoilement de la forte dégradation de l'humanité de l'homme. Cette dégradation se manifeste cyniquement dans l'indifférence face au mal, à la bestialisation et à la chosification de l'homme. Cette réalité nous plonge politiquement et socialement dans un pragmatisme singularisé qui laisse place à la négation du bien commun, à l'émergence de l'*homo economicus* et l'*homo numericus*. On note alors remarquablement une dégénérescence vers un chaos généralisé oscillant entre antimoralité, amoralité, déshumanisation et aliénation. De ce fait, comment et en quoi la permanence du mal dans la vie humaine, la mondialisation et la crise de la raison constituent-elles des fondements de la crise axiologique actuelle ?

1- La permanence du mal dans l'existence humaine

Pourquoi s'interroger sur le mal alors que, comme le veut Spinoza dans *L'éthique*, « la connaissance du mal est une connaissance inadéquate »²⁴ dans la mesure où elle nous plonge dans la tristesse et l'angoisse ? Disons que nous ne pouvons-nous détourner d'un tel questionnement tant il est vrai que les crises que traverse l'humanité ne trouvent leurs essences ni dans l'angélisme ni dans la vertu. Si ces crises viennent à être le produit d'un souci démesuré pour un bien porté par un *ego* surdimensionné, on ne saurait nier que le mal soit, avec certains philosophes et Schopenhauer en l'occurrence, le concept générique qui les définit moralement mieux.

²⁴ Baruch de Spinoza, *L'éthique*, proposition LXIV, trad. Émile Saisset, Paris, Charpentier, 1842, p. 183.

De ce fait, fortement agrafé à la nature humaine, le mal est un point spécifique et originel à interroger pour comprendre les fondements de la crise de valeurs dans laquelle baignent nos sociétés au cours de l'évolution du temps. Dans cette logique, loin de la cacophonie qui les manifeste, dans le souci de l'appropriation claire et distincte du fonctionnement de nos environnements existentiels particuliers, les philosophes se fondent sur l'étonnement de l'homme face au mal. Ceci se justifie par le fait que, pour Schopenhauer, en ce qui nous concerne particulièrement, le mal est lié à la souffrance, à la guerre et aux conflits des vouloirs-vivre ; ce qui garde pratiquement la même identité aujourd'hui. Le mal est donc l'expression des dérives palpables dans le contexte actuel de décadence des valeurs éthiques et politiques avec pour conséquence l'aliénation de la personne humaine.

Par conséquent, on voit que la crise axiologique actuelle trouve un fondement dans le mal. Cependant, comment sommes-nous parvenus à un environnement social et politique en crise ? Dans quelles mesures le mal se pose-t-il comme fondement du chaos universalisé ou au moindre cas, en processus d'universalisation ? Peut-on être unanimes sur le contenu intelligible et acté du mal sans nier la posture purement subjective qui fait que le mal soit diversement apprécié du point de vue social ou ontologique ?

a- Comprendre le concept de mal dans notre cadre de recherche

Dans son ouvrage intitulé *Le mal et la souffrance*, Louis Lavelle fait une observation particulière autour de la difficulté à définir le mal, tout en précisant que cette difficulté est liée au fait que celui-ci suscite toujours l'idée du bien. Il note en perspective qu'« *il est bien remarquable que nous ne puissions jamais définir le mal de manière positive. Non seulement il entre dans un couple dont le bien est l'autre terme. Mais encore il est impossible de le nommer sans évoquer le bien dont il est précisément la privation.* »²⁵

Alors, entreprendre la compréhension du concept de mal dans notre investigation philosophique suppose, non pas de faire une généalogie historique de celui-ci, mais de dépeindre la complexité des rapports qu'il entretient avec la crise axiologique. Il s'agit de nous interroger sur les démembrements du mal dans son intégralité, ou encore sur le mal dans la pluralité des acceptions, ou même ses multiples contenus selon les domaines d'investigations physiques, métaphysiques ou scientifiques. Il est question d'interroger son contenu moral dans l'optique de mieux concevoir et représenter son rapport à la décadence

²⁵ Louis Lavelle, *Le mal et la souffrance*, Paris, Librairie Plon, 1940, p. 52.

des valeurs humaines. On voit alors qu'il est question de sonder l'existence humaine dans son rapport au mal.

Marie-Françoise Martin est claire dans ce contexte en précisant que

vouloir comprendre l'existence revient à saisir sa source et sa finalité, son origine et sa nécessité, et donc d'avoir de l'homme une vision qui lui soit à la fois intérieure et extérieure, singulière et universelle. Dès lors, l'immensité de la tâche que se propose le philosophe de l'existence, tâche qui serait celle d'une intelligence parfaite dans sa détermination, lui ouvre l'alternative inévitable : soit assomption vers la connaissance d'un être infini dont le reflet sera discernable directement ou a contrario dans l'existence humaine, soit regard sans cesse posé sur le mal comme seul objet possible et horizon perpétuel... la problématique n'est plus celle de l'existence, mais celle du mal en lui-même : il s'agit de chercher en premier le principe, l'idée qui implicitement puisse en « rendre raison », l'expliquer et par le fait supprimer la radicale passivité de l'homme.²⁶

De ce fait, le mal est à première vue à l'opposé du bien, ce qui est contre et contraire au bien. Dans le *Dictionnaire de philosophie* de Jacqueline Russ, le mal est perçu au sens général comme « *tout ce qui est objet d'un jugement de désapprobation ou fait obstacle à la perfection même de l'homme.* »²⁷ On comprend alors que le mal est d'abord une question de jugement, le jugement d'une réalité ou d'un acte posé aux antipodes du bien-être de l'homme. Ce jugement peut avoir une tendance juridique, une dénégation du *devrait être* en ce qui concerne l'acte convoqué, une implication de l'entendement ou de la conscience.

Dans cette perspective, le mal se pose comme une déchirure, une coupure ou une rupture entre la conscience du *devrait être* et *l'être* de l'acte posé. Ceci nous amène à concevoir deux pôles sur la saisie de concept du mal dans ce premier moment : d'un côté, l'homme, dans sa posture perfectible, est un être conscient qui porte en lui les conditions naturelles du bien. Et de l'autre côté, l'acte ou l'action se pose en obstruant, ou en offusquant l'intégrité physique ou morale de l'homme. La perception de ces moments est le résultat du jugement. Or, parler de jugement après ce constat implique la loi morale et le bon sens qui se posent comme conditions de la conduite humaine dans les rapports interindividuels. Ce qui nous mène vers la spécificité morale du mal.

La question du mal en morale s'inscrit dans le sillage de la caractérisation que nous avons précédemment élaborée, dès l'entame de la compréhension du concept dans son

²⁶ Marie-Françoise Martin, *La problématique du mal dans une philosophie de l'existence*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 29.

²⁷ Jacqueline Russ, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 1991, p. 169.

contenu, c'est-à-dire un antagonisme, une antinomie ou une discordance dans son rapport au bien. Jacqueline Russ donne le sens moral du mal en y voyant « *ce qui s'oppose au bien et aux normes et valeurs morales, en tant qu'il résulte de la personne responsable et coupable ; désigne parfois le péché* »²⁸.

La loi morale, principe ou norme de la conduite humaine dans les rapports interindividuels se pose comme instrument de mesure de l'action humaine vis-à-vis de l'altérité et de la société. C'est elle qui sert de balance, comme en justice, entre le bien et le mal dans la perspective du « doit être » de notre conduite en société. En effet, le bien, les normes et les valeurs morales, ensembles, constituent ce qui définit le *comment agir* dans mon rapport à autrui et la société. Le mal ne survient que dans le non-respect de ces normes ou la transgression des valeurs morales. Ainsi, l'effet d'un acte, ou d'un agir volontaire ou involontaire en contradiction avec les valeurs morales et les normes qui déterminent la conduite humaine, et la violation de l'intégrité morale du sujet, impliquent le mal.

Dans cet ordre d'idées, la crise axiologique actuelle est bel et bien la preuve de la prééminence et de la prépondérance du mal palpable en l'homme moderne et dans nos sociétés. Le philosophe, qui s'investit dans la compréhension de l'existence humaine, qui est également compréhension de l'*être-là* dans le monde, doit nous conduire vers la compréhension du processus et de la procession de cette présence du mal dans l'existence de l'homme. Mieux encore, « *n'est-ce pas à la philosophie de réunir raison et perception, mot et image, logique et expérience, le comment et le pourquoi, sans les identifier, de dire l'existence, mais aussi de comprendre l'exister singulier en tant qu'il peut être un bien ?* »²⁹

Ce questionnement de Marie-Françoise Martin dans *La problématique du mal dans une philosophie de l'existence*, justifie cette trajectoire de la vocation de la philosophie. Il s'agit de comprendre le monde par le mouvement intérieur de l'étonnement sur la réalité existentielle dans son intégralité. Le mal, présent et permanent en l'homme, dans l'existence humaine et sociale, n'échappe pas à cette attention philosophique. C'est pourquoi on comprend aisément cette réalité humaine avec Michaël Foessel qui dit que « *le mal se caractérise par une série d'effets à la fois psychologiques et moraux que l'on peut qualifier de « paralysants ».* Il ne remet pas seulement en cause la possibilité d'agir, mais le sens

²⁸ Jacqueline Russ, *Dictionnaire de philosophie*, p. 169.

²⁹ Marie-Françoise Martin, *La problématique du mal dans une philosophie de l'existence*, p. 15.

même de l'action et, plus généralement, celui de l'existence. »³⁰ Dans cette perspective, il est judicieux de parcourir quelques conceptualisations pré-schopenhaueriennes du mal pour en saisir l'essence.

b- La conception pré-schopenhauerienne du mal

Sur l'origine du mal, Arthur Schopenhauer adopte une posture critique face aux conceptualisations qui le précèdent. C'est pourquoi il est nécessaire de comprendre *a priori* ce qu'il en est des analyses qui l'amènent à envisager un mouvement inverse pour mieux appréhender son idée. De ce fait, dans le panorama des conceptions pré-schopenhaueriennes, nous voulons nous atteler spécifiquement sur celles de Nicolas Malebranche, Gottfried Wilhelm Leibniz, mais surtout Emmanuel Kant qui est l'un des maîtres à penser d'Arthur Schopenhauer.

Si le mal entretient une relation de dépendance avec la méchanceté et la volonté, il a, avec le bien, comme nous l'avons vu plus haut, une relation d'opposition. C'est pour le second cas, ce qu'on peut observer chez Malebranche. Dans son ouvrage *De la recherche de la vérité*, il perçoit le mal comme une « *privation du bien* », une chose « *qui produit la douleur* ». Plus remarquable est le rapprochement avec la douleur, lorsque nous faisons référence à Schopenhauer qui en élabore une analyse dans son ouvrage : *Douleurs du monde*. Malebranche dans ce contexte moral oppose l'ordre divin, entendu comme fondement du bien au désordre du monde baignant dans le mal. Seulement, le désordre du monde est imputé à la fois à Dieu et à l'homme.

Dans le premier moment, il trouve que le désordre ou le dérèglement observable dans nos sociétés provient du fait que Dieu ait créé le monde à l'antipode de sa nature d'être parfait : un monde imparfait. Plus grave, il lui a donné la possibilité de le transformer, de le manipuler et de l'améliorer à travers l'outil de la raison humaine. Cette vision justifie selon Malebranche le mal et la crise axiologique inhérente dans les sociétés.

Le second moment se pose conséquemment au premier. L'homme ayant la liberté qui prend source dans le pouvoir que lui accorde Dieu, qui est la seule et l'unique cause de « tout », porte la responsabilité du désordre dans le monde. En effet, Malebranche adopte et assume la posture platonicienne de la philosophie développée par le mythe de la caverne. C'est d'ailleurs ce qui fait de lui un *Platon chrétien*. Il remplace le monde intelligible par

³⁰ Michaël Foessel, *Le mal*, Paris, Hatier, coll. « Notions philosophiques », 2019, p. 60.

Dieu qui est l'auteur de toutes réalités existentielles. Puisant dans le platonisme, il trouve que l'union du corps et de l'âme est la cause de la déroute manifestée par la tension permanente de l'homme vers les plaisirs, se détournant ainsi de la logique de la raison divine par un corps corrompu. C'est ce qu'il précise dans le *Traité de morale* :

lorsqu'elles sont excitées, elles remplissent toute la capacité de l'esprit et du cœur. Les traces et l'ébranlement du cerveau qu'elles entretiennent par la contribution qu'elles tirent des viscères, et qu'elles font monter promptement et abondamment dans la tête, troublent toutes nos idées ; et le branle et le mouvement qu'elles donnent à la volonté, par le sentiment vif et agréable qui les accompagne, corrompt notre cœur et nous fait tomber dans mille désordres.³¹

Dans sa philosophie de la vie, Malebranche mène particulièrement une investigation sur la vérité, sur Dieu, à partir de la démystification de l'être et du soi. Par cela, il célèbre et exalte Dieu et le pose comme point de chute de l'homme, enfermé dans la prison du corps, règne du péché, des passions et du mal. Dans cette logique, on remarque que Malebranche s'inspire de la considération que fait Descartes du corps, le cachot de l'âme. Seulement, il se démarque de ce maître à penser en posant directement Dieu là où Descartes pose la *Lumière naturelle*. Il vient ainsi dévoiler ce que ce maître à penser destinait à la théologie.

En analysant la provenance de nos erreurs dans *De la recherche de la vérité*, Malebranche, adopte la position cartésienne selon laquelle, celles-ci prennent source dans les *illusions de sens* et les passions. Et tout cela se déploie dans ce que Platon appelle le *monde sensible*, aliénant et corruptible. Malebranche poursuit en souscrivant à l'idée que nos passions manifestent l'esclavage, l'asservissement au corps et au sensible. Même s'il met en exergue le péché dans ce fondement du mal et du désordre, Malebranche soutient que le mal et le désordre trouvent en l'homme la responsabilité du fait de la liberté dont il fait œuvre. C'est cette liberté, portée par la raison humaine qui fait que l'homme agit sans mesure, ou à la mesure sans limites de sa raison. Ses actions démesurées nous plongent alors dans des crises de sens, crises de valeurs, crises de tout : c'est le reflet du chaos observable dans nos sociétés contemporaines. Dans cette perspective, comment Leibniz conçoit-il le mal et en quoi cette conception nous est-elle nécessaire dans la compréhension, avec Arthur Schopenhauer, des crises axiologiques perceptibles dans notre monde moderne ?

Leibniz, comme Malebranche, est un disciple de Descartes. Dans sa pensée, le philosophe allemand invalide la théorie cartésienne des idées innées, tout comme il critique

³¹Nicolas Malebranche, *Traité de morale*, Paris, Ernest Thorin, 1882, p. 139.

l'empirisme de Locke. Si Leibniz a une œuvre assez immense, nous nous intéressons ici, à ce qui dans sa philosophie de l'existence, nous permet de comprendre les fondements existentiels du mal.

La pensée de Leibniz de manière générale profère l'idée que « *tout est vie, âme, pensée, et désir. Esprits, substances matérielles, plantes, animaux : tout possède âme et vie. Si Descartes ramène toutes choses (sauf le **cogito**) à l'étendue, pour Leibniz, les forces spirituelles sont partout en action.* »³² C'est dans ce cadre qu'il entreprend d'élaborer une théodicée ; une sorte de décharge de Dieu (*Cause infiniment libre*) vis-à-vis de la problématique du mal et du tapage qui en découle.

Dans sa démarche philosophique sur la problématique du mal, Leibniz, en mettant sur pied un ouvrage qu'il intitule *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710), voudrait disculper Dieu d'un quelconque fondement du mal marqué et remarqué dans l'existence humaine. Il trouve que toute considération établie comme telle est une incommodité. Les idées établies pour justifier l'origine divine du mal sont donc maladroitement et constituent une maladresse. Il le dit en ces mots : « *et quant à l'origine du mal, par rapport à Dieu, on fait une apologie de ses perfections, qui ne relève pas moins sa sainteté, sa justice et sa bonté, que sa grandeur, sa puissance et son indépendance. L'on fait voir comment il est possible que tout dépende de lui, qu'il concoure à toutes les actions des créatures* »³³.

On comprend alors que le philosophe d'Hanovre adopte une posture critique vis-à-vis de ces philosophies qui défendent le fondement divin du mal, en occurrence celle de Malebranche, son contemporain avec qui, il a eu plusieurs rencontres. De ce fait, dans sa théodicée déjà évoquée plus haut, Leibniz disculpe Dieu de tout point de départ du mal inhérent en l'homme. Pour lui, il s'agit de problématiser cette question en admettant l'existence de Dieu en amont. Même s'il est vrai que la question sera quelque peu complexe dans une société laïcisée, tout compte fait, la question de Dieu demeure. Sans doute, dans la perspective heuristique de Leibniz, Dieu existe bel et bien. Alors, si Dieu existe, qu'il est omniscient, omnipotent, cause infiniment libre, parfait et bienveillant, pourquoi le mal existe-t-il ? On peut même reprendre cette grande question théologique : *comment le mal peut-il exister dans un monde créé par Dieu ?* Ainsi, c'est la caractérisation de Dieu qui se pose

³² Jacqueline Russ, *Philosophie, les auteurs, les œuvres*, Paris, Bordas, p. 171.

³³ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée*, Paris, Librairie Hachette Et G', 1912, p. 14.

paradoxalement à l'antipode du mal qui est interrogée. Tout compte fait, le mal existe sous formes des guerres, de conflits, de souffrance, des maladies, des catastrophes naturelles et des virus qui tuent.

Si Dieu n'est pas la cause du mal, celui-ci (le mal) se pose alors comme une privation, une anti-présence du bien. Ce qui signifie que la présence de l'un implique l'absence de l'autre. Dans un commentaire d'Adrian Ratto sur la question du mal chez Leibniz, il trouve que celui-ci se déploie à travers un double mouvement théorique et pratique, car sur cette préoccupation, aucun aspect existentiel n'est négligeable. Dans cette perspective, il reprend l'identification leibnizienne du mal en élaborant une ossature tri-dimensionnée : « *le mal métaphysique, lié à la finitude humaine ; le mal moral, qui est celui que commet l'homme en renonçant aux fins auxquelles il est destiné, et le mal physique, qui tient à la douleur et à la souffrance des hommes* ». ³⁴

Cette dichotomie lui permet de mieux se déployer dans son argumentation. En effet, en ce qui concerne le mal physique et le mal moral, il souligne qu'il est entièrement impossible que Dieu puisse en être la fondation. Leibniz pose néanmoins la possibilité, non pas absolument, mais relativement, que Dieu puisse vouloir le mal physique pour l'homme, en tant que moyen ; ce qui n'est pas le cas pour les autres tendances. Ainsi,

il faut distinguer ici le mal physique et le mal moral. - Dieu ne peut jamais vouloir, absolument parlant, ni l'un ni l'autre. Mais, pour ce qui est du mal physique, il peut le vouloir au moins relativement, « comme moyen, » tandis que pour le mal moral, ou le péché, il ne peut le vouloir ni absolument ni relativement ; il ne peut que le permettre, comme « condition sine qua non ». ³⁵

La relativité ³⁶ du mal vient du fait que lorsque nous souffrons, que nous sommes malades ou en guerre, nous nous rappelons ou nous oublions que nous étions en paix et en santé. Autrement dit, plongé dans le mal, l'homme pense à l'état de paix et de bien dans lequel il était. Donc nous percevons le mal parce que nous avons conscience du bien que nous avons éprouvé, c'est un pas vers le bien. On peut encore voir dans cette relativité leibnizienne du mal, que celui-ci est le mal pour le bien, car dans sa quiddité, le mal n'a pas de valeur. Par contre, sa valeur, prise dans la relation avec le bien, survient parce qu'il est un moyen qui nous permet d'atteindre ce bien. De là, le mal devient un certain bien. Dans ce contexte, on

³⁴ Adrian Ratto, *Voltaire : de l'importance du dialogue. Tolérance et liberté de pensée*, Paris, RBA France, 2016, p. 107.

³⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de théodicée*, introduction, p. VIII.

³⁶ Par relativité, nous percevons dans ce contexte, une relation de dépendance.

perçoit que la fonction du mal telle que le veut Leibniz est de nous aider à progresser et à nous élever dialectiquement vers le bien comme chez Platon, ou tout simplement, de nous projeter dans une démarche de délation du mal au profit du bien.

Dans ce cas, l'erreur est une nécessité pédagogique, mais là, il faut bien établir une distinction entre l'erreur et la faute. L'erreur est ce que nous commettons tous lorsque nous nous trompons de bonne foi, alors que la faute est la reproduction consciente de l'erreur. Seulement, l'erreur portant la teinture humaine devient dangereuse lorsqu'elle est répétitive, elle est alors diabolique : c'est la faute. On peut donc reproduire l'erreur, le péché, la méchanceté, le crime ou le vice, se perpétuer dans la faute ou le mal. Dans cette optique, ce n'est pas le mal lui-même qui est problématique ou ambigu, c'est notre inhabileté et notre inaptitude à en avoir conscience. Le mal devient alors *moyen* qui permet à l'être humain de s'éclipser et de se surpasser, afin d'aspirer au bien.

Dans cet ordre d'idées leibniziennes, le mal est profondément ancré dans la nature humaine, c'est le résultat de l'œuvre humaine. On comprend alors que l'homme peut éviter le mal, puisqu'il en a bien conscience. De ce fait, l'expérience du mal qui conduit à la connaissance de celui-ci peut nous conduire à l'éviter, qu'on en soit l'auteur ou la victime. Seulement, on se demande pourquoi, le mal continue à exister et à traverser les époques. Est-ce parce que l'homme n'en a pas suffisamment conscience ?

Ces préoccupations nous conduisent à Emmanuel Kant, puisqu'il est un référentiel épistémique pour Schopenhauer. En effet, le philosophe de Königsberg entame son propos dans *La religion dans les limites de la raison* par une phrase toujours actuelle sur la question du mal dans le monde : « *le monde va de mal en pire : telle est la plainte qui s'élève de toute part, aussi vieille que l'histoire, aussi vieille même que la poésie antérieure à l'histoire, aussi vieille enfin que la plus vieille de toutes les légendes poétiques, la religion des prêtres. Toutes ces légendes pourtant font commencer le monde par le bien* »³⁷. Ce propos de Kant qui apparaît comme une description anticipée des drames de l'aujourd'hui, est un étonnement sur le sens et la prééminence du mal dans l'action humaine.

En fait, si Kant trouve que nous sommes naturellement prédisposés au bien, il élabore une stratification du mal en l'homme. Cette organisation qui nous permet de comprendre ce qu'il entend par mal radical. Sans doute, il y a en amont une relation d'interdépendance et une

³⁷ Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la raison*, trad. André Tremesaygues, Paris, Félix Alcan, 1913, p. 1.

présence dans la nature de l'homme, qui conserve son identité d'être libre et autonome avec le mal. En le lisant de nouveau dans *La religion dans les limites de la raison*, il souligne :

On peut, dans le penchant au mal, distinguer trois degrés : c'est, en premier lieu, la faiblesse du cœur humain impuissant à mettre en pratique les maximes adoptées, d'une manière générale, ou la fragilité de la nature humaine ; c'est, en second lieu, le penchant à mêler des mobiles immoraux aux mobiles moraux (même quand ce serait dans une bonne intention et en vertu de maximes du bien), c'est-à-dire l'impureté du cœur humain ou de la nature humaine ; c'est, enfin, le penchant à l'adoption de maximes mauvaises, c'est-à-dire la méchanceté de la nature humaine ou du cœur humain.³⁸

Par cette organisation tri-dimensionnelle, on voit chez Kant une dialectique qui démontre la complexité qu'il y a à répondre à la question de l'origine du mal. Cependant, elle permet de cerner tout de suite ce qui fait que nous puissions faire le mal, ou encore, les mécanismes intrinsèques qui produisent ou nous mettent en tension vers le mal. Notons au passage que Schopenhauer s'appuie particulièrement sur cette analyse dans son questionnement sur les motifs antimoraux, nous nous y sommes attelés plus loin.

Le mal, de ce qui est perceptible dans la morale de Kant est une sorte de perversion ou de négation des maximes morales. Il se situe à l'antipode de la loi morale, c'est le renversement, la décadence ou l'écroulement de l'ordre moral. Dans son procédé argumentatif, si l'homme fait le mal, c'est parce qu'il est libre ; libre de choisir le bien ou pas. Le mal chez Kant est donc le résultat d'un choix intérieur, un produit du libre-arbitre. Il faut d'ailleurs préciser que la liberté dans le cadre proprement humain est le libre-arbitre, manifesté ici par le fait de connaître le bien et de choisir le mal. Et là, on découvre que le mal est toujours déjà-là quand l'on doit agir, il n'est pas dans les choses de manière empirique ou encore dans le monde, il est foncièrement et systématiquement dans le fait qu'un sujet ait une préférence pour ses désirs au mépris de la loi morale. C'est dans ce contexte que l'homme est responsable du mal.

On peut donc aisément comprendre ce qu'est le mal radical, concept kantien qui s'oppose au mal absolu. Le mal radical désigne une manifestation concrète de la liberté (libre-arbitre), il pervertit à la racine ou fondement même de la volonté, car il y a là un pouvoir de la liberté susceptible de tendre soit vers le bien, soit vers le mal. Selon Kant, le mal radical est donc ce qui est à la base de la corruption fondamentale de toutes nos maximes, de la loi morale universelle. Cependant, il voit dans le mal absolu une perversion définitive et intégrale

³⁸ Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la raison*, p. 31.

de la raison humaine, voire de l'espèce humaine ; une absoluité impossible à partir de l'ouverture et de l'inconditionnalité du libre-arbitre. C'est également la raison pour laquelle l'origine du mal chez Kant est inscrutable du fait que celui-ci trouve son fondement dans le libre-arbitre. Ainsi, même si le mal est une réalité de l'histoire tel que perçu précédemment, son origine ne saurait être précisée puisque la liberté en est l'essence.

De ce qui précède, l'homme étant par essence mû par libre-arbitre et le mal radical rattaché à la nature humaine, la crise axiologique actuelle trouve sa fondation dans le penchant naturel au mal dont fait œuvre l'homme. C'est cet aspect que Kant illustre en soulignant qu' : « *il suffit, en ce cas, de comparer avec l'hypothèse en question les scènes de froide cruauté qu'offrent les carnages de **Tofoa**, de la **Nouvelle-Zélande**, des **Iles des Navigateurs**, et aussi les massacres incessants qui se commettent dans les vastes déserts du nord-ouest de l'Amérique (comme ils sont rapportés par le capitaine Hearne)* ». ³⁹

C'est également ce qu'on perçoit en lisant le poème de Voltaire écrit en référence au désastre de Lisbonne de 1755 :

*Ô malheureux mortels ! Ô terre déplorable !
 Ô de tous les mortels assemblages effroyable !
 D'inutiles douleurs éternelles entretien !
 Philosophes trompés qui criez, « Tout est bien » ;
 Accourez, contemplez ces ruines affreuses,
 Ces débris, ces lambeaux, ces cendres malheureuses,
 Ces femmes, ces enfants l'un sur l'autre entassés,
 Sous ces marbres rompus ces membres dispersés ;
 Cent mille infortunés que la terre dévore,
 Qui, sanglants, déchirés, et palpitants encore,
 Enterrés sous leurs toits, terminent sans secours
 Dans l'horreur du tourment leurs lamentables jours !
 Aux cris demi-formés de leurs voix expirantes,
 Au spectacle effrayant de leurs cendres fumantes, ⁴⁰*

Le choix du bien ou du mal dans la conduite humaine est donc l'apanage du sujet, jouissant du libre-arbitre et de la faculté de penser qui peut permettre de faire diversion face au mal. La préférence manifeste pour le mal dans nos sociétés est donc une pleine réalisation de la volonté humaine à détruire l'homme et sa dignité qui se voudrait inaliénable. De ce fait, notre monde gémit-il sous le poids de la crise axiologique parce que les hommes n'ont pas

³⁹ Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la raison*, p. 34.

⁴⁰ Voltaire, « Poème sur le désastre de Lisbonne en 1755, ou examen de cet axiome : Tout est bien », in Cyril Morana, *Querelle sur le mal et la providence*, Paris, Mille et une nuits, coll. « La petite collection », 2011, p. 9.

conscience que pour vaincre le mal, il faut faire le bien et non combattre le mal en lui-même ? Néanmoins, faut-il parler de la question ou du problème du mal ?

c- Le problème ou la question du mal : Schopenhauer et le « vouloir-vivre »

Dans l'histoire de la philosophie, le mal se pose sous plusieurs formes. Avant d'être particularisé dans chaque domaine du savoir, le mal est d'abord vu comme *négation*. Une forte tendance philosophique qui passe par Nicolas Malebranche et Leibniz à travers la théodicée, en inculpant ou disculpant Dieu sur la cause du mal en l'homme, se heurte à la conceptualisation kantienne qui débouche sur la difficulté de dire quelle est l'origine du mal puisqu'il est un fait du libre-arbitre. Cette analyse que nous avons précédemment menée était impérative, puisque Schopenhauer en élabore un renversement, ou une déconstruction de ces différentes postures.

La réflexion sur le mal chez Arthur Schopenhauer s'ouvre sur le constat selon lequel le mal existe sous une pluralité de formes que sont la souffrance, les guerres, l'égoïsme, bref, les conflits des vouloirs-vivre. Dans sa philosophie, il développe une différenciation entre la question et le problème du mal. Pour lui, il n'y a pas un problème du mal dans la mesure où Dieu n'existe pas. Il pense que la plupart des philosophies qui intègrent Dieu dans l'exploration du problème du mal viennent à nier ou contester l'existence du mal dans sa radicalité. Si tel n'est pas le cas, elles en font l'agent ou l'étiologie d'un Bien suprême. Adrian Ratto, dans une analyse sur le mal précise dans ce sens qu'

*aux XVIIe et XVIIIe siècles, la question du mal posait problème à ceux qui interprétaient le monde comme une réalité assujettie à un ordre rationnel. Leibniz avait abordé le sujet dans son **Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal (1710)**, où il tentait de trouver une réponse rationnelle face au problème de l'existence d'un Dieu bon et omniprésent, et dans le même temps la présence du mal. (...) Leibniz explique Dieu étant parfait, lorsqu'Il créa l'Univers, il choisit le meilleur plan possible, où existent à la fois la plus grande variété et le plus grand ordre...*⁴¹

D'ailleurs, Chez Hegel le mal se pose comme la condition pour l'accomplissement de l'esprit dans l'Absolu au cours de l'histoire. Le mal est dans ce sens conçu négativement ; ce contre quoi s'insurge Schopenhauer en soulignant : « *je ne connais rien de plus absurde que la plupart des systèmes métaphysiques qui expliquent le mal comme quelque chose de*

⁴¹ Adrian Ratto, *Voltaire : de l'importance du dialogue. Tolérance et liberté de pensée*, p. 107.

néгатif ; lui seul au contraire est positif, puisqu'il se fait sentir. Tout bien, tout bonheur, toute satisfaction sont négatifs, car ils ne font que supprimer un désir et terminer une peine. »⁴²
Ainsi perçu, tenter ou entreprendre de poser le problème du mal pour Schopenhauer, c'est vouloir justifier l'injustifiable.

Contre ce rattachement historique du mal à Dieu ou, inversement, de Dieu au mal, Arthur Schopenhauer voit dans le corps humain l'origine du mal. Notre corps est le siège des besoins, interminables et innombrables qui nous sont imposés et nous plonge dans la souffrance et les douleurs. Dans cette perspective, l'existence est un gigantesque spectacle des conflits entre les vouloirs-vivre tyranniques. C'est ce qui fait dire au philosophe de Dantzig que

*si elle n'a pas pour but immédiat la douleur, on peut dire que notre existence n'a aucune raison d'être dans le monde. Car il est absurde d'admettre que la douleur sans fin qui naît de la misère inhérente à la vie et qui remplit le monde ne soit qu'un pur accident et non le but même. Chaque malheur particulier paraît, il est vrai, une exception, mais le malheur général est la règle. De même qu'un ruisseau coule sans tourbillons, aussi longtemps qu'il ne rencontre point d'obstacles, de même dans la nature humaine, comme dans la nature animale, la vie coule inconsciente et inattentive, quand rien ne s'oppose à la volonté. Si l'attention est éveillée, c'est que la volonté a été entravée et qu'il s'est produit quelque choc. Tout ce qui se dresse en face de notre volonté, tout ce qui la traverse ou lui résiste, c'est-à-dire tout ce qu'il y a de désagréable et de douloureux.*⁴³

Dans *Le monde comme volonté et comme représentation*, Arthur Schopenhauer insiste, dans l'explicitation de l'origine du mal, sur les besoins biologiques et les désirs sans fin, sources de souffrance et de douleurs. Il va même jusqu'à faire de la souffrance la source de la vie en affirmant :

*le désir, de sa nature, est souffrance ; la satisfaction engendre bien vite la satiété ; le but était illusoire ; la possession lui enlève son attrait ; le désir renaît sous une forme nouvelle, et avec lui le besoin ; sinon, c'est le dégoût, le vide, l'ennui, ennemis plus rudes encore que le besoin (...) Mais la nature aurait beau faire, et même le bonheur : quel que soit un homme, quel que soit son bien, la souffrance est pour tous, l'essence de vie, nul n'y échappe*⁴⁴.

L'homme supporte donc péniblement et désagréablement les besoins et les désirs permanents qui font son essence. Ceci nous amène à admettre, à assimiler et à approuver que le mal est une réalité présente perpétuellement en l'homme, parce qu'il est un être de désirs

⁴² Arthur Schopenhauer, *Pensées et fragments*, trad. Jean Bourdeau, Paris, Félix Alcan, 1900, p. 52.

⁴³ *Ibidem*, p. 51-52.

⁴⁴ *Idem*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, pp. 396-397.

sans limites et de plaisirs bouillonnants dans le corps. Ceci donne à la vie un sens douloureux, un climat d'ennui, de misère et de souffrance. Le monde, univers des corps, siège des volontés en conflits désagréables, est donc, la manifestation du mal.

Dans le souci de compréhension de ce qu'est le bien universellement, Arthur Schopenhauer trouve que les hommes ne s'entendront jamais, ils ne parviendront jamais à l'unanimité. Pour lui, il est politiquement, socialement ou existentiellement impossible de parvenir à un accord sur ce qu'est ou sera le bien. Ceci est justifiable par les différences culturelles, religieuses, philosophiques, sociologiques, les conditions géographiques, la subjectivité dans les points de vue et les raisonnements. Il propose dans cette optique de partir du mal, puisque les conditions du mal, ses caractéristiques, ses figures ne sont pas subjectives. Ainsi, les souffrances multiples et multiformes, l'horreur, la terreur, les douleurs, les misères, les guerres et les conflits de toutes sortes sont des figures du mal humainement remises en cause pouvant convoquer des réalités traduisant la négation du bien.

Au regard de ce qui précède, il est indéniable que le mal *est*, il existe de manière irréfutable dans nos sociétés, qu'on lui assigne une origine ou non. Qu'il soit subit (malheur) ou commis (méchanceté) le mal prend les figures de tout ce qui est causé par l'homme en s'opposant à la dignité humaine ; ce qui tue l'homme : les virus, les injustices, les conflits et guerres sans pardon, etc. De même, le mal c'est aussi les catastrophes, les tremblements de terre, les pollutions de l'environnement et les changements climatiques qui ont une influence désastreuse sur l'homme. En analysant « *le scandale du mal* », ⁴⁵ Adrian Ratto confirme que « *le mal est sur la terre* » ⁴⁶. Il l'illustre par le tremblement de terre de Lisbonne en novembre 1755, lorsqu'il dit que celui-ci est « *suivi d'un raz de marée et de nombreux incendies, occasionnant la mort de dizaines de milliers de personnes et laissant la ville en ruine.* » ⁴⁷ Le mal existe donc et se manifeste par les crises dans l'existence, les crises de valeurs, crises de l'humain.

Un regard analytique sur l'actualité ne nous détourne pas des figures précédemment illustrées des guerres sans pardon et des conflits des vouloirs-vivre. Le climat très tendu en occident entre la Russie et l'Ukraine depuis la fin du mois de février 2022, avec la guerre sur

⁴⁵ Adrian Ratto, *Voltaire : de l'importance du dialogue. Tolérance et liberté de pensée*, p. 95.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 102.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 104.

les terres ukrainiennes⁴⁸ en est une illustration. De même, le conflit dans le Nord-ouest et le Sud-ouest du Cameroun depuis 2016 qui fait de lourdes pertes humaines, militaires avec réfugiés est la preuve que le mal est en permanence actif dans notre quotidien. Dans ce contexte, on comprend à juste titre l'accusation de Jean-Jacques Rousseau lorsqu'il montre que l'homme est l'auteur et l'acteur du mal dans le monde. Il dit en substance : « *homme, ne cherche plus l'auteur du mal ; cet auteur, c'est toi-même. Il n'existe point d'autre mal que celui que tu fais ou que tu souffres, et l'un et l'autre te vient de toi. (...) Ôtez nos funestes progrès, ôtez nos erreurs et nos vices, ôtez l'ouvrage de l'homme, et tout est bien.* »⁴⁹

De ce fait, quelle que soit sa provenance, le mal est là, il se manifeste politiquement, socialement, mondialement, et est de ce fait, ce qu'il y a de plus opposé aux valeurs axiologiques. Son escalade est palpable dans un monde marqué par les injustices, la violence et le projet de guerre perpétuelle. C'est pourquoi Jacques Attali trouve le mal dans notre monde actuel semble prendre le dessus sur le bien. En analysant les tensions et les crises dans monde actuel, il postule « l'irrésistible ascension du Mal »⁵⁰ qu'il justifie en soulignant que

*le Mal semble partout l'emporter, ne laissant presque aucune place à l'espoir d'une réussite individuelle. La violence rôde et frappe dans maints endroits : théâtres de drames depuis longtemps, comme le Proche et Moyen-Orient ; les lieux plus inattendus, de l'Ukraine à l'Afrique subsaharienne. Elle touche de plus en plus les civils, femmes et enfants que les états-majors utilisent de plus en plus comme esclaves, soldats, otages ou boucliers humains.*⁵¹

Si un tel climat de chaos entre les vœux-vivre marqué par les intérêts divergents « *obligea les consciences de l'époque (XVIIe et XVIIIe siècles) — Kant, Voltaire, Rousseau — à réfléchir à la douleur et à la souffrance qui guettent et menacent inlassablement les hommes* »⁵², nous ne saurions nous détourner de la crise axiologique actuelle, qui d'ailleurs prend plusieurs visages. Dans cette perspective, il est judicieux de voir comment et en quoi le

⁴⁸ Plus de 10 000 victimes civiles recensées 121 jours après le début de la guerre. Il n'y a pas de bilan officiel des victimes civiles dans ce conflit. Pour mesurer l'ampleur et ses répercussions sur la population civile ukrainienne, un décompte est mis en place par le Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme (HCDH) en Ukraine. Il s'agit de 10 465 victimes civiles en Ukraine ont été vérifiées par l'organisme des Nations Unies. Selon l'HCDH, 4 662 civils ont été tués dont 320 enfants et adolescents. Sur les 5 803 blessés, 479 sont des mineurs.

⁴⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Flammarion, coll. « G. F. », 1966, p. 366.

⁵⁰ C'est le titre du premier chapitre de son ouvrage *Devenir de soi* publié en 2014.

⁵¹ Jacques Attali, *Devenir de soi. Prenez le pouvoir sur votre vie !*, Paris, Fayard, 2014, p. 15.

⁵² Adrian Ratto, *Voltaire : de l'importance du dialogue. Tolérance et liberté de pensée*, p. 103.

capitalisme néolibéral et la mondialisation économique participent à la dénégation de l'éthique et des valeurs axiologiques nécessaires pour le bien vivre ensemble.

2- La mondialisation, le capitalisme, et l'asservissement du sujet

L'humanité souffre, elle croupit sous le poids des dérives, des dépravations, des conflits stratégiques et de l'asservissement de l'homme. Ceci est le produit non seulement d'un accent particulier sur le matériel et le profit au mépris de la dignité de la personne humaine, mais aussi de la décadence des valeurs qui font la grandeur de l'homme. Notre temps est englouti dans une quête et une course vers un défi probablement immesuré qu'est d'amasser les biens à tout prix et se laisser posséder par le matériel au lieu de le posséder. Il faut encore s'armer moralement pour ne pas tomber dans les travers, pour devenir le jouet d'une existence matérialiste portée par un mondialisme économique, politique, socioculturel et un capitalisme prédateur. Il est question de voir comment dans notre univers commun prospère l'asservissement de l'homme à travers une crise de valeur inconsciemment célébrée par les tam-tams de la mondialisation et du capitalisme.

a- La mondialisation : de la célébration de la matérialité à la crise de l'humain

La mondialisation fait partie de l'esprit de notre temps, au point où les problèmes qui se posent aujourd'hui sont devenus des préoccupations de tous, dans le cadre de la finance, des échanges économiques, du climat, de la sécurité, de la communication, de la culture, de la politique et des crises protéiformes. Loin de susciter un intérêt commun, ces mutations planétaires donnent lieu à un champ d'intérêt divergent avec le règne de la matérialité et du gain. Cette réalité macabre du troisième millénaire nous interpelle vivement, face aux implications négatives de l'ultra-matérialisme dans notre existence actuelle. Ceci est remarquable par le fait que *« beaucoup d'hommes inclinent naturellement vers le matérialisme : ils sont persuadés que la véritable réalité appartient aux objets et au corps, que l'esprit est une réalité illusoire qui porte témoignage pour ce qui est sans posséder lui-même d'existence. »*⁵³

Dans cette perspective, philosopher dans le contexte actuel ne peut avoir de sens que si et seulement si l'esprit philosophant se laisse accrocher par l'attractivité d'un environnement dans lequel tous les domaines de la pensée sont connectés à des multiples réseaux de changement d'enjeux et des jeux existentiels. Mais également face aux défis que la

⁵³ Louis Lavelle, *Le mal et la souffrance*, p. 93.

mondialisation déroule sur l'humanité par un ultra-matérialisme et un économisme qui rythment la cadence de l'époque contemporaine et dont les bouleversements aux plans axiologiques, anthropologiques et métaphysiques constituent les fondements de l'étonnement intellectuel sur la problématique d'une humanité libre dans chaque spécificité existentielle.

Ce village qui se veut planétaire n'est pas le meilleur des mondes possibles, puisque les malheurs des pauvres et des faibles sont les instruments de quiétude des forts et des puissants. Mieux encore, les paroles des uns sont des paroles des maîtres, pendant que les cris des autres sont des jacassements d'oiseaux qui cherchent à troubler le répit des maîtres incontestés et incontestables d'un monde qui se veut unique, né des décisions qui se voudraient unanimes d'un occident qui, de manière évolutive dissimule son inaliénable caractère impérialiste et dominateur. Dès lors, il est nécessaire d'envisager ces faciès de la mondialisation qui, du fait du grand vide éthique et moral perceptible, font que l'humanité vive aujourd'hui dans un contexte qui évoque une fin apocalyptique.

En effet, l'idée de mondialisation implique originellement un cadre intégral et intégratif dans lequel la finalité est l'unité, l'égalité et le bien-être de tous à travers les champs politiques, économiques et socio-culturels. Dans cette perspective, il s'agit d'« *une clef qui doit permettre d'ouvrir les portes qui dissimulent la totalité des mystères présents et à venir* »⁵⁴ comme on le perçoit Zygmunt Bauman, dans *Le coût humain de la mondialisation*.

Chez Frédéric Lenoir,

*Ce qu'on appelle la « mondialisation », c'est la formation de liens d'interdépendance de plus en plus étroits entre les activités des habitants des différents pays du monde, ce qui implique bien entendu des transferts de biens, d'argent, de compétences, voire de personnes et d'entreprises (délocalisations). En somme, des échanges. La démarche opposée serait l'autarcie, que l'on peut également nommer positivement autosuffisance. Le mot « mondialisation » est d'apparition relativement récente : il a été introduit dans la langue française à la fin des années 1950 pour traduire le mot anglais globalization, et son usage s'est répandu à partir des années 1980. Mais le phénomène, au sens d'échanges économiques entre différentes parties du monde, est en fait très ancien.*⁵⁵

Frédéric Lenoir élabore une explication claire et assez détaillée de laquelle transparaît le paradoxe qui fait de la mondialisation un paradigme qui a, à coup sûr un « *coût humain* »⁵⁶ voilé et dissimulé. Ce constat nous amène à comprendre que l'idée de mondialisation dans un

⁵⁴ Bauman Zygmunt, *Le coût humain de la mondialisation*, trad. Alexandre Abensour, Paris, HACHETTE Littératures, 1999, p. 7.

⁵⁵ Frédéric Lenoir, *La guérison du monde*, Paris, Fayard, 2012, p. 22.

⁵⁶ Nous faisons usage du concept de Bauman Zygmunt dans *Le coût humain de la mondialisation*.

monde fragmenté et aux multiples visages, traduit de manière inévitable un fondement de la crise contemporaine actuelle.

En effet, la globalisation actuelle

*s'organise autour de trois pôles. Ceux qui y sont favorables sans condition. Ceux qui pensent qu'elle amplifie et généralise dramatiquement les méfaits intrinsèques du capitalisme. Ceux qui pensent qu'elle est en soi bénéfique, mais à condition qu'elle soit beaucoup mieux « gouvernée ». En d'autres termes : les libéraux, les antimondialistes, les réformistes. Bien évidemment, ces trois pôles sont eux-mêmes assez hétérogènes, surtout les deux derniers, et les frontières sont parfois un peu indécises entre eux.*⁵⁷

Force est de constater que les trois pôles de Pierre-Noël Giraud sont tous dans un cadre constructif ou tantôt revendicatif d'un mieux-être et d'une réalité qui se veut inadaptée à l'existence. Une analyse de l'actualité de la mondialisation ou globalisation nous amène à découvrir une dialectique dangereuse de l'« *homo sapiens* » à l'« *homo economicus* » et à l'« *homo numericus* ». La globalisation porte la teinture du projet d'un village planétaire organisé autour de l'économie, du numérique, des affaires, des finances, du marché et de la compétitivité. La célébration de ces figures laisse place à une société en perpétuelle fragmentation d'où les inégalités multiformes, la pauvreté et la misère d'un côté, et de l'autre l'accumulation des richesses.

Pourtant, les attentions sont portées vers l'idée que la mondialisation est la voie de la nouvelle liberté avec en perspective un *nouvel ordre mondial*. Ce qui fait que les sociétés contemporaines sont soumises, déterminées par l'impératif qu'un phénomène complexe qui se veut créateur d'un univers mondialisé, modernisé, unificateur et libéral. Alors qu'il est question d'un langage figuré de l'esclavage et de l'impérialisme ; dominations qui ne peuvent plus se déployer aujourd'hui comme par le passé au nom des utopiques Droits de l'Homme. Arthur Schopenhauer dénonçait très bien ce jeu existentiel intéressé en soulignant métaphoriquement dans *Douleur du monde*⁵⁸ que

les choses se passent dans le monde comme dans les comédies de Gozzi où les mêmes personnes paraissent toujours, les mêmes intentions et le même sort ; les motifs et les événements diffèrent sans doute dans chaque intrigue, mais l'esprit des événements reste le même, les personnages d'une pièce ne savent rien non plus de ce qui s'est passé dans l'autre, où ils étaient pourtant acteurs : aussi après toute l'expérience

⁵⁷ Pierre-Noël Giraud, *La mondialisation : émergences et fragmentations*, Auxerre, Sciences humaines, 2008, p. 46.

⁵⁸ Cet ouvrage est un ensemble de fragments assemblé par Jean Bourdeau en 1880.

*des comédies précédentes, Pantalone n'est devenu ni plus adroit ni plus généreux, ni Tartaglia plus honnête, ni Brigella plus courageux, ni Colombine plus vertueuse.*⁵⁹

Le philosophe allemand adopte une posture critique du monde dans la description métaphorique précédente. De là, nous comprenons avec Schopenhauer que, malgré l'évolution du monde dans la temporalité, le désir de transformation, de modernisation et d'émergence permanent, le projet de globalisation n'est qu'une forme provoquée de stagnation consciente des motivations égocentriques. C'est pourquoi même si la mondialisation est une puissance imposante en ce siècle, et qu'elle fonde une nouvelle ère d'interactions économiques et socio-politiques avec pour perspectives les échanges par-delà les différences, elle fractionne également les sociétés et perpétue la pauvreté et les exploitations à travers la métaphore de l'universalisation. À cet égard, la mondialisation est un paradigme perturbateur, marginalisant et prédateur.

Cette dynamique dangereuse est de manière pratique portée par un matraquage médiatique occidental qui fait que le plus faible et le pauvre soient maintenus dans un esclavage modernisé et perpétué. La mondialisation est donc de ce qui précède, un jeu spectaculaire d'asservissement interminable et continu des dominés qui s'en éveillent à peine. Ceci est remarquable, car « *comme le capital auquel elle est intimement liée, la mondialisation est en fait un rapport social de domination et d'exploitation à l'échelle planétaire. Derrière l'anonymat du processus, il y a des bénéficiaires et des victimes, les maîtres et les esclaves.* »⁶⁰

Dans le sens précis de l'asservissement, disons que la mondialisation promeut la compétitivité entre les acteurs économiques et exige des États qu'ils se referment strictement sur leurs fonctions régaliennes originelles et indispensables : c'est d'un apport grandiose pour l'efficacité économique. Or cette efficacité se veut toujours nécessaire pour le bien de tous. Il est possible que la globalisation soit la cause, dans un certain sillage, un double visage d'une minorité perdante et d'une majorité bénéficiaire. C'est ce qui pousse Pascal Lamy, Nicole Gnesotto et Jean-Michel Baer à constater que

la brutalité de la crise économique et financière déstabilise en effet les vieilles démocraties occidentales qui découvrent que la croissance et la prospérité indéfinies ne sont pas forcément assurées. La mondialisation se révèle dans sa complexité : ni globale ni mondiale. Elle ne concerne pas tous les pays de la planète, elle n'enrichit

⁵⁹ Arthur Schopenhauer, *Douleur du monde. Pensées et fragments*, Paris, Éditions Rivages, 1990, p. 203.

⁶⁰ Serge Latouche, *Entre mondialisation et décroissance. L'autre Afrique*, préface de Gilles Luquet, Lyon, À plus d'un titre, coll. « La ligne d'horizon », 2008, p. 21.

*pas toutes les catégories sociales au sein des pays développés. Si elle accroît considérablement la richesse mondiale, elle fait exploser encore davantage les disparités de richesse entre les possédants des différentes nations.*⁶¹

Tout d'abord, de manière régulière, ce n'est que provisoire que ceux qui sont initialement perdants finissent par être emportés avec les autres partis dans la croissance générale prenant source dans la mondialisation. L'enrichissement de décideurs qui profitent de la globalisation finit toujours par ruisseler jusqu'aux plus profonds des sociétés.

*La mondialisation doit être comprise comme la poussée, à l'échelle mondiale, des interactions qui relient entre elles l'ensemble des activités humaines. Cette montée des interdépendances ne connaît plus de frontières en raison de l'abolition des obstacles dus à l'espace et au temps. Non seulement l'économie est globalisée, mais les cultures ancestrales sont bousculées par les flux d'informations qui pénètrent les esprits du fait des progrès foudroyants de la technique.*⁶²

De ce qui précède, globalement et sur les principes de justice et d'équité personne ne devrait être marginalisé, dans la mesure où « nous sommes tous soumis à la « mondialisation » — tous « mondialisés », c'est-à-dire que nous connaissons tous à peu près le même sort. »⁶³ Ce dilemme naît de l'absence d'une culture économique humainement élaborée qui caractérise tristement les puissances décideuses. S'il y a encore aujourd'hui des centaines de millions d'hommes plongés dans la pauvreté et la misère la plus abjecte, c'est clairement à cause d'une mondialisation qui porte en elle les gènes de l'inégalité et de l'impérialisme. En considérant une mondialisation fondée sur des paradigmes égalitaires et justes ayant pour souci un fonctionnement juste et humain, on ferait face à un autre obstacle qui gangrène l'univers socio-culturel et politique : c'est la gestion des gouvernants incapables et corrompus.

Tout l'argumentaire est évidemment fondé sur la croyance fondamentale et l'exaltation de la liberté : les marchés se posent comme les meilleures institutions de coordination imaginables entre des individus poursuivant légitimement leur intérêt personnel. L'État est certes indispensable au fonctionnement des marchés, de manière spécifique, il ne devrait définir et faire respecter les droits de propriété et les contrats librement consentis entre les différents acteurs économiques et investisseurs. Il doit également pourvoir un certain nombre

⁶¹ Pascal Lamy, Nicole Gnesotto et Jean-Michel Baer, *Où va le monde ?*, Paris, Odile Jacob, 2017, p. 8.

⁶² Yves Brunsvick, André Danzin, *Naissance d'une civilisation : le choc de la mondialisation*, Paris, Éditions UNESCO, 1998, p. 15.

⁶³ Bauman Zygmunt, *Le coût humain de la mondialisation*, p. 7.

de biens publics. Mais il doit strictement et malheureusement se cantonner à ces rôles qui demeurent d'ailleurs utopiques dans le contexte de pauvreté.

La mondialisation anéantit de manière dramatique le pouvoir étatique et celui des organisations de salariés, de petits producteurs tels que les paysans, et plus généralement de la société civile. La globalisation livre ainsi le monde au pouvoir, pratiquement sans partage des maîtres occidentaux. Par conséquent, les puissances sous le visage, les multinationales surexploitent les peuples, abrutissent les consommateurs, généralisent la forme la plus brutale de capitalisme qu'est le capitalisme anglo-saxon et finalement maintiennent les plus pauvres dans la misère. Par ailleurs, la poursuite sans entrave et effrénée du profit transforme la finance en un gigantesque champ de crises de plus en plus violente et dont la populace récolte systématiquement là où elle n'est pas coauteure des semailles. Il est donc indubitable que « *le capitalisme a besoin de la violence organisée — qu'il s'agisse de la violence d'État ou d'autres formes de violence plus ou moins privées — sans laquelle il ne saurait se transformer durablement en l'organisation mytho-symbolique qu'il aspire sans cesse à devenir* »⁶⁴.

En bref, la mondialisation ne profite qu'à une petite minorité qu'elle enrichit de manière indécente, développe systématiquement les inégalités, détruit la diversité culturelle. La mondialisation tend à unifier le monde ; c'est son projet et ce qu'elle laisse transparaître puisqu'en parcourant l'ouvrage de Pascal Lamy, Nicole Gnesotto et Jean-Michel Baer *Où va le monde ?*, on y trouve comme ils affirment qu'« *à l'échelle de la planète, 1 % de la population mondiale possède autant de richesses que les 99 % restants.* »⁶⁵ Dans ce contexte, on découvre avec Giraud que

*le scénario de l'homme inutile est donc un scénario où la mondialisation se contente de redistribuer autrement des inégalités qui globalement ne sont pas tellement réduites, de refragmenter le monde selon d'autres lignes. Malgré les controverses sur les chiffres mesurant l'inégalité mondiale, il semble bien que ce soit le cas jusqu'ici : certaines inégalités internationales se réduisent spectaculairement, d'autres s'accroissent, les inégalités sociales augmentent presque partout.*⁶⁶

Cependant, elle apparaît comme un puissant processus d'organisation et de redistribution des inégalités internationales et sociales, elle constitue l'émergence rapide d'une fragmentation culturelle dont le fossé est sans cesse croissant et accablant. En lisant

⁶⁴ Achille Mbembe, *Brutalisme*, Paris, La Découverte, 2020, p. 179.

⁶⁵ Pascal Lamy, Nicole Gnesotto et Jean-Michel Baer, *Où va le monde ?*, p. 5.

⁶⁶ Pierre-Noël Giraud, *La mondialisation : émergences et fragmentations*, p. 165.

Naissance d'une civilisation : le choc de la mondialisation de Yves Brunsvick et André Danzin on découvre cette illustration que

la mondialisation n'est qu'une manifestation, parmi beaucoup d'autres, d'une transformation de la société dont la rapidité et la profondeur ne peuvent se comprendre que comme une rupture. C'est pourquoi l'unanimité se fait autour de l'idée que notre époque coïncide avec une véritable métamorphose des relations humaines, autrement dit avec une mutation de civilisation. Cette mutation se traduit par de multiples symptômes dont l'accumulation engendre un malaise particulièrement sensible parmi les vieux pays favorisés au cours des derniers siècles par leurs supériorités économiques et militaires. Pour d'autres zones géographiques, notamment l'Afrique, le dénuement économique et l'insuffisance des qualifications humaines font craindre l'exclusion des avantages de la nouvelle civilisation en émergence. (...) Les déséquilibres démographiques en sont une première illustration : l'excès de croissance chez les plus démunis et la défaillance des taux de remplacement des générations chez les plus riches...⁶⁷

En fait, notre humanité se veut mondialisée, pourtant elle apparaît plutôt sous l'aspect d'un vase multicolore ou mieux d'un champ de stratification stratégiquement organisé. C'est ce qui fait de la mondialisation un paradigme ou un système d'asservissement du sujet par la célébration de la matérialité. Cette préférence pour la matérialité portée par un mondialisme économique au mépris de l'homme est un fondement non négligeable de la crise de l'humain, valeur indépassable par essence. La raison fondamentalement avouable dans notre contexte de recherche est la non prise en compte de l'homme comme valeur morale, la méconnaissance ou peut-être encore le renversement présumé ou non des principes moraux schopenhaueriens de pitié et de charité par un mondialisme prédateur agressif. Ainsi, sans s'y éterniser, il est important de voir comment le capitalisme de manière particulière survient en appuis pour l'approfondissement de la décadence des valeurs laissant place à l'exaltation de l'intérêt qui, à son tour produit un chaos généralisé.

b- Du conséquentialisme au capitalisme : vers la sublimation du profit et la dénégation des valeurs

La décadence des valeurs ou même l'inhumation de ce qui fait la grandeur et l'humanité de l'homme dans l'existence actuelle n'est plus une utopie. L'humain passe de l'être moral aux valeurs axiologiques indépassables et incalculables à un humain calculé, marchandé, objectivé et chosifié. Tout ceci est clairement porté par le couple conséquentialisme-capitalisme dans la course effrénée vers les intérêts stratégiques, le profit à tout prix : c'est le règne du « calcul ».

⁶⁷ Yves Brunsvick, André Danzin, *Naissance d'une civilisation : le choc de la mondialisation*, pp. 15-16.

En effet, le conséquentialisme, avec ses corollaires à l'instar du pragmatisme et de l'utilitarisme ont pour finalité l'intérêt, le gain et le profit. Si l'utilitarisme vise fondamentalement l'utile, le pragmatisme s'inscrit dans la perspective de l'efficacité, le conséquentialisme est une forme radicale des deux premiers et survient pour préciser ce qui y est dissimulé : aucune action n'est intrinsèquement mauvaise, le plus important est la conséquence. On le voit avec Ulrich Steinvoth dans *Éthique classique et éthique moderne* : « pour le conséquentialiste, le but principal de la morale est de nous faire maximiser quelques qualités ou états de choses. »⁶⁸ C'est d'ailleurs ce que défendent les philosophes et économistes anglo-saxons Henry Sidgwick, John Jameson Carswell Smart, Bernard Arthur Owen Williams, etc.

Pour mieux illustrer cette expansion d'un économicisme individualisé et égotiste, Arthur Utz dans un ouvrage intitulé *Entre le néo-libéralisme et le néo-marxisme* découvre et met en exergue l'éthique de la recherche du profit, du bénéfice ou de l'intérêt. Dans cette circonstance,

*La recherche du profit est donc subordonnée au principe de la prestation sociale. Comme du point de vue psychologique la recherche du profit est manifestement un motif plus sensible et de ce fait plus puissant de l'activité que la volonté, de valeur supérieure et de ce fait beaucoup plus humaine, de faire quelque chose pour la société, on permettra même, dans l'appréciation morale, au producteur d'invoquer ce motif, aussi longtemps qu'il remplit effectivement la condition supérieure, à savoir l'exigence d'insérer son activité individuelle dans l'ensemble social. On ne pourra lui reprocher son comportement que lorsque, au-delà de la gratification de son travail, du niveau de l'amortissement de son capital (moyen de production) et au-delà de l'expansion appropriée de ses moyens de production, il chercherait un profit qui au fond ne serait qu'exploitation de l'ignorance ou éventuellement même de la misère de ses acheteurs.*⁶⁹

Au regard de ce qui vient d'être dit, on perçoit clairement que le conséquentialisme est conscient du lien, une morale et un point d'appui du capitalisme dans le cadre de sa légitimation. De ce fait, « le moteur du capitalisme est le prêt avec intérêt »⁷⁰ dans un monde où l'échange, le capital, la monnaie et le marché constituent les paradigmes contemporains d'une société en quête d'accomplissement et d'épanouissement. C'est l'idée portée par les systèmes capitalistes. Pourtant, à regarder de plus près « les marchés sont désormais

⁶⁸ Ulrich Steinvoth, *Éthique classique et éthique moderne. Linéaments d'une éthique de l'être*, trad. Jurgèn Brankel, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 135.

⁶⁹ Arthur Utz, *Entre le néo-libéralisme et le néo-marxisme*, trad. Morand Kleiber, Paris, Beauchesne, 1976, p. 42.

⁷⁰ Laurence Fontaine, *Le marché. Histoire et usages d'une conquête sociale*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2014, p. 16.

l'incarnation suprême d'un capitalisme anonyme, apatride, dévastateur des êtres et des vies»,⁷¹ un capitalisme privilégiant le profit, les intérêts économiques et méprisant l'humain comme valeur. On assiste à une dialectique des valeurs axiologiques aux valeurs économiques des marchés et des capitaux.

On comprend d'ailleurs pourquoi Michel Beaud, dans une étude historique du capitalisme arrive à la conclusion que « *L'avenir, ce sont les nouvelles activités tertiaires, les nouveaux services, liés à l'information, et souvent indissociables de produits industriels à haute technologie (...) L'avenir, enfin, c'est ce qui a toujours constitué le « système nerveux » du capitalisme : la finance, la banque, le crédit, la monnaie, la bourse.* »⁷² La réalité actuelle n'est rien d'autre que la validation, la confirmation que notre monde a traversé les frontières de l'humanisation dans une tension forte vers le capitalisme. Par cet économisme qui justifie une dépendance existentielle future de l'humanité, comme nous laissent croire les dominants, on est porté à concevoir soit l'impossible possibilité d'une ré-humanisation radicale, soit la complexité d'un tel projet.

Emporté par la compétitivité économiste, notre monde se transforme en un véritable champ de bataille et les regards philosophiques sur cet économisme poussé permettent de déceler un certain nombre d'inquiétudes sur un système capitaliste aberrant. En marge des valeurs, la mondialisation que soutient le capitalisme transforme notre univers en cadre de vie économique-dépendant. Le système capitaliste nous conditionne parce qu'il organise et contrôle le réel avec pour conséquence dans les sociétés du Sud des États transparents. C'est pourquoi nous trouvons avec Achille Mbembe que même « *les réflexes prédateurs qui avaient marqué les premières phases du développement du capitalisme partout s'aiguisent au fur et à mesure que la machine se libère de tout ancrage et arbitrage et se saisit du vivant lui-même comme de sa matière première.* »⁷³

L'homme dans cette morale du profit soutenue par le capitalisme est un *moyen* en face de la *fin* sublimée qu'est le capital, l'intérêt. Le capitalisme se pose dans ce contexte comme une forme *a priori* de l'impérialisme occidental que décrit et dénonce Lénine dans son ouvrage *Impérialisme, stade suprême du capitalisme* publié à Paris aux Éditions Sociales en 1916. Cette oligarchie financière, cadre voilé de déshumanisation nous conduit à mieux

⁷¹ Frédéric Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes*, Paris, Gallimard, 1901, p. 8.

⁷² Michel Beaud, *Histoire du capitalisme, de 1500 à nos jours*, Paris, Seuil, 1990, pp. 360-361.

⁷³ Achille Mbembe, *Brutalisme*, p. 22.

analyser dans le fonctionnement politique et social. Mais, de plus, jeter un regard sur quelques mutations signes et manifestations de la crise contemporaine, tant il est vrai que l'éthique schopenhauerienne se situe à l'antipode de toutes entreprises chrématistiques déshumanisées et déshumanisantes.

3- Karl Marx et l'aliénation de l'homme

Nous vivons une époque d'effervescence marquée par l'hégémonie du capitalisme avec pour point crucial l'économie libérale. Ce qui fait que le monde ne respire qu'en termes de capitaux, des services, bref, d'économie. Le développement historique de la société s'élabore dans la visée économique qui est devenue la condition de croissance sociale et politique. Portée par la suprématie occidentale, notre planète tend vers « *l'avènement d'un nouvel ordre mondialisé.* »⁷⁴ Et cet ordre n'est pas sans causer des bouleversements politiques au point où l'État, qui par le passé contrôlait l'économie devient la marionnette de ce qu'il a si bien défendu et organisé. De cette macabre réalité, on découvre une domination de l'économique sur le politique une aliénation de l'État.

Un capitalisme brutal et dérégulé, un monde impuissant et déboussolé : pas si étonnant que la violence, l'incertitude, le désordre, voire les guerres semblent désormais devenir des outils de la politique internationale. Lorsque les États de droit croupissent, les rapports de force jouent à fond leur séculaire partition. L'actualité ambiante nous laisse voir que l'économie libérale est redevenue un pilier central des systèmes de gestion étatique internationale que ce soit dans les bourgeoisies ou dans les pays dominés. « *Guerre froide, suprématie américaine, chaos mondial. Tels sont donc les trois systèmes d'organisation du monde qui se sont succédé à un rythme inaccoutumé sur la scène politique.* »⁷⁵ Dans cette macabre scène politique et sociale, l'homme est conçu comme simple matière et objet. Le pouvoir politique perd son autonomie et vire vers une aliénation dévastatrice de l'homme qui préoccupe particulièrement Karl Marx.

La philosophie de Karl Marx veut offrir la possibilité et l'ouverture à « *l'homme total* » de s'actualiser dans l'histoire, elle analyse afin de mieux les contrer, les aliénations majeures qui pèsent sur la personne humaine. Au juste, qu'est-ce que l'aliénation ? L'aliénation comporte l'état de l'individu qui, en raison des circonstances extérieures, cesse de s'appartenir en propre, est étranger à lui-même, se dessaisit de sa propre essence et devient

⁷⁴ Pascal Lamy, Nicole Gnesotto et Jean-Michel Baer, *Où va le monde ?*, p. 6.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 26.

l'esclave d'un pouvoir étranger dont il ne maîtrise pas les fondements. Dans son ouvrage intitulé *Études matérialistes sur la morale*, Yvon Quiniou mène une réflexion sur l'aliénation. Il montre que « *l'aliénation désigne donc le paradoxe ou la contradiction tragique d'une situation d'asservissement ou de non-maîtrise au cœur même d'une situation d'activité qui devrait fournir, par définition, ou un lieu de maîtrise ; elle désigne le déploiement non-libre de l'activité elle-même, c'est-à-dire son devenir-autre.* »⁷⁶ Or, pour Karl Marx, l'ouvrier-prolétaire est précisément un être aliéné dans les domaines politiques, économiques et religieux.⁷⁷

- L'aliénation politique

Dans un ouvrage intitulé *Le Mal*, Michaël Foessel ayant longuement exploré le mal en vient au sens politique à travers une brève analyse sur l'*aliénation* politique. Pour lui, « **L'aliénation** politique désigne donc le processus par lequel l'État perd le sens de ce qui le définit pour ne plus se réduire qu'à un complexe de violence et de contrainte. On peut radicaliser une telle conception en isolant plus précisément encore la spécificité du mal politique. »⁷⁸ Si l'aliénation politique résulte donc de l'aliénation économique, la dépendance économique quant à elle engendre nécessairement la dépendance politique. Certes, l'État fait partie de la superstructure organisée par une société qui se base sur des classes économiquement opposées.

La classe dominante au plan économique s'empare du pouvoir politique et se sert de l'État afin de faire asseoir ses avantages. L'État bourgeois n'est donc point un appareil politique neutre au service de toute la communauté. Il est l'incarnation d'illusions mensongères de la société, car en réalité la classe bourgeoise s'en sert comme instrument de domination et d'exploitation de la classe prolétaire. L'État bourgeois s'engage exclusivement en conséquence des intérêts de la bourgeoisie. « *Le gouvernement moderne, dit Marx, n'est qu'un comité qui gère les affaires de la classe bourgeoise tout entière.* »⁷⁹ Par conséquent, les prolétaires doivent, s'ils veulent s'affirmer et s'émanciper à la fois comme personnes et comme groupe social « *conquérir le pouvoir politique (en renversant l'état bourgeois),*

⁷⁶ Yvon Quiniou, *Études matérialistes sur la morale. Nietzsche, Darwin, Marx, Habermas*, Paris, Kimé, coll. « Philosophie, épistémologie », 2002, pp. 102-103.

⁷⁷ Jacques Cuerrier, *L'être humain*, Paris, Chenelière Éducation, 2014, p. 40.

⁷⁸ Michaël Foessel, *Le mal*, p. 72.

⁷⁹ Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste*, trad. Corinne Lyotard, Paris, Librairie Générale Française, 1986, p. 32.

s'ériger en classe dirigeante de la nation, devenir la nation.»⁸⁰ De toute façon, « *les prolétaires n'ont rien à perdre que leurs chaînes.* »⁸¹ Et, les dernières paroles du *Manifeste du parti communiste* constituent un cri de ralliement lancé aux travailleurs du monde pour sortir de l'aliénation phagocytante : « *prolétaires de tous les pays, unissez-vous !* »⁸²

- L'aliénation économique

Selon Karl Marx, l'émancipation de la personne humaine passe d'emblée par une libération de l'aliénation économique, car c'est elle qui entraîne toutes les autres et sa suppression engendre nécessairement l'abolition des autres formes d'aliénations. Or, dans les exigences de l'économie capitaliste, la personne humaine est aliénée par le travail lui-même. Cette théorie économique, dominée par la division du travail et par la propriété privée des moyens de production, fait en sorte que l'être humain s'objective et se *déshumanise*.⁸³ Avant de continuer, nous essayons d'explicitier les deux premiers éléments de l'aliénation économique.

Tout d'abord la division du travail qui s'actualise « *au moment où s'opère une division en travail manuel et travail intellectuel* » ce qui cause, « *la jouissance et le travail, la production et la consommation échoient en partage à des individus différents* »⁸⁴. Le machinisme, la grande industrie ont amené la fragmentation du travail. Le phénomène a inhibé la créativité, la fierté et l'épanouissement du travailleur. Aujourd'hui l'ouvrier a l'obligation de répéter mécaniquement le même geste à longueur de journée. D'où viennent nos interrogations ? « *L'extension du machinisme et la division du travail ont fait perdre au travail des prolétaires tout caractère d'indépendance et tout attrait. Le producteur devient un simple accessoire de la machine à qui on ne demande que le geste manuel le plus simple, le plus monotone, le plus vite appris* ». ⁸⁵ Ainsi, le travailleur devient un être divisé, fragmenté, prisonnier toute sa vie à une tâche productive partielle. Le travail en tant qu'activité le chosifie et le dépersonnalise, le rend étranger à lui-même. Karl Marx va préciser la signification du travail de l'ouvrier dans le contexte capitaliste et industrialisé.

Si donc le produit du travail est l'aliénation, la production elle-même doit être l'aliénation en acte, l'aliénation de l'activité, l'activité (le l'aliénation. L'aliénation

⁸⁰ Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste*, p. 22.

⁸¹ Jacques Cueurrier, *L'être humain*, p. 43.

⁸² *Ibidem*, p. 62.

⁸³ Jacques Cueurrier, *L'être humain*, p. 40.

⁸⁴ Karl Marx, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1971, pp. 45-46.

⁸⁵ Karl Marx et Friedrich Engels, *op. cit.*, p. 47.

*de l'objet du travail n'est que le résumé de l'aliénation, du dessaisissement, dans l'activité du travail elle-même. Or, en quoi consiste l'aliénation du travail ? D'abord, dans le fait que le travail est extérieur à l'ouvrier, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à son essence, que donc, dans son travail, celui-ci ne s'affirme pas mais se nie, ne se sent pas à l'aise, mais malheureux, ne déploie pas une libre activité physique et intellectuelle, mais mortifie son corps et ruine son esprit. En conséquence, l'ouvrier n'a le sentiment d'être auprès de lui-même qu'en dehors du travail et, dans le travail, il se sent en dehors de soi. Il est comme chez lui. Quand il ne travaille pas et, quand il travaille, il ne se sent pas chez lui. Son travail n'est donc pas volontaire, mais contraint, c'est du travail forcé. Il n'est donc pas la satisfaction d'un besoin, mais seulement un moyen de satisfaire des besoins en dehors du travail. Le caractère étranger du travail apparaît nettement dans le fait que, dès qu'il n'existe pas de contrainte physique ou autre, le travail est fui comme la peste. Le travail extérieur, le travail dans lequel l'homme s'aliène, est un travail de sacrifice de soi, de mortification. Enfin, le caractère extérieur à l'ouvrier du travail apparaît dans le fait qu'il n'est pas son bien propre, mais celui d'un autre, qu'il ne lui appartient pas, que dans le travail l'ouvrier ne s'appartient pas lui-même, mais appartient à un autre.*⁸⁶

Aussi, la division du travail empêche les ouvriers à exercer leur travail comme une « manifestation de soi » puisque le produit de leurs mains devient « un être étranger », « une puissance indépendante » qui se tient à l'extérieur d'eux-mêmes.

La division manufacturière ou technique du travail oblige la notion de propriété. Selon Karl Marx, le résultat de son analyse lui prouve que la propriété privée est « la raison, la cause du travail aliéné », toujours dans la même lancée et en même temps, elle se manifeste comme « le produit, le résultat, la conséquence nécessaire du travail aliéné ».⁸⁷ La propriété privée⁸⁸ est donc à la fois l'effet du travail aliéné et l'instrument par lequel le travail s'aliène.

*Un être ne commence à se tenir pour indépendant que dès qu'il est son propre maître, et il n'est son propre maître que lorsqu'il doit son existence à soi-même. Un homme qui vit de la grâce d'un autre se considère comme un être dépendant. Mais je vis entièrement de la grâce d'un autre, si non seulement je lui dois l'entretien de ma vie, mais encore si en outre il a créé ma vie, s'il en est la source, et ma vie a nécessairement un semblable fondement en dehors d'elle si elle n'est pas ma propre création. C'est pourquoi la création est une idée très difficile à chasser de la conscience populaire. Le fait que la nature et l'homme sont par eux-mêmes lui est incompréhensible, parce qu'il contredit toutes les évidences de la vie pratique.*⁸⁹

⁸⁶ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, trad. et notes Émile Bottigelli, Paris, Les Éditions sociales, 1972, p. 59.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 64.

⁸⁸ Marx ne condamne pas la propriété privée des biens consommables. L'individu peut donc, en toute quiétude, devenir l'heureux propriétaire privé d'une chaîne musicale, une vache ou des poules, d'un vélo, etc. Ce genre de propriété n'engendre aucune forme d'abus, d'oppression. D'après Marx, c'est la propriété privée des moyens de production qui, seule, pose problème. Elle est source d'aliénation dans la mesure où la majorité des personnes humaines, hommes et femmes doivent, pour gagner leur vie, s'en remettre à la volonté du bourgeois-capitaliste qui est le propriétaire de l'usine, des machines, des outils, alors que le travailleur ne possède en propre que sa force de travail. Cf. Jacques Cuerrier.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 90.

La plus-value peut être définie comme la différence entre ce que l'ouvrier coûte pour produire et ce qu'il rapporte en reproduisant. Karl Marx affirme que le capitaliste exploite l'ouvrier, car il lui paie un salaire dont la valeur est moindre que celle que produit le travailleur dans sa journée de travail.⁹⁰ Légitimement, un travailleur peut demander pour renouveler quotidiennement sa force de travail⁹¹ - une valeur équivalente à 06 heures de travail « le travail nécessaire ». La plus – value est sans hésitation du travail non payé à l'ouvrier. Dans le régime capitaliste, le bénéfice se réalise sur le dos du travailleur qui est purement volé par son patron. Pour combattre cette exploitation éhontée de l'ouvrier, Marx suggère la suppression pure et simple du salariat, car une simple hausse du salaire ne ferait « *qu'une meilleure rémunération d'esclaves ; ce ne serait ni pour le travailleur ni pour le travail une conquête de leur vocation et de leur dignité humaine.* »⁹²

Davantage, Karl Marx prétend être artisan de l'indépendance de la personne humaine dans son entièreté. Ainsi, il combat toutes les formes d'aliénations : d'esclavage, de possession. S'appuyant sur son matérialisme dialectique il avance cette assertion :

Un être dit Marx, se considère comme indépendant dès qu'il est son propre maître, et il n'est son propre maître que s'il doit son existence à lui-même. Un homme qui vit de la grâce d'un autre se considère comme dépendant. »⁹³ En plus, il affirme : « *Qu'une meilleure rémunération d'esclave ; ce ne serait ni pour le travailleur ni pour le travail une conquête de leur vocation et de leur dignité humaine* »⁹⁴.

- L'aliénation religieuse

Dans la philosophie de Karl Marx, il apparaît une critique radicale de la religion. Elle est y une réalisation fantastique de l'esprit humain, qui dissimule la réalité existentielle. De ce fait, pour le penseur de Trèves, la religion demande en règle générale aux croyants de se résigner, de se soumettre, d'accepter leurs conditions misérables d'existence. Elle paralyse tout essai de révolution et toute possibilité de développement. La religion est une structure idéologique, et, en cela, elle soutient la misère économique et sociale des croyants et y apporte une réponse. En effet, déclare Karl Marx, le besoin religieux que ressentent les masses opprimées s'explique par la nécessité, pour elles, de fuir leur réalité pitoyable. « *La*

⁹⁰ Jacques Cueurrier, *L'être humain*, p. 42.

⁹¹ La force du travail : renouveler sa force de travail dans le sens de se loger, se reposer, se nourrir, s'habiller, etc. bref, tout ce qui est nécessaire pour revenir le lendemain au travail avec la capacité de produire à nouveau. Or, dans le régime capitaliste de la fin du XIXe siècle faisait travailler l'ouvrier 14 heures par jour. Ces 8 heures supplémentaires sont du « surtravail » dont le fruit constitue la plus-value que le capitaliste met dans sa poche.

⁹² Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 68.

⁹³ *Ibidem*, p. 68.

⁹⁴ *Idem*.

détresse religieuse est, pour une part, l'expression de la détresse réelle et la protestation contre la détresse réelle. La religion est le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans cœur (...) C'est l'opium du peuple ».⁹⁵ Pour supporter leurs manques sur terre, les hommes du peuple s'inventent un bonheur illusoire en compagnie d'un « *Dieu imaginaire* » qu'ils rencontreront dans un paradis fantasmagorique.

La religion évade donc l'être humain, le soulève et le suspend dans un monde imaginaire où il se console d'illusions. Ainsi, en voulant soumettre les croyants à un monde de rêves, la religion change la personne humaine libre et autonome en un être humain qui n'a plus aucune décision sur son existence et surtout le prolétaire souffre et prie en silence, en espérant la venue d'un monde meilleur, après la vie terrestre Marx dénonce, rigoureusement la collusion historique et le pouvoir religieux. Les bourgeois ou les possédants se fondent sur la religion officielle pour justifier les injustices dont ils sont victimes, et réclament leurs droits par la révolution. C'est en ce sens que la religion est « *l'opium du peuple* »⁹⁶.

Dans la même lancée et de manière illustrative, Arthur Schopenhauer trouve que « *la liste serait longue des cruautés indignes de l'homme, qui ont été l'accompagnement du christianisme, croisades impardonnables, exterminations d'une grande partie des habitants primitifs de l'Amérique, colonisation de cette partie du monde avec des hommes volés en Afrique, arrachés sans droit, sans l'ombre d'un droit.* »⁹⁷ La religion semble donc complètement détournée de son projet moral. Dans ce sens, Karl Marx a révélé, dans sa vie entière un intérêt profond pour la personne humaine et son futur. Son objectif terminal est la libération de l'être humain. C'est-à-dire l'émancipation vis-à-vis des aliénations dont il est victime afin de lui réhabiliter son intégrité et sa dignité. Marx rêve dans ce cadre qu'un jour les conditions de l'homme vont changer et même s'améliorer pour la croissance intégrale de la personne humaine.

Ainsi se réuniront les facteurs essentiels à l'édification d'une communauté vraiment humaine, et rien qu'humaine, ou les individus seront heureux parce qu'ils s'épanouiront. La conception marxienne de l'homme est fondée sur un postulat implicite sur la bonté naturelle de l'être humain. Toutefois, Marx pensait que le jour où cesseraient toutes les entraves économiques, politiques et religieuses, la personne humaine serait capable de s'affirmer sans violer la loi et sans s'en servir uniquement pour ses propres intérêts. C'est ce qui explique

⁹⁵Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, p. 84.

⁹⁶ Le concept est de Karl Marx.

⁹⁷ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 147.

qu'aujourd'hui la religion est devenue une entreprise économique de chrématistique. Toute activité de foi est monnayée, « *l'argent est l'entremetteur entre le besoin et l'objet, entre la vie et le moyen de vivre de l'homme.* »⁹⁸ L'humain n'a pas de place, seuls comptent le profit et l'intérêt, c'est le commerce du Dieu.

4- Le post-humanisme, l'humanisme numérique et l'aliénation de l'homme

Il est question ici de voir, à la suite de l'aliénation de la personne humaine avec Karl Marx, en quoi le post-humanisme et le numérique contribuent à l'aliénation de l'homme. Ceci ne se pose peut-être pas dans la vocation du post-humanisme en tant que telle, mais probablement dans le cadre de l'instrumentalisation politico-capitaliste. Dans cette perspective, on peut voir le post-humanisme « *comme une accusation contre notre être et notre volonté même, bien propre à nous humilier.* »⁹⁹ Ainsi, la démocratie libérale, cadre par excellence de déploiement des libertés individuelles, devient un champ de bataille au cours duquel l'économie libérale et la politique libérale convergent vers les biotechnologies.

Dans ce cas, on assiste dans notre monde, à une course acharnée vers le profit, comme si la société rendait possible une morale du profit qui définit les règles. C'est ce qui amène Fukuyama à dire que « *ce n'est pas le désir d'un bien matériel ou d'un objet pour satisfaire un besoin — l'« utilité » qui est, pour les économistes, la source de toute motivation humaine — mais plutôt une exigence intersubjective de reconnaissance de statut.* »¹⁰⁰ Le post-humanisme sous le poids du capitalisme ne se déploie plus que dans le contexte de recherche des performances toujours plus grandes ou de productions rentables en quantités et en qualités.

En effet, le post-humanisme est un courant de pensée né à la fin du XX^e siècle. Il est issu notamment des champs de la science-fiction, de l'art contemporain et de la philosophie, qui traite du rapport de l'humain aux biotechnologies, et du changement radical et inéluctable que cette relation a provoqué ou risque de provoquer dans l'avenir. Le mot aurait été publié pour la première fois par Peter Sloterdijk en 1999, lors d'un colloque consacré à Martin Heidegger et la fin de l'humanisme. Il émet l'hypothèse « *que le développement des technosciences imposait d'envisager un nouveau système de valeurs accompagnant la production d'être nouveau et légitimant le pouvoir de ceux qui bénéficieront des technologies*

⁹⁸ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 107.

⁹⁹ Arthur Schopenhauer, *Douleur du monde*, p. 35.

¹⁰⁰ Francis Fukuyama, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, Paris, La table ronde, 2002, p. 76.

d'augmentation de l'être humain. »¹⁰¹ De ce fait, Sloterdijk trouve que mal conçu apparaît de manière transitoire vers le post-humanisme.

Dans ces conditions, la science aurait modifié la condition humaine et manifesté les capacités à ne pas s'y éterniser. Par le génie génétique par exemple, l'humanité est à un tournant radical et décisif de son histoire, et peut-être même à la fin de son histoire. Elle s'élargit au non humain : cyborgs, clones, robots, et autres objets intelligents avec la perte du privilège ou de la priorité humaine, au profit des individus inédits façonnés par les nouvelles technologies. Ce paradigme inquiétant interpelle une vision et une révision philosophiques, sociologiques, politiques, éthiques et anthropologiques des rapports de l'homme à la machine.

Au regard de ce qui précède, il y a lieu de s'interroger sur la possibilité pour la post-humanité de redéfinir l'humain, réécrire les fondements de la société et la vie associative ou simplement de faire de l'homme un animal biologique. En effet, Hervé Fischer oppose dans un article de la revue québécoise *Arguments* publié en 2004, ce qu'il appelle l'hyperhumanisme. *Hyper* pour plus d'humanisme ; grâce aux *hyper* liens qui augmentent la conscience planétaire en temps réel ; ensuite, *trans-* et post-humanisme qu'il considère comme une utopie technologique toxique. En outre, George Steiner trouve qu'au sens biologique, nous contemplons déjà une culture diminuée ou marquée d'une ivresse qui évoque la fin de la culture. Dans un regard plus tempéré, Dominique Lacourt trouve que

*le discours des bio-catastrophistes domine le monde (...). Montrer du doigt, médecins et chercheurs menaceraient la nature humaine elle-même en bouleversant la procréation, la sexualité, l'alimentation, le vieillissement, la mort... bref, l'humanité serait appelée à disparaître (...) La post-humanité est aujourd'hui dépeinte sous les traits de l'inhumanité même. Mais l'éthique ne saurait se borner à formuler des interdictions. Elle a vocation à explorer et affiner de nouveaux modes d'être. Cela relève de la responsabilité de tous.*¹⁰²

Pour l'essayiste français Jean-Paul Baquiast, le concept de post-humanité est fortement rattaché à un produit de l'évolution biologique de Darwin. Il s'agit d'une mutation « *un changement inévitable qu'impose aux sociétés traditionnelles le développement explosif et*

¹⁰¹ Alain Claeys, et Jean-Sébastien Vialatte, *La fin du transhumanisme*, in *L'impact et les enjeux des nouvelles technologies d'exploration et de thérapie du cerveau*, N° 476 (2011-2012) fait au nom de l'Office parlementaire d'évaluation des choix scientifiques et technologiques français, déposé le 13 mars 2012.

¹⁰² Dominique Lacourt, *Humain, post-humain : la technique et la vie*, Paris, P.U.F, 2003, p. 146.

multiforme des sciences et des techniques, notamment dans le domaine du computationnel et de l'artificiel »¹⁰³.

Un post-humain serait donc un être transformé par la technologie en autre chose qu'un être humain, être de valeurs indépassables, il pourrait ne pas être ou naître biologiquement ou pourrait ne pas mourir. C'est pourquoi le neuroscientifique cognitif s'interroge :

si un chirurgien remplace un neurone par un circuit intégré qui copie fidèlement son fonctionnement. Vous ressentez les choses de la même manière et vous vous comportez comme auparavant. Ensuite, il remplace un autre neurone de la même manière, puis un troisième jusqu'à ce que la plus grande partie de votre cerveau soit constituée de puces électroniques. Puisque chaque puce fonctionne exactement comme le neurone qu'elle remplace, votre comportement et votre mémoire ne sont pas modifiés. Pourriez-vous noter une différence ? Est-ce que c'est la même chose que mourir ? Est-ce qu'une autre entité a emménagé à l'intérieur de vous ? »¹⁰⁴

Jean-Michel Besnier fait savoir que «*pour des raisons épigénétiques, les neurobiologistes estiment qu'il ne saurait y avoir de cerveau isolé comme l'imaginent les post-humanistes ou transhumanistes.* »¹⁰⁵ Les premières représentations du post-humain sont directement tirées de l'imaginaire de la science-fiction, notamment du cyberpunk, dans lequel apparaissent des humains « connectés » surchargés de prothèses de tout genre, mi-hommes, mi-machines.

Pour Jean-Michel Besnier, l'apparition du phénomène des clones, des robots et des cyborgs et autres machines, conduit naturellement à un constat : la science-fiction d'hier devient notre réalité d'aujourd'hui et on se demande déjà comment concevoir une nouvelle représentation de l'humain qui conserve son essence de liberté et de dignité. L'avènement du post-humain n'est plus une utopie, avec l'ingéniosité qui en découle, il ne connaîtra plus ni maladie, ni souffrance, ni peut-être la mort. On aperçoit là un projet qui dépeint le regard schopenhauerien sur la vie, qui est tantôt souffrance tantôt ennui. D'où le questionnement sur la possibilité d'un tel monde, mais aussi le sens de l'humanité. Sans doute l'humanité d'aujourd'hui vit dans une crise de sens et de positionnement partagée entre la modernité et la

¹⁰³ Jean-Paul Baquiast, *Ce monde qui vient : science, matérialisme et posthumanisme au XXIe siècle*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 45.

¹⁰⁴ Karen Barade, « Performativité posthumaniste : vers une compréhension de la façon dont la matière vient à la matière », in *Genre et science : nouveaux enjeux*, vol. 28, n° 3, Chicago, The University of Chicago Press, 2003, pp. 801-831, p. 808.

¹⁰⁵ Jean-Michel Besnier, *Demain les posthumains : le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Paris, Pluriel, 2012, p. 208.

tradition, entre l'humain et le post-humain, entre l'homme et la machine. Seulement, n'y aurait-t-il cure une nuance entre transhumanisme et post-humanisme ?

En effet, le préfixe *trans* implique la phase intermédiaire du corps dans le dépassement de sa condition humaine. Or, par le préfixe *post*, on fait référence aux entités dont les limites du corps capacitaire seraient augmentées, voire dépassées de manière radicale. Tel que le soulignent les philosophes Franc Damour et David Doat, le transhumanisme et le posthumanisme sont « (...) *des courants culturels et de pensée qui se positionnent distinctement par rapport à l'humanisme pour en proposer des suites différentes.* »¹⁰⁶ Si le transhumanisme s'efforce de penser la condition humaine à une ère de l'augmentation technologique, le post-humanisme est fondé sur une critique de l'humanisme moderne et anthropocentrique en prônant une déhériarchisation entre les êtres vivants et leurs environnements techniques, sociaux, culturels et écologiques. Pour Karen Barad, le post-humanisme a « *la spécificité de s'intéresser aux pratiques qui élèvent les barrières entre les notions d'humains et de non-humains pour mieux remettre en question notre vision de ces catégories.* »¹⁰⁷ Il faut tout de même noter la subjectivité qui s'y déploie en créant une variabilité des acceptions de ces concepts.

Le post-humanisme est donc une proposition de redéfinition des sciences humaines. Il s'inscrit dans le courant critique de l'humanisme, mouvement de la pensée qui naît des grandes tragédies du XX^e siècle que sont : l'holocauste, les génocides, les bombes atomiques. Il remet en cause les thèses humanistes universalistes qui découlent des Lumières et des idéaux positifs qu'elles véhiculent. Pour Rosi Braidotti, sur la question de la suprématie de l'homme découlant des Lumières, celle-ci (la suprématie) doit être remise en question, car elle conduit l'humanité vers sa décadence. Car, les catastrophes et l'épuisement des ressources naturelles, qui mettent en danger la pérennité de l'humanité et de notre univers ne sont pas maîtrisés par la technoscience.

Pourtant, dans son essai *Règles pour le parc humain*, sous-titré : *Une lettre en réponse à la lettre sur l'humanisme de Heidegger*, Peter Sloterdijk considère que l'humain, par l'intermédiaire des livres a longtemps servi aux hommes à se donner une consistance, une raison d'être, une conscience : d'où leur domestication. Mais l'avènement de la culture de

¹⁰⁶ Franck Damour et David Doat, *Transhumanisme : quel avenir pour l'humanité ?*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2018, p. 205.

¹⁰⁷ Karen Barade, « Performativité posthumaniste : vers une compréhension de la façon dont la matière vient à la matière », in *Genre et science : nouveaux enjeux*, p. 808.

masse et la révolution numérique clôturent cette époque : le temps de l'humanisme est révolu. Plus tard, l'Américain Francis Fukuyama lance à son tour un signal d'alarme dans un article intitulé « Le dernier homme dans une bouteille » datant de 1999, et en 2002 dans son ouvrage *Our Posthuman future*, traduit la même année en français par *La fin de l'homme*, sur la vulgarisation du concept de « post-humanisme ». Dans l'optique de mieux comprendre le transhumanisme, Rémi Sussan souligne que

c'est l'idée que la technologie donne à l'homme les moyens de s'affranchir de la plupart des limitations qui lui ont été imposées par l'évolution, la mort étant la première d'entre elles. À terme, on pourrait voir naître, au-delà du post-humain, les premières créatures post-biologiques : soit des intelligences artificielles succéderont à leurs géniteurs humains, soit les hommes eux-mêmes fusionnés avec la machine jusqu'à être méconnaissables.¹⁰⁸

C'est dans ce contexte de progrès techniques qui ne cessent de transformer le milieu dans lequel évolue l'humain, mais aussi l'humain lui-même, qu'il est judicieux d'envisager les perspectives éthiques concernant l'avenir. Dans le mouvement évolutif de l'humanisme vers le transhumanisme. Les métamorphoses observables dans nos sociétés sont les preuves d'une insistante redéfinition par la réalité virtuelle, ou mieux la technoscience des catégories psychosomatiques, identitaires, sociales, politiques et économiques. Ceci nous plonge inéluctablement dans la crise de l'être conscient des risques et dangers d'une telle mutation.

Dans la marche humaniste vers le transhumanisme, la question de la manipulation du vivant et de l'intelligence artificielle se pose. La traversée d'un certain nombre d'inquiétudes, catastrophes écologiques, démocratisations des technologies est si mouvementée que le droit et l'éthique ont du mal à suivre le rythme de ces innovations. On fait face à l'oubli des débats sur l'humanisme avec une concentration sur les questions *trans et post-humanistes*. Alors on s'interroge : les humains sont-ils maîtres et possesseurs des nouvelles technologies ou soumis aux exigences technoscientifiques sans cesse innovant et transformant ? Sommes-nous en marche vers une auto-réinvention, une auto-recréation ou un probable remplacement de l'humain par la machine et la robotisation ? Ainsi, face aux Droits de l'Homme, faut-il envisager les droits du robot ?

Loin de ce qui précède, le philosophe belge Gilbert Hottois affirme la non-contradiction entre l'humanisme et le transhumanisme. Dans son ouvrage *Le transhumanisme est-il un humanisme ?*, il met en évidence la problématique du transhumanisme et la démarcation

¹⁰⁸ Rémi Sussan, *Les utopies post-humaines : contre-culture, cyberculture, culture du chaos*, Moans-Sartoux, Omniscience, 2005, p. 59.

d'avec le posthumanisme. Il trouve que le développement et le déploiement actuel de la technoscience s'inscrivent dans le sillage de la prolongation dans l'à-venir des préoccupations éthiques, politiques et philosophiques en général. Pour lui,

le transhumanisme offre quelque chose à répondre aux religions et aux métaphysiques qui continuent de jouer un rôle considérable de légitimation, souvent implicite, voire inconsciente, dans les prises de position éthique et politique pour ou contre les projets de recherche et les innovations. (...) Il offre encore quelque chose à dire face au nihilisme, c'est-à-dire au vide laissé par l'effondrement des grandes religions, métaphysiques et idéologies modernes. (...) Il promeut rationnellement et délibérément une espérance d'auto-transcendance matérielle de l'espèce humaine, sans limites absolues a priori... (...) Son intérêt est aussi critique : il invite à réfléchir à certains préjugés et opinions attachés aux humanismes traditionnels et modernes dont il révèle, par contraste, des aspects généralement peu ou non perçus. (...) Pour une part dominante, ces humanistes sont antimatérialistes et spiritualistes. S'ils ne sont plus pré-coperniciens, ils véhiculent des images pré-darwiniennes. Ils reconnaissent l'Histoire, mais guère l'Évolution. Ils ne voient l'avenir de l'homme que sous forme de l'amélioration de son environnement et de son amélioration propre par les moyens symboliques (éducations, relations humaines, institutions plus justes, plus solidaires, plus égalitaristes, etc.). L'humanisme relève d'une image implicite partiellement obsolète de l'homme. (...) C'est à l'actualisation de l'image de l'homme et de sa place dans l'univers que le transhumanisme modéré bien compris travaille. Le transhumanisme, c'est l'humanisme religieux et laïque, assimilant les révolutions technoscientifiques échues et la R&D à venir, capable d'affronter le temps indéfiniment long de l'Évolution et pas simplement la temporalité finalisée de l'Histoire. C'est un humanisme apte à s'étendre, à se diversifier et à s'enrichir indéfiniment.¹⁰⁹

Face à cette dynamique de rapprochement positif entre transhumanisme et humanisme de Gilbert Hottois, et malgré le constat qu'élabore Jean-Claude Guillebaud sur la pensée de celui-ci en soulignant le consentement « *de bonne grâce au nihilisme contemporain dans lequel il voit plus d'avantages que d'inconvénients* »¹¹⁰, il est clair que nous nous attaquons dans cette analyse à tout ce qui, dans le transhumanisme pose une crise axiologique. Dans cet ordre d'idées, nous faisons nôtre, la posture de l'essayiste français Jean-Claude Guillebaud qui montre dans *Le principe d'humanité* que l'émergence sans limites et perpétuelle de la technoscience qui s'appuie sur les transformations génétiques et informatiques de notre époque est la fondation d'une avalanche de dérives idéologiques, éthiques et politiques.

Pour lui, il y a une nécessité de redéfinir l'humanité dans les trajectoires philosophiques, métaphysiques, sociologiques, etc. face à un monde plongé sans détour dans

¹⁰⁹ Gilbert Hottois, *Le transhumanisme est-il un humanisme ?*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 2014, pp. 75-77.

¹¹⁰ Jean-Claude Guillebaud, *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil, 2001, p. 320.

les révolutions dont le devenir biogénétique interpelle la réflexion éthique. De ce fait, que voulons-nous réellement ? Où plaçons-nous notre essentiel ? Ces interrogations laissent entrevoir le grand écart entre les directions prises humanitairement, écartement qui semble de plus en plus effrayant et monstrueux. Cette conséquence est sans doute générée par l'influence et la mainmise des logiques capitalistes libérales et économiques.

De manière pratique, ce qui est objet de crise et qui suscite des inquiétudes est l'intervention sur l'ADN (la suppression et modification), l'instrumentalisation de l'embryon humain, l'augmentation de l'homme, bref, la chosification et la banalisation du corps humain qui favorise la commercialisation, le trafic d'organes humains et le clonage. D'ailleurs comme on le constate dans *World philosophie* de Pierre Lévy, « le XXe siècle a connu une extension de la marchandisation de zones toujours plus étendues et plus intimes de la vie humaine, y compris la santé, la procréation, la forme et la composition du corps... »¹¹¹ Tout ceci nous amène à nous interroger sur la crise de l'humain dans le sillage de la décadence de la dignité de l'homme.

Outre ces différentes pratiques technoscientifiques, nous questionnons également l'intelligence artificielle qui est devenue l'idée fixe, la hantise d'une mondialité noyée dans le désir intense d'innovation. L'intelligence artificielle enivre et obsède notre époque au point où sa puissance agglutine de manière progressive l'ordre politico-éthique. L'essayiste français Éric Sadin y voit d'ailleurs un « *antihumanisme radical* »¹¹². Il est nécessaire, vu les risques futurs, de mettre sur pied des modalités de rejet d'une telle attaque, qui se voudrait antihumaine et dont le projet rationnellement conçu laisse entrevoir des incertitudes existentielles. La présence remarquée de cette intelligence amène à parler aujourd'hui d'une humanité numérique. Par là, on doit comprendre l'application du « *savoir-faire des technologies de l'information aux questions des sciences humaines et sociales.* »¹¹³ Elles se caractérisent par les méthodes et des pratiques liées à l'utilisation et au développement d'outils numériques ; ainsi que par la volonté de prendre en compte les nouveaux contenus et médias numériques au même titre que des objets d'études traditionnels.

¹¹¹ Pierre Lévy, *World philosophie : le marché, le cyberspace, la conscience*, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 77.

¹¹² Éric Sadin, *L'intelligence artificielle ou l'enjeu du siècle. Anatomie d'un antihumanisme radical*, Paris, L'échappée, 2014.

¹¹³ Olivier Dessibourg, « une machine temporelle pour redécouvrir Venise » in *Le Temps*, n° 4538, Lausanne, Ringier SA, 23 février 2013, pp. 12-20, pp. 17-18.

De là transparaît l'idée que la nature est incontournableement liée à la virtualité ou au numérique. Mieux encore, comme on peut le percevoir dès le titre de l'ouvrage de Milad Doueïhi, l'humanisme classique va devoir accepter implacablement à ce qui vient le compléter aujourd'hui : l'« *humanisme numérique*. »¹¹⁴ Concrètement, nous sommes dans un siècle marqué par le brouillage des frontières entre l'humain et ses artefacts. Ce qui nous conduit à une démarche transitoire vers non plus les préoccupations sur l'humanisme, mais sur la caractérisation des principes d'humanité. C'est ce qu'on retrouve chez Jean-Claude Guillebaud qui y fait un constat en disant :

*Voilà que la classique querelle de l'humanisme qui tournait autour de Heidegger et de l'héritage des Lumières change brutalement de nature et de signification. Pourquoi ? Parce que cette fois, le point d'aboutissement de la rationalité humaniste n'est autre que le génie génétique, les biotechnologies, le cognitivisme, etc. Autrement dit, L'humanisme des Lumières débouche in fine sur une victoire contre lui-même. Ce n'est plus la nature qu'il est en mesure d'asservir en la désenchantant, c'est le sujet lui-même. L'héritier de l'humanisme n'est donc plus cet homme rationnel, ce conquérant pressé de soumettre le monde à l'empire de sa raison. Le voilà réduit à une petite chose aléatoire qui n'est plus au centre du monde, à une « fiction » fragile que sa propre science est désormais capable de déconstruire.*¹¹⁵

Dans cette logique, la destinée de l'homme est désormais déterminée par l'intelligence artificielle, le numérique. On le voit aisément avec Jean-François Céci, l'homme d'aujourd'hui est devenu un *homo numericus* ce qui fait qu'« *Au-delà du classique smartphone et d'Internet, le numérique est présent partout, dans tous les asservissements dans tous les automatismes.* »¹¹⁶ La conséquence est que « *notre patrimoine culturel tend à se « résumer » à une simple clé USB ou à un autre espace de stockage en ligne.* »¹¹⁷

La mondialisation actuelle de l'intelligence artificielle et la dépendance pratiquement irrémédiable vis-à-vis du numérique produisent de nouvelles formes d'aliénation de l'homme. Avec Jean-François Céci, nous comprenons ces dispositions à l'aliénation à travers une classification qu'il élabore dans la double dimension sociale et politique que nous reprenons ici :

- *Surconsommation énergétique : les infrastructures d' Internet (datacenters, nœuds de réseau serveur...) consomment une importante part de l'énergie électrique mondiale (entre 6 et 10 %, quelle que soit leur utilisation.*

¹¹⁴ Cf. Milad Doueïhi, *Pour un humanisme numérique*, Paris, Seuil, 2011.

¹¹⁵ Jean-Claude Guillebaud, *Le principe d'humanité*, p. 309.

¹¹⁶ Jean-François Céci, « Vers une école du risque numérique ? », in *Enjeux Numériques*, n° 8 : *Répondre à la menace cyber*, Paris, FFE, coll. « Annales des mines », 2019, pp. 121-131, p. 122.

¹¹⁷ *Idem*.

- *Carences en métaux rares : les appareils électroniques utilisent des métaux rares et précieux [graphite, cobalt, indium ...], dont l'extraction est extrêmement polluante.*
- *Pollution électronique [les matériels] : les appareils électroniques sont à obsolescence rapide, par exemple les smartphones dont nous changeons « en moyenne tous les 2 ans, alors que dans 88 % des cas, ils sont encore en état de fonctionner ». De plus, la majorité d'entre eux finissent dans un tiroir et ne sont pas recyclés. Enfin, le recyclage des appareils électroniques est coûteux.*
- *Taylorisation des emplois à l'extrême, automatisation : l'accélération généralisée et la course à la compétitivité engagent un élan de rentabilité et donc de délocalisation ou d'automatisation [robotisation] de l'emploi. [...]*
- *Creusement des inégalités [d'accès aux matériels, réseaux et ressources] : est évoqué ici le coût des équipements et abonnements pour accéder au numérique et aux formations nécessaires pour être un citoyen [de cet écosystème] numérique, cet **homo numericus** avec son permis de conduire digital.*
- *Facilitation du terrorisme, des trafics et de la dépravation : Internet est un fabuleux moyen de communication planétaire et instantané. Assez peu sécurisé dans sa version de base, il s'adjoint de techniques annexes pour frôler l'intraçabilité. Dès lors, avec un serveur proxy et un navigateur comme Tor browser, n'importe qui peut devenir intraçable, voire accéder au dark Web, cet Internet de l'illégalité non référencé par les moteurs de recherche sur lequel on trouverait de « tout » : des médicaments et substances illégales, ou des armes, jusqu'à la traite d'êtres humains, de services sexuels, d'organes et de « contrats » ou actes terroristes. [...]*
- *Désinformation : l'arrivée du Web 2.0 au début du XXIe siècle a mis à la portée de tous un potentiel médiatique voisin des plus grands médias de l'époque : diffuser sur une échelle large [voire mondiale] de la vidéo, du son, de l'hypertexte. Dès lors, chaque individu internaute peut avoir sa chaîne de télévision, son journal en ligne, sa radio. D'une information publiée par une autorité reconnue, l'information provient de tous à présent et tout le monde en produit au quotidien, avec plus ou moins de justesse et de pertinence, voire avec des erreurs flagrantes, de la mauvaise foi et de la malveillance [les fakes news]. Il devient donc de plus en plus difficile de s'y retrouver et de qualifier une information, d'où l'apparition d'une nouvelle discipline scolaire et citoyenne, l'EMI : l'éducation aux médias et à Internet. (...) ¹¹⁸*

Ces dangers laissent place à la crise axiologique, par elles, l'homme ne maîtrise plus le sens de l'humain et des valeurs. L'humanisme numérique nous plonge dans une certaine porosité entre nature et artifice. La cyberdépendance qui émerge de la société numérisée actuelle se déploie dans un monde inégalitaire où, le numérique s'impose même dans les environnements très pauvres. L'insociable association des hommes est devenue l'apanage d'une certaine souveraineté économique-numérique qui, non seulement expose et dévoile la vie privée, mais aussi limite l'interconnectivité sociétale.

¹¹⁸ Jean-François Céci, « Vers une école du risque numérique ? », in *Enjeux Numériques*, n° 8 : Répondre à la menace cyber, pp. 123-125.

Au regard de ce qui précède, notre humanité, marquée par des transformations, des évolutions, des révolutions, des modifications, des innovations des néologismes, est en crise de valeur. L'analyse qui précède nous a permis de rechercher les fondements de la crise axiologique actuelle en l'homme et dans l'environnement socio-politique. De là, nous comprenons que, malgré la complexité inhérente à l'origine du mal, il est clair que celui-ci existe et se manifeste par les conflits des vouloirs-vivre comme nous le montre Arthur Schopenhauer ; ce qui constitue un point de départ décisif de l'humain dans le désordre mondial actuel.

Dans ce sillage, la mondialisation prise comme moyen d'intégration à première vue, est l'internationalisation d'un capitalisme prédateur et agressif qui absorbe l'humanisé pour en faire un commercialisé. Ni l'homme ni la nature n'échappe à la violence mondialisée qui en découle, se déployant par un commerce international autoritaire, la passion du mercantilisme qui exalte l'individualisme, l'aliénation du travail humain dans les catégories économiques, l'argent, le capital, le profit, conséquence d'un véritable fétichisme du système capitaliste mondial. L'homme est passé de l'*homo sapiens* à l'*homo economicus* puis à l'*homo numericus*. On vit désormais dans un monde sans limites, dans la permissivité absolue avec en substance l'indétermination des valeurs.

Avec Geoffroy de Lagasnerie, « *on dira ainsi que chacun adopte les valeurs qu'il veut et qu'il peut, mais que, bien évidemment, de ce choix il ne convient pas de discuter, ou que les valeurs sont en quelque sorte des références pertinentes pour l'un, mais qu'elles ne peuvent pas obliger l'autre.* »¹¹⁹ Ce progrès agressif fait face à une multiplicité sociale, culturelle et politique dans laquelle toute tentative de positionnement de l'humain dans une approche compréhensive se perd dans les méandres de la pluralité. Il y a alors un processus de bouleversement qui met en berne l'éthique, la morale et les politiques. La mondialisation dont la brutalité et la violence fragilisent davantage ceux qui sont déjà pauvres, fortifient ceux qui dominent et les rend de plus en plus fort, puissant, laissant place à un tourbillon de crise axiologique. La raison, ivre d'elle-même tombe dans le nihilisme, assombrissant le dévoilement de la personne humaine vertueuse au profit d'une humanité probabiliste, livrée au progrès scientifique corrompu : l'avenir de l'humanité semble dorénavant emprise au chaos vertigineux d'une existence pervertie.

¹¹⁹ Geoffroy de Lagasnerie, *La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Paris, Fayard, 2012, p. 100.

5- La crise de la raison ou le piège de la rationalité moderne

Dans un ouvrage collectif publié avec l'appui du *Centre National de la Recherche Scientifique* chez Desclée de Brouwer en 1960, Stanislas Breton pose une question, celle de savoir s'il y a « *une crise de la raison dans le monde d'aujourd'hui ?* »¹²⁰ Au regard de l'actualité ambiante et de la pluriformité des dé-normalisations, des démoralisations, des conflits et autres constituants du désordre mondial observés, on peut répondre à cette interrogation bretonienne par l'affirmative. Cependant, comment comprendre la crise de la raison dans notre étude, de quoi est-il question concrètement ?

L'homme se démarque des autres vivants ou non-vivants par cette faculté spécifique et particulière qu'est la raison. De son origine latine *ratio* qui signifie « calcul », le concept de raison est introduit dans le champ philosophique par Lucrèce et Cicéron à travers la traduction grecque *logos* ou *dianoia* qui font référence au langage, au discours, à la faculté qui permet à l'homme de combiner les propositions. Dans la *Petite encyclopédie philosophique* d'Isabelle Mourral et Louis Millet, plusieurs considérations de la raison sont mises en exergue. En nous attelant aux deux premières significations, nous voyons qu'il s'agit d'abord d'« *un instrument de pensée, la faculté discursive qui permet de parvenir à des vérités certaines par un enchaînement logique de propositions. C'est ce qu'on appelle parfois la raison raisonnante.* »¹²¹

Et ensuite, d'une « *rectitude de jugement qui sait discerner exactement entre le vrai et le faux, le bien et le mal. En ce sens, la raison permet à l'esprit de voir avec évidence.* »¹²² À la suite de ces conceptions, nous voulons comprendre la raison dans cette réflexion au calcul. Dans un chapitre de son ouvrage *La raison ou le chaos*, intitulé « Les raisons de la Raison viennent de loin », André Prone interroge le pourquoi de l'impuissance ou encore de l'amorphisme de la raison dévoyée en inconséquence loin de son caractère transcendant originel. Il dit en ses termes que

durant plusieurs siècles, l'explication de l'origine de la raison était soumise à la divine transcendance. Ce n'est qu'après la révolution copernicienne et le développement de la science anthropologique moderne entamée au XIXe siècle que la compréhension de l'origine de la raison s'inverse, ouvrant la connaissance à la dimension matérielle de notre condition humaine au cœur de laquelle se développe

¹²⁰ Stanislas Breton, « Crise de la raison et philosophie contemporaine », in Régis Jolivet (dir.), *La crise de la raison dans la pensée contemporaine*, pp. 117-212, p. 117.

¹²¹ Isabelle Mourral et Louis Millet, *Petite encyclopédie philosophique*, Paris, Éditions Universitaires, 1993, p. 286.

¹²² *Ibidem*, p. 286.

la raison. Le résultat des travaux de la sélection naturelle darwinienne nous a délivré d'autant plus de cette contingence divine transcendantale que l'on comprend dès lors que la filiation évolutive de notre animalité se construit à partir et dans un environnement terrestre en perpétuel mouvement, lui-même dépendant de la rationalité d'un univers en constante évolution. Sans cette rationalité universelle du monde, la rationalité de la condition humaine n'aurait pu voir le jour et se développer.

Alors pourquoi cette rationalité du monde à la source du développement de la raison humaine n'a-t-elle pas empêché le capital/État de continuer à cultiver l'irrationalité et l'obscurantisme ? (...) il faut chercher les raisons dans la place qu'occupe l'irrationnel dans la société marchande au cœur de laquelle les passions et la cupidité tiennent la plus grande place.¹²³

En effet, dans l'époque moderne, le déploiement de la raison semble figé et incarcéré dans le sens unique et ultime du calcul ou mieux, d'une arithmétique qui fait que la seule évidence pour elle est une équation d'intérêt bien mesuré. La raison qui originellement et dans son essence vise le bon sens¹²⁴, sens humain, humanisé et humanisant dans la perspective du bien universellement, puisqu'elle se veut d'ailleurs un principe universel, mue en principe de calcul déshumanisé et déshumanisant. Dans ce contexte, nous parlons d'une crise de la raison, du sens ou encore de la faillite de la rationalité moderne. Ce qui se justifie par le fait que nous soyons en permanence dans une époque où guerre, conflit, et haine, ékonomisme, mondialisme et terrorisme, vont de pair, dans le *logos*, avec une harmonie spécifiquement et même absolument soumise à la dictature des contraires. Notre société érige donc volontairement et exclusivement la culture de l'insensibilité, de l'insouciance et de l'indifférence en une normalité capitaliste.

Le mal comme nous l'avons vu au chapitre précédent est rattaché à l'homme, il en est l'acteur, inconsciemment ou non. Cette présence fait qu'il y a une cohabitation connivente avec la raison, Bien qu'il y ait censure ou pas, l'homme, être raisonnable, est le seul qui interroge l'origine du mal et conclut sa présence dans la vie humaine et jamais dans la vie animale. Alors, indubitablement, le mal et la raison sont bien réels en l'être humain, et s'y manifestent. Schelling est conscient de cette double présence en l'homme et déduit que le mal émerge de l'ipséité du sujet en norme ou en principe despotique et oppresseur au plus grand mépris de l'universel. La volonté générale apparaît donc dans l'aséité de la personne humaine comme un moyen, une chose, ce qui invoque l'idée d'un environnement sociétal antimoral ou

¹²³ André Prone, *La raison ou le chaos*, p. 103.

¹²⁴ Par bon sens, nous ne faisons pas référence à René Descartes, mais évoquons l'idée de meilleur sens, meilleure voie.

amoral. Dans cette perspective, comme on peut le voir avec Marie-Françoise Martin dans *La problématique du mal dans une philosophie de l'existence*, « il semble donc résulter qu'il est difficile pour l'intelligence humaine de ne pas saisir l'homme comme nature mauvaise. »¹²⁵

Conscient de ce qui précède, la raison devient soit transparente, soit une marionnette des passions ravalée à l'état du corps comme le montre Schopenhauer, et cesse d'être un élément métaphysique en l'homme. C'est pourquoi, engloutie dans une déclinaison calculatrice, la raison est dans notre contexte, victime d'aliénation matérialiste, ce qui provoque sa chute. On assiste alors à une mutation, un changement radical ou mieux, une évolution profonde de la raison comme faculté de discernement, lumière face aux ténèbres antimorales à la raison, faculté de calcul capitaliste. La raison semble donc avoir perdu la raison. La crise de raison dans notre époque est rattachée au mal en l'homme, mais aussi au calcul capitaliste. Seulement, comment justifier les conséquences d'une telle crise dans notre environnement politique actuel ?

La période postmoderne est marquée par un affolement de la raison, avec au passage la décadence des systèmes socio-politiques, juridiques et moraux hérités de la philosophie des Lumières. C'est l'exaltation de la liberté, des critiques, du recul et même de la rupture d'avec l'humanisme porté par l'idéologie occidentale moderne ; on peut y voir un projet de dés-spiritualisation de la modernité. Les philosophes tels que Deleuze, Foucault, Derrida, Althusser, Castoriadis, Lyotard, Baudrillard, Guattari, Feyerabend, Cavell, Rorty, Vattimo, etc. sont considérés comme les acteurs de cette nouvelle ère dans l'histoire. Au-delà de ce qui précède, disons que les philosophes allemands Nietzsche et Max Weber sont les principaux animateurs de ce qu'on nomme « la critique de la modernité¹²⁶ ». Car, « écartelée entre Auschwitz et Hiroshima, entre l'impossible souvenir de la Shoah et l'insupportable terreur de l'apocalypse nucléaire, coupée en deux par la guerre froide, sceptique à l'égard de la construction « communautaire » que lui propose les théocrates et politiciens, l'Europe des années cinquante a cessé de croire en son avenir. »¹²⁷

Conscients de ces bouleversements politico-idéologiques, Adorno et Max Horkheimer s'interrogent sur un tel déploiement de la raison face à cette barbarie, est-elle actrice, victime ou indifférente ? Pour eux, cette forme d'abêtissement générale est l'œuvre du fait que le

¹²⁵ Marie-Françoise Martin, *La problématique du mal dans une philosophie de l'existence*, p. 156.

¹²⁶ Brigitte Krulic, « Nietzsche et la critique de la modernité démocratique », in *Archives de philosophie*, vol. 64, n° 2, Paris, Centre Sèvres, 2001, pp. 301-321, p. 301.

¹²⁷ Christian Delacampagne, *Histoire de la philosophie au XXe siècle*, Paris, seuil, 1995, p. 303.

monde occidental est structuré par l'industrie culturelle, la publicité, le marketing, qui constituent une méthode difficilement perceptible de propagande de capitalisme. Tout cela provoque, non pas l'émancipation de l'individu, mais son assujettissement dans la trajectoire d'une uniformisation des modes de vie et un nivellement des consciences. À force de matraquage médiatique, le capitalisme impose aux consciences une conception du monde qui contribue, comme on le voit avec les marxistes à imposer de *facto* un anti-humanisme : ce qui complexifie la possibilité d'un nouvel humanisme.

En effet, la crise généralisée actuelle est sur la voie d'une dimension paroxysmique causée par l'influence fulgurante du système capitaliste qui s'oppose radicalement aux valeurs humaines. Nous sommes donc dans un contexte ou un système déraisonnable à travers lequel se déploie un mouvement qui phagocyte toute valeur, un mouvement dénué de raison qui fait que par le capitalisme il y a une sorte de raisonnement sur « *l'irraisonnable déraison.* »¹²⁸

Arthur Koestler analyse les causes de la croissance de la barbarie dans la modernité. En effet, si la barbarie est apparue au sein même de la modernité, c'est dû aux traits et caractères de ce qui est moderne. C'est bien à cause de certaines terreurs comme : *Pol Pot qui fit assassiner un tiers des Cambodgiens*, lui qui avait reçu une solide formation intellectuelle dans l'une des plus prestigieuses universités de France : la Sorbonne. Quant au nazisme, il est apparu dans l'un des pays les plus développés et les plus intellectualisés du monde.

Les philosophes des Lumières croyaient rendre l'homme bon en lui demandant de n'user que de sa raison ; oubliant ainsi que la raison est métaphoriquement une calculatrice capable d'aider et aussi de tromper dans les calculs, surtout lorsque la dignité humaine est ravalée à l'état de postulat. Et ces erreurs peuvent permettre à leur tour que des crimes soient commis. C'est la raison pour laquelle Dostoïevski fait dire à l'un de ses personnages que la raison est une crapule. La raison à elle seule ne saurait donner le sens moral ou politique. Pour que le sens moral soit effectif et manifeste, il faudrait une symbiose ou une unité entre le cerveau rationnel et le cerveau sentimental. La terreur du XX^e siècle s'est déchaînée à cause d'une alliance dangereuse, le jumelage du cerveau reptilien et calculateur. Le cerveau affectif se trouvant ainsi exclu, parce que considéré comme réactionnaire et dépassé. La prédication de Nietzsche est donc présente : la science et la rationalité ont causé de nombreux dégâts matériels, humains, écologiques, etc. tout au long du XX^e siècle.

¹²⁸ André Prone, *La raison ou le chaos*, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 85.

À la suite de Pol Pot, Hitler pensait être un héraut d'un humanisme révolutionnaire pour le bien de l'humanité. Malheureusement, les conséquences sont qu'au nom de la raison, des vies humaines sont ôtées, car étrangères à la classe et à la race dominante. Voilà que tout à coup, le message pour le bonheur de l'humanité se trouve métamorphosé, transformé en déploiement émotionnel ou passionnel.

C'est peut-être ce qui amène Nietzsche, disciple de Schopenhauer¹²⁹, à établir un renversement en identifiant la raison du corps à la raison spirituelle. Il trouve dans le corps et la raison du corps, le fondement de la raison baptisé esprit. Il établit un chambardement, un bouleversement de perspectives par rapport à la tradition philosophique portée par Platon, Plotin, Descartes, et les philosophes chrétiens qui accordaient à l'esprit une autonomie totale tout en voyant dans cet esprit (raison) une réalité fabuleusement et puissamment supérieure au corps. Ainsi, la raison dite spirituelle est l'outillage de la raison organique, de même que la conscience est l'instrument ou l'agent du corps qui constitue son point de départ et son sens. Dans son ouvrage *Ainsi parlait Zarathoustra*, le philologue conforte sa pensée en mettant ces mots dans la bouche de Zarathoustra son personnage :

Le corps est un grand système de la raison, une multiplicité avec un seul sens, une guerre et une paix, un troupeau et un berger. Instrument de ton corps, telle est aussi la petite raison que tu appelles esprit, mon frère, petit instrument et petit jouet de ta grande raison.

Tu dis « moi » et tu es fier de ce mot. Mais ce qui est plus grand, c'est — ce à quoi tu ne veux pas croire — ton corps et son grand système de raison : il ne dit pas moi, mais il est moi en agissant.¹³⁰

Le corps est donc ici, un dynamisme intelligent, une faculté organique capable de juger, de comprendre, de prévoir, de vouloir ou de refuser et de choisir. Celui-ci n'est ni une chose ni une machine selon Nietzsche, c'est lui (le corps) qui doit nous servir de point de départ, car la conscience ou ce qui est raison pour les platoniciens et les médiévaux en occurrence n'est qu'un instrument. Et c'est justement cette instrumentalisation qui a fait que le monde a affronté les grands spectacles désastreux des deux guerres mondiales du XXe siècle. Mais également les spectacles toujours actuels du triomphe de la technoscience, du capitalisme

¹²⁹ Nous apportons cette précision parce que dans la critique que Schopenhauer élabore contre la métaphysique kantienne, comme nous allons le voir dans la deuxième partie de notre travail, celui-ci nie la qualité métaphysique de la raison et la rattache au corps, pour proposer ensuite la volonté comme chose en soi. Ce travail conceptualisé dans la première partie de son ouvrage *Le monde comme volonté et comme représentation* d'Arthur Schopenhauer.

¹³⁰ Frédéric Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1971, p. 51.

brutal et agressif, ou encore des ingérences et agressions occidentales en Libye, en Irak ; de l'invasion russe en Ukraine et bien d'autres conflits en Afrique et dans le monde.

C'est donc par la raison que l'homme est plongé aujourd'hui dans un monde à la fois muet et bruyant, à la fois mondialisé et fragmenté ; un monde à la fois enrichissant et appauvrissant, un monde métaphorique. On fait le constat légitime d'une perversion, d'une dépravation ou d'un affolement de l'*Aufklärung* (Lumières) qui, pour Max Horkheimer et Theodor Adorno, auteurs de *La dialectique de la raison*, manifeste le « mythe » moderne de la rationalité instrumentale et instrumentalisante qui défigure et métamorphose la personne humaine en objet impérialiste et consommable.

Dans une analyse de la philosophie de Fichte pendant la florescence de l'*Aufklärung*, Xavier Léon fait remarquer que les Lumières constituent une doctrine utilitariste qui dissimule les vellétés utilitaristes. Puisque dans ce contexte, signifie l'auteur de *Fichte et son temps*, ce qui compte pour les défenseurs des Lumières, qui envahissent d'ailleurs tous les domaines de la vie quotidienne et intellectuelle de l'époque, c'est l'intérêt et le profit. Voici ce qu'il dit en ses termes :

Les défenseurs des Lumières avaient la prétention de détruire les erreurs, de répandre les concepts véridiques en toutes matières. Il y avait ainsi un gouvernement des Lumières, une éducation des Lumières, une théologie des Lumières, un point de vue des Lumières en histoire, en physique, en mathématiques, en philosophie, une philosophie populaire qui n'a rien de scientifique et d'abstrait, ou plus exactement rien de spéculatif, car elle perdrait alors cette intelligibilité générale qui est la doctrine même des Lumières et dont les Lumières se glorifient.

Les Lumières ! Le plus beau symbole de la toute-présence et de l'omniscience divine ! Mais on peut se demander si c'est la pure joie de la lumière, l'intérêt de la vérité absolue à parler sans images, qui fait de ses adeptes des prêtres si zélés des Lumières, ou s'ils ne prisent tant la lumière que parce qu'elle fournit des facilités pour toutes sortes d'entreprises, car la substance de la doctrine des Lumières, c'est l'utilitarisme. On pourrait dire de ces gens que le manger et le boire n'est pas pour eux une affaire d'appétit ou de goût : ils mangent et boivent, parce que c'est utile.¹³¹

Dans cet ordre d'idées, la raison humaine n'échappe pas à toute culpabilité face aux crises multiformes, qui font penser à l'irrationalité dans le comportement de l'homme comme on peut le voir chez le norvégien Jon Elste, celle-ci transmue notre monde, et celui-ci devient un cadre existentiel vulnérable. Une vulnérabilité face à l'irrationnelle rationalité de la raison.

¹³¹ Xavier Léon, *Fichte et son temps, Fichte à Berlin (1799-1813)*, tome II, Paris, Armand Colin, 1924, p. 431.

Arthur Schopenhauer prend d'ailleurs au sérieux le principe de la raison dans ses recherches sur la compréhension de la vie humaine. Il n'hésite pas de l'analyser puisque « *la raison, en tant que faculté de connaissance particulière, exclusivement propre à l'homme, et sur les résultats et les phénomènes qu'elle produit, et qui sont propres à la nature humaine, (...) dirige les actions humaines* ». ¹³² Si ce lien direct entre la raison et les actions humaines est déterminant dans le projet de fondation de la morale, il ne l'est pas moins dans les recherches sur la prééminence de la crise des valeurs actuelle. C'est pourquoi, au-delà du constat analytique qui précède, nous examinons dans les deux chapitres suivants, à la lumière d'Arthur Schopenhauer, les conséquences éthiques et les incidences politiques de la crise axiologique dans un mondialisme prédateur, destructeur et pillard, car, à tort ou à raison, comme il le dit, « *la misère du monde devient une accusation [...] contre notre être et notre volonté même, propre à nous humilier.* » ¹³³

¹³² Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, 1966, p. 123.

¹³³ *Ibidem*, *Douleurs du monde*, p. 35.

CHAPITRE II :

LES CONSÉQUENCES POLITIQUES DE LA CRISE AXIOLOGIQUE ACTUELLE

La crise axiologique dans les sociétés actuelles, qui trouve ses fondements en l'homme qui, au fond apparaît « *comme une bête sauvage, une bête féroce* »¹³⁴, proviennent de la déshumanisation, de la corruption, de l'échec des morales établies et de toute forme d'aliénation politique. On parle encore de la prééminence d'un champ d'intérêts divergents où l'*homo sapiens* est en perpétuelle mutation vers l'*homo economicus* et l'*homo numericus*. C'est le règne et la mondialisation de l'économique, du profit à tout prix, au prix même de l'humain, bref, d'un capitalisme prédateur.

Alors, avec l'émergence des crises étatiques et l'écroulement de la justice sociale nos sociétés actuelles sont aux abois ; elles souffrent sous les poids de la faillite de la raison et de la banalisation du mal qu'elles ne cessent de construire historiquement. On assiste dans cette perspective à une crise de l'humain du fait que nos États reflètent soit le visage despotique, soit le caractère anarchique. Arthur Schopenhauer n'hésite pas, dans sa critique du fonctionnement politique et sociale, d'évoquer cette double façade ou frontispice despotique et anarchique.

C'est alors que survient le désir permanent de se refermer sur soi, de se couper de l'altérité. C'est pourquoi, de nos sociétés, gémissants sous les poids des crises axiologiques émergents le radicalisme, le fondamentalisme et le terrorisme. L'homme, désacralisé vit au rythme de l'*ethos* de la violence et de la guerre. Dans ce contexte de crise axiologique « *l'action politique elle-même semble devenue vaine* »¹³⁵ à tel point que nous sommes amenés à nous interroger avec Christian Delacampagne sur la politique non seulement du présent, mais aussi du futur.

Dans son ouvrage *La philosophie politique aujourd'hui*, on peut lire : « *La politique a-t-elle encore un futur ? N'est-elle pas, à tous les sens du terme, « finie », « dépassée » par de nouvelles formes de conflits et de compromis dans lesquelles la démocratie, au sens classique du terme, ne se reconnaît plus ?* »¹³⁶ Telles sont de manière générale les conséquences politiques de la crise de valeur actuelle que le philosophe allemand Arthur Schopenhauer

¹³⁴ Arthur Schopenhauer, *Douleurs du monde, pensées et fragments*, trad. Jean Burdeau, Paris, Rivages, 1990, p. 197.

¹³⁵ Christian Delacampagne, *La philosophie politique aujourd'hui*, Paris, Seuil, 2000, p. 227.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 226.

voulait anticiper à travers l'élaboration de sa philosophie morale. Il est donc question dans ce chapitre de mener une étude spécifique.

1- La crise de l'égalité et de la liberté humaine

Les inégalités et les violations des libertés humaines concourent à l'éclosion et à la perpétuation d'un environnement social et politique en crise. Il n'est pas nécessaire de s'atteler à démontrer que liberté et égalités sont gages de convivialité et de relations humaines saines et harmonieuses. De ce fait, la liberté et l'égalité peuvent être comprises respectivement comme étant, les qualités, le pouvoir inaliénable de l'individu, le droit qu'il a de disposer de sa personne ou mieux, la capacité des individus et des organisations qu'ils forment à agir sans restriction autre que celles imposées par la loi. Pour ce qui est de la liberté spécifiquement, elle « *consiste à faire ce qui doit être fait, à agir selon le bien ou par devoir* »¹³⁷ L'égalité quant à elle, peut se comprendre comme un principe selon lequel les individus, au sein d'une communauté politique, doivent être traités de la même façon, à travers les mêmes chances.

Partant de ce fait, lorsque nous prenons en considération le cas de la *Déclaration universelle des droits de l'homme et des libertés*, élaborée par les hommes afin de cadrer leur agir dans le bon sens, nous constatons que les droits de l'Homme sont méprisés et banalisés, donnant lieu à la crise de la liberté et de l'égalité. Pourtant, comme le stipule l'article 1 de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948 : « *Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité* »¹³⁸.

Par le fonctionnement politique mondial et l'hégémonie occidentale sur le reste du monde, cette règle qui n'est mise en application que dans le sens des sanctions et de l'influence des pays pauvres. Mieux encore, l'application de cet article est réelle en fonction des continents, des races, des peuples et des cultures. Au-delà de tout, cette crise peut se traduire par l'irrespect de la règle de droit par les puissants. Elle est récurrente en politique à tel point que, concernant la liberté, toute dénonciation d'une violation de la loi en contexte politique devient un obstacle ou mieux une proie pour l'autorité politique. Ceci nous amène à

¹³⁷ Isabelle Mourral et Louis Millet, *Petite encyclopédie philosophique*, p. 192.

¹³⁸ Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, 1948, Article premier.

nous interroger sur l'idée de Spinoza selon laquelle : « *chaque individu possède autant de droits qu'il a de puissance* »¹³⁹.

Dans ce sens, la violation des libertés ne contribue pas à l'épanouissement ni à la préservation et à la sécurisation de la vie humaine. C'est ce qui fait dire, Jean Morange que « *La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui* »¹⁴⁰. C'est-à-dire, socialement et politiquement des actions posées dans le respect de la loi établie. La liberté, lorsqu'elle n'est pas prise en compte entraîne l'homme, particulièrement le politique qui se voit au-dessus de la loi, le conduit à poser des actes qui vont à l'encontre de l'ordre de la loi naturelle et dégrade la dignité humaine. Une telle manière d'agir montre une fois de plus qu'affirmer qu'un homme est libre en société est complexe. Jean-Jacques Rousseau dit à ce propos que « *tout homme étant né libre et maître de lui-même, nul ne peut sous prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu* »¹⁴¹.

Par ailleurs, l'égalité entre les hommes en politique est devenue une simple vue de l'esprit, une utopie. Pour preuve, dans nos États, le peu de ressources disponibles dont le souverain est le garant et dont il doit être favorable pour un partage équitable, une minorité s'en approprie comme étant un bien personnel : c'est la gestion néo-patrimoniale. Autrement dit, en politique, toutes les couches sociales ne sont pas prises en compte ; disons qu'à la place de l'égalité qui devrait guider l'action politique et promouvoir la dignité de la personne humaine, c'est plutôt l'inégalité qui règne comme moyen primordial. Comme le dit Aimé Césaire, « *tous les hommes ont les mêmes droits (...) Mais du commun lot, il en est qui ont de plus de pouvoirs que d'autres. Là est l'inégalité* »¹⁴². Et c'est justement cette inégalité qui domine les hommes qui les amène à mépriser leur semblable. On peut alors déduire que l'inégalité et la violation des libertés sont des conséquences de la crise axiologique actuelle.

2- L'émergence des crises étatiques et du chaos socio-politique

Les malaises, les troubles et le marasme qui angoissent notre univers existentiel actuel sont le fruit d'un ébranlement du sens du jeu et de l'enjeu socio-politique. Par émergence des crises étatiques, il ne s'agit pas de laisser croire que crises et conflits dans nos États et dans le

¹³⁹ Louis Guillermit, *Spinoza. Philosophie et politique*, Paris, P.U.F, 1967, p. 94.

¹⁴⁰ Jean Morange, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, P.U.F, 1993, p. 73.

¹⁴¹ Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1983, p. 275.

¹⁴² Aimé Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens avec Françoise Vergès*, Paris, Albin Michel, 2005, p. 132.

monde datent de notre époque. Il est question de comprendre le lien qui existe, avec Schopenhauer, entre une société politique amoralisée ou antimorale et la prépondérance des instabilités politico-stratégiques dans notre monde. Ce qui fait dire à Yves Boisvert

que l'une des principales répercussions politiques du chambardement social contemporain s'exprime à travers le déploiement d'une volonté populaire en faveur de la désinstitutionnalisation, de la débureaucratization et de la « déhiérarchisation » du politique : bref, l'ère du temps est à la « déprovidentialisation » de l'État. Contrairement au discours néolibéral qui ne conçoit cette crise qu'à partir du paradigme de l'économie, de plus en plus d'analystes politiques s'entendent pour dire que la crise de l'État-providence découle surtout du développement de « nouvelles attitudes culturelles face à l'État (volonté d'une plus grande autonomie des individus, sentiment d'être saisi anonymement par une vaste machine bureaucratique, etc.) 1 ». Ce nouvel imaginaire politique est notamment caractérisé par un profond désabusement chez les individus à l'égard de la politique, au fonctionnement de laquelle les citoyens se sentent de plus en plus étrangers. Pour André Bernard, le scepticisme de la masse à l'égard de la politique se fait notamment sentir à travers la crise de la légitimité qui frappe la majorité des autorités politiques de l'Occident. Il avance l'hypothèse suivante : « la crise actuelle pourrait paraître comme une contestation de la "monocratie électorale" qu'est devenue la démocratie représentative. La réalité institutionnelle serait en contradiction, non seulement avec les valeurs traditionnelles, mais aussi avec les valeurs nouvelles ». Cette crise est d'autant plus importante que « l'État contemporain, démocratiquement fondé, trouve la légitimité de son pouvoir dans le support qu'il reçoit de ses concitoyens ». Ainsi, ce serait en grande partie cette mutation de l'imaginaire politique qui obligerait l'État à se redéfinir.¹⁴³

Il est question pour Yves Boisvert d'établir que le mécanisme contemporain de mutations des modalités de régulation sociale qui manifeste le déclin de la régulation de l'État providence ne mène pas exclusivement à un chaos anarchisant. Mais, il est justifiable par l'amplification et l'expansion d'un nouvel ordre politique postmoderne qui ne cesse de promouvoir le discours porteur de la promotion de l'autorégulation et de l'implication sociétale de tous.

De manière plus explicite, si les raisons de la crise politique actuelle peuvent être saisies dans une pluralité disciplinaire et intellectuelle, il est judicieux dans notre contexte d'élucider les perturbations plus grandes et les changements profonds de notre ère par un vide moral ou, si elle est établie, une morale diluée dans le jeu matérialiste et intéressé qui ne sommeille pas toujours en l'homme. C'est ce qui pousse Schopenhauer à un premier constat selon lequel : « l'homme est au fond une bête sauvage, une bête féroce. Nous ne le connaissons que dompté,

¹⁴³ Yves Boisvert, « Quand l'éthique regarde le politique », in *Politique et Sociétés*, vol. 20, n° 2-3, Montréal, Société québécoise de science politique, 2001, pp. 181-201, p. 181.

apprivoisé en cet état qui s'appelle civilisation aussi reculons-nous d'effroi devant les explosions accidentelles de sa nature. Que les verrous et les chaînes de l'ordre légal tombent n'importe comment, que l'anarchie éclate, c'est alors qu'on voit ce qu'est l'homme. »¹⁴⁴

L'éclatement de l'anarchie schopenhauerienne implique la défaillance d'un cadrage principiel dont le fondement est moral. Car, face à la destruction ou l'aliénation de la raison tel que nous l'avons précédemment ausculté, l'urgence d'un cadre de valeur absolutisé et absolutisant l'homme du fait de sa démarcation essentielle et existentielle doit nous préoccuper. En effet, la configuration et la structuration politique dans la modernité sont les formes en forte expansion d'une logique anarchique et oligarchique portée par les grandes bureaucraties. Ceci est le fondement des régimes politiques indésirables, irrationnels, inhumanisés et promoteurs métaphoriques d'une société libérale et démocratique. Pourtant c'est une prééminence à but globalisant et mondialisant d'un nouvel ordre chaotique et désordonné.

Le monde étant fragmenté ou en fragmentation progressive, les États pauvres et faibles, aux leaders progressivement ou métaphoriquement conscients, n'ont d'autres visées que le regard vers les États porteurs (riches) dans l'hégémonie mondiale. Le système international anarchique des États dont l'expansionnisme est une réalité indubitable n'est pas favorable à la priorisation des valeurs. C'est un dynamisme qui fait que l'univers politique organisationnel est bestialisé et noyé dans la célébration d'un chaos favorable aux leaders bureaucratiques oligarques.

Schopenhauer dénonce fortement ce système de fonctionnement qui divise et stratifie la société. De l'international au cadre le plus restreint de l'État, les oligarques bureaucrates dirigeants financent et entretiennent les réalités telles que la pauvreté, l'esclavage, la chrématistique pour maintenir la populace dans un cadre précaire d'exploitation. Les promesses, les projets et les coopérations sont de simples métaphores ou moyens porteurs d'initiatives dominatrices et carnivores.

C'est dans ce contexte que le philosophe allemand définit l'esclavage dans son rapport à la pauvreté en disant « *pauvreté et esclavage ne sont que deux formes, on pourrait presque dire deux noms de la même chose, dont l'essence consiste en ce que les forces d'un homme*

¹⁴⁴ Arthur Schopenhauer, *Pensées et fragments*, p. 205.

sont employées en grande partie non pour lui-même, mais pour d'autres. »¹⁴⁵ Ces moyens sont donc employés idéologiquement par l'État dans un déni total de ce qui originellement fait office de principe de vie harmonieusement organisée. Comme on l'observe chez René Coste, L'État est fondé dans le souci d'unité et d'assainissement des relations interindividuelles, de dynamisation et d'adaptation des principes moraux fondamentaux. C'est pourquoi il écrit :

*Arrivées à un certain stade de leur maturation, les nations se sont organisées, elles se sont donné des institutions, elles se sont érigées en États. L'État est leur expression juridique, leur personnification. C'est lui qui parle en leur nom, à l'intérieur et à l'extérieur. À l'intérieur, il assure, de gré ou de force, l'unité de direction entre leurs membres. À l'extérieur, il les représente, il les défend au besoin, il noue les relations avec les autres États.*¹⁴⁶

Cette logique principielle est, au regard des crises politiques actuelles, bafouée, ou consciemment ignorée au nom d'un mécanisme politique ciblé. Un mécanisme de négation de la réalité politique telle que définie dans son essence. Il faut dire que l'échec de l'État actuel et les crises qui en découlent trouvent également sens dans l'oubli de sa mission régaliennne. On fait face aux États qui ne manifestent complètement et aucunement le sentiment d'appartenance à la réalité sociétale dans laquelle elle se déploie. Ceci justifie le manque de concorde et de conciliation entre gouvernants et gouvernés.

Dans la critique qu'il élabore contre la philosophie allemande en général et de manière particulière, contre les philosophastres, Arthur Schopenhauer définit l'essence, ce qui fait l'identité de l'État. Dans son ouvrage principal *Le monde comme volonté et comme représentation*, mais aussi dans *l'Éthique, droit et politique*, Schopenhauer développe la dimension protectrice et la trajectoire prospective, analytique et constatationnelle de l'injustice. C'est ce qui fait sa grandeur et son importance puisque le peuple y trouve un cadre d'épanouissement. En ces propres termes Schopenhauer, souligne dans *Éthique, droit et politique* :

J'ai prouvé que l'État, dans son essence, n'est qu'une institution existant en vue de la protection de ses membres contre les attaques extérieures et les dissensions intérieures. Il s'en suit de là que la nécessité de l'État repose, en réalité, sur la constatation de l'injustice de la race humaine. Sans elle, on ne penserait nullement à l'État ; car personne ne craindrait une atteinte à ses droits. Et une simple union contre les attaques des bêtes féroces ou des éléments n'aurait qu'une faible analogie avec ce que nous entendons par État. De ce point de vue, il est aisé de voir combien

¹⁴⁵ Arthur Schopenhauer, *Éthique, droit et politique*, trad. Auguste Dietrich, Paris, Félix Alcan, 1909, p. 82.

¹⁴⁶ René Coste, *Morale internationale. L'humanité à la recherche de son âme*, Tournai, Desclée, 1964, p. 2.

*sont bornés et sots les philosophastres qui, en phrases pompeuses, représentent l'État comme la fin suprême et la fleur de l'existence humaine. Une telle manière de voir est l'apothéose du philistinisme.*¹⁴⁷

Hegel développe une philosophie dans laquelle il considère le rôle de l'État, qui émane du *Principe de la philosophie du droit*, comme le seul capable de maintenir le droit et de garantir le bien-être de l'individu. Ce contre quoi s'oppose Schopenhauer. De ce fait, l'État est d'après Hegel un organisme spirituel dans lequel il prend enfin conscience de lui-même. Pour lui « *L'État représente donc la plus haute figure de la moralité objective, il est le divin sur la terre.* »¹⁴⁸ En effet, Hegel trace les grandes lignes du fonctionnement de l'État qui, selon lui, est la marche de Dieu sur la terre, fruit de l'esprit humain, société organisée dans laquelle l'individu s'épanouit et s'objective. Les *Principes de la philosophie du droit* sont un grand livre, qui repense toute l'histoire politique, et qui présente l'idée de l'État moderne.

Dans l'unité d'une philosophie de la volonté et de la liberté de l'esprit, ce livre articule le système des principes et des institutions grâce auquel la vie humaine peut être libre et bonne : le droit privé, la conscience morale, la vie familiale, la vie sociale en ses activités variées (travail, libre échange, richesse, droit et loi, institutions civiles et corps intermédiaires). Hegel divinise l'État en le définissant en des termes hyperboliques : « *L'État, pose-t-il, est le rationnel en soi et pour soi (...) C'est la marche de Dieu dans le monde, qui fait que l'État existe.* »¹⁴⁹ Au niveau conceptuel, tout d'abord, l'État doit constituer une unité organique, corporative, qui possède une vie propre. Il a vocation, dans le système hégélien, à concilier le particulier et l'universel, en vertu de quoi il n'écrase pas l'individu, mais le maintient, de même que la famille et la société civile tout entière, dans un statut de subordination. Pour Hegel, cette discipline qu'il impose est en réalité la liberté véritable, en tant qu'obéissance à soi-même. L'État doit enfin être un pouvoir spirituel unique, qui remplace l'Église en l'incorporant, et ne lui permet pas d'exprimer une opinion sur les affaires publiques.

D'après l'auteur de l'idée de l'État rationnel en soi, « *aussi la société civile, la famille et les individus doivent trouver dans l'État la satisfaction de leur particularité et de leurs intérêts. Ce que l'État demande comme un devoir doit être le droit proprement dit de*

¹⁴⁷ Arthur Schopenhauer, *Éthique, droit et politique*, p. 79.

¹⁴⁸ Christian Godin, *La philosophie pour les nuls*, Paris, First Enlarged, 2007, p. 1159.

¹⁴⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. André Kaan, Paris, Gallimard, 1940, p. 288.

l'individu. »¹⁵⁰ C'est dire que l'État hégélien repose sur des lois. Sa liberté politique se réduit à l'obéissance aux lois. Son État se veut éthique et se fonde aussi sur la religion qui, d'après lui, porte les individus à faire leur devoir, à obéir au prince et aux lois. Ceci dit, la philosophie politique de Hegel recommande la volonté générale, l'autonomie de l'État et les droits de l'individu.

Prenant le contre-pied du philosophastrer qu'est Hegel, Arthur Schopenhauer élabore trois dimensions du déploiement de l'État : tout d'abord, la sécurité contre les attaques extérieures. Schopenhauer prend appui sur Thomas Hobbes et revient sur l'idée de l'homme carnivore pouvant par sa férocité comparée à celle du loup, être dangereux pour l'homme. Face à ce risque permanent, le peuple guidé par l'État doit organiser son mécanisme d'auto-défense et de non-agressivité. Alors, si chaque société humaine donnée s'organise dans cette dynamique principielle protectrice, dans la totale négation de l'alternative d'agressivité, la guerre, la violence ou les conflits deviennent des chimères.

Dans la même lancée, la deuxième dimension qui est cette fois interne, codifie les rapports entre les hommes à l'intérieur de l'État. C'est le cadre de la fondation et de l'application des lois qui régularise et définit les limites d'actions interindividuelles dans les rapports synallagmatiques. C'est dans ce contexte que Schopenhauer parle de « *garantie du droit privé grâce au maintien d'une situation légale qui assure la protection de chaque individu par les forces concentrées de tous.* »¹⁵¹ On voit transparaître l'idée rousseauiste du *Contrat social* que le philosophe allemand a bien lu en autodidacte.

Enfin, la troisième dimension est une sorte de complétive de deux premières. En effet, il est question ici de la « *protection contre le protecteur, c'est-à-dire celui ou ceux à qui la société a conféré la mission de la protéger, et ainsi garantie du droit public.* »¹⁵² Schopenhauer adopte ici une posture démocratique, et sait pertinemment qu'il est judicieux que le dirigeant soit contrôlé, et qu'il peut, par sa volonté entreprendre d'abuser du pouvoir à lui conférer, pouvoir qui ne lui appartient pas. C'est ce qui justifie que Schopenhauer défende l'idée de séparation des pouvoirs sans laquelle la société dégénère en système politique fragmenté et inégal.

¹⁵⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 190.

¹⁵¹ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 1361.

¹⁵² *Idem.*

Ce détournement causé ou non par la classe dirigeante fait que l'État devient le lieu de l'abrutissement de la population. Par la métaphore de la démocratie et des élections aujourd'hui le peuple est transformé en un bétail électoral, ce qui fait que, l'éveil de conscience est un danger pour le despote qui use et abuse de la marionnette populace. Cette réalité amène Schopenhauer à voir dans la société humaine tantôt l'anarchie, tantôt le despotisme. Dans *Pensées et fragments*, on peut lire en substance :

*L'organisation de la société humaine oscille comme un pendule entre deux extrêmes, deux pôles, deux maux opposés le despotisme et l'anarchie. Plus elle s'éloigne de l'un, plus elle se rapproche de l'autre. La pensée vous vient alors que le juste milieu serait le point convenable : quelle erreur ! Ces deux maux ne sont pas également mauvais et dangereux ; le premier est infiniment moins à craindre : d'abord, les coups du despotisme n'existent qu'à l'état de possibilité, et lorsqu'ils se produisent en actes, ils n'atteignent qu'un homme entre des millions d'hommes. Quant à l'anarchie, possibilité et réalité sont inséparables ses coups atteignent chaque citoyen et cela chaque jour. Aussi toute constitution doit se rapprocher beaucoup plus du despotisme que de l'anarchie elle doit même contenir une légère possibilité de despotisme.*¹⁵³

En lisant le philosophe de Dantzig, on découvre dans son analyse une sorte de représentation anticipée des visages des sociétés actuelles. Il critique l'idée d'apparence philosophastres préférant que les crises dans le fonctionnement socio-politique naissent du « mécontentement contre les gouvernements, les lois et les institutions publiques cela vient de ce qu'on est toujours prêt à les rendre responsables de la misère inséparable de l'existence humaine, car elle a pour origine, selon le mythe, la malédiction que reçut Adam et Ève avec lui toute sa race. »¹⁵⁴

De là, on voit avec Schopenhauer que le malaise dans lequel gémissent nos sociétés étatiques n'est qu'une affaire à imputer uniquement aux dirigeants, au plus haut niveau de l'État, mais aussi et surtout en l'homme. Par État, Schopenhauer n'identifie pas immédiatement les individus, mais la structure politique, les institutions. Pour lui, la nature des institutions en tant qu'œuvre pour le bien de tous ne souffre d'aucun mal. Le mal vient tout d'abord du fait que, l'homme dans son ipséité est déjà un être soumis à la condition de souffrance et d'ennui.

Ensuite, le désordre et le marasme social proviennent du fait de la prédominance et de la prépondérance de l'injustice qui sans doute reste rattachée à l'homme. C'est ce qui l'amène à

¹⁵³ Arthur Schopenhauer, *Pensées et fragments*, pp. 205-206.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 206.

poser le problème du Droit. Si la notion même est vue comme une « *pure négation* », il n'est pas possible de la définir en dehors du fait que « *chacun a le droit de faire tout ce qui ne nuit pas à un autre.* »¹⁵⁵ Il s'ensuit que pour « *avoir un droit à quelque chose ou sur quelque chose ne signifie rien de plus que faire cette chose ou la prendre, ou en user, sans nuire par là à qui que ce soit.* »¹⁵⁶ Malencontreusement, le monde est le monde de l'injustice, de l'usurpation, de l'iniquité, de l'inégalité, de l'illégalité et de tout ce qui rime avec le chaos.

Des expériences traumatisantes du XX^e siècle telles que les grandes guerres, les massacres coloniaux, les génocides, la prospérité de l'esclavage, les violences et la marche vers les armements nucléaires, le monde vit au rythme de la frayeur. Les deux grandes guerres et la guerre froide qui a suivi ont fait naître ce qu'on pourrait nommer psychose face à l'incertitude sur l'avènement ou non d'une guerre d'envergure mondiale. Pyongyang par ses essais nucléaires parle par exemple d'une organisation et de la modernisation d'une force de « dissuasion », pendant que le pays « semble », selon certaines organisations internationales humanitaires comme AMNESTY, trôner sur les pays pauvres.

C'est dans cette mesure que Schopenhauer trouve que

*la race humaine est une fois pour toutes et par nature vouée à la souffrance et à la ruine ; quand bien même par le secours de l'État et de l'histoire on pourrait remédier à l'injustice et à la misère au point que la terre devienne une sorte de pays de cocagne, les hommes en arriveraient à s'entre-quereller par ennui, à se précipiter les uns sur les autres, ou bien l'excès de la population amènerait la famine et celle-ci les détruirait.*¹⁵⁷

Dans le système épistémique de Schopenhauer, l'idée que la souffrance soit une réalité permanentement présente en l'homme est un point focal. Sous l'angle politique que nous élucidons actuellement, cette observation est marquée par la souffrance qui persévère en la race humaine en influençant le jeu politique et social. Si le philosophe de Dantzig propose le despotisme comme système politique le mieux adapté dans la gérance intégrale de la société, il ne doute pas de l'efficacité de l'État. Il sait que cette réalité politique peut venir à bout des injustices et de la misère en société. La seule inquiétude est la résistance de cette souffrance, puisque permanente et inaltérable à la nature humaine.

¹⁵⁵ Arthur Schopenhauer, *Éthique, droit et politique*, p. 78.

¹⁵⁶ *Idem.*

¹⁵⁷ *Idem, Pensées et fragments*, p. 207.

Quand Schopenhauer propose le despotisme en disant que « (...) *toute constitution doit se rapprocher beaucoup plus du despotisme que de l'anarchie elle doit même contenir une légère possibilité de despotisme* », ¹⁵⁸ il sait que la souffrance et la douleur sont incontournables. On a beau les réprimer, les neutraliser ou encore les endiguer, elles demeurent présentes en l'homme. Cette présence est mutable, car annihilées et oblitérées, elles prennent de nouvelles formes.

C'est pourquoi l'auteur du *Le monde comme volonté et comme représentation* insiste sur le fait que l'on se donne la peine politiquement et socialement pour mettre fin à la souffrance et la douleur sans cesse présente et même infinie, mais c'est une action chimérique et infructueuse. On comprend pertinemment cette posture quand il affirme que

les efforts incessants de l'homme, pour chasser la douleur, n'aboutissent qu'à faire changer la face. À l'origine, elle est privation, besoin, souci pour la conservation de la vie. (...) à chasser la douleur sous cette forme, et les circonstances ; elle se fait désir charnel, amour passionné, jalousie, envie, haine, inquiétude, ambition, avarice, maladie, et tant d'autres maux, tant d'autres ! Enfin, si, pour s'introduire, nul autre déguisement ne lui réussit plus, elle prend l'aspect triste, lugubre, du dégoût, de l'ennui (...). ¹⁵⁹

Il est évident que l'État est un véritable parapet désapprouvateur de la violence et des conflits, qui se donne pour mission l'établissement de la paix dont le fondement est la prise de conscience de l'injustice en l'homme. Et c'est là l'impératif, ce qui définit le sens et l'identité de l'État. Seulement, dans le projet de fondation d'un véritable système politique, qui affronterait efficacement les injustices comme nous le percevons aujourd'hui, Schopenhauer propose une aristocratie éclairée ou mieux une oligarchie élitiste. L'avantage d'un tel système est qu'il donne, selon Schopenhauer, une large marge d'implication dans le jeu politique et la gestion du gouvernement.

Ce système, Schopenhauer le nomme la monarchie. La justification de celui-ci est faite à partir de la critique de la réalité républicaine, démocratique qui se déploie à son époque aux États-Unis, mais aussi de l'ochlocratie (gouvernement de la populace) au Guatemala, au Pérou, en Colombie et au Mexique. Dans *Éthique, droit et politique*, Arthur Schopenhauer écrit :

Nous voyons d'autre part les États-Unis de l'Amérique du Nord tenter de se tirer d'affaire sans autre base arbitraire, c'est-à-dire en laissant prévaloir le droit

¹⁵⁸ Arthur Schopenhauer, *Pensées et fragments*, pp. 205-206.

¹⁵⁹ *Idem*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 398.

absolument sans alliage, pur, abstrait. Mais le résultat n'est pas attrayant. Car, en dépit de toute la prospérité matérielle de pays, qu'y trouvons-nous comme sentiment prédominant ? Le vil utilitarisme avec sa compagne inévitable, l'ignorance, qui a frayé la voie bigoterie anglicane, aux sots préjugés, à la grossièreté brutale associée à la niaise vénération pour les femmes.

Et même des choses pires sont à l'ordre du jour : l'esclavage révoltant des Nègres, unis à la plus excessive cruauté contre les esclaves, la plus injuste oppression contre les Noirs libres, la loi de Lynch, les meurtres fréquents et souvent impunis, les duels d'une sauvagerie inouïe, le mépris de temps en temps affiché du droit et des lois, la répudiation des dettes publiques, l'escroquerie politique abominable d'une province voisine, suivie des raids rapaces sur son riche territoire, raids que le chef d'État cherche ensuite à excuser par des mensonges que chacun, dans le pays, sait être tels, et dont on se moque. Ajoutez l'ochlocratie toujours montante, et, finalement, l'influence désastreuse que la dénégation de la justice dans les hautes sphères doit exercer sur la moralité privée. Ce spécimen d'une constitution purement fondée sur le droit, du côté opposé de la planète parle peu en faveur des républiques, et moins encore les imitations de ce spécimen au Mexique, au Guatemala, en Colombie et au Pérou.¹⁶⁰

Cette kyrielle de faits dont est capable l'homme est définie par un élément axial : l'utilitarisme. Schopenhauer trouve que cette forme de conséquentialisme génère une pléthore d'effets anti-politiques et anti-sociaux qui ruinent la convivialité en glorifiant les inégalités et les injustices. L'État apparaît inefficace face au projet de résolution des dysfonctionnements politiques et sociaux, parce que corrompus et aliénés. Il faut dire que ce constat schopenhauerien est également le nôtre dans ce millénaire de troubles et de crises politiques. Si les crises décriées par Schopenhauer préexistent aujourd'hui, on peut observer sans doute des mutations, des transformations et des variations dans une gradation ascendante. On a d'ailleurs l'impression que ce qui était déploré, désapprouvé et regretté est aujourd'hui normalisé et régulé dans le sens de la prospérité du mal et des antimoralités.

Le contexte social et politique de déraison et d'égarement, l'inanité et l'impuissance de l'État conduisent Schopenhauer à voir dans la monarchie la possibilité et la perspective d'un mieux-être socio-politique. Pour lui, l'homme est par nature un monarque, les velléités monarchiques sommeillent dans sa nature. Il va jusqu'à voir dans la structure biologique de l'humain une organisation monarchique au sommet duquel siège le cerveau. Il ne se limite pas à la métaphore du corps et du cerveau, il met aussi en évidence le symbole de l'organisation monarchique chez certaines espèces animales comme les abeilles, les fourmis et les loups. Dans son ouvrage *Éthique, droit et politique*, il souligne que

¹⁶⁰ Arthur Schopenhauer, *Éthique, droit et politique*, pp. 93-94.

la forme gouvernementale monarchique est celle qui est naturelle à l'homme, à peu près comme elle l'est aux abeilles et aux fourmis, aux grues voyageuses, aux éléphants nomades, aux loups et aux autres animaux réunis pour leurs razzias, qui tous placent un seul d'entre eux au sommet de leur entreprise. Toute entreprise humaine périlleuse, toute expédition militaire, tout vaisseau doit tout de même obéir à l'autorité d'un seul chef; il faut qu'il y ait partout une volonté dirigeante. Même l'organisme animal est construit sur un principe monarchique : c'est le cerveau seul qui guide et gouverne, qui est l'hégémonique. Bien que le cœur, les poumons et l'estomac contribuent plus au maintien de l'ensemble, ces philistins ne peuvent ni guider ni gouverner. C'est l'affaire d'un cerveau seul; la direction doit venir d'un seul point. Le système planétaire lui-même est monarchique. Au contraire, le système républicain est pour l'homme autant contre nature qu'il est défavorable à la vie intellectuelle supérieure, aux arts et aux sciences. En correspondance avec tout cela, nous voyons que, partout et de tout temps dans le monde, qu'ils soient civilisés ou sauvages ou qu'ils soient dans une situation intermédiaire, les peuples ont été gouvernés monarchiquement.¹⁶¹

Si nous préférons opter pour la prudence quant à cette initiative de Schopenhauer, un autre point qui fait de la guerre et de la violence des tâches fondamentales de l'État nous interpelle. Il importe que nous nous y attelions au regard des crises générales qui en découlent.

3- L'ethos de la violence et de la guerre : désacralisation de l'homme

La guerre, dans notre siècle comme dans les siècles précédents, reste une lapalissade poignante, vu les calamités qu'elle cause notamment en abrogeant les vies humaines. Combattants et innocents, tous confondus en contexte de guerre sont de probables victimes des armes qui sont déployées pour tuer et non pour dissuader. Cette tragédie fait de l'homme l'esclave de sa propre nature dominée par les motifs antimoraux : c'est la frontière du dialogue. Dans ce sillage, l'avoir, la conservation de ses intérêts et de son environnement existentiel deviennent les fondamentaux à préserver inlassablement.

Ainsi, l'impatience d'avoir primant sur la patience d'être, l'homme cesse de se percevoir en lui et en autrui comme un être faible, et prend le visage d'un être garni de pouvoir dominateur et impérialiste. L'humanité s'ouvre dès lors à des rapports antagoniques, où chacun cherche à faire la loi à l'autre, à maximiser ses droits, à démontrer sa puissance. Dans ce bouillonnement des sociétés, le plus fort veut dominer, contrôler, commander, diriger et faire la loi dans une organisation mondiale qu'il maîtrise : c'est l'escalade de la violence et de la terreur. Cette considération amène Frédéric Ramel à énoncer la formule suivante : « Là

¹⁶¹ Arthur Schopenhauer, *Éthique, droit et politique*, p. 95.

où il n'est pas de pouvoir commun, il n'est pas de loi ; là où il n'est pas de loi, il n'est pas d'injustice. La violence et la ruse sont en temps de guerre les deux vertus cardinales. Justice et injustice ne sont en rien des facultés du corps. »¹⁶² Ceci revient à comprendre que, la guerre ne donne aux guerroyeurs que d'agir selon l'instinct animal.

La guerre comme réalités et expériences humaines n'est pas une exclusivité de notre temps. Dans ce contexte comme nous le relatent bon nombre d'auteurs comme Héraclite d'Éphèse, la dialectique des dieux et des esclaves en est l'aspect culminant : « *le combat est le père et le roi de tout. Les uns, il les produit comme des dieux, et les autres comme des hommes. Il rend les uns esclaves, les autres libres.* »¹⁶³ Seuls les dieux, les forts ou les vainqueurs possèdent la dignité. Les vaincus sont ravalés à l'état de méchants, et leurs environnements de vie deviennent lieux d'expériences scientifiques, d'exploitations et des poubelles. Alain Touraine, dans une lecture proche affirme que « *Les hommes font leur histoire ; création culturelle et conflits sociaux produisent la vie sociale et au cœur de la société brûle le feu des mouvements sociaux* »¹⁶⁴, exprimant ainsi le caractère déconcertant du cours de la vie baignant dans un malaise banalisé.

La violence et la guerre sont devenues assez banales que les évoquer, c'est simplement représenter une évidence. Cette réalité existentielle est telle que les Occidentaux véreux ne visent que l'établissement d'une série de dérèglements et de conflits qui les fait apparaître, lors de leurs interventions musclées et liberticides comme des sauveurs, des guerriers providentiels. Pourtant, il est question des manipulateurs, prestidigitateurs et imposteurs aux services de leurs intérêts fortement et stratégiquement organisés.

De *Polemos* à *Stasis*, notre monde est aux abois, plus de nuances comme dans l'Antiquité grecque entre agressions extérieures et conflits intérieurs. Le *Polemos* et la *stasis* sont pratiquement indifférenciables dans une planète profondément marquée par les troubles politiques internes et externes. Tous les continents sont fortement affectés, d'ailleurs l'actualité entre la Russie et l'Ukraine depuis février 2022 ou encore le conflit dans le Nord-ouest et le Sud-ouest Cameroun en sont de parfaites illustrations dans une époque où on pensait avoir tourné le dos aux massacres des deux Guerres mondiales.

Dans ce contexte, au vu de cette escalade de la guerre, notre monde actuel est partagé entre la justification du conflit ou de l'assaut, et un appel au ralliement : c'est la marche vers

¹⁶² Frédéric Ramel, *Philosophie des relations internationales*, Paris, Presses des sciences, 2011, p. 137.

¹⁶³ Yves Battistini, *Trois présocratiques*, Paris, Gallimard, 1968, p. 38.

¹⁶⁴ Alain Touraine, *La voix et le regard*, Paris, Seuil, 1978, p. 9.

la repolarisation d'un univers politique et sociétal qui a d'ailleurs de la peine à se contenir. C'est en valorisant la personne humaine que Cicéron s'inspirait de la guerre juste, dans le but d'amoindrir les méfaits des conflits qui constituent un quotidien humain appelé à vivre au rythme d'une réalité qui de moins en moins devient optionnelle. Par ses principes directifs, la guerre juste vise à rationaliser davantage l'idée de violence en insistant sur la dignité humaine indépassable, proportionnelle entre les hommes, tout en se basant sur le principe d'isonomie¹⁶⁵.

Dans cette suite d'idées, il est indéniable que la guerre va à l'encontre de l'exigence si particulière de l'éthique qu'est l'inviolabilité de la dignité humaine. Dé-légitimer la guerre au nom de la jonction de ce concept au principe de justice, revient donc à légitimer la tuerie de l'autre, désormais portant le statut d'ennemi, pour un intervalle de temps souvent indéterminé. Quoiqu'il ne soit pas du tout trivial d'élaborer des théories normatives pour la guerre observable à la lettre, il importe tout au moins de s'y pencher, conscient de la banalisation qui y est faite. Ceci par le fait que l'homme soit un être qui oscille entre pulsions, désirs, déraison et raison, dans notre millénaire en particulier où la guerre prend des ampleurs inédites, surtout avec l'essor des nouvelles technologies et de l'armement nucléaire.

Seulement, la réalité ne cesse de nous amener à nous interroger : quelles peuvent être les justifications morales et juridiques de la guerre juste ? Faire la guerre au nom du droit suffit-il pour justifier de nombreux meurtres qu'elle cause ? La guerre juste va-t-elle pouvoir mettre fin à ces oppressions que certains États font subir aux autres du fait de leur supériorité ? En quoi est-ce qu'une guerre peut être juste du moment où les définitions de guerre et juste paraissent antinomiques ? Vu que la guerre elle-même a un impact négatif sur l'humanité, l'idée d'une guerre juste n'est-elle pas une normalisation des affrontements étatiques et par là même un mépris de la dignité humaine ? Ces questions qui sont en fait des inquiétudes nous laissent comprendre tout de même une chose claire avec Emmanuel Kant qu'au-delà des désordres, des violences et des aléas de la destinée individuelle et collective, la guerre est un gaspillage humain d'ailleurs, *« il faut l'avouer : les plus grands maux qui accablent les peuples civilisés nous sont amenés par la guerre et, à vrai dire, non*

¹⁶⁵ Il s'agit non pas de l'égalité devant la loi qui en amont devrait être juste, mais plus précisément de l'égalité de partage.

*pas tant par celle qui réellement a ou a eu lieu, que par les préparatifs incessants et même régulièrement accrus en vue d'une guerre à venir. »*¹⁶⁶

La guerre qui a toujours poinçonné l'histoire de l'humanité est une réalité, un fait qui semble permanent dans la vie humaine au point où, au lieu de parler avec Kant de paix perpétuelle, on parlerait de guerres perpétuelles dans la vie humaine. Tout compte fait, la conception et l'acte de la guerre dépendent de sa tutelle et de son exploitation à des fins politiques et stratégiques. Admettre que la guerre est la marque de toute œuvre politique, c'est l'enfermer dans un vase, ou mieux la couper du monde dans lequel plus rien pratiquement n'échappe à la politique.

Il s'agit donc d'un accessoire, d'un moyen, d'un instrument idéologique. Sans toutefois être une coupure des rapports politiques entre les peuples et les États, elle porte le visage d'une prolongation peut-être inconsciente. La guerre se pose alors comme une sorte de prolongation ou de prolongement de la politique par d'autres moyens dont le déploiement stratégique de la violence par l'État. Avec le temps, elle connaît des progrès qui dépersonnalisent la dignité et le respect des valeurs humaines. De l'Antiquité à nos jours, la guerre a connu des réformes en fonctions de l'évolution de l'intelligence humaine.

- La guerre chez les présocratiques

Nous faisons ici un bref parcours des batailles et de conquêtes de terres qui, passant par l'emploi des moyens précaires de guerres, donnent lieu à de nouveaux paradigmes de combats. Pensons tout d'abord à l'État militaire de Sparte qui est en son temps le plus influent.

En se séparant des Cités helléniques, il n'a pas pu échapper aux dangers dont elles souffraient. Avec l'essor social des populations, les espaces cultivables se réduisaient du jour au lendemain et il était question de trouver des moyens d'accroissement du territoire pour subvenir aux diverses nécessités du peuple qui se multipliait au fil des années. C'est ainsi que les Spartiates procèdent par la colonisation de certaines Cités telle que Tarente pendant ce VIII^e siècle avant J.-C. La première guerre dite messéno-spartiate donne victoire à Sparte. Le vainqueur envahissait la Messénie qui souffrait dès lors de « *la fixité surhumaine — ou inhumaine — de l'attitude ultérieure de Sparte* »¹⁶⁷. En revanche, les vaincus ne resteront guère bras croisés, leur attitude va conduire après quatre-vingts ans de domination à une

¹⁶⁶ Emmanuel Kant, « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine », in Emmanuel Kant, *Philosophie de l'histoire*, trad. Stéphane Piobetta, Paris, Aubier, 1947, pp. 169-182, p. 169.

¹⁶⁷ Arnold Joseph Toynbee, *Guerre et civilisation*, Paris, Gallimard, 1953, p. 56.

seconde guerre de même ordre que la première. La Messénie voulait regagner son autonomie, mais malgré ses multiples efforts, elle s'est laissée dominer davantage par son oppresseur.

Cependant, cette deuxième phase est tellement rude au point où Sparte connaît un grand chambardement malgré sa victoire, qui est restée gravée dans son histoire. La misère frappe les Spartiates ce qui les conduit à déshumaniser les rescapés messéniens, et faire définitivement de leur territoire une terre conquise. Pourtant, ce qui caractérise la Cité de Sparte c'est son mépris pour le genre humain à travers son efficacité soldatesque étrange, sa rigidité fatale et enfin sa dégringolade dans ses ultimes conquêtes. Le principe d'égalité quoiqu'établi ne s'y ressentait plus.

Dès lors, les messéniens furent privés de leur liberté et soumis aux travaux manuels. Ils cultivèrent de terres au profit de leur envahisseur, pendant que ces derniers profitaient de leur temps libre pour se réjouir et subir de rudes formations militaires du plus riche au plus pauvre y compris les enfants. Notons d'emblée que lorsqu'un enfant naissait chétif, il était mis à mort en public, car il ne pouvait supporter les disciplines rudes de la formation spartiate. Le jeune ne pouvait dans ce contexte être reconnu comme homme que lorsqu'il avait atteint l'âge adulte, et ce, après la formation. Ceux qui ne supportaient pas ces épreuves étaient refoulés. C'est à peine qu'on recrutait les jeunes non spartiates, mais le cas échéant, ils devraient être à mesure de surmonter toutes les épreuves de la formation afin d'être intégrés à partir de l'âge de sept ans où tout enfant de sexes confondus était délogé de son cadre de vie familiale pour subir l'initiation militaire.

Plus loin, le conflit romain fondé en 753 avant J.C, l'Empire romain va connaître un envahissement des voisins notamment les Étrusques. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle sa première armée est dénommée romano-étrusque. Malgré cette domination, il va pendant un siècle et demi de batailles regagner sa liberté. Ainsi, fondé sur l'aristocratie, Rome vivait dans une forme de ségrégation sociale. Les pauvres n'avaient aucun accès au service public, seuls les nobles constituaient le noyau central de la cité y compris dans le domaine de l'armée, car il revenait aux soldats à cette époque-là, de s'offrir le nécessaire de combat.

Cependant, le début est difficile, car Rome est davantage attaqué par les troupes étrusques, latines et gauloises. C'est donc par la peur d'être envahie pour une seconde fois que Rome revit sa constitution après quoi, les « *hommes de plus en plus pauvres purent entrer dans l'armée* »¹⁶⁸. Une armée puissante ainsi formée a pu vaincre tous ses ennemis, mais redonne la liberté au lieu de les prendre pour esclave comme le prescrivait le droit

¹⁶⁸ Yann Le Bohec, *Le miracle romain : l'armée*, Paris, Clio, 2002, p. 1.

international. Juste après quelque temps, la guerre connaît une inversion de sens, Rome s'étant engagé à attaquer Carthage. Cette guerre encore appelée guerre punique est scindée sur trois périodes : la première consistait pour les Romains à envahir la Messine. Une fois l'objectif atteint, ils attaquèrent Carthage, mais la résistance de cette dernière est rude. C'est alors que Rome, lors de la Seconde Guerre punique procède par la stratégie de l'épuisement et finalement, en reprenant Yann Le Bohec, « *brisa la force militaire de Carthage* »¹⁶⁹.

Lors de la troisième période qui déjà marque le dernier tournant de cette guerre, les vainqueurs décident de détruire totalement Carthage, moment à partir duquel Rome s'impose en Afrique. Ce conflit qui d'après les statistiques dure plus d'un siècle occasionne des pertes en vies humaines d'au moins sept cent mille personnes. Cependant, Rome a été clément avec les adversaires vaincus, citoyens comme pérégrins, tous furent considérés comme citoyens nonobstant les traitements inégaux.

L'armée se reconstitue par la suite à travers d'excellents soldats en défensive comme en offensive au point où selon Yann, « *la guerre était devenue une science* »¹⁷⁰. Rome passe deux siècles à l'abri des conflits jusqu'à ce qu'il soit à nouveau attaqué par les Germains et les Perses où il connaît une lourde et cuisante défaite, car ne pouvant pas se défendre face à deux imminentes puissances. À l'arrivée de Dioclétien au pouvoir, il bannit cette loi qui favorisait et octroyait exclusivement aux nobles l'accès dans l'armée, et recrute sans distinctions tout volontaire voulant s'enrôler, car le bon effectif pour lui primait sur toute autre chose. Cette stratégie lui permet d'ailleurs d'améliorer la situation de son Empire.

Quant à l'inquiétude des batailles grecques, Vannier et Miroux voient dans la guerre « *un phénomène social global, affectant tous les aspects de la vie d'une communauté humaine* »¹⁷¹. Il est donc clair que la nature de la guerre reste constante durant toutes les périodes. Durant les années allant de 490 à 322 avant J.-C., la Grèce dans le souci de garder l'autonomie a sombré dans de nombreux conflits en sanglotant sous le poids de ses méfaits. Le plus influent dans le domaine de l'armement est Hoplite qui, dans sa méthode utilise lances et épées et répartit sa formation en tactiques de combats individuels et collectifs, c'est-à-dire l'initiation du soldat à devoir se défendre seul et en équipe. Dès lors, le système politique n'avait pas tardé à connaître une révolution notamment sur le plan économique ; ce qui a conduit l'accès au pouvoir des hommes riches sélectionnés parmi les agriculteurs et

¹⁶⁹ Yann Le Bohec, *Le miracle romain : l'armée*, p. 2.

¹⁷⁰ *Idem.*

¹⁷¹ François Vannier et Georges Miroux, *Guerres et sociétés dans les mondes Grecs de 490 avant J.-C. à 322 avant J.-C.*, Paris, Messene, 1999, p. 9.

commerçants, sachant que ces derniers ne resteraient pas indifférents face aux besoins des soldats.

Économiquement et matériellement aguerrie, l'armée grecque s'est imposée dans ses conquêtes durant deux siècles. Par ailleurs, la défense de la cité ne reposait pas que sur les milices soutenues par les plus riches. Elle faisait aussi objet d'inquiétudes pour les pauvres, et en ce sens, l'État, par nécessité leur empruntait quelquefois de l'argent pour renforcer l'équipage. Et puisque la mer couvrait une bonne partie de la terre, elle séparait en cela les cités grecques, mais que la guerre quant à elle réunissait. Dès lors, « *l'usage des navires de guerre est donc général dans les conflits, même si certaines cités sont plus maritimes (Athènes) que d'autres (Spartes)* »¹⁷².

S'agissant de la guerre, les navires devraient être plus sophistiqués, ce qui demandait davantage un grand financement. Quoique redoutablement efficace, la ruse de cette armée ne s'est pas éternisée. Elle a connu un anéantissement durant la période classique au profit de l'armée des Fantassins. Avec les antagonismes dans la période antique à partir de cette période, nous verrons naître davantage des normes dans les antagonismes qui certainement tiendront lieu de prémisses des théories de la guerre juste.

- L'éthique de la bataille du Hung : bien se battre

En 638 av. J.-C., il y a en Chine un échange de combat rude entre les États Song et Chu. En effet, Xiang qui fut le responsable de l'armée de Song rassemblait vite ses hommes sur le côté nord du fleuve Hung situé au centre de la Chine en attendant l'arrivée du camp adverse. Étant moins nombreux, quand les ennemis s'approchèrent du fleuve, un des sous-chefs de l'armée de Song s'approcha de Xiang pour lui demander d'ordonner l'ouverture du feu afin d'anéantir l'ennemi qui s'approchait en grand nombre, mais ce dernier refusa, et ce, à plusieurs reprises.

C'est juste après la traversée du camp adverse et sa disposition à entrer en combativité que Xiang ordonne à ses hommes d'ouvrir le feu. Ils furent néanmoins battus vu leur petit nombre. Après la guerre, quelques habitants de Song reprochèrent au chef d'avoir beaucoup attendu avant de donner le mot d'ordre, ce qui leur a valu cette défaite, mais il répondit en disant que « *même si je ne suis que le pauvre rejeton d'une dynastie déchue, je ne ferai pas donner mes tambours pour attaquer un ennemi non rangé en ordre de bataille* »¹⁷³. Cette

¹⁷²François Vannier et Georges Miroux, *Guerres et sociétés dans les mondes Grecs de 490 avant J.-C. à 322 avant J.-C.*, p. 9.

¹⁷³Michael Walzer, *Guerres justes et injustes. Argumentations morales avec exemples historiques*, trad. Simone Chambon et Anne Wicke, Paris, Belin, 1999, p. 309.

façon de faire peut sembler confuse, comme le cas pour ces habitants et pour les soldats rescapés, mais la raison qui pousse Xiang au combat est celle d'affronter loyalement son ennemi, son but n'étant pas de gagner à tout prix, mais de rester dans les normes que régissaient le code féodal du soldat guerrier avec pour fin le bien combattre.

Cette réaction nous dévoile un visage si particulier de la guerre qui semble même démarquer la guerre dite juste. Avec Walzer qui cite Confucius, la précision est faite selon laquelle « *les fugitifs ne seront pas poursuivis, on ne tire pas sur un ennemi qui a perdu son casque ; si un chariot se retourne, il faudra aider les occupants à le redresser* »¹⁷⁴. Une telle charité dans un champ de bataille n'est rien d'autre que l'amour de l'ennemi poussé jusqu'au mépris de sa propre victoire : on s'interroge bien sur la préexistence d'un tel sens de la guerre. En poursuivant dans la même logique, les ennemis déliés de tout pouvoir de combativité ne devraient pas être attaqués, c'est pourquoi « *le duc Xiang trouvait indigne et avilissant de frapper un soldat blessé ou d'attaquer une armée non encore reformée* »¹⁷⁵.

Ainsi, les hommes tels que le duc Xiang sont des êtres démarqués qui, animés d'une charité démarquée et rigoriste au sens kantien, mettent en relief le droit des autres et leurs devoirs propres qui les obligent moralement à combattre pour la justice et non pour la victoire. Mais puisque la guerre est un phénomène qui aliène et qui détruit au sens originel et déraisonnable, les normes sont de moins en moins mises en valeur au profit des différents buts escomptés. C'est pourquoi Walzer pense que « *la convention de la guerre est simplement écartée (ridiculisée comme une éthique stupide) sous la pression de l'argument utilitariste, la convention cède peu à peu devant l'urgence morale de la cause : les droits des justes sont exaltés et ceux des ennemis dévalorisés.* »¹⁷⁶ De ce fait, quels que soient les principes et normes de la guerre, on finit par s'en éloigner au nom des préférences sympathiques de nature égoïste. Eu égard de cela, il est question que nous nous tournions vers l'exploration des conflits dans la cité platonicienne, autre point de notre parcours historique superficiel sur le déroulé de la guerre à un certain moment dans l'optique d'une lecture judicieuse de l'actualité y afférente.

- Les conflits dans la cité platonicienne

La cité selon Platon est régie par des hommes qui sont prédisposés et exposés au mal par nature, et la loi participe grandement à la conformité aux normes. C'est peut-être pourquoi Au fond nul homme n'est injuste volontairement. Dès qu'il a le pouvoir de mal faire sans

¹⁷⁴ Michael Walzer, *Guerres justes et injustes. Argumentations morales avec exemples historiques*, p. 310.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 311.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 317.

crainte, même le plus sage lui-même ne résiste pas à la tentation¹⁷⁷. La justice n'est donc observée que par stricte peur de la loi. Si le développement est aussi un point saillant tenant lieu de cause de guerre dans la cité platonicienne, celle-ci (la cité) se compose d'hommes qui se déploient dans divers domaines tels que la comédie, la rhapsodie, la sculpture..., un esprit dans lequel la société grandit en nombre et en ambitions. De là survient le problème de l'espace qui devient dès lors réduit. C'est pour cette raison que pour accroître son territoire devenu trop étroit, elle aura recours à la guerre. Mais la guerre exige la création d'une nouvelle classe : celle des gardiens. On est tenu de sélectionner les citoyens les plus vigoureux pour assurer la sécurité et les conquêtes.

Une fois la cité répartie et organisée, chacun ne doit se préoccuper de la tâche qui lui est assignée que pour le règne de l'ordre. Pour le disciple de Socrate, « *l'injustice provient précisément de cette substitution, qui s'opère par la révolte des parties inférieures contre l'autorité légitime de la partie la plus noble* »¹⁷⁸. Ainsi dit, Platon ressort en amont la genèse des conflits dans quatre systèmes politiques : tout d'abord, la Timarchie ou Timocratie pour lui, consiste en la dégénérescence, la décadence ou l'affaiblissement de la structure gouvernementale de la cité idéale, dans laquelle ce sont les meilleurs, les forts qui organisent la vie politique. Elle est caractérisée par la quête de la gloire, l'honneur, la cupidité et la passion pour la guerre.

Platon trouve que « *la cité timarchique, qui substitut au culte de la vertu celui de l'honneur guerrier, est livrée aux féroces rivalités que déchaîne l'ambition* »¹⁷⁹. Ensuite, l'oligarchie qui apparaît comme un système politique dans lequel la majorité des pouvoirs à un petit groupe d'individus, d'une minorité de famille ou d'une infime partie de la population, ou de manière générale une classe sociale. Ses partisans ont pour activité la course après la richesse qui, s'élevant davantage, effondre les pauvres. Ces derniers, pour survivre, auront recours aux agressions et meurtres.

Schopenhauer trouve que « *partout où sévit le fléau du paupérisme, on trouve en foule les mendiants, coupeurs de bourse, hiérodoules et autres malfaiteurs* »¹⁸⁰. Il relève ici l'opposition entre fortunés et impécunieux qui, en grandissant, incite à la révolte. Les oppressions prennent le large et les garants de la loi se dressent du côté des favorisés. C'est pourquoi « *dans l'État populaire, la sanction d'une faute n'est point proportionnée à sa*

¹⁷⁷ Cf. Platon, *La république*.

¹⁷⁸ Platon, *La république*, 449a.

¹⁷⁹ *Ibidem*, 455b.

¹⁸⁰ *Ibidem*, 459c.

gravité, mais, en raison inverse, au sentiment de commisération que le coupable sait inspirer à ses juges. »¹⁸¹ Enfin, la tyrannie qui est un régime de despote ne saurait que raser davantage la cité par les excès de pouvoir. Ici, ce n'est que la personne du tyran qui compte. Ceux qui constituent une menace pour la place qu'il occupe sont des cibles à éliminer et à exterminer. C'est dans ce sens que pour l'auteur de *La république*, le satrape, « *s'il veut rester le maître, il est obligé de se défaire de tous les hommes de valeur que compte la cité, sans excepter ses amis* »¹⁸². La guerre devient donc le moyen par excellence pour se maintenir au pouvoir et dominer.

- La guerre dans l'époque moderne

La Renaissance a favorisé l'essor dans les moyens et techniques de combats. L'humanité s'ouvre ainsi à de graves dangers, résultants des créations et inventions de l'homme. Lorsque nous nous référons à Machiavel, on trouve que l'art de la guerre est « *le seul art qui importe à celui qui commande* »¹⁸³. Pour lui, être dirigeant nécessite une connaissance préalable de la guerre et de l'art de la guerre pour pouvoir maintenir son territoire d'ailleurs, l'art de la guerre est l'objet du politique. Être armé pour l'auteur du *Prince*, ne consiste pas simplement à posséder les armes sophistiquées ni même avoir exclusivement une armée puissante, mais maîtriser l'art de la guerre. Il dit en outre qu'« *un prince doit donc n'avoir point d'autre objet, d'autre penser, et ne prendre aucune chose à cœur, si ce n'est l'art de la guerre et les règles et disciplines qu'il comporte* »¹⁸⁴, exprimant par là le caractère imminent et nécessaire de la culture du conflit pour le dirigeant. Car l'expérience, d'après lui, montre que ceux qui ne s'intéressent pas à cette culture, c'est-à-dire qui négligent la pratique de la guerre, la stratégie, la discipline et la structuration de l'armée ne mettent généralement pas long au pouvoir et courent le risque de se faire envahir.

Sun Tzu précise dans cette optique que « *la guerre est une affaire d'une importance vitale pour l'État, la province de la vie et de la mort, la voie qui mène à la vie ou à l'anéantissement* »¹⁸⁵. Vivre donc sans pratiquer la guerre, c'est être sans défense et s'ouvrir aux mépris de la part de ses sujets tout en s'exposant aux renversements extérieurs. Machiavel dit parallèlement « *que jamais donc un prince ne néglige l'art de la guerre, et qu'il s'y applique même plus fortement en temps de paix, ce qu'il peut faire de deux manières : par la*

¹⁸¹ Platon, *La république*, 510a.

¹⁸² *Ibidem*, 531b.

¹⁸³ Nicolas Machiavel, *L'art de la guerre*, Paris, Flammarion, 1991, p. 10.

¹⁸⁴ *Idem*, *Le prince*, trad. Catherine Audard, Paris, Flammarion, 1921, p. 70.

¹⁸⁵ Sun Tzu, *L'art de la guerre*, trad. Francis Wang, Paris, Flammarion, 1972, p. 6.

théorie et par la pratique »¹⁸⁶. C'est dire qu'en l'absence de conflits, le prince doit davantage concevoir des moyens ajustés pour prévoir les surprises des temps à venir, temps d'incertitudes. Par cette approche le philosophe italien expose l'un des plus importants stratagèmes qu'un gouverneur doit faire siens, pour se maintenir au pouvoir et garder son État stable.

Dès lors, les dirigeants ne font pas de ruse par simple plaisir, mais par nécessité et par obligation. C'est ce qui fait que Machiavel, loin d'être machiavélique pense qu'« à l'évidence, les circonstances propres à la guerre contraignent les hommes bons à commettre des actes mauvais dont ils ne concevraient pas l'idée en temps de paix »¹⁸⁷. Il est donc évident que l'auteur du *Prince* adopte une posture de restriction et de délimitation de sa philosophie politique à un souci si particulier qu'est la prise du pouvoir, au cas où il ne l'a pas encore et sa conservation. L'originalité ou simplement la spécificité de Machiavel ici est qu'il propose un traité pratique et pragmatique de la guerre.

- Le nouveau paradigme des combats

La guerre dans la modernité va connaître d'autres façades en ce sens où on passe par exemple de l'usage des lances et épées comme dans l'Antiquité, au port des armes qui faciliteront la tâche aux guerroyeurs pour atteindre leurs cibles à de longues distances. La guerre dans ce contexte, conduit davantage, à travers les atrocités des belligérants, aux conséquences insurmontables, aux hécatombes. Dans l'analyse des sujets ou des problèmes étatiques et interétatiques, nous remarquons que les dirigeants n'agissent qu'en acteurs utilitaristes dans l'optique de la construction et de la préservation de leur histoire. « *Nous savons et répétons que les hommes font leur histoire et ne savent pas l'histoire qu'ils font* »¹⁸⁸, dit Aron.

Ce paradoxe moral aveugle les décideurs de guerres en ce sens où au moment d'entrée en guerre, le projet n'est pas toujours déterminé. Dans cette mesure, « *la guerre est une science couverte de ténèbres dans l'obscurité desquelles on ne marche point d'un pas assuré* »¹⁸⁹. Elle reste cependant, selon l'auteur à la différence des autres sciences sans principes, puisque chacun des historiens ne l'aborde qu'en fonction des colorations qu'il lui apporte, comprise dans la modernité comme une forme de politique.

¹⁸⁶ Nicolas Machiavel, *Le prince*, p. 71.

¹⁸⁷ *Idem*, *L'art de la guerre*, p. 10.

¹⁸⁸ Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 2004, p. XII.

¹⁸⁹ *Idem*, *Penser la guerre. Clausewitz l'âge européen*, Paris, Gallimard, 1976, p. 8.

Par ailleurs, il existe aussi une politique des alliés dans les conflagrations. Lorsque toute guerre est entachée d'une coalition, il est nécessaire de se pencher sur la capacitation des différents alliés et sur l'ensemble des opérations de la guerre opposant tel camp à tel autre. Nous allons avec Aron distinguer deux types d'alliés : tout d'abord, nous avons des alliés permanents qui sont ceux qui restent attachés à leur camp sans jamais songer à la trahison, même pas devant une quelconque prérogative adressée par l'adversaire pour une quelconque raison. Ensuite, nous avons les alliés occasionnels, dont l'amitié en guerre ne se fonde que provisoirement dans le sens où le lien avec leur camp naît de la conséquence d'une « *commune hostilité à l'égard d'un ennemi* »¹⁹⁰, pour reprendre les termes de Raymond Aron. Ces derniers sont pour lui, des États qui sont permanemment en conflit avec d'autres pour des raisons diplomatiques, stratégiques et idéologiques. Dès lors, un discernement sur la nature des ennemis et des alliés reste à déterminer pour des mesures de prudence.

- La logique et la résultante de la guerre

La guerre selon Karl Von Clausewitz est une démarche de bestialité « *qui théoriquement n'a pas de limites* »¹⁹¹ dans les moyens utilisés et face aux personnes qui la subissent, quels que soient les interdits observés dans tel ou tel autre pays. Ainsi, tel que nous le présentent les théoriciens de la violence légale on ne peut envisager la guerre *a priori*. Pour Clausewitz, c'est l'agresseur qui doit endosser les conséquences de la guerre, car reconnu comme principal initiateur. En reprenant les propos du général Eisenhower, Walzer écrit : « *on ne savait pas où on allait..., plus on s'enfonçait profondément dans le conflit, moins il y avait de limites* »¹⁹². Force est de constater que la guerre est un phénomène enivrant, dont la quête de la victoire donne aux milices d'oublier leur humanité et celle des autres.

Chacun des partis de la guerre veut imposer sa loi à l'autre, et en cela aucun camp ne voudrait porter la responsabilité d'être coupable de la déshumanisation qu'il engendre ainsi que les autres conséquences qui en résultent. Voilà qui justifie le propos de Walzer lorsqu'il dit que « *la guerre tend vers un emploi extrême de force en présence, ce qui entraîne une cruauté croissante.* »¹⁹³ Car aucune pitié n'est observée lors de l'usage des forces que l'on possède, jusqu'à amoindrir l'ennemi et ce dernier ne se laissant pas faire, il agit réciproquement dans cette logique de violence impitoyable et s'ouvre aux affrontements sanglants à long terme en fonction du degré de résistances, où tous les procédés sont

¹⁹⁰ Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 40.

¹⁹¹ Michael Walzer, *Guerres justes et injustes. Argumentations morales avec exemples historiques*, p. 59.

¹⁹² *Ibidem*, p. 60.

¹⁹³ *Idem*.

favorables pour autant qu'ils soient efficaces. La guerre, suite à ses nombreux méfaits, a connu des climats gnoséologiques au point d'arriver à l'idée d'une théorie de la guerre juste passant par le droit et la morale. Cependant, dans une posture réaliste, la guerre ne doit pas être considérée sous couvert d'une quelconque approche morale. Michael Walzer l'explique en ces termes : « *La guerre est un monde à part, dans lequel c'est la vie même qui est en jeu, dans lequel aussi la nature humaine se trouve réduite à ses formes élémentaires, un monde enfin où prévalent l'intérêt personnel et la nécessité* »¹⁹⁴.

En guerre, chaque partisan opte pour des moyens de protection de sa propre vie et le plus souvent des proches et de l'entourage. Et toute action posée durant la guerre ne fait attention ni aux réprobations ni à l'humanité de l'ennemi, car, soit on tue soit on se fait tuer. La loi reste donc taciturne et la morale sans séquelles, telle est la conception du *silent lèges* qui implique le silence de la loi en contexte de guerre.

Nos sociétés sont faites de concurrence, puisque constituées d'hommes et de femmes, d'États et de peuples qui se démarquent chacun selon ses moyens et ses énergies. C'est dans cette quête permanente des fins personnelles et par tous les moyens que vient le désordre et l'antagonisme comme chez Kant. Aron écrit pour cela que « *L'amour propre comme le désir de possession transforme les frères en ennemis et les associés en rivaux* »¹⁹⁵, en ce sens, l'autre en tant que désireux de ce que je désire, deviens un obstacle pour ma réussite et constitue par ricochet un ennemi pour moi. Deux citoyens entrent donc en conflit quand ils visent un unique objectif, et la rivalité en question devient violente lorsque l'un d'entre eux use des moyens de force pour obliger l'autre à se rendre.

On comprend alors que la modernité a fait des sociétés des lieux de crimes et guerres et par conséquent un cadre de perpétuelles crises. Selon les statistiques que nous présente Raymond Aron, « *il y a huit mille homicides par an aux États-Unis et deux millions de personnes sont arrêtées pour des délits sérieux* »¹⁹⁶. L'auteur va aussi établir une typologie trilogique sociétale de la violence : tout d'abord la bagarre qui oppose au moins deux personnes. La conflagration ici est interindividuelle, car la querelle donne aux acteurs d'échanger les coups en vue de régler leur contentieux. Elle peut cependant finir par devenir une guerre civile ou intertribale en fonction de sa gravité.

¹⁹⁴ Michael Walzer, *Guerres justes et injustes. Argumentations morales avec exemples historiques*, p. 33.

¹⁹⁵ Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 343.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 344.

Ensuite, le crime qui peut être le fait d’ôter la vie d’un individu pour des raisons diverses telles que les règlements de comptes, où même encore l’assassinat d’un voleur par l’effet de la justice populaire. Enfin, les troubles politiques que l’auteur décrit par les propos suivants : « *Ce qui est frappant à notre époque, c’est le nombre et la gravité des conflits qui sont pour ainsi dire intégrés au fonctionnement de l’économie et de la politique* »¹⁹⁷. Donc, le choc des rixes marque aussi une scission avec l’organisation de la société.

Les épreuves sanglantes face auxquelles les hommes sont confrontés par les guerres et conflits multiformes donnent finalement raison à Trotsky lorsqu’il trouve que la guerre n’intéresse peut-être pas les mortels, mais plutôt ces derniers qui s’intéressent à la guerre, puisqu’elle leur fait mal, les détruit, mais reste et demeure un recours perpétuel dans notre contexte ; l’offensive russe sur le sol ukrainien dès le 24 février 2022 en est une illustration forte. Elle devient en cela, comme le pense Michael Walzer dans *Guerres justes et injustes. Argumentations morales avec exemples historiques* « *une pratique sociale dans laquelle la force est utilisée par et contre les hommes, considérés comme des membres des États, loyaux ou contraints, et non comme des individus choisissant leurs propres entreprises et activités* »¹⁹⁸.

Seulement, à penser au nombre de personnes qui y succombent chaque jour, la guerre ne devient pour les hommes qu’un enfer sur la terre. Sa réalité, son exécution donne de noter que la plupart des victimes comme constatées depuis l’ère moderne et les deux grandes guerres ce sont des civils, des innocents, des personnes n’étant point à l’origine de l’antagonisme. L’arme est une chose, elle ne discerne pas, elle ne fait que détruire sans discrimination entre militaires et civils, c’est-à-dire, « *tous ceux auxquels la guerre s’est intéressée sans leur demander leur consentement* »¹⁹⁹. Ne débutant guère toute seule, la belligérance ne peut prendre le large comme un incendie inopiné, ce qui rendrait d’ailleurs quasi impossible le fait de déterminer l’initiateur. La guerre est donc une destruction consciente de l’autre par un autre dans une discussion à munitions : c’est la crise axiologique.

L’homme, au vécu de la réalité, ne cesse d’agir parce que ses actions sont programmées volontairement, et dont il peut décider de l’ordre de leur déprogrammation. Pourtant, ces activités ont des conséquences démesurées et des effets incontrôlables. Une fois les méfaits présents, à répétitions et sans limites, on se rend compte que le monde est une jungle

¹⁹⁷ Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 344.

¹⁹⁸ Michael Walzer, *Guerres justes et injustes. Argumentations morales avec exemples historiques*, p. 94.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 67.

impitoyable, instable et calamiteuse dans lequel la science, aux renforts de la nature intransigeante et pernicieuse de l'homme sont à l'affût d'un conservatisme exacerbé. Dans cette perspective, Joseph Weizenbaum rappelle d'ailleurs que « *la science promet le pouvoir à l'homme, mais comme il arrive souvent quand les hommes se laissent séduire par la promesse du pouvoir, il y a un prix à payer : la servitude et l'impuissance. Le pouvoir n'est rien s'il ne s'agit du pouvoir de choisir* »²⁰⁰.

Le constat reste clair qu'à force de servir son pouvoir, l'homme fini par être asservi par ce pouvoir, car s'enfermant et finissant prisonnier de ses erreurs. Ces crises politiques et sociales font que, comme le reprend Jacqueline Bousquet, « *nous vivons à l'envers d'un monde à l'envers.* »²⁰¹ On peut aisément considérer que notre humanité n'a pas à s'autoglorifier de son histoire récente. Pendant qu'elle ne cesse de progresser, d'innover, d'inventer, de découvrir et de transformer de manière disproportionnée et démesurée sur le plan militaire, scientifique et économique, notre planète dévoile une gigantesque inhabileté à perpétuer, réguler et standardiser les relations de productivité réciproque.

Dans cette lancée, les conséquences politiques sont calamiteuses, notre monde file droit vers un politiquement instable et un socialement fragmenté où la stabilité et la paix sont des utopies. Alors, il est indubitable que la violence de la guerre et des conflits déployés puisse se glisser de la maîtrise et du contrôle approximatifs du pouvoir politique dans la mesure où le contexte économique, social, stratégique et historique de ses prémices se transformerait en une forme de guerre interminable et absolue.

4- Le terrorisme et la crise de l'humain : antinomie des valeurs

La crise de l'humain avec l'émergence du terrorisme est une marque particulière de la décadence des valeurs et de la bestialisation de l'homme de notre temps. Il s'agit d'une action qui, politiquement, socialement, idéologiquement et religieusement cancérisse le monde et les États par une teinte singulière et ne peut certainement ne pas être envisagée dans notre recherche. C'est à travers les concepts : d'attaque, d'attentat, d'enlèvement, de menace, d'islamisme, de meurtre, de revendication, de radicalisme, de criminalité... que le terrorisme se dévoile et se démarque. Ces concepts, nous le voyons, s'ils portent l'idée de restructuration identitaire d'une religion qui, selon elle, semble croupir sous le poids de l'occidentalisation

²⁰⁰ Joseph Weizenbaum cité par Jacqueline Bousquet, *Au cœur du vivant. L'aventure de la conscience*, Boulogne, Saint Michel, 2009, p. 17.

²⁰¹ Jacqueline Bousquet, *Au cœur du vivant. L'aventure de la conscience*, p. 11.

prédatrice et libérale, sont la description d'un univers mondial chaotique et de banalisation de l'humain.

Isabelle Mourral et Louis Millet, dans leur *Petite encyclopédie philosophique* datant de mai 1993, partent de la définition étymologique latine du mot terrorisme (terror « terreur », « effroi », « épouvante »), pour y voir un « ensemble d'actes de violence commis par des groupes révolutionnaires. Régime de violence institué par un gouvernement. »²⁰² Mettant en perspective une esquisse de compréhension de ce mouvement, ils trouvent que

*le terrorisme renonce à user du droit et de la loi. Son principe consiste à imposer une volonté en inspirant un effroi extrême qui est un puissant procédé d'intimidation et de chantage. Tout le monde doit se sentir menacé. Tout gouvernement qui veut s'imposer par la force recourt à la terreur. Ses procédés sont les comités de surveillance, les arrestations arbitraires, les exécutions sommaires. Les minorités qui ne sont pas reconnues au sein d'une société ou d'une organisation internationale, celles qui veulent imposer leur idéologie recourent elles aussi au terrorisme (prise d'otages, attentats, etc.).*²⁰³

Non loin de ce qui vient d'être dit, dans le document *Fiche d'information N° 32* du Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme, une esquisse de définition du terrorisme est élaborée comme on peut le lire :

On entend communément par terrorisme les actes de violence visant des civils et poursuivant des buts politiques ou idéologiques. En termes juridiques, si la communauté internationale n'a toujours pas adopté de définition exhaustive du terrorisme, les déclarations, les résolutions et les traités universels « sectoriels » concernant des aspects particuliers du phénomène définissent certains actes et éléments fondamentaux. En 1994, l'Assemblée générale, dans la Déclaration sur les mesures visant à éliminer le terrorisme international figurant dans la résolution 49/60, a indiqué que le terrorisme comprend « les actes criminels qui, à des fins politiques, sont conçus ou calculés pour provoquer la terreur dans le public, un groupe de personnes ou chez des particuliers » et que de tels actes « sont injustifiables en toutes circonstances et quels que soient les motifs de nature politique, philosophique, idéologique, raciale, ethnique, religieuse ou autre que l'on puisse invoquer pour les justifier ». Dix ans plus tard, le Conseil de sécurité, dans sa résolution 1566 (2004), a évoqué « les actes criminels, notamment ceux dirigés contre des civils dans l'intention de causer la mort ou des blessures graves ou la prise d'otages dans le but de semer la terreur parmi la population, un groupe de personnes ou chez des particuliers, d'intimider une population ou de contraindre un gouvernement ou une organisation internationale à accomplir un acte ou à s'abstenir de le faire ». La même année, le Groupe de personnalités de haut niveau sur les menaces, les défis et le changement établi par le Secrétaire général a décrit le terrorisme comme étant tout acte « commis dans l'intention de causer la mort ou des

²⁰² Isabelle Mourral et Louis Millet, *Petite encyclopédie philosophique*, p. 366.

²⁰³ *Idem.*

*blessures graves à des civils ou à des non-combattants, qui a pour objet, par sa nature ou son contexte, d'intimider une population ou de contraindre un gouvernement ou une organisation internationale à accomplir un acte ou à s'abstenir de le faire » et a défini un certain nombre d'éléments clefs, renvoyant aux définitions figurant dans la Convention internationale de 1999 pour la répression du financement du terrorisme et à la résolution 1566 (2004) du Conseil de sécurité.*²⁰⁴

Le terrorisme est donc une réalité concrète, tangible et manifeste. Mais qualifier un évènement de terroriste relève le plus souvent de l'usage commode d'une terminologie dont le niveau de généralité contribue plus à altérer qu'à éclaircir des situations observables. Si les dimensions socio-économiques, culturelles, idéologiques ou politiques sur lesquelles reposent les situations terroristes sont si différentes qu'il semble difficile de les réduire à une forme unitaire de violence, elles ne sont pas moins le décor d'un dysfonctionnement, théâtre d'un spectacle affligeant.

Dans un document intitulé *Terrorisme international et contestation de l'ordre impérial*, Hugues François Onana met sur pieds une pluri-forme de terrorisme dans une différenciation si particulière. Au sens large, il distingue deux grandes formes de terrorisme. C'est-à-dire un terrorisme national et un autre international. Et de manière spécifique, « *le terrorisme national qui s'exerce à l'intérieur d'un territoire donné, comporte lui-même des variantes qui peuvent être classées en trois catégories : le terrorisme des malfaiteurs, le terrorisme politique, et le terrorisme d'État.* »²⁰⁵ S'il est vrai que toutes ces formes de terrorisme se situent diamétralement à l'opposé des valeurs, pour le politologue et journaliste camerounais, « *les divergences internes sur la nature des institutions internes d'un pays, sur statut de certains groupes sociaux ou sur la légitimité du pouvoir, sont souvent à l'origine du terrorisme politique. De plus, les velléités irrédentistes des groupes marginalisés, ou considérés comme tels sont les ingrédients du terrorisme politique.* »²⁰⁶

Le terrorisme est donc un mouvement de violence pensé et calculé pour créer une atmosphère de peur, d'intimidation et d'inquiétude, bref, un climat de psychose pour asphyxier la paix et l'harmonie. Avec le regard d'Arthur Schopenhauer, on voit formellement notre monde dégénérer dans un double contexte de souffrance et d'ennui, de crainte et d'incertitudes. C'est dans cette logique que le philosophe allemand parvient à observer que

²⁰⁴ *Fiches d'information sur les droits de l'homme*, n° 32, Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme, Genève, 2009, p. 5.

²⁰⁵ Hugues François Onana, *Terrorisme international et contestation de l'ordre impérial : sociologie des attentats du 11 septembre 2001*, Yaoundé, Éditions Sherpa, 2002, p. 160.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 161.

*si elle n'a pas pour but immédiat la douleur, on peut dire que notre existence n'a aucune raison d'être dans le monde. Car il est absurde d'admettre que la douleur sans qui naît de la misère inhérente à la vie et qui remplit le monde ne soit qu'un pur accident et non le but même. Chaque malheur particulier paraît, il est vrai, une exception ; mais le malheur général est la règle.*²⁰⁷

L'échelle toujours croissante de la violence et l'orchestration de la terreur nous plongeant dans une rationalité du sacrifice humain font que l'homme qui a déjà subi une dégradation de valeur avec la mondialisation économique perd son absoluité totale. Et la principale valeur qui fait irruption est soit idéologique, soit intéressée. Tout compte fait, la grandeur de l'homme se meurt pour laisser place à la grandeur du gain, dans un univers de subjectivité et de matérialité en forte éclosion.

Cette nouvelle rationalité, portée par le terrorisme qui se déploie dans une extrême violence et des atrocités d'un cynisme sans pareil, fait des sociétés et des États des environnements politiquement instables. Dans la logique d'une approche ultra utilitariste, le déploiement des terroristes suppose un mouvement rationnel agissant dans le sillage de groupes religieux organisés hiérarchiquement. Il ne fait aucun doute que l'instrumentalisation de la religion est le moyen d'action utilisé par les guides et leaders. Ainsi, se radicaliser se comprend comme une action de transfert de croyances au cours de laquelle un sujet refuse son identité pour une solidarité défensive, revendiquée et revendicatrice. Cet acte sacrificiel implique une donation totale de soi au point de se soumettre intégralement à la logique du mouvement : le radicalisé ne s'appartient plus, il appartient à l'idéologie.

La suite, c'est un fanatisme identitaire avec pour option principale, par le sujet devenu « bombe humaine », les attentats et les luttes de pouvoir pour la généralisation et la prospérité de la religion ; l'islamisation pour ce qui est de la circonstance. On se demande alors avec Schopenhauer si notre société, notre monde devenu chaotique n'est pas voué à une destinée affligeante et funeste. Peut-être faut-il comprendre comme Schopenhauer métaphoriquement, que nous sommes : « *semblables aux moutons qui jouent dans la prairie, pendant que, du regard, le boucher fait son choix au milieu du troupeau, nous ne savons pas, dans nos jours heureux, quel désastre le destin nous prépare précisément à cette heure, maladie, persécution, ruine, mutilation, cécité, folie, etc.* »²⁰⁸

²⁰⁷ Arthur Schopenhauer, *Pensées et fragments*, p. 51.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 53.

Le terrorisme a donc, à regarder de près un impact avec la politique par la production d'une rationalité de la violence. Les marques d'intérêt politique et idéologique sont incontestables dans la mesure où le terroriste agit à des fins bénéfiques, même s'il est très souvent l'objet d'instrumentalisation. Il est donc indubitable et nécessaire de comprendre que le moteur du mouvement qui est idéologique, social, culturel et religieux instrumentalise la violence comme action qui déborde le politique tout en incluant la cause économique n'est pas négligeable. Comme on le lit dans *Fiches d'information sur les droits de l'homme* N° 32 :

Le terrorisme vise la destruction même des droits de l'homme, de la démocratie et de l'état de droit. Il s'attaque aux valeurs qui sont au cœur de la Charte des Nations Unies et d'autres instruments internationaux : le respect des droits de l'homme ; la primauté du droit ; les règles régissant les conflits armés et la protection des civils ; la tolérance entre les peuples et les nations ; et le règlement pacifique des conflits. Le terrorisme a un impact direct sur l'exercice d'un certain nombre de droits de l'homme, en particulier du droit à la vie, à la liberté et à l'intégrité physique. Les actes terroristes peuvent déstabiliser les gouvernements, affaiblir la société civile, compromettre la paix et la sécurité, menacer le développement social et économique, et avoir un effet particulièrement préjudiciable pour certains groupes, toutes choses qui influent directement sur l'exercice des droits fondamentaux de l'homme. (...) Les États Membres ont en particulier déclaré que le terrorisme : • Menace la dignité et la sécurité des êtres humains partout, met en danger ou prend des vies innocentes, crée un climat qui empêche les populations d'être libérées de la peur, compromet les libertés fondamentales et vise à la destruction des droits de l'homme ;

- *À un effet négatif, l'instauration de l'état de droit affaiblit la société civile pluraliste, vise à détruire les bases démocratiques de la société, et déstabilise des gouvernements légitimement constitués ;*

- *A des liens avec la criminalité transnationale organisée, le trafic de drogues, le blanchiment d'argent et le trafic d'armes ainsi que les transferts illégaux de matières nucléaires, chimiques et biologiques et est aussi lié à des crimes graves tels qu'assassinats, chantages, enlèvements, agressions, prises d'otages et vols, commis en conséquence ;*

- *À des conséquences négatives pour le développement économique et social des États, met à mal les relations amicales entre les États, et a un effet pernicieux sur les liens de coopération entre les États, y compris la coopération pour le développement ; et*

- *Menace l'intégrité territoriale et la sécurité des États, constitue une grave violation du but et des principes des Nations Unies, est une menace pour la paix et la sécurité internationales, et doit être éliminé comme une condition essentielle du maintien de la paix et de la sécurité internationales*²⁰⁹

²⁰⁹ *Fiches d'information sur les droits de l'homme*, pp. 7-8.

Le mouvement de radicalisation est loin d'être une exclusivité ou une simple tournure politique qui dégénère en une forme spécifique. Il cherche à reconsidérer ou mieux bouleverser l'ordre politique établi. On peut y voir logiquement un dénouement par défaut tout comme un calcul mettant en controverse une violence légitime, revendicatrice et une action violente radicalisée, déraisonnable et attentatoire à l'antipode d'un pouvoir politique légitime. Le terrorisme on doit le dire, est donc une crise qui trouve sa fondation ou du mieux sa genèse dans une tendance dogmatique opposée à la politique, souvent objet même de sa propre instabilité. Dans cette trajectoire, l'ordre corrélatif qui s'élabore entre État et organisation terroriste se comprend comme un conflit idéologique.

La crise des valeurs a donc des conséquences politiques graves. De la déraison à l'aliénation du politique et à la forte escalade de la violence sous l'aspect de la guerre et du terrorisme, notre monde gémit à demi écrasé sous le poids de l'indifférence face à la décadence des valeurs axiologiques. Ce qui suit est que nos sociétés sont, en reprenant les mots d'Arthur Schopenhauer, des « *théâtres de la misère et des gémissements, des mondes qui, dans le cas le plus heureux, ne produisent que l'ennui du moins à en juger d'après l'échantillon qui nous est connu.* »²¹⁰ Seulement, ces crises axiologiques n'ont pas exclusivement des conséquences politiques. Elles sont également éthiques et suscitent notre attention, ce que nous déployons dans le chapitre suivant de notre thèse.

²¹⁰ Arthur Schopenhauer, *Pensées et fragments*, p. 56.

CHAPITRE III :

LES CONSÉQUENCES ÉTHIQUES DE LA CRISE AXIOLOGIQUE ACTUELLE

La compréhension du monde, de nos sociétés et des crises auxquelles nous faisons face exige un regard philosophique, mais plus spécifiquement une intuition éthique. De manière plus claire, la crise des valeurs précédemment analysée a des conséquences éthiques. De ce fait, plongé dans un permanent souci de rentabilité, d'accumulation, d'appropriation et de profit, l'homme de notre temps est englouti dans la culture en expansion de l'indifférence face au mal, à la corruption, à la pauvreté et à la souffrance d'autrui ; il est impitoyable²¹¹.

Ces réalités qui dévoilent une sorte de fragmentation de nos sociétés, impose une nécessité de réapprendre à voir notre environnement de vie, notre communauté politique, notre Monde comme le montre Maurice Merleau Ponty dans *La Phénoménologie de la perception*. De ce fait, au-delà de la saisie de cette réalité existentielle, il est question de situer cette prééminence de l'indifférence face à la misère du monde qui, avec Schopenhauer, constitue un véritable socle du débat éthique dans un contexte marqué par la négation du vivre ensemble et la décadence de la morale. C'est là l'objectif de ce chapitre : mettre en relief les conséquences éthiques de la crise axiologique contemporaine.

Ainsi, le problème de l'acte humain désintéressé, l'égoïsme, la banalisation de la pauvreté, de la misère, de la souffrance et l'indifférence au mal que formule si bien Christian Delacampagne avec au bout du compte l'impitoyabilité de l'homme nous permettent de cerner les conséquences de la carence éthique perceptible. Celle-ci nous conduit vers une société foncièrement égotiste, ce contre quoi s'insurge Arthur Schopenhauer dans sa philosophie morale.

1- Le vide éthique dans les sociétés contemporaines et la dégénérescence de la dignité humaine.

Le respect de la dignité de l'homme résonne ou devrait résonner dans les profondeurs et le *for intérieur* de chaque humain comme élément essentiel et marque particulière du sujet humain raisonnable. Ainsi, la dignité humaine se pose comme un principe primordial et indispensable de l'éthique. C'est d'ailleurs ce qui émerge des maximes d'Emmanuel Kant qui voudrait que l'homme ne soit jamais comparé et traité comme une chose. De là ressort que la

²¹¹ Nous faisons référence à la morale de la pitié/compassion que propose Arthur Schopenhauer dans *Le fondement de la morale*.

dignité est construite sur la valeur inaliénable de l'homme, être doué de raison et par conséquent libre et responsable.

Dans un environnement social impropre à la cohabitation pacifique, penser l'éthique du vivre ensemble passe par la considération en amont de ce qu'il y a de commun, de présent équitable en chaque homme : la dignité humaine. Ceci passe par les impératifs circonstanciels de décence, de bienfaisance, de volonté d'adaptation réciproque sous la verticale loi établie. Il est clair dans ce sens que, sous la bannière de la loi doit découler le souci sans fin de préservation de la vie en moi et en l'autre. Mais aussi, d'entreprendre le combat pour l'épanouissement avec un minimum de sollicitude et de compassion, ce que nous enseigne Schopenhauer. Seulement, les exactions, le culte toujours croissant de l'intérêt, la faillite du sens de l'humanité, l'économisme, on se demande si la dignité humaine n'est plus qu'une affaire des Lumières.

Dans un article intitulé « Quand l'éthique regarde le politique » Yves Boisvert élabore ce constat sombre et triste du vide éthique actuel qui conduit notre monde vers un chaos qui amène à penser à l'état de nature, non plus cette fois une hypothèse comme on l'observe chez Jean-Jacques Rousseau, mais une réalité que l'humanité peut encore éviter. Il souligne en effet que

l'incompatibilité croissante entre, d'un côté, les vieux idéaux philosophiques et moraux de la modernité et de l'autre, l'expansion vertigineuse du processus de la modernisation, nous a conduits à une période de deuil et de chambardement civilisationnel que l'on nomme postmodernité. L'analyse des grands événements historiques relativement récents confirme que les valeurs de la modernité n'ont cessé d'être remises en question ou invalidées tout au long du XXe siècle. Que ce soit à travers le drame européen des deux dernières guerres mondiales, le délire antisémite nazi, les goulags des révolutions prolétariennes, la folle course nucléaire de la guerre froide ou les récents drames yougoslave et rwandais, l'histoire du XXe siècle n'a pas révélé de progrès moraux tangibles, pas plus qu'elle n'a ouvert la porte à l'émancipation de l'humanité. C'est à partir du culte du progrès que la morale moderne prétendait réunir les conditions idéales pour mener à la pleine réalisation de l'Humain : cet être moderne et universel. On vénérât la toute-puissance du progrès qui, par l'entremise de son pouvoir de rationalisation, devait illuminer les voies de la vérité afin de donner accès à « l'auto-transparence absolue⁷ » des valeurs universelles de cet homme. Cette illumination devait servir à « libérer l'Homme de ses chaînes » et à le purger de tous les effets pervers de la socialisation qui sont responsables de sa chute dans cette grande noirceur aliénante. C'est l'idéal de la réalisation de l'universalité des communautés humaines qui s'érigent derrière ce mythe de l'émancipation progressive de l'humanité.²¹²

²¹² Yves Boisvert, « Quand l'éthique regarde le politique », in *Politique et Sociétés*, pp. 183-184.

On comprend que les crises axiologiques actuelles ont des conséquences catastrophiques dans un univers social et politique amoral ou du moins, manifesté par un vide éthique. C'est sûrement pourquoi Arthur Schopenhauer fait remarquer que « *Depuis toujours, les peuples ont reconnu que le monde, en dehors de son sens physique, a également une signification morale. Cependant, on est parvenu qu'une conscience obscure de la chose, laquelle, cherchant à s'exprimer, s'est traduite dans toute une variété d'images et de mythes.* »²¹³

Bouthoul faisait déjà remarquer en 1968 que « *la vie sociale est une perpétuelle mobilité. Il est impossible d'y définir une position de repos correspondant à l'inertie telle qu'elle est conçue en mécanique.* »²¹⁴ Ces variations se vérifient, poursuit-il, par « *des changements dans les opinions, les croyances, des modifications dans les valeurs, des découvertes scientifiques, des inventions techniques* »²¹⁵. Ces mutations précédentes ont donc une influence néfaste sur l'agir humain, notamment en ce qui concerne les connexions sociales, au point de mettre en péril la valeur inaliénable qu'est la dignité humaine. Autrement dit, l'évolution vertigineuse des sociétés contemporaines inquiète et met en péril le souci de préserver ce capital qualitatif, sous le poids de l'avènement des nouvelles idéologies de l'homme comme moyen. Dès lors nous nous posons la question de savoir pourquoi la dignité humaine est dévaluée à l'époque contemporaine.

- L'individualisme amplifié

L'idée de l'individualisme, souvent dépréciée et considérée comme fourre-tout, est selon Max Weber, un mot qui recouvre « *les notions les plus hétérogènes que l'on puisse imaginer* »²¹⁶. Autrement dit, le sens du mot individualisme est fonction du domaine d'étude. Dans la *Petite encyclopédie philosophique*, d'Isabelle Mourral et Louis Millet, l'individualisme est défini comme cette « *doctrine qui attribue à l'individu une valeur supérieure à celle de la société. Peut aller, à la limite, jusqu'à la thèse de l'anarchie ; d'où son sens péjoratif, proche de celui du terme « égoïsme* »²¹⁷. En outre, comme l'indique Raymond Boudon, « *l'individualisme est une doctrine qui fait de la personne, de l'individu,*

²¹³ Arthur Schopenhauer, *De la volonté dans la nature*, trad. Édouard Sans, Paris, P.U.F, 1969, p. 196.

²¹⁴ Gaston Bouthoul, *Biologie sociale*, Paris, P.U.F, 1957, p. 38.

²¹⁵ *Idem.*

²¹⁶ Max Weber, cité par Raymond Boudon, in *Le juste et le vrai. Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard, 1995, p. 164.

²¹⁷ Isabelle Mourral et Louis Millet, *Petit encyclopédie philosophique*, p. 167.

un point de référence indépassable »²¹⁸. En sociologie par contre, on parle d'individualisme « *lorsque l'autonomie consentie aux individus par les lois, les mœurs et les contraintes sociales est très large* »²¹⁹.

L'individualisme peut donc avoir un effet nocif, en fonction de la configuration matérielle, culturelle et politique que chaque société veut lui accorder. Toutefois, il est indubitable que l'individualisme est cette tendance à s'affranchir de toute solidarité avec son groupe social, à développer outre mesure la valeur et les droits de l'individu. En effet, l'individualisme est une doctrine de subordination de l'intérêt général par l'intérêt particulier et personnel. Il n'est donc pas compatible avec la vie en société. Mieux encore, un système favorisant les intérêts individuels.

On ne pense qu'à soi-même, à ses intérêts, à ce qui est subjectif et particulier. Ainsi, l'on ignore l'existence d'autrui : place au règne de l'égoïsme. C'est l'expression d'un esprit d'auto-référentialité, où tout devrait se faire par nous et pour nous. Karl Polanyi a exploré de manière efficace ce concept, en le situant exclusivement par rapport à l'économie de marché. Il s'agit en effet d'un socle anthropologique pour critiquer l'hégémonie de l'économie de marché.

Polanyi explique que l'utopie du marché autorégulateur a provoqué un désencadrement du marché ; elle a fait de l'économie formelle une « *économie autoréférentielle* »²²⁰. Il pointe donc d'un doigt accusateur le double processus qui a généré des inégalités massives et un sentiment de désappropriation au sein des populations, et dans le même mouvement, c'est ce qui peut expliquer de manière plus plausible la résurgence de l'individualisme.

En outre, l'avènement de l'individualisme dans les rapports interpersonnels consacre l'inhumation du partage, de l'harmonie, de la solidarité, de la fraternité, de l'équité et de l'égalité. C'est l'émergence de l'iniquité, de l'inégalité et du désordre social. Le politique, porteur du destin organisationnel de la vie sociale, n'est pas en marge de toute responsabilité dans cette évolution du danger social qu'est l'individualisme. En effet, il s'agit du fruit de la violence des institutions politiques elles-mêmes dans leur rapport avec les acteurs sociaux. Il

²¹⁸ Max Weber, cité par Raymond Boudon, in *Le juste et le vrai. Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, p. 166.

²¹⁹ *Idem*.

²²⁰ Karl Polanyi, *De l'autoréférentialité de l'économie de marché à l'autoréférentialité de l'économie et de la politique*, Paris, CNAM, 2016, p. 96.

est question d'ankyloser ce que nous appelons l'autoréférentialité de la sphère politique détachée des réalités sociales et enfermée dans un solipsisme intéressé.

La promotion des antivaleurs telle que l'individualisme se déploie au détriment de la grandeur, très régulièrement inconnue et niée de la dignité humaine. Elle est très souvent source de guerres, de méchanceté, de querelles, de haine, de mouvements violents, de revendications, d'instabilité, de division et de répressions parfois sanglantes, etc. On comprend aisément que dans un contexte où les individus sont plus préoccupés par leur vie privée que par la vie publique, dans un contexte de privatisation de la sphère publique, dans un contexte de thésaurisation et de quête sans frein du gain, la valeur de la dignité humaine est vite devenue chimérique, elle est vidée de son sens et ignorée.

Dans le sillage du constat précédent, la dignité humaine devient un sujet de plaisanterie, vidé de sa pureté. Pour parler comme Jean-Paul Sartre au sujet de la pureté, elle devient « *une idée de fakir et de moine* »²²¹. Pour dire simplement, c'est quelque chose qui doit sans cesse être l'apanage non seulement des philosophes, comme on le voit avec Platon, mais aussi du politique au vu de sa mission régaliennne, dans la quête de vertus. Il faut donc sortir des sentiers battus par l'individualisme pour prospérer dans le communautairement objectivé. Cette action est vitale, puisque sans elle, les sociétés présentes et futures ne parviendront pas aux projets d'amour, d'amitié, de fraternité, de paix, de justice et de responsabilité qui permettent de préserver la dignité inaliénable en nous. Le défaut de cette démarche réparatrice occasionne un mal non négligeable : le mépris de l'*alter ego*.

- Autrui et la problématique de la convivialité

La société est considérée de manière générale, comme un cadre ou un environnement de vie regroupant des individus ayant des rapports multiformes. Ces derniers sont issus de différents horizons : ethnies, races, cultures, langues, etc. Au sein de cette société, et face aux disparités et aux champs d'intérêts divergents et égocentriques, il n'est pas rare de constater que des individus, animés par un immense sens de l'individualisme aboutissent au mépris de leurs congénères et soient parfois prêts à aller jusqu'au sacrifice suprême de leurs semblables. Dans ce sens, l'autre devient un moyen et non plus une fin en soi comme on le voit chez Emmanuel Kant.

²²¹ Jean Paul Sartre, *Les mains sales*, Paris, Gallimard, 1948, p. 76.

C'est ce qui pousse Emmanuel Levinas à regretter du fait que l'on considère autrui comme moyen. D'après ce philosophe, autrui « *n'est pas seulement alter ego : il est ce moi que je ne suis pas* »²²². En d'autres termes, autrui est cet infiniment autre qui se dérobe de moi et dont l'altérité radicale déborde sans cesse l'idée que j'en ai. Il n'est ni individu puisqu'il a pour moi ce seul caractère que nous partageons d'exister comme conscience ni genre puisque je le sais incomparable et singulier. En effet, l'on est poussé à mépriser cet autrui qui est notre semblable, lorsqu'on trouve et considère ce dernier comme n'ayant pas la même valeur, la même position, la même renommée, la même identité, la même origine, pour pouvoir vivre ensemble.

L'autre peut susciter en nous certaines appréhensions. Entre autres, la peur d'être rabaissé peut être un motif d'éloignement et de mépris d'autrui. Il est d'ailleurs récurrent de constater la discrimination quasi naturelle et quelquefois in-accidentelle que suscite la présence d'un autre que moi, différent pour une marque identitaire démarquée de la mienne, au milieu des personnes qui en partage une tout autre. Plutôt qu'un rapprochement, le constat de l'éloignement est d'une logique flagrante parce qu'en arrière-plan, l'on ne tient pas compte de la différence. Il est perçu comme un sous-homme, alors naît un conflit d'hégémonie. Or, pour que l'homme se réalise ou s'accomplisse, le rapport avec le prochain, quel que soit son état, puisqu'il est non seulement mon semblable, par la dignité en nous. C'est ce que nous relevons à travers cette sagesse reprise par Anne Cheng qui dit : « *l'on ne devient humain que dans sa relation à autrui* »²²³.

En outre, la peur qui anime l'individu et qui l'empêche de se rapprocher de l'autre, met en relief le caractère irrespectueux, irresponsable, voire inhumain que l'homme affiche vis-à-vis de son prochain. Ceci peut se manifester par la manière d'être et d'agir qui ne favorise pas toujours la vie bonne et l'épanouissement de tous. C'est peut-être ce que décrit Thomas Hobbes en disant « *l'homme est un loup pour l'homme.* »²²⁴ Et Sartre précise en ses mots que « *l'enfer c'est les autres* »²²⁵. Avec De Koninck, nous comprenons que se livrer à tout genre d'acte anti-moral qui ne contribue pas au bien de l'humanité, c'est-à-dire le fait d'agir envers son prochain de manière bestiale, c'est mépriser l'humanité de l'autre et la nôtre, puisque nous avons en partage un même principe indélébile : la dignité. Cela peut se révéler comme un acte criminel, transgressant la valeur de rapprochement.

²²² Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 183.

²²³ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, p. 68.

²²⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, trad. François Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 186.

²²⁵ Jean-Paul Sartre, *Huis clos : les mouches*, Paris, Gallimard, 1947, p. 89.

Comme on le lit chez De Koninck, « *toutes formes de rejet, hors de l'humanité d'une partie de l'humanité par un autre mérite d'autant plus d'être qualifiées de barbares ou, selon le droit des gens, de « crimes contre l'humanité »*²²⁶. Ceci pour dire que le mépris qu'on affiche à une situation ponctuelle révèle l'ignorance des possibilités qu'on soit dans la même situation dans un temps ultérieur. Cependant, le fait qu'une personne détourne son attention vers une attention particulière ou une aide à l'autre, dans le but de redonner espoir en particulier aux défavorisés — comme le souligne John Rawls dans *Théorie de la justice* où, il stipule que les plus défavorisés doivent être les plus favorisés —, dévoile la preuve de sa conscience, dans le sens où, elle sait qu'un jour elle peut se trouver dans la situation méprisée aujourd'hui et elle aura besoin de cette prise en charge inconditionnée c'est la mesure, l'intérêt.

De ce fait, le défavorisé se sent digne d'être homme, grâce à la considération et à l'attention qu'il bénéficie de la part de son frère humain. C'est peut-être pourquoi Gabriel Marcel trouve que « *le paradis c'est les autres* »²²⁷. Tout compte fait, le vide éthique nous conduit à un cadre de vie sociale antagoniste et impitoyable.

2- La barbarie de l'ère moderne et la récession de l'éthique

Les valeurs morales désignent l'ensemble des lois acceptées et partagées par la majorité de personnes humaines dans le but de mieux guider les actions, les comportements dans les différentes et diverses relations interhumaines. Dans ce même canevas, Gérard Durozoi et André Roussel définissent la morale comme l'« *ensemble des règles de conduite soit propres à une époque ou à une culture, soit considérées comme universellement valides* »²²⁸. La crise de l'éthique pourrait donc être pensée comme un état de débauche d'une personne ou d'une société. On peut aussi y voir tout ce qui est contraire aux valeurs axiologiques, au Bien ou ce qui se matérialise par l'égoïsme et l'égoïsme.

À la base, les valeurs humaines sont d'habitudes assimilées soit à des doctrines religieuses comme le Judaïsme, le Christianisme, l'Islam, le Bouddhisme, l'Hindouisme ; soit à des doctrines philosophiques ou des idéologies qui sont les causes majeures de la naissance des systèmes politiques comme le marxisme ou la démocratie occidentale s'appuyant sur l'ère des Lumières. L'époque contemporaine n'échappe pas à cet héritage qui dégénère

²²⁶ Thomas De Koninck, *De la dignité humaine*, Paris, P.U.F, coll. « Quadrige », 2002, p. 4.

²²⁷ Gabriel Marcel, *Être et avoir*, Paris, Éditions Universitaires, 1991, p. 25.

²²⁸ Gérard Durozoi et André Roussel, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Nathan, 2005, p. 264.

malheureusement dans une barbarie sans précédent. Dans nos sociétés contemporaines sous la figure de l'ère moderne, plusieurs dérives manifestent la récession de l'éthique. Ce qui fait que, nos sociétés gémissent sous le poids de l'esclavage moderne, des inégalités grandissantes, du rejet de l'autre, de l'indifférence, des conflits de toute nature, de l'égoïsme et du rejet des peuples pauvres. Ceci est enrichi par un capitalisme libéral marqué par les principes de compétitivité et de rendement productif intolérant et parcimonieux. Un regard plus lucide nous fait comprendre la réalité de ce que décriait Karl Marx : une société de classe inégalitaire et divisée.

La modernité est donc caractérisée par un type d'être dans le monde ignorant ou méprisant des valeurs. Les avancées scientifiques fulgurantes démontrent que ce que produit la technoscience est non seulement extraordinaire, mais aussi aliénant dans un univers où, soit personne ne contrôle rien soit tout est contrôlé par le politique et les puissants. André Gorz fait un constat dans ce sens selon lequel « *le monde moderne a produit un monde qui dépasse, contraire, viole le corps humain (et donc la vie) par les conduites qu'il en exige, par l'accélération et l'intensification des réactions qu'il sollicite.* »²²⁹ Ce constat prouve à juste titre que les avancées et les progrès de l'ère moderne ont des conséquences qui laissent place la crise d'éthique.

a- La décadence de la vie et la barbarie avec Michel Henry

L'une des plus grandes formes de barbarie de la modernité est la décadence ou du mieux, la banalisation de la vie. En effet, avec l'émergence de l'économisme, du numérique, la technoscience, bref, la course effrénée vers la matérialité et le culte de l'intérêt, la vie humaine n'est plus qu'un simple jeu, elle a perdu sa sacralité. Le choix de Michel Henry naît du fait que, dans une étude sur la barbarie de notre ère, il parvient à un constat paradoxal selon lequel notre époque est le théâtre d'un développement sans précédent d'un savoir favorable à l'anéantissement de la culture. Notre humanité est donc marquée par un affrontement idéologique entre savoir et culture il y a donc en perspective la déflagration scientifique et la ruine de l'humain, de la vie. Il s'agit d'une réelle tragédie, un dévoilement de la barbarie à la lumière de la phénoménologie radicale de la vie par un renversement de la philosophie classique et la phénoménologie historique.

²²⁹ André Gorz, *L'immatériel. Connaissance, valeur, capital*, Paris, Galilée, 2003, p. 111.

De ce fait, comment comprendre la barbarie ? Du point de vue définitionnel, la barbarie est vue comme « *la régression des modes d'accomplissement de la vie* »²³⁰ : c'est la ruine de la vie. D'ailleurs, Michel Henry affirme que « *comprendre la décadence propre à notre époque implique qu'on sache comment le déclin de la vie est possible.* »²³¹ Il est question de la place mitigée et polémique de la science dans la société et la culture contemporaine. Il apparaît que l'activité scientifique dans son déploiement consiste à annihiler toute subjectivité. Et là, si la neutralité devient une obligation, l'objectivité elle devient un impératif. Pourtant, il s'agit là d'une barbarie qui anéantit l'ordre éthique et culturel ; ou de manière générale l'humain.

Si la science et la technique existent, cette double existence est préalablement le fait de la vie, de l'homme et du monde et c'est là qu'elle trouve son sens. Malheureusement, elle a des produits souvent mitigés qui laissent croire que cette dernière cherche à taire son implantation dans la vie et dans l'humain, particuliers fondements. Le monde du vivant est réduit de nos jours au monde mathématique et implique la réduction de toute la sensibilité qui fait le propre de la vie. Cette réduction est le propre des sciences. En effet, notre monde a fait de trop en mettant sur pieds la barbarie scientifique et industrielle qui serait en réalité l'agonie de l'humanité.

De manière pratique, Galilée avait réduit la connaissance du monde à la géométrie et aux mathématiques d'ailleurs Michel Henry trouve qu'« *il faut prendre la mesure de cette réduction galiléenne qui va ouvrir l'espace de la modernité. En mettant de côté les qualités sensibles [...], elle n'élimine pas seulement l'aspect extérieur des objets qui nous entourent, mais notre vie.* »²³² Pour Galilée, l'idéologie qui en découle est que la vie est regardée simplement du côté de la biologie. À ce niveau survient une crise qui est considérée comme la mise à l'écart de la vie phénoménologique absolue qui n'est plus que vaine.

Les avancés scientifiques qui semblent se couper de la sensibilité font en quelque sorte abstraction de la culture ainsi que de la vie. Le constat est néfaste puisque nous assistons à un renversement de valeurs, la sensibilité qui fait partie intégrante de la vie est remplacée par la machine, la chose. C'est pourquoi Michel Henry insiste en disant que « *la technique est l'alchimie ; elle est l'auto accomplissement de la nature en lieu et place de l'auto*

²³⁰ Michel Henry, *La barbarie*, Paris, P.U.F, 1987, p. 39.

²³¹ *Ibidem*, p. 42.

²³² *Idem*, *Phénoménologie de la vie. Sur l'éthique et la religion*, tome IV, Paris, P.U.F, 2004, p. 45-46.

accomplissement de la vie que nous sommes. Elle est la barbarie, la nouvelle barbarie de notre temps, en lieu et place de la culture. En tant qu'elle met hors-jeu la vie. »²³³

L'auto-accroissement, la progression et l'amélioration de la vie passant nécessairement, de nos jours, par des procédures scientifiques et techniques, nous assistons à une fin de la vie, si tant est vrai que le monde scientifique détruit à petit feu, consciemment ou non, le sens sacré de celle-ci. Nous comprenons pourquoi Michel Henry parle non simplement de crise, entendue comme crise de la culture, mais aussi de la destruction. La crise de la vie est donc la destruction de la sacralité de cette dernière dans ses formes et manifestations. C'est sans doute pour cela qu'aujourd'hui, la vie est violée, meurtrie, avec l'exaltation de la machine.

Dans le sillage de la barbarie dans laquelle le monde moderne est tombé, deux voies s'ouvrent : il s'agit de la présence d'un certain appauvrissement et d'une dégénérescence de la vie, la vie qui s'auto-affecte n'a plus rien à apporter, puisqu'elle ne se montre et ne se démontre plus. Et l'écartement de la vie est causé par la technologie, mais également par les conditions de vie. Puisque la vie peut aller contre elle-même. Notons que Michel Henry s'inspire fortement de Nietzsche dans son procès de la vie contre elle-même.

On remarque alors que « *la vie, en tant que se supportant soi-même, comporte a priori quelque chose d'insupportable.* »²³⁴ Lorsque nous regardons tout ce que les hommes sont amenés à vivre, il y a une certaine pression de la vie sur elle-même, pression qui l'écrase. Tout ceci porte à croire que la vie qui se retrouve en crise par l'effet des sciences qui écartent cette dernière de son domaine d'application. La vie qui se retourne contre elle trouve entièrement sa force en elle-même.

En outre, la crise de la vie est la conséquence de la crise des existants. L'individu est secoué dans tout ce qui fait sa culture. Michel Henry se référant à Marx, mets ensemble la vie individuelle et la vie sociale. Étant donné que notre époque est caractérisée par l'avancée de la science et de la technique, l'homme se trouve dérangé ou angoissé par tout ce qui se présente à lui. C'est en effet, dans la pratique de la barbarie telle qu'elle est décrite par Michel Henry qu'on peut se rendre compte qu'aucun domaine du vivant n'est épargné. Il l'exprime clairement par ces propos :

J'appelle pratique de la barbarie tous les modes de vie dans lesquels cette vie s'accomplit sous une forme grossière, frustrée, rudimentaire-inculte précisément, par

²³³ Michel Henry, *La barbarie*, p. 95.

²³⁴ *Idem*, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, P.U.F, 2011, p. 316.

*opposition aux formes élaborées qui ne sont pas seulement celle de l'art, du savoir rationnel, de la religion, mais qui se trouvent à tous les niveaux de l'activité humaine, dont celui des conditions élémentaires ayant trait à la nourriture, au vêtement, à l'habitat, au travail, à l'amour, etc.*²³⁵

Cette barbarie touche toutes les conditions de l'humain, c'est-à-dire aux aspects habituels de l'individu. Par ailleurs, ce sont les valeurs fondamentales du vivant qui se perdent. L'individu ou le vivant est dévalué dans la société moderne au détriment des nouvelles sciences et technologies. La subjectivité considérée comme la modalité personnelle du vivant se trouve dépréciée. Dans un monde à dominance technologique, le vivant se voit dénaturé au fond de lui-même au cœur d'une cité caractérisée par la montée en puissance du système technoéconomique agressif.

En examinant de près la philosophie de Michel Henry, nous constatons que c'est dans la dégradation politico-économique et éthique que la crise du vivant trouve son sens. Il est certain que la science et la technique influencent la vie sociale et politique, de manières précises la vie économique qui se veut le reflet du calcul, du profit au détriment du vivant. L'influence économique aliène le vivant, et au bout du compte la vie. Michel Henry dit à ce propos que « *s'aliéner dans l'économie veut dire d'abord pour la vie, d'une manière encore indéterminée. Par une telle aliénation, les déterminations, les lois, les relations, de la vie deviennent des déterminations, des lois, des relations économiques.* »²³⁶

On constate par ailleurs qu'il y a un bouleversement qui s'installe, le pouvoir de l'économie écrase les déterminations et les déterminants des vivants. C'est dans cette économie que le vivant se trouve chosifié parfois inconsciemment. À travers l'économie le vivant est dépouillé de sa subjectivité. En ajout de ceci, la venue du capitalisme a transformé les relations du vivant avec lui-même, et donc avec la vie, la nature et la société tout entière. La crise du vivant est, dans la dévalorisation de l'homme d'aujourd'hui, au profit de l'économie. L'économie devient donc capitale dans la détermination du vivant. Le vivant par ailleurs, ne compte plus, puisqu'il est remplacé par l'économie. Nous assistons ainsi à la barbarie de l'ère moderne portée par le capitalisme, puisque la valeur marchande prend le dessus sur la valeur vie.

²³⁵ Michel Henry, *La barbarie*, p. 165.

²³⁶ *Idem, Marx II, une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976, p. 70.

b- L'aliénation de la tradition avec Friedrich Von Hayek

En analysant le libéralisme moderne dans son ouvrage *Droit, législation et liberté*, Friedrich Von Hayek entrevoit une épistémologie si particulière qui s'accroît sur l'idiosyncrasie limitée et disséminée de la connaissance humaine. Ceci l'amène dans le champ des valeurs dans lequel il découvre que celle-ci a trois sources. Il s'agit de la source biologique de base, la source rationnelle et la source qui n'est ni biologique ni volontaire, mais qui résulte de l'action de millions d'hommes filtrée par l'histoire qu'est la tradition²³⁷.

Dans cette perspective et contre la morale classique, Friedrich Hayek trouve que l'éthique tire ses sources des traditions caractérisées par des actes corrigés afin de favoriser la reproduction de la race humaine et qu'elle soit prospère. Pour lui, s'il y a crise des valeurs, c'est à cause de la marginalisation, voire de l'annihilation complète de la tradition au profit de la raison; en le faisant, on perdrait du même coup plusieurs millions d'informations accumulées pendant des années et incorporées dans la tradition. Au sein de la modernité et du monde contemporain, les révolutions échouent en engendrant immédiatement des terreurs comme des guerres observables au cours de ces décennies. Au regard de ce qui précède, l'une des conséquences éthiques de la crise axiologique actuelle est donc cette aliénation de la tradition, considérée comme fondement de la justice sociale comme on le perçoit chez Friedrich Von Hayek.

c- La dé-civilisation de l'homme : Arnold Gehlen

Dans sa philosophie de l'homme, Arnold Gehlen réfléchit autour d'un constat préalablement établi selon lequel l'humain à l'ère moderne est caractérisé par un souci non plus de maîtrise du monde au sens cartésien, mais une ambition d'appropriation de celui-ci. Parti des travaux de Max Scheler, Gehlen soutient l'idée selon laquelle l'homme a en lui des instincts puissants malheureusement mal connus. Pour lui, il n'est pas judicieux de dégrader, déshonorer ou dévaluer l'humain en établissant des comparaisons avec Dieu, ou de le valoriser dans les comparaisons avec les animaux. L'être humain, trouve-t-il, est spécifique et son identité ne s'acquiert pas dans une quelconque comparaison. C'est pourquoi il peut afficher des attitudes ou des comportements inhumains s'il abandonne les sentiers de la civilisation et de la culture.

²³⁷ Cf. Friedrich Von Hayek, *Droit, législation et liberté, Une nouvelle formulation des principes libéraux de justice et d'économie politique*, Paris, P.U.F, coll. « Quadrige », 2013.

En fait, il y a de fortes chances que l'homme déraciné, étranger à la culture ou à la civilisation devienne un criminel ; ce qui serait une preuve de sa domination par le cerveau reptilien comme le montre Mc Lean, spécialiste de cerveau américain. La preuve en est qu'aujourd'hui, le nombre de crimes et de délits dans les pays comme la France a considérablement évolué, l'on quitte de 1,5 million d'actes en 1946-1968 à 4,5 millions aujourd'hui. De même, les fusillades²³⁸ et tueries à répétitions aux États-Unis d'Amérique sont le résultat d'un vide éthique, les pays occidentaux qui ont observé la remise en cause de la morale traditionnelle, sont le spectacle désolant des deuils en masse. Tout ceci montre combien la violence sous toutes ses formes qui caractérise de nos jours les pays occidentaux et le monde en général résulte de la mise en branle de la moralité.

Gehlen trouve en cette réalité un délestage humain dans les comportements. Il s'agit de manière précise d'une manière d'être dans le monde à travers lequel l'homme ne maîtrise pas son activité intellectuelle et existentielle. Ceux-ci sont complètement engloutis dans les pulsions et les passions au point où on a l'impression que l'activité intellectuelle a dégénéré en une activité pulsionnelle ou passionnelle. Ainsi, en s'appuyant sur Arthur Schopenhauer, Max Weber et Lorenz, Gehlen parvient à l'idée que l'homme, soit il n'est aucunement déterminé par la nature, soit sa nature est indéterminée et immature. C'est ce qui fait qu'il agisse de manière non spécialisée, expérimente et développe des techniques : l'homme demeure le problème de l'homme.

d- L'inhumanité du monde « moderne » : le « Gestell » de Martin Heidegger

La technique à l'époque moderne transforme la connexité de l'être humain au réel. Dans « La question de la technique » Martin Heidegger insiste sur le fait que la technique caractérise le phénomène central de nos sociétés actuelles. En accentuant sa réflexion sur le déferlement technoscientifique sur l'être, il trouve malgré tout qu'elle est une figure ultime de l'histoire de la métaphysique. S'il voit dans la technique une cause de l'agir humain, le philosophe allemand trouve qu'elle a une signification métaphysique qui naît du rapport de l'homme à l'univers. Martin Heidegger met en exergue de ce qu'est la technique dans son essence et voit en celle-ci non pas l'emploi d'outils, de machines, de moyens ou d'ustensiles

²³⁸ D'après les recensements de l'ONG Gun Violence Archive, les États-Unis ont été le théâtre de 251 fusillades de masse depuis le début de l'année 2019. L'ONG qualifie de fusillade de masse toute incidence armée au cours duquel quatre personnes au moins sont touchées par balles. À chaque bain de sang, les Américains se divisent sur les explications du nombre record de fusillades dans leur pays, certains avançant des raisons alternatives à la présence écrasante des armes à feu. Le droit au port d'armes est inscrit dans la Constitution américaine et un tiers des adultes déclarent posséder au moins une arme à feu.

pour arriver à ses fins, mais revient à l'origine grecque « *techné* ». Il s'agit d'un savoir-faire de l'artisan dans le dévoilement d'une chose, d'une production : c'est là que la technique trouve son essence. Il y a donc risque d'asservissement du sujet dans un contexte de vide éthique où l'homme est enfermé dans un cadre illimité d'activités techniques. C'est cela que la modernité nous expose avec les défis économiques, numériques et technologiques.

De ce qui précède, la technique ne constitue plus une simple ouverture ; elle se pose au contraire comme une *provocation* en ce qu'elle impose ses lois à la nature. « *Le dévoilement, cependant, qui régit la technique moderne ne se déploie pas en une production au sens de la raison. Le dévoilement qui régit la technique moderne est une pro-vocation (Heraus Jordern) par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite (herausgefordert) et accumulée.* »²³⁹ Dans cette perspective, elle représente selon Heidegger le comice avancé du système de la raison, incarnée par l'expression cartésienne de l'homme qui s'approprie et la nature en y appliquant son hégémonie. Pris autrement, la relation de l'homme au monde consiste à appliquer la raison au réel, conçu et perçu comme nécessairement conforme aux lois de cette raison. La technique à l'ère moderne met plus précisément en demeure la nature de lui livrer son énergie afin qu'elle l'accumule, la manipule et la diffuse. Le philosophe allemand voit donc la technique moderne comme une succession de tentations ou plutôt de risques de dénaturation de la nature.

Selon Martin Heidegger, la déstructuration de la sociabilité, son érosion ou sa décomposition sont dues à sa liaison avec *l'arraisonnement*²⁴⁰ utilitaire de l'homme et jouent un rôle d'élément moteur dans la marche de la technique et de l'économie : c'est le « *Gestell* ». Le domaine de la politique ne saurait être lui aussi un atout favorable pour la libération de l'homme puisque dépendant de ceux qui font l'éloge du développement technique au mépris de l'humain. Ce domaine est déshumanisant dans la mesure où il ne promeut pas la culture puisqu'envouté soit par les questions de droit, soit par les questions économiques. Les valeurs et institutions traditionnelles, famille, patrie, religion sont des contraintes du passé dont il faut se délivrer. Pour cela, le sens de l'humain est détruit puisqu'on n'apprend plus par l'éducation, les modèles moraux de l'humanisme classique ni le patristique, mais on croit former l'humain à travers des techniques, l'enfermant ainsi dans la matérialité ; on assiste alors à une sorte de mécanisation de l'humain. Pour cela, la nature

²³⁹ Martin Heidegger, « La question de la technique », in Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1958, pp. 9-48, p. 20.

²⁴⁰ La dimension provocatrice signifie en allemand « *Gestell* » et en français arraisonnement.

humaine s'affole et résultat : des fléaux, la délinquance, ou la passivité dans un monde où l'égalitarisme formel étouffe le génie de la création personnelle.

Martin Heidegger poursuit en précisant que si on réduit l'homme à une sorte d'instrument dépourvu de tout sentiment et jouant le rôle d'élément permettant la continuation croissante de la technique et de l'économie. Il faut dire que de cette conséquence née du vide éthique que Heidegger n'entre pas en conflit contre la technique, mais avec l'essence de la technique qui est une nuance. Lui-même le dit clairement :

Le destin qui envoie dans le commettre est ainsi l'extrême danger. La technique n'est pas ce qui est dangereux. Il n'y a rien de démoniaque dans la technique, mais il y a le mystère de son essence. C'est l'essence de la technique, en tant qu'elle est un destin de dévoilement, qui est le danger. Le sens modifié du mot Gestell (« l'Arraisonement ») nous deviendra peut-être un peu plus familier, si nous pensons Gestell au sens de Geschick (destin) et de Gefahr (danger). La menace qui pèse sur l'homme ne provient pas en premier lieu des machines et appareils de la technique, dont l'action peut éventuellement être mortelle. La menace véritable a déjà atteint l'homme dans son être. Le règne de l'Arraisonement nous menace de l'éventualité qu'à l'homme puisse être refusé de revenir à un dévoilement plus originel et d'entendre ainsi l'appel d'une vérité plus initiale. Aussi, là où domine l'Arraisonement, y a-t-il danger au sens le plus élevé.²⁴¹

Heidegger fait donc le constat d'un danger qui réside dans la réduction de l'essence de l'homme à une forme aliénée de mécanisation, alors que prospèrent, se développent et se modernisent la science et la technique. Il faut donc éviter que l'époque de la technique soit le pontificat et la prédominance de l'indifférence ou de l'évidence équivoque d'un fonctionnement infaillible où la maîtrise humaine de l'univers est une utopie à la frontière de l'éthique. Une utopie qui fait que l'homme adopte une conduite existentielle dans l'illusion d'une puissance supra sensible.

La crise axiologique dans notre contexte est donc la résultante des égoïsmes et de tout ce qui est contraire au Bien. Elle s'est remarquablement ou non développée au cours de l'histoire et s'est incarnée dans l'époque contemporaine sous diverses facettes implicites. Il est indubitable que les progrès scientifiques et techniques ont avec consternation fortifié le plein essor de la crise des valeurs dans notre époque à travers les terreurs, les guerres, les assassinats. C'est face à cela que nous proposons la morale de Schopenhauer, pour résorber ou répondre à ces différentes inquiétudes, dont l'urgence n'est plus à convoquer, pour que notre société soit organisée autour du principe d'une humanité humanisée et harmonisée.

²⁴¹ Martin Heidegger, « La question de la technique », pp. 37-38.

Mais avant d'y parvenir, un autre élément retient notre attention : c'est l'indifférence face au mal qui résulte de la crise axiologique actuelle.

3- L'indifférence face au mal

L'indifférence face au mal ambiant est une réalité forte remarquable dans notre société individualisée et égocentrique. C'est pourquoi par un véritable et attentif regard moral et éthique, il est question de la démasquer, de la dénoncer et d'y émettre des propositions pratiques, en tant qu'elle suppose une expression majeure de l'égoïsme, et plus encore, de l'hostilité vis-à-vis de l'humanité. Dans ce contexte, ce concept qui prend sous les faits, une forme péjorative, est manifesté de plusieurs manières : tout d'abord dans la visée intellectuelle, et consiste surtout en une neutralité de jugement à travers laquelle il est question d'un refus de dénonciation ou de simple opinion sur une réalité sociale parfois nauséuse.

On note alors un refus de prendre parti, soit pour la conservation de ses intérêts dans ses rapports au politique, soit pour le souci de préservation de soi dans un environnement social liberticide. On peut noter en outre un caractère affectif, qui se manifeste par le fait d'insensibilité face aux drames et souffrances de notre société et de notre environnement. C'est d'ailleurs l'une des justifications contextuelles de la morale schopenhauerienne de la pitié. Dans un cas, on se montre indifférent à l'égard des injustices, des abus de pouvoir, indifférent à autrui et au malaise dans lequel déperissent nos sociétés.

Vu l'état de progression contemporaine, ces attitudes d'indifférence face aux calamités dans lesquelles dégénère notre environnement socio-politique, ne sauraient constituer une situation ou une réalité étonnante, incompréhensible encore moins surnaturelle. C'est clairement le résultat d'une hyper médiatisation de la vie sociale et politique, d'une saturation d'informations, qui égalisent les positions et amoindrissent les jugements de valeur. C'est plus encore l'expression de l'hédonisme ou mieux, du conséquentialisme, encouragé par une société de consommation, de conservation, de compétitivité et de course effrénée vers le bien-être individuel, au mépris de l'altérité. Cette situation perdure depuis bon nombre de décennies avec l'émergence et la dominance capitaliste.

Dans un ouvrage intitulé *De l'indifférence. Essai sur la banalisation du mal*, Christian Delacampagne, philosophe français, s'interroge sur la forte expansion de la banalisation et de l'indifférence face au mal dans nos différentes sociétés. Les propos de la quatrième des

couvertures de cet ouvrage publié aux éditions Odile Jacob illustrent et résument sa considération sur l'état des postures que l'homme adopte face au mal permanent. On peut lire en substance :

*l'indifférence serait-elle la chose du monde la mieux partagée ? Le XX^e siècle a introduit ce mal absolu qu'est le génocide. Il a aussi inventé une pratique, plus insidieuse, destinée à nous permettre de nous en accommoder : elle consiste à banaliser le mal, en le relativisant ou en galvaudant les mots qui servent à le désigner. Si l'on veut que cesse ce type de massacre, il faut commencer par regarder l'histoire en face. Non, la pratique du génocide n'est pas aussi vieille que le monde. Non, les crimes du communisme ne sont pas équivalents à ceux du nazisme. Non, la démocratie n'est pas une simple variante du totalitarisme. Oui, la vérité est difficile à affronter. Mais il faut essayer.*²⁴²

Delacampagne qui est natif de Dakar avec de multiples voyages dans le monde et une bonne connaissance de l'histoire contemporaine s'appuie sur l'indifférence face aux SDF, aux pauvres qui inondent nos rues, le terrorisme, les génocides et les crimes contre l'humanité pour caractériser les malheurs de nos sociétés. Pour le philosophe français, l'impossibilité de bâtir une humanité intégrative et intégrante dans laquelle chaque homme pourrait se retrouver en tant qu'humain au-delà des différences de races, d'ethnies, de culture et de religion, est le résultat de la banalisation de tout, de l'inacceptable.

En marge des valeurs axiologiques, « *la racine de notre impuissance à construire une « cité » humaine est là. Elle tient à ce que, de plus en plus, nous « banalisons » tout. Et surtout le pire.* »²⁴³ Évoquant et convoquant la philosophe allemande naturalisée américaine Hannah Arendt et son ouvrage centré sur la banalisation du mal, Christian Delacampagne constate que « *ce qu'il faut expliquer, c'est moins le fait que le mal soit « banal », que la raison pour laquelle, lorsqu'il ne l'est pas, nous nous empressons de le « banaliser ».*²⁴⁴

Ce regard du natif de Dakar nous amène à observer dans notre monde, une évolution connectée au mal en pleine prépondérance, qui nous laisse croire que le mal, dans son déploiement multiforme et multidimensionnel, mais aussi en tenant en compte l'indifférence pratiquement normalisée, devient une normalité. Ceci fait que, « *s'abritant derrière la nécessité à se soucier, en priorité, de leurs propres intérêts, les États répugnent à se soumettre, dans leur fonctionnement quotidien, à des normes d'ordre moral. Et, par l'effet de*

²⁴² Christian Delacampagne, *De l'indifférence. Essai sur la banalisation du mal*, Paris, Odile Jacob, 1998, quatrième des couvertures.

²⁴³ *Ibidem*, p. 13.

²⁴⁴ *Idem*.

solidarité implicite qui lie entre eux ces « monstres froids », ils hésitent également à s'obliger les uns les autres à respecter, chacun chez soi, les normes en question. »²⁴⁵

C'est ainsi que la souffrance et la misère, des réalités antihumanitaires perpétuées consciemment pour que la populace prospère dans la pauvreté. Dans ce sillage, il est indubitable que l'indifférence et la banalisation du mal, mais aussi la prééminence de la souffrance préméditée et savamment orchestrée par l'entité gouvernante sont des conséquences éthiques d'une crise de valeurs que la philosophie morale de Schopenhauer nous permet de résorber.

4- La question de l'ethnocentrisme et du relativisme moral

Il s'agit de voir que la morale restée fortement tributaire de l'ethnocentrisme dégénère en une sorte de relativisme incontestable, ce qui est le résultat de la crise de valeurs actuelle. En effet, pour Claude Lagadec comme pour Ulrich Steinvorth, la morale de l'Antiquité à nos jours symbolise un certain ethnocentrisme qu'il est important d'analyser et de mettre en relief les écueils qui plongent la pensée moderne dans des difficultés qui semblent insurmontables et infranchissables. Comparant l'éthique classique à l'éthique moderne face à l'inquiétude précédente, Ulrich Steinvorth précise que

plus je considérais les problèmes actuels de la morale, plus une éthique consensuelle me semblait incapable de les résoudre. L'éthique consensuelle est contrainte de tenir pour légitime chaque décision qui peut se réclamer d'un consensus éclairé. Elle ne peut exclure la légitimité de décisions qui enfreignent les droits de l'homme, pourvu qu'elles soient supportées par un consensus bien formé. La deuxième éthique moderne qui n'est guère moins importante que l'éthique consensuelle est l'utilitarisme. (...) Ce qui est commun à l'éthique consensuelle et l'utilitarisme, c'est de mettre la raison de la validité de la morale dans la subjectivité de l'homme.²⁴⁶

Ce qu'il faut comprendre à travers l'ethnocentrisme ici, c'est le fait que les morales soient restées fidèles aux sociétés qui les ont définies, ouvrant ainsi la voie à une sorte de relativisme moral. Ceci provoque inévitablement la survenance et la prospérité de l'utilitarisme et la normalisation de l'égoïsme. L'évolution et la prépondérance de l'ethnocentrisme moral impliquent un déficit d'absoluité éthique et conduisent les sociétés modernes vers des micro-sociétés foncièrement égotistes et fragmentées.

²⁴⁵ Christian Delacampagne, *De l'indifférence. Essai sur la banalisation du mal*, p. 27.

²⁴⁶ Ulrich Steinvorth, *Éthique classique et éthique moderne, linéaments d'une éthique de l'être*, p. 9.

Dès le début de son ouvrage dans lequel il met sur pied le projet d'une éthique expérimentale,²⁴⁷ Lagadec mène une analyse de la morale, et le bilan qu'il en fait n'est rien d'autre qu'une caricature d'une morale fragmentée et morcelée. Pour lui, et contrairement aux autres sciences qui ont su se forger une sorte d'unité systématique fondée sur des assises inébranlables (une méthode, un objet et une finalité), la morale est restée vierge de toute objectivité. Alors, en jetant un regard panoramique sur les différentes applications de la morale, il découvre que celle-ci est subjective et présente un caractère immensément varié.

La morale n'a donc pas pu se détacher de son contexte d'émergence pour s'ériger en science : elle est restée foncièrement tributaire des milieux dans lesquels elle a vu le jour présentant ainsi un déficit d'objectif qui est symptomatique à la crise axiologique actuelle. Il pense à cet effet que « *la morale humaine, telle que perçue par la conscience individuelle, subit l'influence de facteurs propres à chaque société* »²⁴⁸. C'est dire en d'autres termes que la morale est restée fille d'une société particulière, chaque peuple, chaque groupe ou chaque environnement communautaire a sa vision morale. Et ce caractère subjectif de la morale va aboutir à ce que Françoise Doyon appelle le « *babélisme de la morale* »²⁴⁹, au sein duquel germent de façon spectaculaire des variétés de morale. Cette constatation nous amène à clamer l'utopie d'une impérative universalisation de l'éthique.

Le relativisme moral comme on peut le lire dans le *Dictionnaire des notions philosophiques*, désigne cette doctrine philosophique qui consiste à considérer que les valeurs morales ne peuvent être évaluées objectivement. Tout jugement moral serait ainsi exclusivement tributaire de la culture dont elle est issue, de sorte qu'aucune considération morale universelle ne pourrait être établie. En effet, c'est sans doute en s'alignant à ces considérations que Schopenhauer pense qu'il n'existe aucune valeur morale universelle, valable pour tous, mais seulement diverses conceptions du bien et du mal limitées à des cultures particulières. De ce fait, on peut qualifier de relative une règle ou une valeur de si seulement cette règle ou cette valeur ne vaut que pour une communauté ou une société donnée. Le relatif s'oppose ici à l'universel : une règle est donc dite universelle et non plus relative dans le cas où elle prétend valoir pour tous les êtres humains, quel que soit leur groupe d'appartenance.

²⁴⁷ Claude Lagadec, *Les fondements biologiques de la morale*, Montréal, Herbes Rouges, 1996, p. 3.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 11.

²⁴⁹ François Doyon, *Fonder objectivement la morale : une vaine tâche ?*, Montréal, Herbes Rouges, 2003, p. 45.

De manière générale, et puisqu'il faut bien se résoudre à entrer dans le cœur du sujet après avoir explicité les précautions d'usage nécessaire, les études de Raymond Boudon peuvent servir ici de feuille de route. En effet, il distingue deux types de relativisme :

- Le relativisme cognitif : consiste à relativiser une certaine représentation du monde.
- Le relativisme normatif : c'est celui qui nous intéresse dans le cadre de notre analyse. Comme son nom l'indique si bien, il s'applique sur les normes. Il établit que les normes sont relatives à des conventions. Vu sous cet angle, les normes humaines seraient le fruit de subjectivité, et donc, arbitraires. Un regard sur le panorama des normes morales laisse sans effort transparaître cette relativité sociale et culturelle.

De ce fait, c'est donc en s'abritant sous le toit réflexif de Raymond Boudon que Lagadec est parvenu à l'affirmation selon laquelle s'il est devenu vulgaire que nous vivions dans un monde où les valeurs communes soient en voie de disparition, au profit d'une prolifération du « *polythéisme des valeurs* »²⁵⁰, ceci n'est rien d'autre qu'un sous-produit de la vision relativiste du monde, qui postule que les valeurs n'auraient d'autre source que « *l'arbitraire culturel* » : à chaque communauté sa « culture », à chaque culture ses valeurs. Il pense clairement à ce sujet que la morale implicite du discours sociologique le destinerait ainsi à la consommation locale seulement.

De ce fait, on peut aussi prolonger notre analyse avec Raymond-Robert Tremblay, pour qui le fait de dire que « *tout est relatif* », signifie en réalité que les opinions d'une personne sont relatives à son environnement et par conséquent une vérité n'est pas vérité en elle-même, dans l'absolu, mais seulement du point de vue relatif de la personne qui l'énonce ou qui y croit. Pour lui en effet, « *le relativisme est une philosophie très souvent spontanée qui a pour effet de faire équivaloir toutes les opinions* »²⁵¹. Pour défendre son point de vue, il va s'appuyer sur l'exemple selon lequel, quelqu'un peut affirmer que l'homosexualité est anormale ou immorale. Et un autre répondra que c'est relatif. Et ce dernier pourra défendre sa cause en s'appuyant sur le fait que dans l'Antiquité grecque, l'homosexualité est une chose normale. C'est donc fort de cette illustration que Tremblay dégage le véritable problème du

²⁵⁰ Claude Lagadec, *Les fondements biologiques de la morale*, p. 9.

²⁵¹ Raymond Robert Tremblay, *Vers une écologie humaine*, Montréal, Mc Graw-Hill, 1995, p. 172.

relativisme, qu'il formule sous la question de savoir s'il est « *vrai que toutes les opinions s'équivalent parce que tout est relatif?* »²⁵².

Pour répondre à ce dilemme, il va devoir recourir aux jugements de valeur. En analysant profondément ces jugements, il se rend compte que pour bien des gens de notre époque, toutes les valeurs s'équivalent. En effet, dans une même société foisonnent de nombreux codes moraux qui déterminent des minorités spécifiques. Or ces codes moraux sont pour la plupart divergents et parfois radicalement antagonistes. Ce qui rend absconse par le vivre ensemble, voir même impossible. Tremblay pense donc que c'est confronté à cette crise de valeur qu'on est arrivé à penser que toutes les valeurs morales s'équivalent. Pour cet auteur en effet, le principe qui porte tout l'édifice du relativisme moral n'est rien d'autre que « *la tolérance* ». La tolérance pour lui est cet élément qui vient refroidir le bouillonnement qui résulte des différents rapports frontaux qui existent au sein d'une société qui est gouvernée par le souci de relativité morale.

Cependant, pour Claude Lagadec, il n'est pas nécessaire d'utiliser la tolérance comme garde four du relativisme de la morale. Car, en son sens, les valeurs morales n'ont pas seulement un fondement social. Lagadec remarque qu'il y a donc une propension naturelle chez chaque individu qui pousse celui-ci naturellement à violer les limites de la tolérance pour imposer ses valeurs. C'est sans doute ce qui justifie l'omniprésence des phénomènes tels que le racisme, la xénophobie ou le sexisme dans nos sociétés. Il faudrait donc se détacher de cette conception d'une morale relativiste propice aux sociétés antagoniques, et qui « *rend le discours moral fortement controversable* »²⁵³, pour l'élever à une morale dont les métastases s'allongent à une dimension subjective. Et c'est seulement à partir de la critique de cette éthique qu'on pourra alors parler de la morale comme une science. Tel est donc de façon succincte le *vade-mecum*²⁵⁴ qui guide Schopenhauer et Lagadec à la réalisation architecturale d'un édifice épistémique à laquelle ces derniers s'investissent dans *Le fondement de la morale* et *Le fondement biologique de la morale*. Seulement, un tel projet est illusoire si le concept de valeur reste ambigu.

²⁵² Raymond Robert Tremblay, *Vers une écologie humaine*, p. 54.

²⁵³ Claude Lagadec, *Les fondements biologiques de la morale*, p. 20.

²⁵⁴ *Vade-mecum* : feuille de route.

a- Ambiguïté du concept de valeur

Dans l'ambition de restructurer de façon radicale la morale et s'il est vrai comme l'affirme René Simon qu'« *une valeur est certes un point de rencontre des esprits, un point de ralliement dans l'histoire des idées et des nations* »²⁵⁵, il faut tout de même noter qu'il existe une crise majeure au sein de ce que nous considérons comme étant nos valeurs axiologiques. Cependant, le concept de valeur lui-même laisse entrevoir des ambiguïtés que nous devons analyser pour mieux saisir le dilemme. Nous allons une fois de plus nous appuyer sur Claude Lagadec et l'organisation qu'il en fait.

De ce fait, la première ambiguïté mise en exergue ici est d'ordre temporel. Celle-ci consiste en substance en l'absence de perspectives historiques dans ce que nous appelons valeur. Pour mieux aborder l'analyse de cette question, Lagadec va se fonder sur la problématique de la valeur qu'est l'« *égalité* ». Le premier constat élaboré est que l'égalité que nous tenons pour valeur a été codifiée en 1776 avec la Déclaration américaine d'indépendance. La question qui se pose ici est celle de savoir : « *pourquoi ne l'était-elle pas deux siècles avant sous l'ancien régime ?* » Par cette question en effet transparait le caractère fini de nos valeurs. Elles valent pour une époque et pour une autre elles sont négligées. Le deuxième problème temporel que posent nos valeurs reste fidèle du premier. Sauf qu'il concerne en particulier les différentes métamorphoses que subissent nos valeurs. C'est dire en d'autres termes que le contenu pratique de nos valeurs n'est véritablement pas statique il est régulièrement changeant et parfois divergent. Ceci est évocateur de la crise qui résulte de l'instabilité sur le concept de valeur.

La valeur à laquelle nous donnons un certain sens aujourd'hui peut prendre un autre sens au futur. En venant sur le cas de l'égalité, on se rend compte qu'au moment où cette dernière est codifiée, elle ne forme pas un concept englobant. Elle est tout au contraire restreinte à une classe. C'est dire de façon claire qu'elle n'était favorable qu'aux hommes et ne tenait cependant pas compte des femmes. D'ailleurs Schopenhauer semble perpétuer une telle considération à travers un « *Essai sur les femmes* ». Le concept « *homme* » dans un tel cadre n'est que générique. Par analogie, on peut même étendre cet état des choses jusqu'aux races et aux tribus en fonction de l'extension. En effet, pour Lagadec encore, « *les signataires de la Déclaration américaine, dont plusieurs étaient propriétaires d'esclaves, n'incluaient*

²⁵⁵ René Simon, *Fondement de la morale*, Paris, Beauchesne et ses fils, 1961, p. 80.

pas ces derniers dans le terme homme »²⁵⁶. Ceci revient à dire que si le fait d'inclure les femmes et les noirs dans l'idée d'égalité comme valeur, l'améliore et l'enrichit pour nous aujourd'hui, c'est également le résultat d'une forte crise de valeur.

Si la première ambiguïté que posent nos valeurs est d'ordre temporel, la deuxième partie pour sa part concerne l'espace. En effet, il est évident pour tout un chacun que partant d'une simple observation du phénomène des valeurs, on constate que ces dernières sont typiquement dépendantes d'une société précise et au-delà de laquelle elles deviennent inopérantes. Commentant Pascal à ce sujet, Lagadec affirme que les valeurs ne constituent rien d'autre qu'une : « *plaisante justice qu'une rivière borne* »²⁵⁷. Telle est en substance la conception de l'école sociologique française marquée par Émile Durkheim pour qui c'est de la société que l'individu tient ses valeurs et ses sentiments moraux. D'après Durkheim en effet, les valeurs et les sentiments moraux sont donnés par l'éducation seule et non pas transmis de façon héréditaire.

La collectivité pour lui a une âme propre avec des idées, des sentiments et des valeurs qu'elle inculque à tous ses membres. Ainsi, la conscience morale de laquelle découlent les valeurs n'est rien d'autre qu'un écho de la conscience collective dans la conscience individuelle. Il trouve justement à ce sujet que notre conscience est le reflet de ce que la société a fait de nous. Dans son ouvrage *Éducation morale* il précise que « *les fins morales sont celles qui ont pour objet une société. Agir moralement, c'est agir en vue d'un intérêt collectif* »²⁵⁸. Il y a dans cette déclaration une sorte de pacte entre une valeur et une collectivité mieux une morale et une collectivité. Cependant, comment comprendre que la morale tel que voulu par Kant, présentée comme universelle soit restée : particulière et ethnocentriste causant par-là des crises bouillonnantes ?

b- L'idée d'ethnocentrisme dans la morale actuelle

La crise axiologique actuelle a fortement à voir avec l'ethnocentrisme moral, ceci dans la mesure où le caractère pluriel et subjectif de la morale nous plonge dans une certaine cacophonie. De ce fait, pour mieux comprendre les raisons qui expliquent le caractère foncièrement divergent de la morale, il est judicieux de recourir à ce qui est au principe même de tout l'édifice de la morale : les valeurs. Ainsi, une analyse minutieuse de ce que nous

²⁵⁶ Claude Lagadec, *Les fondements biologiques de la morale*, p. 52.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 54.

²⁵⁸ *Idem*.

considérons comme valeur nous a révélé le caractère périlleux d'une telle entreprise qui se veut subjectif. Cependant, nous avons tout de même noté que le fait que ce soit la société qui choisisse ce qu'elle reconnaît comme valeur rend par le fait même la morale dépendante. Ce qui donne lieu à une pluralité de morale, en d'autres termes, autant de sociétés, autant de morale. Il est donc question pour nous de faire ressortir non seulement le mécanisme par lequel la morale reste prisonnière de chaque société, mais aussi la forte connexion avec la crise de valeur.

Selon Paul Foulquié, s'il est vrai que la moralité est une affaire strictement individuelle, il faut cependant signaler que celle-ci exige un milieu qui forme l'individu, qui lui insuffle un esprit, lui intime des obligations. Bref, la moralité est une affaire collective. Auguste Comte pense à ce sujet que « *l'individu considéré indépendamment de la société dont il fait partie n'est qu'une abstraction* ». ²⁵⁹ Ceci revient à dire qu'il existe un rapport synallagmatique entre le sujet moral et le milieu dans lequel il se trouve. L'homme dans ce sens n'est donc rien d'autre que le produit d'un milieu donné. Son caractère et sa nature propre se manifestent par son comportement dans ce milieu ce qui fait que la morale est en quelque sorte le condensé des devoirs qui ont pour vocation de conduire chaque individu à la réalisation de sa propre fin.

Dans cette perspective, Foulquié compte trois instances chargées d'inculquer à un individu les valeurs morales de la société au sein de laquelle il appartient. Il cite en premier la famille. Pour lui en effet la famille est la cellule même de la société. C'est à elle que revient la lourde mission d'imprimer dans l'esprit de chacun de ses membres l'empreinte des grands traits de la moralité ambiante. Il affirme clairement à ce sujet : « *c'est au sein de la famille que se fait l'éducation de la volonté, l'enfant apprend à obéir et à se dominer ; il se forme à la politesse et à la charité, il s'humanise et acquiert la souplesse qui le rendra assimilable par les divers groupements auxquels il devra ultérieurement s'agréger* » ²⁶⁰.

Paradoxalement, la famille est en voie d'être une instance de déformation de l'individu. S'il n'est pas aliéné par des impératifs sectaires, il est délaissé par une structure sociale d'ailleurs devenue illusoire. Des valeurs inexistantes, un vide éthique et l'émergence d'une interdépendance qui fait que, livré à lui-même, l'individu est servi au banquet des antivaleurs, anti-humanistes et déshumanisantes. Sur la question de la politesse particulièrement,

²⁵⁹ Auguste Comte, *Considérations sur le pouvoir spirituel*, Paris, Gallimard, 1825, p. 47.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 50.

Schopenhauer n'hésite pas de voir une sorte de transfiguration de l'égoïsme. Il souligne dans cet ordre d'idée que

*l'égoïsme inspire une telle horreur, que nous avons inventé la politesse pour le cacher comme une partie honteuse, mais il perce à travers tous les voiles, et se trahit en toute rencontre où nous nous efforçons instinctivement d'utiliser chaque nouvelle connaissance pour servir à l'un de nos innombrables projets. Notre première pensée est toujours de savoir si tel homme peut nous être bon à quelque chose. Ne peut-il nous servir, il n'a plus aucune valeur...*²⁶¹

La deuxième instance qu'il pose est celle de la profession qu'il présente comme source de valeur morale, car pour lui «*notre valeur morale dépend de notre valeur professionnelle*»²⁶². La profession a la charge de donner une physionomie morale particulière à ceux qui les pratiquent. Pourtant, plongées dans la course vers le profit, le bénéfice, la rentabilité et la productivité, les valeurs qui émergent de l'entreprise sont teintées par ces conditions qui somme toute ne proclament pas le respect de la dignité humaine.

Enfin, la troisième instance est la patrie. C'est dans la patrie que développent les valeurs morales. Elle est une source intarissable de la moralité dans laquelle chacun est convié à s'abreuver. Selon Gérard Petit, il est indéniable que la morale s'identifie aux mœurs collectives et rien de plus. Seulement, la patrie perd son sens dans un contexte où le tribalisme et le népotisme sont des principes, le cadre de déploiement des préférences sympathiques de nature égoïste. Schopenhauer le dit d'ailleurs : «*L'égoïsme, par nature, est sans bornes l'homme n'a qu'un désir absolu, conserver son existence, s'affranchir de toute douleur, même de toute privation ce qu'il veut, c'est la plus grande somme possible de bien-être, c'est la possession de toutes les jouissances qu'il est capable d'imaginer, et qu'il s'ingénie à varier et à développer sans cesse.*»²⁶³

Ceci justifie pourquoi avec Claude Lagadec, s'il est vrai et les faits attestent que la morale actuelle baigne dans une sorte d'ethnocentrisme et que jusqu'ici aucun philosophe aussi n'illustre qu'il n'a pu dégager la morale de cette impasse, on peut cependant entrevoir des conditions de possibilité de sortir la morale de gouffre de l'ethnocentrisme. C'est la raison pour laquelle il s'oppose à tous ses devanciers qui ont pensé que la morale trouve son fondement dans la société qui est vouée aux interminables crises. Pour lui, fonder la morale sur le social c'est en réalité la fragmenter en la rendant particulière à un groupe ethnique

²⁶¹ Arthur Schopenhauer, *Pensées et fragments*, p. 168.

²⁶² Auguste Comte, *Considérations sur le pouvoir spirituel*, p. 53.

²⁶³ Arthur Schopenhauer, *op. cit.*, p. 169.

précis. C'est peut-être pourquoi le racisme prospère en tant que conséquence d'un vide éthique.

5- Le racisme, gangrène d'une éthique vulnérable

L'une des conséquences majeures de la crise axiologique dans laquelle gémit notre monde est sans doute le racisme. En effet pour Lagadec le racisme est le fléau le plus répandu, le plus complexe et le plus intéressant de la morale occidentale. La question du racisme, quoiqu'historiquement analysée et critiquée préexiste et reste bien perceptible dans la quasi-totalité de nos sociétés sous diverses formes. C'est la raison pour laquelle Lagadec trouve qu'il ne nourrit nullement l'ambition d'épuiser la réflexion sur la question du racisme, mais il envisage la question sur un angle tout à fait novateur ; il étudie la question du racisme comme étant une émanation biologique et de ce fait, demande à être analysé sous l'éclairage de la théorie de l'évolutionnisme de Charles Darwin. Pour ce faire, trois considérations sont nécessaires pour aborder l'analyse de la question.

De prime abord, puisque le racisme est un phénomène à la fois pandémique, qui touche toute l'humanité, et endémique c'est-à-dire qui traverse tous les âges, il devra être étudié du point de vue biologique. Le recours à la biologie, au-delà de rompre avec les élucubrations des métaphysiciens, qui n'ont fait qu'obscurcir le problème du racisme en l'analysant à partir de la notion de l'être, la biologie nous permet de serrer de près ce phénomène en entrant au cœur de son mystère. C'est la raison pour laquelle Lagadec dit clairement que « *le problème du racisme sera examiné du point de vue de la biologie évolutionniste, afin d'en identifier les racines et les origines* »²⁶⁴. De plus son exposé ne postule nullement la prétention de formuler un argumentaire dont l'application permettra d'exorciser de façon définitive le problème du racisme des sociétés humaines, mais « *visse plutôt à tenter d'identifier et comprendre ce qu'est le racisme de base, les composantes indispensables de son existence et perpétuation* »²⁶⁵.

Ensuite, l'auteur affirme recourir à la théorie de l'évolutionnisme qui a son sens, lui permet de présenter le racisme comme étant un phénomène non pas inventé par les hommes, mais tout à fait naturel. Nous sommes donc naturellement portés au racisme puisque que c'est une contrainte biologique. Ce qui fait que, lorsqu'on prétend sortir d'un racisme on sombre inexorablement dans une nouvelle forme de racisme dont on n'est pas conscient. Ceci traduit cet état des choses parce que « *le racisme n'est probablement pas sous le contrôle de la*

²⁶⁴ Claude Lagadec, *Les fondements biologiques de la morale*, p. 102.

²⁶⁵ *Idem.*

volonté, dans le sens où on peut l'être de façon tout à fait involontaire. On peut même être persuadé que le comportement est répréhensible et vouloir cesser de le manifester tout en restant néanmoins contraint d'éprouver des sentiments, qui seront entretenus par des idées et agir finalement de façon raciste »²⁶⁶. Il y a donc selon Schopenhauer une sorte d'impasse qui guette tout un chacun, qui compte rompre définitivement avec le racisme puisqu'il est supérieur à notre volonté.

Enfin, Lagadec pense que même si toute entreprise visant à tourner le dos au racisme sombre lamentablement dans l'impasse, il faut tout de même noter qu'il est nécessaire de se le représenter et peut-être l'anticiper. Il dit justement à ce sujet que « *la compréhension et la volonté d'intervention sont sans intérêt dans le traitement de ce problème, mais seulement qu'il convient de séparer l'identification du problème de l'ensemble des actions qui peuvent par la suite permettre d'en réduire l'incidence* »²⁶⁷. Il est donc important de définir de façon claire ce qu'est le racisme conséquence d'une éthique moribonde.

Le racisme est un problème qui semble difficile à définir. La difficulté d'élaborer une définition du racisme vient du fait que le concept racine c'est-à-dire « *race* » est un concept fuyant. Si selon le *Dictionnaire des notions philosophiques* la race désigne un groupe de personnes différencié selon des critères extérieurs (couleur, trait physique, etc.) ou psychologiques (industrieux, nonchalant, etc.). Pour Lagadec ce concept est un concept flou puisque les moyens par lesquels on arrive à la distinction des races sont faibles. Il dit à ce sujet qu'« *on peut tenter de sortir de cette difficulté en identifiant plusieurs races intermédiaires (...) cela n'est d'aucun secours. Plus on distingue les races différentes, plus leurs frontières deviennent floues* »²⁶⁸. C'est dire que s'il est possible de se représenter intuitivement ce qu'est une race, il est pourtant difficile, voire impossible, de former une définition véritablement scientifique qui épuiserait complètement la représentation rationnelle que nous avons de ce concept. Or, s'il est difficile de présenter de façon claire le racisme à partir d'une approche définitionnelle, il est tout de même possible de le présenter par une analyse de l'origine même du racisme.

Il est important pour nous de noter qu'il n'est pas question ici de faire un exposé global des différentes manifestations du racisme dans notre histoire, mais un bref ramassé des formes les plus proliférantes qui ont le plus marqué notre humanité. En effet, selon Pierre Kahn la

²⁶⁶ Claude Lagadec, *Les fondements biologiques de la morale*, p. 103.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 105.

²⁶⁸ *Idem*.

doctrine du racisme a fait réellement son apparition très récemment dans notre histoire avec notamment, le célèbre *Essai sur l'inégalité des races humaines* de Gobineau 1856, qui exalte la race arienne et annonce la décadence de la civilisation résultant du mélange des sangs et des races. Il affirme à ce sujet : « *les grandes civilisations humaines ne sont qu'au nombre de dix, toutes sont issues de l'initiative de la race blanche* »²⁶⁹.

Pour Kahn de telles théories qui devraient déboucher sur les crises nazies et les grands massacres au XX^e siècle apparaissent aujourd'hui comme des idéologies réactives destinées à justifier « *de façon prétendument scientifique, l'exploitation des races dites inférieures* »²⁷⁰. Ce racisme pour cet auteur a connu des métamorphoses et des variantes si nombreuses que ces explications réductrices ne sont plus de mise. Pour André Taguieff, il existe deux sortes de racisme.

D'entrée de jeu, évoquons le racisme de domination : il consiste à concevoir et à dévaloriser certains groupes comme fondamentalement et définitivement inférieurs. Cette forme de racisme affirme l'idée d'une inégalité absolue, inconditionnelle et interchangeable entre les humains. La particularité du racisme de domination consiste à établir une hiérarchie entre les groupes fondés sur des caractéristiques physiques innées et immuables. Ceci aboutit à la formation d'une sorte de théorie systématique de la supériorité raciale dans laquelle une race précise se définit comme étant supérieure aux autres et par ce fait réduit les autres à un état de sous hommes que l'on peut marginaliser ou utiliser comme simple moyen.

Pour Paul Friedman « *les croyances des convictions hostiles des attitudes d'asservissement, adopté de manière générale à l'encontre des groupes sociaux identifiés à des races* ». ²⁷¹ Selon Taguieff ce racisme de domination apparaît et se manifeste radicalement par l'esclavage. Cet esclavage est perçu plus loin comme l'état d'un individu sur lequel s'exercent les attributs du droit de propriété ou certain d'entre eux. La traite des noirs constitue en effet la forme d'esclavage qui a le plus marqué l'humanité. Dans ce contexte, les nègres étaient considérés comme faisant partie du stade embryonnaire de l'humanité et par ce fait ils n'étaient pas considérés comme des êtres humains véritables, mais plutôt comme des sujets destinés à la réalisation des tâches les plus banales comme les plus lourdes.

²⁶⁹ Pierre Kahn, *La pratique de la philosophie*, Paris, Hatier, 2000, p. 148.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 21.

²⁷¹ Paul Friedman, *L'ordre improbable*, Paris, P.U.F, 1989, p. 43.

Dans une sorte d'historicité des peuples africains, Gaston Martin affirme que « *les captifs noirs furent utilisés un peu partout dans le monde... l'esclavage noir était devenu un facteur de production indispensable à l'exploitation des plantations américaines* »²⁷². Le nègre dans ce contexte était moins qu'un humain, moins qu'une main-d'œuvre, il était une véritable ressource d'exploitation dont le colon disposait à sa guise. Werner Sombart est même arrivé à l'affirmation selon laquelle : « *nous (les Occidentaux) sommes devenus riches parce que des races entières sont mortes pour nous : c'est pour nous que des continents ont été dépeuplés* »²⁷³. Par ces propos, cet auteur veut non seulement justifier la situation peccamineuse de l'Afrique actuelle par l'esclavage, mais aussi montrer comment à cause de ce phénomène, toute l'histoire d'un continent risque de n'être qu'un récit tragique.

Le racisme de différentiation : se fonde majoritairement sur la thèse de la pureté des races. Chaque race nourrit le désir de se garder de tout mélange et ainsi de préserver sa pureté. Une telle considération va pousser certaines à penser qu'elles sont supérieures aux autres ce qui donne inéluctablement lieu à des comportements de rejet et de discrimination. De ce fait, le Nazisme et le Stalinisme sont les deux exemples qui illustrent très bien ce que nous nommons aujourd'hui le racisme de différentiation. En ce qui concerne le Nazisme, tout part du fait que les Allemands compris comme étant la race la plus évoluée de l'espèce humaine, ont vu dans la présence des juifs au milieu d'eux, une menace qu'il fallait à tout prix écarter.

Adolph Hitler dans son combat dénonce le fait que « *les juifs empoisonnent le sang des autres, mais préserve le sien de toute altération... par tous les moyens il cherche à ruiner les bases sur lesquelles la race du peuple qu'il veut subjuguier* »²⁷⁴. C'est donc le grand désir de préserver la pureté de sa race qui a transformé le régime nazi en une vraie machine à tuer. Pour Hannah Arendt ce fut l'une des périodes noires de l'histoire du peuple juif elle affirme que « *des milliers de personnes mouraient à des rythmes différents, en fonction de leur résistance. Des usines de mort furent construites et des personnes y moururent comme du bétail. Comme des choses qui n'auraient ni corps ni âme, ni même un visage sur lequel la mort aurait pu apposer son sceau* »²⁷⁵. Par ces propos, Arendt veut montrer comment le nazisme a été et reste toujours un évènement tragique, un véritable traumatisme pour le peuple juif et pour sa descendance.

²⁷² Gaston Martin, *Histoire de l'esclavage dans les colonies françaises*, Paris, Hatier, 1948, p. 27.

²⁷³ Sombart Werner, *Esclavage et colonisation*, Paris, L'Harmattan, 1951, p. 89.

²⁷⁴ Fred Poche, *Penser avec Arendt et Levinas : du mal politique au respect de l'autre*, Lyon, Chroniques sociales, 2009, p. 74.

²⁷⁵ Hannah Arendt, *L'image de l'enfer*, Jérusalem, Presse Parcket, 1991, p. 151.

De ce fait à partir de ces deux formes de racisme, on comprend très clairement que le racisme constitue l'une des plaies les plus profondes de l'histoire de l'humanité. Et les douleurs qui en émanent paralysent toute l'humanité. C'est la raison pour laquelle la morale que nous proposons plus loin tenant en compte cette complexité est capable de guérir l'humanité de ce mal. C'est pourquoi avec Schopenhauer,

*Nous le voyons en grand, quand après mûre réflexion, après les dates difficiles, la nation anglaise, d'un grand cœur, dépense des 20 millions de Stirling pour racheter de l'esclavage des Noirs de ses colonies, aux applaudissements et à la joie d'un monde entier. **Cette gigantesque belle action, si quelqu'un refuse de la reconnaître dans la pitié le motif qui l'a produite, pour l'attribuer au christianisme, qu'il y pense : dans le Nouveau Testament tout entier, il n'y a pas un mot contre l'esclavage, cela en un temps où il était universel : bien plus, en 1860, dans l'Amérique du Nord, lors des débats sur l'esclavage, un orateur a pu encore en appeler ce fait, qu'Abraham et Jacob ont eu aussi des esclaves.***²⁷⁶

Ainsi, le racisme et l'esclavage sont l'expression d'une relation de domination, d'oppression et de différenciation qui se manifeste dans tous les niveaux de la vie sociale, dans l'ensemble des rapports sociaux, et qui traverse toutes les structures de la société. Il se fonde sur une idéologie justifiant une hiérarchie entre des groupes humains. Il se manifeste en substance dans des idéologies, des représentations, des attitudes et des préjugés, de même que des actes concrets de violence ou de rejet. Cette réalité amène Albert Memmi à émettre le vœu que, « *si c'est par la société qu'un individu est rendu raciste, c'est bien à la société qu'il faut demander les moyens de lutter contre le racisme* »²⁷⁷.

C'est dire qu'en réalité, il s'agit une perte de temps que de combattre le racisme par des moyens judiciaires qui restent inefficaces et ne contribue au contraire qu'à encourager les discriminations. Comme le dit Lagadec : « *ce qui fait le plus cruellement défaut à toutes les recherches connues sur le racisme est un point de vue ouvertement et constamment évolutionniste, c'est-à-dire fondé sur l'hypothèse que le racisme humain est de nature fondamentalement biologique, qu'il répond à un besoin puissamment ressenti de la coopération sociale* »²⁷⁸. C'est dire que si le racisme est de nature biologique la cause est dans la société qui en quelque sorte inculque ces antivaleurs à ses membres.

Pour Lewin, le traitement du racisme n'est pas une question de structures cognitives ou rationnelles, car la connaissance et les émotions sont ici très indépendantes ; ce n'est même

²⁷⁶ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 142.

²⁷⁷ Albert Memmi, *Préjuger, discrimination et racisme*, Londres, Presse Académique, 1986, p. 18.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 84.

pas l'affaire d'une expérience personnelle ou de connaissance directe : le comportement raciste peut ne correspondre à aucune expérience désagréable antérieure et peut même contredire tout ce que l'on connaît personnellement de l'autre race. Pour lui, seule la rééducation peut aider un individu à se séparer des comportements racistes. La rééducation consiste à formater chez l'individu raciste les tendances discriminatoires pour cultiver en lui la tolérance. C'est la raison pour laquelle *« l'acceptation d'un nouvel ensemble de valeurs et de croyances ne peut habituellement pas être suscitée à la pièce, c'est au contraire un processus global qui est en jeu et l'individu n'accepte le nouveau système de valeurs qu'à travers son appartenance au groupe »*. C'est dire que la rééducation se pose comme étant une entrée du sujet raciste dans une nouvelle culture où il devra se vider de toutes ses valeurs racistes et acquérir par ce fait de nouvelles valeurs dont l'absence a conduit à ce malaise qui perdure.

6- La corruption, conséquence éthique de la crise axiologique

La crise axiologique qui a des retentissements multiformes n'échappe pas au domaine de l'éthique comme nous le voyons dans ce chapitre. Dans cette lancée, la corruption se pose comme un aboutissement du marasme axiologique et contribue ainsi au chambardement et au dérèglement des entreprises, de l'appareil étatique et de la société en général. D'ailleurs, Lucien Ayissi n'hésite pas de préciser qu'*« étant qu'elle est le propre des cyniques, la corruption est donc le fait de ceux qui ont réussi à aliéner leur conscience morale, au point de donner, sans aucune vergogne, libre cours à leurs instincts violents. Elle peut s'expliquer par l'indigence morale des adeptes du « nummothéisme »*.²⁷⁹

Il est évident que la corruption n'est pas une exclusivité de notre époque.

Platon, Aristote, Thucydide et Machiavel utilisaient le terme de « corruption » avant tout pour qualifier la santé morale de la société. De l'Antiquité grecque aux philosophes du XVIIIe siècle, l'expression qualifiait en effet une dégénérescence des institutions, plus précisément une dénaturation des principes qui constituent le fondement du système politique. Pour Montesquieu notamment, tous les gouvernements sont sujets à des corruptions. Il en existe selon lui trois espèces : le républicain, le monarchique et le despotique. Ils naissent et meurent sous l'effet de contradictions logiques et politiques entre leur nature et leur principe. Si la nature représente ce qui fait être le gouvernement tel qu'il est, son principe correspond à ce

²⁷⁹ Lucien Ayissi, *Corruption et gouvernance*, Paris, L'Harmattan, coll. « Présence africaine », 2008, p. 138.

*qui le fait agir (son ressort, sa passion dominante). Pour la république, il s'agit de la vertu, pour la monarchie, l'honneur et pour le despotisme, la crainte.*²⁸⁰

Au plan définitionnel, le mot corruption du latin « *corrumpere* » signifie détruire, altérer physiquement, mais aussi moralement. L'idée de corruption dans ce procédé met en exergue trois acteurs. Le corrompeur, le corrompu et une entité privée ou publique au service duquel le corrompu est censé agir. Le corrompeur tente d'influencer le corrompu pour que celui-ci utilise le pouvoir dont il dispose, en vertu de la relation qui l'unit au tiers, en sa faveur ou au profit d'une autre personne qu'il voudrait avantager. La corruption implique donc un abus de pouvoir, de l'autorité. Ce dernier viole et brise ainsi le principe de confiance sur lequel repose la relation avec l'altérité.

C'est justement fort de cette considération que « *la corruption est donc consécutive au refus irrévérencieux de la volonté de se subordonner à la loi morale qu'elle considère comme norme étrangère à elle, et par conséquent, aliénante par rapport à ses intérêts.* »²⁸¹ De manière générale, la corruption représente, pour les différents protagonistes une rupture avec sa conscience. C'est pourquoi, restant préoccupante dans le cadre éthique et moral, cette question est fortement et manifestement le produit de l'atteinte aux valeurs, ou du mieux de la crise axiologique dans notre monde. Tout compte fait, dans l'initiative de répondre à la crise axiologique contemporaine en prenant pour appui la philosophie morale d'Arthur Schopenhauer, il est important de noter avec Lucien Ayissi que « *la corruption est symptomatique de la crise de l'humain.* »²⁸²

L'éthique, tout comme la morale, est du ressort de l'humanité, ce qui fait que l'émergence de la crise axiologique telle que nous l'avons observé dans ce chapitre nous conduit vers une société foncièrement égotiste. L'éthique d'Arthur Schopenhauer avec pour point d'aboutissement la morale de la pitié est un fondement efficace qu'il est important d'analyser.

De manière synthétique, il est indubitable de noter que notre monde actuel vit au rythme d'une crise axiologique grave qui menace l'existence. Alors, l'histoire universelle s'écrit au prix des intérêts égocentriques, portés par les puissances qui imposent leurs hégémonies à travers la technoscience, le marché, l'encadrement sournois des guerres, des conflits armés et

²⁸⁰ Bertrand Perrin, « Le rôle de l'éthique dans la prévention de la corruption, Le cas de la Suisse », in *Sécurité et stratégie*, Paris, Club des directeurs de sécurité des entreprises, 2010, pp. 87-94, pp. 87-88.

²⁸¹ Lucien Ayissi, *Corruption et gouvernance*, p. 139.

²⁸² *Ibidem*, p. 140.

la prospérité de la pauvreté. Cette crise multiforme, assaisonnée par des attaques terroristes d'une extraordinaire et inaccoutumée violence, cause chaque jour des milliers de morts, des déplacements massifs des lieux conflictuels vers les environnements marqués d'une sécurité apparente et entrecoupée.

C'est pourquoi des millions de jeunes, démunis et outrés par des sociétés qui dévoilent une réalité moralement et politiquement monstrueuse, honteuse, répugnante et dégoûtante. Ceci ébranle et compromet les fondements de la morale ; une morale est marquée du sceau de la dignité humaine sans distinction de race, de culture ou de contrée. Face à cette situation critique et dramatique dans laquelle dégénèrent et se détériorent les valeurs, nous optons pour la philosophie morale et existentielle de Schopenhauer comme motif réparateur. Il est évident que pour Schopenhauer, « rien n'est plus certain : c'est la lourde faute du monde qui amène les grandes et innombrables souffrances du monde. »²⁸³

En effet, contre le désordre éthique, la déshumanisation, l'aliénation des valeurs, les souffrances et l'esclavage observés durant ses voyages et autour de lui, dans son Allemagne natale, le natif de Dantzig envisage le fondement de la morale sur un principe existentiel quotidien : la pitié. Si la première difficulté, pour lui, est d'ordre académique, avec les intellectuels voués à la merci de l'autorité de l'État despotique, Schopenhauer doit faire face à l'idéalisme allemand pour construire une pensée dont la démarcation ne fait aucun doute, la pertinence singulière et l'efficacité de mise. Pour lui :

La conviction que le monde et par suite l'homme sont tels qu'ils ne devraient pas exister, est de nature à nous remplir d'indulgence les uns pour les autres ; qu'attendre, en effet, d'une telle espèce d'êtres ? — Il me semble parfois que la manière convenable de s'aborder d'homme à homme, au lieu d'être Monsieur, Sir, etc., pourrait être « compagnon de souffrances, (...) compagnon de misères, (...) » Si bizarre que cela paraisse, l'expression est pourtant fondée, elle jette sur le prochain la lumière la plus vraie, et rappelle à la nécessité de la tolérance, de la patience, à l'indulgence, à l'amour du prochain, dont nul ne pourrait se passer, et dont par conséquent chacun est redevable.²⁸⁴

Il s'agit pour Schopenhauer de construire sa philosophie à partir de la prise de conscience des formes extrêmes d'injustices et de misères dans le monde. Pour lui, il ne s'agit pas de se complaire dans le désespoir puisque le mal existe sous la forme de la souffrance et des conflits du vouloir-vivre. Il élabore une éthique en identifiant les différentes figures du

²⁸³ Arthur Schopenhauer, *Pensées et fragments*, p. 59.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 61.

mal et de l'horreur, au lieu de partir de la recherche du bonheur. Il est question de manière plus précise de quitter l'ère des idéologies pour partir d'une approche pragmatique du réel.

En fin de compte, la corruption est une conséquence de la crise axiologique actuelle, car elle résulte d'un affaiblissement des valeurs morales et éthiques dans la société. La crise axiologique se caractérise par une perte de repères moraux et une relativisation des valeurs, ce qui peut conduire à une banalisation de comportements immoraux, tels que la corruption. De manière plus concrète, la corruption implique une violation de principes éthiques tels que l'intégrité, la transparence et la responsabilité. Elle peut être favorisée par des normes sociales qui tolèrent ou même encouragent des comportements malhonnêtes et des pratiques illégales, ainsi que par des systèmes politiques et économiques qui manquent de mécanismes de contrôle et de sanctions efficaces.

En outre, la crise axiologique peut également conduire à une perte de confiance dans les institutions, ce qui peut faciliter l'émergence de pratiques corrompues. Les individus peuvent être tentés de chercher à contourner les règles et les lois pour obtenir des avantages personnels, en raison d'une culture de l'individualisme et de la recherche du profit à tout prix. En somme, la corruption est considérée comme une conséquence de la crise axiologique actuelle, car elle reflète une perte de valeurs et de principes éthiques dans la société, ainsi qu'une dégradation de la confiance vis-à-vis des institutions corrompues.

Pour l'essentiel, il s'agit dans cette première partie de l'exposition de la crise axiologique actuelle : ses fondements et ses conséquences politiques et éthiques. Pour rappel, les fondements de cette crise sont précisément les suivants : tout d'abord la permanence du mal dans l'existence humaine. Capable du bien comme du mal, l'homme, conditionné par son *ego* surdimensionné et l'instinct de conservation est enclin au vice. Ensuite, la mondialisation prédatrice qui, par la sublimation du profit donne lieu à l'asservissement et à l'aliénation de l'homme. Enfin, la post-humanité et la crise de la rationalité moderne qui constituent des causes du chaos actuel.

La crise axiologique actuelle a des conséquences politiques. Il s'agit de la crise de l'égalité et de la liberté, les instabilités étatiques et le chaos socio-politique, l'*ethos* de la violence et la désacralisation de l'homme, le terrorisme et la crise de l'humain donnant lieu à l'antinomie des valeurs. Elle a également des conséquences éthiques qui tournent autour de la dégénérescence de la dignité humaine. Nous faisons référence à la barbarie de l'ère moderne et la récession des valeurs, l'indifférence face au mal, le racisme et la corruption. De ce fait, les conséquences politiques et éthiques étant remarquablement une dégénérescence vers un chaos généralisé et l'aliénation de l'homme, des atrocités multiformes sont plus en plus récurrentes. Arthur Schopenhauer en fait l'objet de ses préoccupations à son époque, c'est pourquoi sa philosophie morale en est une proposition corrective.

De manière méthodique, il est question d'examiner le contexte existentiel de Schopenhauer qui a fortement influencé le fondement de sa morale. Ce philosophe prend remarquablement conscience de la souffrance de son monde, se donne le devoir de réfléchir sur la vie dans un environnement socio-académique à dominance idéaliste et théologique. Il faut donc mettre en évidence un système épistémique qui renoue avec l'histoire de la philosophie, mais, contre Fichte, Schelling et Hegel. Ce défi qui lui impose un double mouvement de déconstruction en amont et de reconstruction en aval du kantisme, pour aboutir à la vérité sur la chose en soi, aboutit à l'élaboration d'une éthique inspirée par Jean-Jacques Rousseau. Ainsi, comment Arthur Schopenhauer procède-t-il pour élaborer sa philosophie morale ? Quelle en est la structure, et quels en sont les fondements éthiques et axiologiques ?

DEUXIÈME PARTIE :

LES FONDEMENTS AXIOLOGIQUES ET ÉTHIQUES DE LA PHILOSOPHIE MORALE

D'Arthur SCHOPENHAUER

Évoquer et convoquer les fondements axiologiques de la philosophie morale de Schopenhauer, c'est se projeter au cœur d'une philosophie qui se pose comme nécessité à l'élaboration des valeurs humaines, gagent d'un vivre sociétal juste et charitable. Dans ce sillage, il est judicieux, comme nous le propose Schopenhauer lui-même de mener une dialectique : de l'explication physique vers une explication morale du monde, c'est-à-dire notre cadre existentiel.

Principe métaphysique et unique, chose en soi, le vouloir-vivre est pour Schopenhauer à l'origine de toutes les formes d'existence, en tant que poussée aveugle et irrésistible. Il note d'ailleurs dans son *Journal* qu'au fond de l'être humain, il y a cette conviction confiante qu'il existe hors de lui-même, une chose qui est consciente de lui comme il l'est lui-même. C'est là le seuil de l'existentialisme, point d'appui de la morale de Schopenhauer pour répondre au spectacle affligeant de l'existence humaine. Cette scène douloureuse de la vie est manifestée aujourd'hui par le terrorisme, les guerres, le capitalisme à outrance et la misère. À tout ceci, Schopenhauer propose de fonder la morale sur des principes qui existent soit dans la conscience humaine ou dans la quotidienneté.

Dans cette perspective, Schopenhauer va s'opposer diamétralement au dualisme kantien en concevant la « chose en soi » comme la réalité du corps qu'il nommera par la suite *volonté*. Il va également se situer à l'antipode de la philosophie allemande officielle portée par Hegel. Celle-ci étant immergée « *dans un optimisme qui espère tout de la science, de l'histoire, de l'État, Schopenhauer engage une réflexion sur l'insignifiance du monde, l'angoisse, le malheur de la condition humaine* »²⁸⁵. C'est donc de cette philosophie de la douleur et de la vie contemplative qu'est habitée Schopenhauer toute sa vie par une angoisse existentielle. Le sinistre spectacle de la vie humaine, la misère du monde l'inspire dans le développement de sa philosophie. Il s'agit donc ici de mieux appréhender cette philosophie à tendance existentialiste qui conduit au dévoilement de l'échec des morales classiques et la prépotence de l'individualisme dans l'optique de sortir de la banalisation de l'humain actuelle vers une tension axiologique nécessaire.

²⁸⁵ Arthur Schopenhauer, *Douleur du monde, pensées et fragments*, quatrième de couverture. (Précisons que cet ouvrage est un ensemble de textes réunis par Jean Burdeau en 1880).

CHAPITRE IV :

SCHOPENHAUER CONTRE LES MORALES CLASSIQUES, LES PHILOSOPHES ET LES PHILOSOPHIES DE SON TEMPS

Dans un monde confronté aux défis de la modernité et marqué par la mondialisation, la globalisation, les révolutions technologiques, les conflits, la pauvreté et la fragmentation sociale, la question de la crise axiologique n'est ni nouvelle ni spécifique à une classe sociale, encore moins à une partie de l'humanité. Arthur Schopenhauer est frappé, dès sa jeunesse par un ensemble de crises axiologiques observées non seulement dans son Allemagne natale et en Europe, au cours de ses voyages²⁸⁶, mais aussi par ses nombreuses lectures²⁸⁷ ; ce qui le préoccupe toute sa vie.

Dans l'entreprise de fondation de sa philosophie de manière générale, et spécifiquement de sa philosophie morale, Schopenhauer mène avant tout une étude de l'Histoire de la philosophie. Cette exploration historique est d'ailleurs sanctionnée par la production des *Fragments sur l'histoire de la philosophie*, qui est une production des idées « suggérées »²⁸⁸ par sa « *propre étude des œuvres originales* »²⁸⁹. De manière plus particulière, Schopenhauer construit sa philosophie morale à la suite d'un travail préliminaire qui consiste en une réfutation des morales cyniques, stoïciennes et kantienne. C'est pourquoi, se réclamant comme véritable héritier qui maîtrise la philosophie morale d'Emmanuel Kant, il trouve que celui-ci a le mérite d'avoir épuré la morale de tout eudémonisme. Pour lui, les morales anciennes avant Kant se résument en une quête pure et simple du Bonheur qui débouche sur les motifs antimoraux.

De ce fait, la prise de conscience de la réalité mitigée dans une société en proie à la banalisation de l'humain, qui trouve dans la philosophie morale de Schopenhauer une objection, mieux une réplique avec pour point d'aboutissement la morale de la pitié, suppose l'échec de la morale classique baignant dans l'abstraction pure, l'idéalité et l'individualisme.

²⁸⁶ Arthur Schopenhauer fait d'ailleurs une remarque sur le voyage dans son ouvrage *Philosophie et philosophes* comme on peut le lire : « *En voyage, on aperçoit la vie humaine sous des faces nombreuses diversement digne d'attention ; et c'est ce qui rend les voyages si intéressants. (...) en voyage, où se pressent les curiosités de toute espèce, la nourriture intellectuelle est parfois si forte, qu'on n'a pas le temps de digérer.* », pp. 221-222.

²⁸⁷ Il s'informait sur l'actualité du monde en lisant les journaux et autres magazines. On note particulièrement le journal anglais *The Times* fondé en 1785 par John Walter.

²⁸⁸ Il emploie lui-même ce mot dans *Fragments sur l'histoire de la philosophie* à la fin de la Section I.

²⁸⁹ Arthur Schopenhauer, *Fragments sur l'histoire de la philosophie (Parerga et Paralipomena)*, trad. Auguste Dietrich, Paris, Félix Alcan, 1912, p. 25.

Seulement, Schopenhauer se dresse également contre la morale kantienne jusqu'alors symbole de la philosophie morale de l'époque, en laquelle il voit un langage figuré de la religion. Alain mène une critique dans le même sillage et retrouve Schopenhauer. Il s'agit donc dans ce chapitre de voir comment et contre qui Schopenhauer se dresse et surtout pourquoi, et les points essentiels de la remise en cause de la philosophie morale de Kant.

Il est nécessaire avant tout de mentionner en amorçant cette investigation que les réflexions de Schopenhauer sur l'histoire de la philosophie ne sont pas détachées non seulement de l'idée kantienne, de l'auteur ou l'objet étudié, mais aussi de son propre point de vue. C'est d'ailleurs ce qu'on perçoit dans ses *Fragments sur l'histoire de la philosophie*, un des volumes de *Parerga et paralipomena* 1851. Nous ne nous déconnectons pas de cette logique.

1- Arthur Schopenhauer et la critique des morales cynique et stoïcienne

Déterminer des règles de conduite dans la visée du Bien individuellement et collectivement : voilà, de manière générale, le dessein de la morale. Cette notion de morale investit le souci de ce qui est désirable, c'est-à-dire des valeurs qu'il importe d'affirmer. Le principal enjeu ici est donc l'objet ou la source de ce qui, universellement ou objectivement doit ou peut constituer l'édifice de la morale. De ce fait, l'idée de morale évoque et convoque le problème de l'action. Celle-ci est inéluctablement et infailliblement liée à deux moments : pratique et théorique. Si pour le second il s'agit de cerner les interdits, des valeurs et de les intégrer par la conscience individuelle, le premier s'attèle à la pratique ou l'explicitation du sentier sur lequel on s'engage par les actes.

Ainsi, on parle de la morale stoïcienne, de la morale aristotélicienne, religieuse (principalement les médiévistes), de la morale kantienne, du pragmatisme et de l'utilitarisme, pour ne citer que ceux-là. Sans toutefois nous éloigner de la définition donnée plus haut, l'orientation que nous voulons donner à la morale dans cette recherche est celle d'un ensemble de lois ou de règles qui orientent la conduite humaine dans le strict respect de la dignité de la personne humaine.

La morale est de manière générale le premier souci qui est extériorisé par les êtres humains lorsqu'ils prennent la décision de vivre en communauté pour le bien-être de tous. C'est sans doute cette idée qui préoccupe les moralistes déjà dans l'antiquité. Ici, la morale est essentiellement eudémoniste. Pour ce qui nous concerne, nous n'allons pas reconstituer toute

la généalogie de la morale antique, ceci dans le souci d'éviter un remplissage inutile et nous détourner ainsi de nos préoccupations. Il s'agit, après une brève vue d'ensemble, d'examiner d'une part la morale des cyniques et d'autre part la morale des stoïciens.

Seulement, l'exploration sur la morale comme nous le dit Schopenhauer est fortement métaphysique ; elle est inséparable de la chose en soi, mais ne s'y éternise pas, conscient de l'aspect existentiel de sa morale. Dans *Le fondement de la morale*, il traite d'ailleurs dans un sous-titre du fondement métaphysique de la morale. Il n'hésite pas d'y faire une remarque dans *Le monde comme volonté et comme représentation* : « *les recherches de morale présentent une importance incomparablement supérieure à celles des recherches de physique ou de toute autre recherche en général : c'est qu'elles concernent presque directement la chose en soi, c'est-à-dire ce phénomène où, à la lumière immédiate de la connaissance, la chose en soi révèle son essence comme volonté.* »²⁹⁰

a- Vue d'ensemble de la morale antique : Protagoras, Platon et Épicure

Un regard sur les conceptions et représentations courantes de la philosophie tend à voir en elle une discipline purement théorique, un édifice conceptuel apprécié comme une fin en soi et sans rapport étroit avec la réalité existentielle. Le philosophe dans le même sillage apparaît aujourd'hui avant tout comme un spécialiste, détenteur d'un certain savoir, souvent hermétique, mystérieux et énigmatique totalement détaché de ses options existentielles. Or dans une telle symbolisation, on perçoit une erreur, ou mieux, une hérésie lorsqu'on l'applique aux philosophies de l'Antiquité. Pour les Anciens, la philosophie était avant tout une manière de vivre. Et lorsqu'on parle du vivre, on évoque avant tout la question du vivre en communauté qui évoque le problème de l'action morale.

Il s'agit donc de fonder la morale dans l'optique d'établir une cité plus juste et harmonisée, dans laquelle chaque citoyen est à la quête de l'ataraxie. Réaliser une telle ambition implique donc la recherche d'un principe qui fait ou ferait l'unanimité. Il est évident que dans la vie quotidienne, celle que mènent la plupart des hommes, il y a au cœur de chacun, en tant qu'être pensant conscient de sa finitude, un souci de mener la meilleure des vies possibles : une vie heureuse. Il est donc judicieux de noter qu'entreprendre une investigation sur la morale dans l'Antiquité c'est aborder l'approche téléologique de la morale : toute chose, toute forme a une fin.

²⁹⁰ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 1354.

La morale antique posait déjà la question de l'existence d'une vie bonne en soi, d'une conduite ou manière de vivre absolument et objectivement supérieur à tout autre. La réponse est claire : tous les hommes recherchent le bonheur à travers chaque acte qu'ils accomplissent. De manière générale, l'idée de morale dans l'Antiquité est liée à la quête de la vie heureuse qui y trouve plusieurs orientations ou objets. Elle dodeline pour la plupart autour d'une triade : il s'agit d'examiner les formes de notre nature, le sens de la vie humaine et la quête du Souverain Bien. Au clair, la morale antique est appréhendée dans le cadre d'un ensemble de fins que l'homme se propose ; à quoi faut-il ajouter l'étude des moyens pour parvenir à ces fins. Car, si la vie désirable en soi c'est la vie heureuse, l'important est de savoir en quoi elle consiste et comment l'accomplir. Du coup, des stoïciens aux cyniques (auxquelles nous porterons une attention particulière), de Protagoras à Platon et d'Aristote à Épicure, toute la morale de l'Antiquité veut y apporter une solution. Tout compte fait, la morale antique avant Protagoras est marquée par cette teinture particulière de la quête de l'accord de l'homme avec le cosmos.

- Protagoras (490 - vers 420 av. J.-C.), philosophe grecque d'Abdère est l'un, sinon le premier à parler de la morale dans l'Antiquité en la détachant purement de la félicité selon les propos de Chaïm Perelman. En effet, pour l'auteur d'*Introduction historique à la philosophie morale* : «*Protagoras est le premier des penseurs grecs qui ait cherché à expliquer les phénomènes moraux en les détachants d'une conception purement religieuse. Son rôle et celui des sophistes en général a été négligé par les philosophes d'inspiration religieuse et absolutiste* ». ²⁹¹

Ce qui est intéressant dans la morale de Protagoras est que son scepticisme lui interdit d'admettre la vérité d'un principe ou d'un système d'exclusion d'autrui. Ainsi, tout ce que le moraliste peut et doit faire selon sa vision de l'homme, est de dévoiler et inculquer aux êtres humains les préceptes qui leur seront avantageux. Pour lui, la morale n'est rien d'autre que l'ensemble des valeurs axiologiques de la société dont il implique à chaque citoyen de s'imprégner. Il est indubitable que chez lui la morale à un fondement sociologique. Du coup, elle peut varier d'une société à une autre. C'est justement ce que précise Perelman :

*Protagoras savait évidemment que les mœurs variaient. Mais il en est ainsi parce que **le sentiment du juste n'a pas en chacun le même contenu**. C'est pourquoi dans une cité, il faut enseigner les règles justes pour que chacun suive les coutumes, les*

²⁹¹ Chaïm Perelman, *Introduction historique à la philosophie morale*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1980, p. 14.

*lois, les règles admises dans la société, jusqu'au jour où ces règles, n'étant plus adéquates à l'état social, entraînent des troubles. (...) Le but de la conception morale de Protagoras, c'est la paix sociale.*²⁹²

Il faut donc comprendre par-là que, pour Protagoras la société est la norme de la morale. Il n'y a de morale que par, pour et dans la société qui en est la pleine mesure. Protagoras n'envisage ni l'individu ni l'humanité. La valeur fondamentale est le civisme, le critère du juste, le bien commun.

- L'éthique de Platon a cette spécificité qu'elle a une ligature particulière avec la philosophie générale. S'il n'a consacré aucun traité à la morale, elle se lit dans sa pensée de manière générale. Pour cela, si les Idées permettent d'ériger la connaissance, mais aussi de se dérober de la ruse et du relativisme sophistique, elles sont fortement nécessaires face aux préoccupations éthiques. Et puis, Arthur Schopenhauer s'attèle sur cet aspect dans la Section IV des *Fragments sur l'histoire de la philosophie* lorsqu'il étudie Platon. Il souligne :

*La doctrine visée ici est le rationalisme de la théorie de la connaissance, avec son aboutissement métaphysique. On peut la résumer brièvement ainsi : ce qui connaît en nous est une substance immatérielle foncièrement distincte du corps, nommée âme, le corps, au contraire, est un obstacle à la connaissance. En conséquence, toute connaissance transmise par les sens est trompeuse ; la seule vraie, exacte et certaine, est celle qui est affranchie et éloignée de toute sensibilité (c'est-à-dire de toute perception), en d'autres termes, pensée pure, la mise en œuvre des notions abstraites seules.*²⁹³

De ce qui précède, le problème primordial sur lequel Platon se fonde est celui du comment vivre bien dans une cité qui se veut idéalement conviviale. Ainsi, le mieux vivre en société implique infailliblement la contemplation du monde intelligible. Ceci parce que c'est dans le monde idéal que résident non pas exclusivement les vérités scientifiques, mais aussi les valeurs axiologiques. Cette considération a tout son sens dans la mesure où il s'agit de faire front aux sophistes qui compromettent et érodent les valeurs morales. Ce qui préexiste est un pur immoralisme dont témoignent les propos de Calliclès dans le *Gorgias* :

La loi, au contraire, est faite par les faibles et par le grand nombre. C'est donc par rapport à eux-mêmes et en vue de leur intérêt personnel qu'ils font la loi et qu'ils décident de l'éloge ou du blâme. Pour effrayer les plus forts, les plus capables de l'emporter sur eux, et pour empêcher de l'emporter en effet, ils racontent que toute supériorité est laide et injuste, et que l'injustice consiste à vouloir s'élever au-dessus des autres : quant à eux, il leur suffit, j'imagine, d'être au niveau des autres, sans les vouloir.

²⁹²Chaim Perelman, *Introduction historique à la philosophie morale*, pp. 15 – 16.

²⁹³Arthur Schopenhauer, *Fragments sur l'histoire de la philosophie*, p. 47.

Voilà pourquoi la loi déclare toute tentative injuste pour dépasser le niveau commun, et c'est cela qu'on appelle l'injustice. Mais la nature elle-même, selon moi, nous prouve qu'en bonne justice, celui qui vaut plus doit l'emporter sur celui qui vaut moins, le capable sur l'incapable. Elle nous montre partout, chez les animaux et chez les hommes, dans les cités et les familles, qu'il en est bien ainsi, que la marque du juste, c'est la domination du puissant sur le faible et sa supériorité admise. De quel droit, en effet, Xerxès vint-il porter la guerre dans la Grèce, ou son père chez les Scythes ? Et combien de cas semblables ne pourrait-on citer ? Mais tous ces gens-là agissent, à mon avis, selon la vraie nature du droit, et, par Zeus, selon la loi de la nature, bien que ce soit peut-être contraire à celle que nous établissons, nous, et selon laquelle nous façonnons les meilleurs et les plus vigoureux d'entre nous, les prenant en bas âge, comme des lionceaux, pour nous les asservir à force d'incantations et de mômeries, en leur disant qu'il ne faut pas avoir plus que les autres et qu'en cela consiste le juste et le beau. Mais qu'il se rencontre un homme assez heureusement doué pour secouer, briser, rejeter toutes ces chaînes, je suis sûr que, foulant aux pieds de nos écrits, nos sortilèges, nos incantations, nos lois toutes contraires à la nature, il se revolverait, se dresserait en maître devant nous, lui qui était notre esclave, et qu'alors brillerait de tout son éclat le droit de la nature.²⁹⁴

On perçoit donc dans la philosophie de Platon, à côté de la morale idéale, une morale au niveau de l'homme ordinaire, destinée à établir la valeur d'une existence harmonieuse et soumise à la loi établie, mais aussi, probablement, afin de ne pas rejeter dans l'amoralisme sophistique l'immense majorité des hommes ce qui n'aurait pas manqué d'arriver si l'éthique et la philosophie restaient au pouvoir des sophistes. Il est également question de donner un but et des repères à l'éducation des gardiens de la cité, de qui on ne peut demander la sagesse des dialecticiens, mais de qui on est en droit d'exiger une conduite plus élevée et plus noble que celle des classes inférieures. On serait amené à établir une double éthique du fait de la considération dualiste du mythe de la caverne.

Du moins, ce qui est évident chez Platon est que le mieux vivre dans la cité implique la contemplation en amont du monde des Idées, parce que c'est dans le monde intelligible que se trouvent, dans leurs essences, à la fois les vérités scientifiques, les valeurs éthiques. La raison est claire : il faudrait déterminer et organiser pour l'éthique, un statut digne et indétrônable, dans l'optique de la sauver du relativisme et de la malice des sophistes, pour, au bout du compte prolonger et couronner le projet socratique. C'est pourquoi on comprend très nettement avec Frederick Charles Copleston que

les choses matérielles en ce monde changent et périclissent, alors que les valeurs morales, Platon en était convaincu, sont inaliénables. Il a donc conclu que les valeurs morales sont des essences idéales, néanmoins objectives, appréhendées intuitivement au terme d'un processus dialectique. Ces valeurs morales ont

²⁹⁴ Platon, *Gorgias*, trad. Alfred Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1942, 483c-484b.

*cependant un fondement dans la bonté ou la perfection, de telle sorte qu'elles sont dites, à juste titre, participer, tirer leur bonté ou perfection de la plus haute essence idéale, la bonté ou la perfection absolue, l'Idée du Bien, le soleil du monde idéal.*²⁹⁵

Alors, la morale de Platon a pour base fondamentale le Bien, parangon axiologique de toutes les actions de l'être humain. Et, une action humaine n'est considérée comme bonne que lorsqu'elle prend sa source dans l'Idée du Bien. Situé à l'antipode de Platon, Aristote s'inscrit purement dans le sillage des questions purement humaines loin de l'idéalisme. S'il existe une pluralité de bien chez lui, le but ultime des actions c'est le bonheur. Sa morale est donc eudémoniste.

Pour être plus claire, notons avec Lovinfosse Jean-Marie qui conclut dans son article sur « La morale de Platon » que celle-ci

se présente comme un compromis entre des exigences réalistes et une aspiration vers un monde idéal, aspiration d'un poète, autant que d'un philosophe, vers un absolu transcendant, sur lequel il serait possible de s'appuyer et duquel tous nos actes tireraient leur valeur. C'est un grandiose essai d'établissement d'une éthique universelle, a priori, par un homme élevé au-dessus de lui-même, mais qui reste, malgré lui peut-être, un homme. Il a centré la morale sur une idée, la garantissant ainsi du subjectivisme, et même du nihilisme où elle menaçait, avec la sophistique, de s'enliser. Cette idée, il a voulu qu'elle soit l'Idée suprême, le principe même de l'Univers, afin d'assurer la prééminence des valeurs éthiques autant que d'établir clairement l'absence de conflit entre la nature et la morale et la parfaite harmonie à laquelle concourt le bonheur humain. Ce faisant, et parce qu'il n'avait pas dépassé l'univocité parménidienne, il a été amené à intégrer, dans le domaine de l'action, des conceptions et des règles, relevant de la théorie ou de la production artistique, qui ont gangrené la morale. À la limite, la morale se confond avec la science, et, comme elle d'ailleurs, elle peut s'enseigner, mais la conséquence inattendue, quoique logique à la réflexion, est qu'à l'extrême point de tension, elle se détruit elle-même, par excès d'ambition pourrait-on dire : elle est science purement et simplement. Mais si la morale est en réalité une supra-morale, il existe aussi, et comme lui répondant, une infra-morale. La morale s'est élevée et s'est niée, mais aux échelons inférieurs elle a disparu, et le lot commun est l'amoralisme. Entre ces deux points extrêmes, Platon a reconnu l'existence d'une morale politique dont il s'est efforcé, dans le cadre de son éthique, de tracer) les grandes lignes. Cette morale est intéressante à plus d'un titre : d'abord, parce que Platon y manifeste un sens du réel qui devrait l'empêcher d'être catalogué, sans autre forme de procès, comme un utopiste, ensuite, aussi, parce qu'on peut y déceler ses hésitations et ses atermoiements à opter pour la voie angélique d'une manière radicale. Derrière le masque pétrifié du divin Platon, on rencontre un homme qui cherche et une pensée

²⁹⁵Frederick Charles Copleston, *A History of Philosophy. Greece and Rome, from the Presocratics to Plotinus* tome I, Londres, 1962, p. 37, «Materials things in this world change and perish, whereas moral values are ideal, yet objective, essences, apprehended intuitively at the end of a process of dialectic. These moral values, however, have a common share in goodness or perfection, so that they are rightly said to participate in, to derive their goodness or perfection from, the supreme ideal essence, absolute goodness or perfection, the Idea of Good, the sun of the ideal world».

qui vit. Enfin, d'un point de vue historique, parce que Platon y développe une série de principes, y énonce une série de théories, et y manifeste, d'une certaine manière, un esprit particulier, qui font de lui un véritable inspirateur d'Aristote : son souci d'harmonie, de symétrie et de mesure trouve son écho dans la métriopathie aristotélicienne. Avant son disciple, et non moins fortement, il a insisté sur l'inutilité de l'enseignement en morale et a mis l'accent sur l'importance extraordinaire de l'éducation (le Stagirite le reconnaîtra d'ailleurs) et de la pratique constante de la vertu. C'est lui qui, le premier, a mis en relief la corrélation intime entre la vie morale et l'acquisition de la vertu. Platon est aussi, et malgré ses dehors utopistes, le moraliste qui a établi la nécessité d'observer l'homme ou la cité, qui en est l'image, pour fonder la nature du bonheur.²⁹⁶

- L'éthique occupe une place de choix dans l'édifice épicurien. L'auteur de l'école du Jardin propose une sagesse dont le critère est le plaisir. Dans cette foulée, la morale d'Épicure est hédoniste, morale du plaisir. Son fondement trouve sens dans le principe selon lequel dès leur naissance, les hommes recherchent spontanément le plaisir et fuient le malheur. Pour lui, « le plaisir est reconnu par nous comme le bien primitif et reconnu par la nature c'est de lui que nous partons pour déterminer ce qu'il faut choisir ou et ce qu'il faut éviter ».²⁹⁷ Et c'est là l'enjeu de toute sa morale.

Face aux plaisirs, à la matérialité de l'âme formée d'atomes, Épicure élabore une éthique esquissant l'itinéraire humain vers l'ataraxie. Ce cheminement vers la quiétude de l'homme est illustré dans les Maximes maîtresses comme on peut le lire :

I- L'être bienheureux et incorruptible n'a pas lui-même de souci et n'en cause pas à autrui ; de sorte qu'il n'est sujet ni à la colère ni à la bienveillance : car tout ce qui est tel est le propre d'un être faible.

II- la mort n'est rien par rapport à nous ; car ce qui est dissous ne sent pas, et ce qui ne sent pas n'est rien par rapport à nous.

III- la limite de la grandeur des plaisirs est l'élimination de toute douleur. Partout où se trouve le plaisir, pendant le temps qu'il est, il n'y a pas de place pour la douleur, ou le chagrin, ou les deux à la fois.

IV- la douleur ne dure pas d'une façon ininterrompue dans la chair, mais celle qui est extrême n'est là que le temps le plus court, et celle qui surpasse à peine le plaisir corporel ne dure pas de nombreux jours ; quant aux maladies de longue durée, elles s'accompagnent pour la chair de plus de plaisir que de douleur.²⁹⁸

²⁹⁶ Jean-Marie Lovinfosse, « La morale de Platon » in, *L'antiquité classique*, tome 34, fasc. 2, Liège, L'asbl l'Antiquité Classique, 1965, pp. 484-505, pp. 503-504.

²⁹⁷ Épicure, « Lettre à Ménécée », trad. Octave Hamalin, in *Revue de métaphysique et morale*, Paris, P.U.F, 1910, pp. 395-400, p. 398.

²⁹⁸ *Idem*, « Maximes maîtresses », I-IV, in Jean-Paul Dumont, *Éléments d'histoire de la philosophie antique*, Paris, Nathan, 1993, pp. 508-512, p. 508.

Ces quatre préceptes que l'école épicurienne nomme tétrapharmakon ou quadruple remède visent à délivrer, débarrasser et affranchir l'humanité tout entière de l'aliénation religieuse, des craintes de la mort, de la souffrance et de la douleur et du malaise actuel, peut-on ajouter. C'est la preuve que l'éthique épicurienne, loin de nous enfermer dans la quête sélective des plaisirs, est une réponse à la crise axiologique que traverse l'humanité.

Face à toutes ces conceptions autour du bonheur et de la vie heureuse, Schopenhauer ne se lasse pas de décrire une existence humaine prisonnière de l'illusion de ceux-ci, oscillant constamment entre la souffrance et l'ennui, nécessairement insatisfaite puisque la volonté ne veut rien en dehors de sa propre affirmation. Il reproche à toute la morale de l'Antiquité d'être eudémoniste. Or, le bonheur selon lui se mesure à la misère dont souffre le monde et le pouvoir d'éviter ces maux. Le seul qui ait produit une morale désintéressée selon lui est Platon. Malheureusement, elle débouche au mysticisme. C'est ce dont il fait mention en disant : « *parmi les anciens, il y a une exception unique, Platon : son éthique ne s'est pas intéressée, mais aussi tourne-t-elle au mysticisme* ». ²⁹⁹ Loin de ce qui précède, comment les cyniques conçoivent-ils la morale et qu'en pense Schopenhauer ?

b- Critique des morales cyniques

Le cynisme apparaît d'emblée, comme un comportement moral, comme une manière d'agir et de s'exprimer en société, qui bafoue les bienséances et la morale établie. Il est défini comme cette doctrine qui expulse les conventions sociales en cherchant un retour à la nature. Cette attitude si particulière et démarquée face à la vie est fondée dans l'Antiquité par Antisthène. Philosophe grec qui vécut entre 444 et 365 av. J.-C. élève de Gordias, il est fortement influencé par Socrate et proclamait l'idée selon laquelle seul le plaisir de connivence avec l'effort et résultant de l'ascèse personnelle peut mettre en évidence le Bonheur. S'il est fondateur de l'école des cyniques, son plus célèbre disciple est Diogène de Sinope connu pour ses actions et propos spectaculaires. Ayant un souci constant de se rapprocher de la nature : « *Suivre la nature leur paraissait être toute la vertu, le souverain bien, le seul vrai Dieu* » ³⁰⁰, les cyniques proposaient une autre pratique de la philosophie qu'est la subversion.

La morale cynique est une morale de la subversion. Cependant, que faut-il entendre par là ? En effet, la détermination du cynique étend des racelles profondes dans l'ascèse,

²⁹⁹ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 12.

³⁰⁰ Pierre Vallet, *Histoire de la philosophie*, cinquième édition, Paris, Alain Roger et F. Chernovitz, 1904, p. 27.

impliquant un dévoilement et apprentissage. Si la première règle de la vie est la prudence pour les cyniques, ils tirent leur pouvoir dans la valorisation et l'affirmation exacerbée du moi. Mais cet égocentrisme s'inscrit dans le sillage d'une reconnaissance implicite de la pure altérité ou liberté d'autrui.

Anticonformiste, Diogène, le plus célèbre des cyniques résilie et invalide le fait que les hommes respectent les lois sociales, illégales, irrégulières et abusives. Il redoute encore le fait que ceux-ci soient incités par la société à se sacrifier pour des valeurs tout à fait illusoires, telles que la richesse, la gloire, la puissance, la victoire olympique, la réussite intellectuelle ou les plaisirs de la table, qui font de l'homme un esclave asservi par des valeurs imposées de l'extérieur. Le philosophe, mu par une lucidité exacerbée, mène une lutte sans merci afin de mieux dégoter les stratagèmes et les hypocrisies de l'opinion qui déroutent et aliènent ses victimes, en leur faisant miroiter la réussite sociale pour mieux les tenir en laisse et dérober leur liberté. S'il se lance dans cette altération généralisée des valeurs sociales, c'est parce qu'il constate que les hommes ne sont pas heureux, comme les riches qui ont tout. Mais en réalité ne sont pas plus heureux que les pauvres qui n'ont rien.

Ainsi, il décide de supprimer en lui la flétrissure et l'humiliation que l'assujettissement et la contrainte sociale veulent lui inculquer. Il refuse en effet que la société contraigne ses membres à rejeter ou simplement à remettre en question leur nature, et à respecter les conformismes ambiants. C'est pourquoi il se lance dans un travail de renversement systématique, de déconstruction sociale, pour le triomphe de la véritable liberté de l'individu. Dans cette optique, le bonheur est possible, à condition que l'on parvienne à secouer les chaînes de l'esclavage, liées aux exigences de la vie communautaire. Derrière ce rejet de la société se cache donc la véritable morale des cyniques.

La morale des cyniques est donc radicale. Elle a pour fondement le bonheur, mais plus clairement le bonheur individuel. La finalité ici est d'être à soi-même sa propre norme, de ne pas chercher ailleurs, dans une quelconque transcendance aliénante, le principe qui fonde l'agir. Pour être heureux, il convient, en effet, de se montrer apte à se suffire à soi-même, privilège de qui ne possède rien ou peu. Du coup, la condition nécessaire pour y parvenir est de suivre la nature, tout en se détournant de tout ce que les hommes ont mis de factice et d'illusoire sur cette terre, ce qui caractérise des parasites à la potentialité qu'on a en soi d'être heureux. Nous devons noter à juste titre que, loin du visage qu'elle laisse transparaître, loin des considérations parfois hâtives dont elle fait l'objet, la morale des cyniques n'est pas en

réalité une morale acétique³⁰¹ comme nous le démontre Schopenhauer, c'est une morale du strict *minimum*. Dans une comparaison qu'il opère avec les moines, Schopenhauer trouve que

*l'idée fondamentale du cynisme et celle du monarchisme sont bien différentes. Pour les moines, comme pour les Sanyasis qui leur ressemblent, le but est au-delà de cette vie ; quant aux cyniques, ils sont convaincus qu'il est plus facile de s'en tenir au minimum, des désirs et des besoins, que d'arriver au maximum de leur satisfaction, ce qui est d'ailleurs impossible, attendu que les désirs et les besoins croissent à l'infini, à mesure qu'on les satisfait.*³⁰²

Dans cette trajectoire, dans *Le monde comme volonté et comme représentation*, Schopenhauer résume la pensée morale cynique en disant :

*L'idée fondamentale du cynisme, c'est donc que la vie, plus on l'envisage sous sa forme la plus simple et la plus nue, avec les misères que la nature y a attachées, plus elle est supportable, et que, par conséquent, c'est celle-là qu'il faut choisir ; car toutes les commodités et tous les plaisirs, par où l'on essaie de la rendre plus douce, ne font qu'y ajouter de nouvelles calamités, plus lourdes que celles qui y sont naturellement jointes. Aussi les premiers cyniques, les purs, comme Antisthènes, Diogène, Cratès et leurs disciples, avaient-ils renoncé une fois pour toutes, à posséder quoique ce fût, à se donner aucune des commodités ni aucun des plaisirs de la vie, afin d'échapper pour toujours aux soucis, à l'esclavage et aux douleurs, qui y sont attachés, et que tous les biens du monde ne sauraient compenser. En satisfaisant seulement les besoins les plus indispensables, en renonçant à tout superflu, ils pensaient être quittes à bon compte. Ils se contentaient des choses les plus simples, que les pauvres se procuraient gratuitement à Corinthe comme à Athènes, de lupins, d'eau pure, d'un mauvais manteau, d'une besace et d'un bâton.*³⁰³

Par cette conception du cynisme, Schopenhauer se rapproche de l'épicurisme. Seulement avec les cyniques il y a une sorte de laxisme, un laisser-aller, qui fait que l'homme qui ne doit pas rechercher les plaisirs, de peur de s'attirer des calamités. Le plaisir est esclavageant, aliénant et porteur de malheur, il faut se replier sur soi, vivre avec le strict minimum en sa possession et se livrer à la mendicité quand cela est nécessaire souligne Schopenhauer. Car, comme on le voit dans la suite de la réflexion de Schopenhauer, les cyniques « *mendiaient à l'occasion, autant que cela était nécessaire pour mener cette vie ; mais ils ne travaillaient pas. Jamais ils ne prenaient rien de plus que le nécessaire pour suffire aux besoins que nous venons de dire. L'indépendance, dans le sens le plus large du mot, tel était leur but.* »³⁰⁴ On peut alors déduire avec Schopenhauer que la morale cynique a

³⁰¹ **Ascétisme** : selon Jacqueline Russ dans son *Dictionnaire de philosophie*, doctrine selon laquelle la privation et mortification permettent d'atteindre la perfection de la morale. Le principal ici est d'accéder, après abnégation et renonciation aux plaisirs du monde, au plus haut degré de la spiritualité, d'intellectualité ou de conscience de soi.

³⁰² Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, pp. 844-845.

³⁰³ *Ibidem*, pp. 843-844.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 844.

une identité purement pratique, il ne s'y dissout aucune tendance ascétique ou théorique. Par contre, de l'observation attentive de la morale stoïcienne, toujours avec Schopenhauer il ressort que « *le stoïcisme est sorti du cynisme, en ce sens qu'il en a converti la pratique en théorie.* »³⁰⁵ Dès lors, comment les stoïciens conçoivent-ils la morale et quels en sont les démarches et les fondements ?

c- Critique de la morale stoïcienne

Le stoïcisme est né en Grèce, au III^e siècle av. J.C sous l'égide Zénon. Il doit son nom non pas à son fondateur ou à un de ses principes de base, mais à un lieu : le Pœcile où les stoïciens avaient l'habitude de se réunir. Le stoïcisme apparaît dans un monde déséquilibré. C'est une philosophie pour temps de crise, car elle prône une attitude éloignée des sensations, rejetant tout ce qui peut venir du monde et vouer à la souffrance. Cela permet de supporter avec impassibilité l'adversité et le malheur.

Dans ce cas, les stoïciens considèrent d'abord que nous vivons dans un univers dans lequel l'individu n'a pas réellement prise. Or, le stoïcisme est un cosmopolitisme, où le disciple se considère comme citoyen du monde en faisant fi des lois conventionnelles, c'est au sein de l'humanité raisonnable que l'homme s'épanouit. Peu importe la classe sociale pour les stoïciens, derrière les fonctions des uns et des autres, il y a toujours des hommes qui peuvent atteindre le bonheur. Pour cette morale, vouloir agir pour modifier le cours du monde entraîne le malheur et l'éloignement de toute possibilité d'être heureux³⁰⁶. L'homme ne peut rien pour changer l'ordre des choses, l'ordre de l'univers. Sa volonté individuelle n'a absolument aucune emprise sur le destin de l'univers. Si justement il existe un ordre des choses, l'homme doit agir et tendre vers le but que la nature lui fixe. Schopenhauer insiste sur cet aspect en faisant une nuance entre Zénon et ses successeurs immédiats Cléanthe et Chrysippe. Dans *Le monde comme volonté et comme représentation*, il précise :

Déjà, les successeurs immédiats de Zénon trouvèrent le principe de sa morale (vivre d'accord avec soi-même) trop formel et trop vide. Ils lui donnèrent alors un contenu, en ajoutant « conformément à la nature » (...); cette nouvelle précision, suivant le témoignage de Stobée, est due à Cléanthe; elle devait le conduire très loin, vu la grande étendue du concept, et l'indétermination de la formule. Cléanthe en effet

³⁰⁵ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 845.

³⁰⁶ Schopenhauer le dit clairement : « *Le but de l'éthique stoïcienne est le bonheur : τέλος το ευδαιμονειν [Le bonheur est le but] (virtutes omnes finem habere beatitudinem) [Toutes les vertus ont pour but le bonheur]; c'est ainsi que s'exprime Stobée dans l'Exposé du Portique (Ecl. lib. II, c. VII, p. 114 et 138). Cependant l'éthique stoïcienne démontre que le vrai bonheur ne s'acquiert que par la paix et le calme profond de l'esprit, [ataraxia], et que cette paix, à son tour, ne s'obtient que par la vertu.* », *Le monde comme volonté et comme représentation*, 1966, p. 126.

*désignait par là toute la nature en général ; Chrysippe, la nature humaine en particulier. Tout ce qui convenait à celle-ci devait seul être considéré comme vertueux, de même que tout ce qui convient à la nature animale peut seul être considéré comme la satisfaction de ses instincts ; c'était un retour énergique à la doctrine de la vertu, et, coûte que coûte, on fonda l'éthique sur la physique.*³⁰⁷

De ce qui ressort, si Zénon a, dans la marche vers la quiétude de l'âme et la félicité, supposé une vie cohérente de l'âme avec elle-même, Cléanthe et Chrysippe y associent la conformité avec la nature. Cette considération fait que l'homme, en prônant l'ascèse, doit vivre en acceptant l'ordre des choses et la fatalité. Il doit même se mettre en accord avec la nature et apprendre à suspendre son jugement. C'est de cette manière qu'il atteindra l'absence de troubles, grâce à sa volonté. L'homme est vraiment libre, pour le stoïcien quand il accepte de soumettre sa volonté au destin et à l'ordre du monde. En affirmant la place du destin, les stoïciens trouvent que tout individu, tel qu'il soit, est ainsi égal aux autres face au destin ; qu'il est libre ou non d'affronter ou d'admettre. La morale stoïcienne est donc eudémoniste. Le bonheur y est la fin naturelle de l'existence humaine, et la sagesse la méthode du bonheur. La vertu ou l'excellence est le seul bien qui exige une quête permanente et suffit pour parvenir au bonheur.

Dans une posture constatée, Arthur Schopenhauer interpelle à la prudence vis-à-vis de ce qui nous est transmis sur l'enseignement et spécifiquement la morale stoïcienne. Pour illustrer son propos, il s'appuie sur les écrits de Jean Stobée, doxographe et compilateur grec de l'Antiquité et les *Dissertations* d'Arrien. Pour Schopenhauer,

Une source capitale de notre connaissance de l'éthique stoïcienne est l'exposé très développé que nous a conservé Stobée (Eclogæ, livre II, chap. VII) ; on peut se flatter de posséder là des extraits le plus souvent textuels de Zénon et de Chrysippe. S'ils sont exacts, ils ne sont pas de nature à nous donner une haute opinion de l'esprit de ces philosophes. C'est en effet un exposé pédantesque doctrinal délayé à l'infini et incroyablement vide, plat et inintelligent, de la morale stoïcienne ; on n'y trouve ni vigueur ni vie, nulle pensée de valeur, frappante ou fine. Tout y est déduit de pures notions, rien n'y est puisé dans la réalité et l'expérience. L'humanité y est, en conséquence, partagée en vertueux et vicieux ; aux premiers est rattachée toute chose bonne, aux seconds toute chose mauvaise, ce qui fait tout apparaître noir et blanc, comme une guérite prussienne. Aussi ces plats exercices d'école ne supportent-ils aucunement la comparaison avec les écrits de Sénèque, si énergiques, si ingénieux et si profonds.

Les Dissertations d'Arrien sur la philosophie d'Épictète composées d'environ quatre cents ans après la naissance du Portique, ne nous donnent pas d'informations définitives sur le véritable esprit et les principes spéciaux de la morale stoïcienne ;

³⁰⁷ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 103.

ce livre est même peu satisfaisant comme forme et comme contenu. D'abord, en ce qui concerne la forme, on n'y trouve aucune trace de méthode, d'arrangement systématique, même de progression régulière. Dans des chapitres qui se succèdent sans ordre ni lien, il est inlassablement répété qu'il ne faut prêter aucune attention à tout ce qui n'est pas l'expression de notre propre volonté, et que, par conséquent, on ne doit pas prêter le moindre intérêt à tout ce qui agite les hommes ; c'est l'ataraxie stoïcienne. Ce qui n'est pas de nous ne serait pas non plus de notre ressort. Mais ce colossal paradoxe n'est pas déduit de principes ; la plus étrange opinion sur le monde nous est tout simplement imposée, sans qu'une seule raison soit alléguée. Au lieu de cela, on trouve des déclamations sans fin en phrases et en tournures d'expressions toujours les mêmes. Car les résultats de ces maximes merveilleuses sont exposés de la manière la plus détaillée et la plus vive, et l'on a pu décrire fréquemment comment les stoïciens ne font quelque chose de rien. En attendant, tous ceux qui pensent différemment sont qualifiés d'esclaves et de fous.³⁰⁸

Loin de ce qui vient d'être dit, Schopenhauer sait que dans les écrits d'Arrien on retrouve certains éléments vrais sur la morale des stoïciens. Pour lui, comme on le lit dans *Le monde comme volonté et comme représentation* :

La morale stoïque se réduisait à ce point principal : tenir son âme libre d'une pareille illusion et de ce qu'elle traîne à sa suite, pour l'établir dans une indifférence inébranlable. (...) Mais le plus souvent nous nous détournons, comme d'une médecine amère, de cette vérité, que souffrir c'est l'essence même de la vie ; que dès lors la souffrance ne s'infiltré pas en nous du dehors, que nous portons en nous-mêmes l'interminable source d'où elle sort. Cette peine qui est inséparable de nous, au contraire nous sommes toujours à lui chercher quelque cause étrangère, et comme un prétexte ; semblables à l'homme libre qui se fait une idole, pour ne rester pas sans maître.³⁰⁹

En se référant à Horace, Schopenhauer conforte ses idées sur la permanence de la souffrance dans la vie de l'homme et souscrit à la morale stoïcienne de la mesure et de la prudence. Ceci est conforté par le fait de l'illimitation des désirs qui se résume à la réalité selon laquelle chaque désir satisfait nous plonge de nouveau dans l'angoisse d'un nouveau désir, et ainsi de suite. Dans ce contexte, le bonheur chez le philosophe allemand se définit par la capacité ou le pouvoir de se dérober des maux et de la souffrance inhérente à la vie humaine. C'est ce qui l'amène à accorder un mérite provisoire à l'éthique stoïcienne en disant que « l'éthique stoïcienne, prise dans son ensemble, est en réalité une tentative précieuse et méritoire, pour employer la raison, ce grand privilège de l'homme, à une œuvre importante et salutaire, à savoir le délivrer de la douleur et de la souffrance, de tous les maux, en un mot,

³⁰⁸ Arthur Schopenhauer, *Fragments sur l'histoire de la philosophie*, trad. Auguste Dietrich, Paris, Alcan, 1912, pp. 65-66.

³⁰⁹ *Idem, Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 402.

qui accablent la vie ». ³¹⁰ À l'encontre de ce mérite, Schopenhauer reproche aux stoïciens le désir d'unifier dans leur principe éthique Dieu et le monde, la vie. Il trouve dans cette logique qu'« *Il y a une contradiction totale à vouloir vivre sans souffrir, contradiction qui est enveloppée toute entière dans le mot de « vie heureuse* ». ³¹¹ Même le solitaire de Francfort voit en Épictète le souci clair d'élaborer en amont une nuance dans notre existence humaine entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, il conclut que

l'origine de la morale stoïcienne, tel que je l'ai comprise, est donc la question de savoir si la raison, ce privilège de l'homme, qui lui rend indirectement la vie et ses fardeaux plus légers, en réglant sa conduite, et par les bons résultats qu'elle produit, ne pouvait pas le soustraire aussi directement, c'est-à-dire par la simple connaissance et d'un seul coup, — sinon entièrement, du moins en partie, — aux souffrances et aux tourments de toute sorte qui remplissent son existence. ³¹²

d- Le bonheur schopenhauerien au-delà de la félicité

Face aux différentes conceptions précédentes du bonheur, Schopenhauer réagit et montre que le bonheur se mesure aux maux que l'on a évités, et non aux plaisirs que l'on a goûtés. Il ne s'agit donc pas de vivre heureux, mais le moins malheureux possible. Dans *Aphorisme sur la sagesse dans la vie*, il développe l'idée du bonheur qui passe par une trilogie :

1° ce que l'on est : donc la personnalité, dans son sens le plus étendu. Par conséquent, ici on comprend la santé, la force, la beauté, le tempérament, le caractère moral, l'intelligence et son développement.

2° ce que l'on a : donc propriété et avoir de toute nature.

3° ce que l'on représente : on sait que par cette expression l'on entend la manière donc les autres se représentent un individu, par conséquent ce qu'il est dans leur représentation. Cela consiste donc dans leur opinion à son égard et se divise en honneur, rang et gloire. ³¹³

Le bonheur chez Schopenhauer n'est donc pas déconnecté de la réalité, il ne s'élève pas non plus vers l'inconnu ou l'absolu. Il s'agit d'une manière de vivre qui tient en compte la souffrance de l'existence humaine. Que devons-nous comprendre par là et bien avant comment Kant percevait-il le bonheur ?

³¹⁰ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 130.

³¹¹ *Ibidem*, p. 131.

³¹² *Ibidem*, pp. 126-127.

³¹³ *Idem*, *Aphorisme sur la sagesse dans la vie*, trad. Jean Alexandre Cantacuzene, Paris, Ancienne Librairie Germer Baillière et Felix Alcan, 1887, p. 1.

La vision du bonheur selon Kant est explicitée en grande partie dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. C'est un thème important dans la morale, car Kant est un des rares philosophes qui excluent le bonheur de la quête morale. La tradition philosophique s'accorde à dire que la quête du bonheur nous rend bons et moraux : c'est l'eudémonisme. En ces termes Kant s'oppose à Aristote qui voit le bonheur comme l'aboutissement de la vertu : l'homme vertueux sera moral et donc heureux. Kant voit la quête du bonheur comme appartenant à la nature de l'homme ; tous, en effet, cherchent le bonheur. Le bonheur reste une fin, il n'est donc pas à bannir totalement de la philosophie pratique ; mais les impératifs hypothétiques, qui expriment la nécessité d'une action en tant qu'elle est un moyen en vue du bonheur, ne sont pas des commandements de moralité, mais seulement des conseils de prudence.

L'autre défaut du bonheur pour Kant est qu'il est indéterminé (chacun en a une vision différente, ce qui rend toute universalisation impossible), par conséquent impropre, au même titre que l'expérience, à être le but ou à participer à l'élaboration d'une loi morale, dont le but est d'être fin en soi pour elle-même. Kant reste convaincu que la finalité de l'espèce humaine n'est pas le bonheur, car, s'il en est ainsi, les membres de cette espèce n'auraient pas été dotés d'une raison faible qui s'égare facilement, mais plutôt d'instincts infailibles. La volonté bonne a une valeur morale, elle est donc préférable. L'échappatoire à ce problème (car l'essence de l'homme est de désirer le bonheur) est de vouloir le bonheur de son prochain, ce qui est une volonté bonne. Par conséquent il est bon (voire nécessaire) de rendre accessible le bonheur à autrui ; non à soi-même, car c'est une quête en dehors de la moralité qui n'a pas de résultats probants à l'échelle individuelle autant qu'à l'échelle de l'humanité.

La question du bonheur chez Schopenhauer est foncièrement liée à sa vie. Alors, il voit la vie en réaliste, conscient de la réalité telle qu'elle se présente à lui. Dans *Le monde comme volonté et comme représentation* (tome I), il écrit : « *La vie donc oscille, comme une pendule, de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui, ce sont là les deux éléments dont elle est faite, en somme*³¹⁴ ». L'environnement familial dans lequel il vivait ne le prédisposait pas au bonheur. Tout d'abord, deux de ses oncles paternels sont assignés dans des asiles psychiatriques ; son père, bien qu'ayant réussi dans les affaires, était dépressif et meurt en 1806, en tombant du grenier, laissant ainsi le doute entre l'accident et le suicide. Ensuite, sa mère, romancière à succès, était d'une totale froideur et indifférente à l'égard de ses enfants.

³¹⁴ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 323.

Elle arrivait d'ailleurs à prendre le parti de son amant lors des disputes familiales, contre son propre fils. Ce qui a suscité une séparation définitive entre sa mère et lui³¹⁵.

Quant à Adèle, la sœur d'Arthur, en proie elle aussi à des angoisses et obsessions, elle finit par se suicider en 1849. Enfin, sur le plan professionnel, Arthur a d'abord connu les échecs et les frustrations. Nommé maître de conférences à Berlin, les étudiants désertent ses cours pour assister à ceux de Hegel, son rival, qu'il considère comme un « *écrivain d'absurdité et détraqueur de cervelle* ³¹⁶ ». Son grand livre *Le monde comme volonté et représentation* (1818) est passé totalement inaperçu lors de sa parution. En fin de compte, il quitte l'Université, convaincu que ses collègues se sont ligüés contre lui. D'une personnalité sombre et irascible, Schopenhauer a passé sa vie à colporter son mal-être et à ruminer sa rancœur contre ses contemporains. Ce que nous élucidons plus loin dans cette recherche.

Face à ces réalités existentielles, Schopenhauer voit en la vie une sorte de spectacle des souffrances, des déconvenues et des spoliations. Le seul but raisonnable du sage n'est donc pas d'atteindre un bonheur illusoire et invraisemblable. En évitant de penser un bonheur définitif auquel il ne croit pas, il s'agit de gérer sa vie au mieux, en échappant les souffrances inutiles que l'on s'édicte à soi-même et aux autres. Dans son ouvrage *Aphorisme sur la sagesse dans la vie*, Schopenhauer met en évidence sa vision du bonheur, seule la structure de l'œuvre en est une représentation claire. Il distingue trois critères qui conduisent inéluctablement au bonheur : l'être, l'avoir, l'apparaître. Le bonheur se mesure donc aux maux que l'on a évités, et non aux plaisirs que l'on a goûtés.

2- Regard sur la philosophie morale de Kant

Dans la préface de la première édition de son grand ouvrage *Le monde comme volonté et comme représentation*, Schopenhauer énumère des demandes aux lecteurs de son volumineux ouvrage. Parmi celles-ci, il recommande de lire³¹⁷ les principaux ouvrages de

³¹⁵ Arthur Schopenhauer écrit un « Essai sur les femmes » en 1851. Dans celui-ci, il mène une analyse irrévérencieuse et avanie à l'égard des femmes qui résulte certainement de sa relation avec sa mère. Entre autres on peut retenir ce propos au tout début de l'ouvrage « *Le seul aspect de la femme révèle qu'elle n'est destinée ni aux grands travaux de l'intelligence ni aux grands travaux matériels. Elle paie sa dette à la vie non par l'action, mais par la souffrance, les douleurs de l'enfantement, les soins inquiets de l'enfance ; elle doit obéir à l'homme, être une compagne patiente qui le rassérène. Elle n'est faite ni pour les grands efforts, ni pour les peines ou les plaisirs excessifs ; sa vie peut s'écouler plus silencieuse, plus insignifiante et plus douce que celle de l'homme, sans qu'elle soit, par nature, ni meilleure ni pire.* » trad. Jean Bourdeau.

³¹⁶ Jacqueline Russ, *Les chemins de la pensée philosophique*, Paris, Armand Colin, 1988, p. 309.

³¹⁷ « *Enfin j'ai une troisième demande à exprimer au lecteur, mais elle va de soi : je demande en effet qu'il connaisse un fait, le plus considérable qui se soit produit depuis vingt siècles en philosophie, et pourtant bien*

Kant pour mieux saisir sa philosophie. Nous n'allons pas nous exclure de ce procédé schopenhauerien dans notre entreprise, c'est pourquoi nous menons succinctement ici une étude liminaire sur la morale kantienne.

Alors, il serait ardu pour nous d'aborder la question de la morale chez Kant sans une saisie préalable des concepts de bonne volonté, de devoir, d'autonomie, de dignité humaine et même d'impératif : hypothétique et catégorique. Ces concepts sont des éléments drastiques de la morale chez Kant. En effet, dans l'Antiquité la morale était considérée comme un ensemble de règles et de normes qui dirigent les comportements des hommes dans la société. La morale est alors subordonnée à l'eudémonisme. On pensait que son but était de rendre l'homme heureux. C'est pour cette raison qu'Aristote avait substitué le bonheur à la vertu. Kant dans cette œuvre ne nourrit donc pas le désir d'inventer une morale nouvelle. Il veut dégager par l'analyse le principe suprême de la moralité tel qu'il se rencontre dans toutes les consciences humaines. Le soubassement de cette morale est donné dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

Ainsi, à travers la centralisation accordée au sujet dans la révolution dite copernicienne, Kant nous enseigne que la morale doit être définie, non par rapport à un principe extérieur à l'homme, mais par rapport à l'homme lui-même. Le sujet devient ainsi fondateur de la morale. C'est pour cette raison que son action a une valeur morale. Elle doit respecter un certain nombre de conditions, elle doit se libérer de tous les principes extérieurs à la raison pour s'imposer à une morale libre, c'est-à-dire une morale qui n'obéit à aucune loi extérieure au sujet. Dès lors, le respect de ces substances peut-il nous rendre libres ? La pensée kantienne est en général qualifiée de pensée critique.

C'est en cela qu'il pose les bases de sa morale. Celle-ci vise l'intérêt commun en ce sens qu'elle enseigne les règles de la bonne conduite ; ces règles qui sont susceptibles de nous conduire à l'action bonne si elles sont mises en pratique. Cette morale est aussi une morale de l'autonomie, une morale qui nous forme à la responsabilité. Pour mettre cette morale en pratique, nous sommes appelés à considérer l'homme comme une fin et non comme un moyen. Cette considération découle de la dignité humaine, c'est-à-dire de la prise en considération de l'autre. Pour réaliser cette théorie, Kant procède par l'élucidation des termes clés de sa pensée.

voisin de nous je veux parler des ouvrages principaux de Kant. » Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 4.

a- Les principes de la loi morale chez Kant

- La bonne volonté

Pour Kant, la bonne volonté constitue le point de départ d'une action que l'on pourrait qualifier de morale. À cet effet, il déclare : « *De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'y a qu'une seule chose qu'on puisse tenir pour bonne sans restriction : c'est une bonne volonté* »³¹⁸. Autrement dit, la bonne volonté est la disposition du vouloir intérieur que possède tout être doué de raison d'agir en vue du bien, même si au cours d'une action advient l'échec, seule l'intention de départ sera prise en compte. Car, « *la bonne volonté ne tire pas sa bonté de ses effets ou de ses résultats, ni de son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé, mais seulement du vouloir, c'est-à-dire qu'elle est bonne en soi* »³¹⁹. Autrement dit, la bonne volonté, c'est la volonté d'agir par devoir. D'où le concept du règne des fins qui fait de l'être raisonnable, un être guidé par la liberté, qu'il soit législateur ou sujet.

La bonne volonté se caractérise par une action effectuée par devoir et non conformément au devoir. Car, la raison commune sait tout ce qu'il faut savoir, et ceci sans apprentissage. Ainsi, la bonne volonté chez Kant : « *C'est faire son devoir même en l'absence d'inclination médiate ou immédiate telle la sympathie ; c'est donc agir autrement qu'en vertu des effets de l'action, considérés comme mobile matériel et a posteriori ; c'est avoir par conséquent la loi comme principe objectif et le respect pour la loi comme principe subjectif ou la maxime de sa volonté* »³²⁰. C'est autant dire, celui qui possède une bonne volonté doit agir par Devoir et non conformément au Devoir.

- La morale du devoir

D'après Kant, « *le devoir est la nécessité de faire une action par respect pour la loi.* »³²¹ Autrement dit, lorsqu'une action est accomplie librement par un sujet, elle est un Devoir. De ce fait, Kant introduit le concept du devoir dans la Métaphysique des Mœurs parce qu'il est la maxime qui commande l'acte moral. Il a pour cause et pour objet la loi en dépit du résultat espéré. Or, une action conforme au devoir peut l'être fortuitement, ou par inclination

³¹⁸ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Jules Romain Barni, Paris, Bordas, 1991, p. 15.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 16.

³²⁰ Sylvain Auroux, *Encyclopédie philosophique universelle, les œuvres philosophiques, dictionnaire I*, Paris, P.U.F, 1990, p. 1234.

³²¹ Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 24.

immédiate, par intention intéressée, par conformité ou de façon naturelle. À l'exemple d'un commerçant qui est honnête non par devoir, mais parce que c'est à son profit d'agir de la sorte. Par l'instinct, il est naturellement poussé à conserver sa vie et assurer son bonheur : c'est un devoir.

Si pour le philosophe de Königsberg, l'homme n'a pas été créé bon, mais il a été fait pour le bien. Pour dire que l'homme a la possibilité de purifier ses intentions, d'abandonner le vieil homme afin de revêtir l'homme nouveau. En fait, Kant attire notre attention en nous prévenant d'éviter de faire une mauvaise emplette sur le concept de devoir, sur sa définition et sa vraie nature.

En effet, il aimerait que nous évitions de nous tromper dans la définition par rapport à la compréhension commune et pratique de chacun d'entre nous, faite sur ce concept en lui attribuant ou en concluant l'avoir traité comme un concept empirique³²². Selon Kant, il faudrait dire que c'est parce que nous avons une prétendue connaissance courante du concept du devoir comme provenant de la raison pratique que nous affirmerons qu'il est basé sur l'expérience, car là, on se tromperait totalement. Or, en dégageant l'idée du devoir, il ne s'agissait pas pour lui d'en parler comme d'une simple donnée de la conscience, parmi d'autres, mais comme le principe de toutes les appréciations morales.

- La différence entre l'agir moral par devoir et l'agir moral conformément au devoir

Kant fait la démarcation qui existe entre l'agir moral par devoir à celui de l'agir moral conformément au devoir. Car, pour lui, en qualifiant l'acte moral par devoir ou celui conformément au devoir par le simple fait de voir la manière d'agir des gens, on se leurra, car d'après lui, l'apparence est trompeuse. Raison pour laquelle, il va établir une différence entre les deux en disant d'une part, que l'agir moral conformément au devoir est cette bonne action que l'on pose en vue d'obtenir un bénéfice possible et d'autre part, l'agir moral par devoir est une bonne action que l'on pose pour la qualité de l'acte en lui-même et dépourvu d'un quelconque intérêt. C'est pourquoi, pour Kant, la dimension de l'acte par devoir va bien au-delà du physique et on se limiterait à la comprendre en se basant seulement sur le caractère empirique de cette action pour juger son agir de moral par devoir. C'est dans ce sens qu'il affirme que « *quand il s'agit de valeur morale, l'essentiel n'est point dans les actions, que*

³²² Ici Kant mentionne l'idée que la raison, même dans son usage commun, n'en reste pas moins la raison, c'est-à-dire une faculté indépendante de l'expérience.

l'on voit, mais dans des principes intérieurs des actions, que l'on ne voit pas »³²³, montrant ainsi l'aspect métaphysique de l'agir moral par devoir.

- L'aspect utopique et nécessaire de l'agir moral par devoir

L'agir moral par devoir est vraiment difficile à réaliser ou à respecter du fait que la nature de l'homme, en tant qu'être de domination cherche d'une manière ou d'une autre une fin dans chacune de ses actions posées, un bénéfice. En clair, il veut dire ici que même si l'homme s'établit d'agir par devoir, il ne pourra pas supporter cela, car il est un être de passions et de désirs, et c'est cela qui fera qu'à un moment donné il ne pourra pas ou plus : cet agir moral par devoir est assez rigide pour lui.

À cet aspect utopique de l'agir moral par devoir, Kant accorde une place prépondérante dans la vie de l'homme, car c'est lui qui construit notre *for intérieur* en le rendant pur et en l'élevant au niveau de la rationalité et non plus simplement de l'empiricité pour penser le bien en soi. Et c'est pourquoi d'après lui « *il arrive parfois sans doute qu'avec le plus attentif examen de nous-mêmes nous ne trouvons absolument rien qui, en dehors du principe moral du devoir, ait pu être assez puissant pour nous pousser à telle ou telle bonne action et à tel sacrifice* »³²⁴, montrant ainsi la nécessité de l'agir moral par devoir dans la vie de l'homme.

- La raison et l'ordre moral chez Kant

La raison implique chez Kant tout ce qui est *a priori* dans la pensée, ne provenant pas de l'expérience. Elle est théorique ou spéculative lorsqu'elle concerne la connaissance. Elle est pratique lorsqu'elle contient la règle de la moralité. La morale kantienne n'est fondée ni sur l'anthropologie ni sur la religion, mais sur la raison. De ce fait, nul ne peut se soustraire de cette obligation du fait que chacun par sa nature humaine bénéficie de la présence de la raison en lui. Par conséquent, la raison se pose comme le siège de la morale. Mais : « *Si donc la raison nous a été donnée pour une fin, c'est pour une autre fin que le bonheur, c'est pour une fin plus haute et plus noble, que seule elle peut atteindre (...) par ses ressources propres* »³²⁵.

Tout ce dont l'homme a besoin pour connaître la loi, c'est la raison. Celle-ci nous apprend ce que nous devons faire et ce que nous ne devons pas faire ; la raison est la maîtresse de la loi naturelle. L'homme raisonnable n'a pas besoin d'autres lois. Il se donne lui-même sa

³²³ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 267.

³²⁴ *Idem.*

³²⁵ *Ibidem*, p. 39.

propre loi. Le devoir cesse de dépendre d'une volonté législatrice absolue toute-puissante et, affirme sa propre objectivité pratique en s'autonomisant avec ou sans Dieu. Par la raison, nous connaissons le devoir comme commandement divin absolu et par la conscience, nous appréhendons la manifestation de la volonté divine.

Pour Kant, ce qui doit *être* par la liberté, ne peut trouver son fondement dans l'expérience, dans une psychologie, une sociologie ou même une anthropologie, puisqu'« *on ne peut tirer ce qui doit être de ce qui est* »³²⁶. Ce qui doit être, est tiré de l'homme moral lui-même, qui est juge de la moralité. D'où l'importance de la réflexion éthique. Il faut fonder la loi morale indépendamment des propriétés spéciales de la nature humaine, « en raison pure ». C'est la tâche de la métaphysique des mœurs. Son concept essentiel est celui de l'être raisonnable en général. « *La raison est la faculté de produire des lois, d'établir une légalité : elle est législative a priori* »³²⁷. Autrement dit, la moralité chez Kant prend sa source dans la raison humaine. Elle est formulée indépendamment de toute forme de connaissance *a posteriori*.

La nécessité de la morale tient à sa légalité rationnelle. Kant exprime cette réalité à travers la maxime : « *Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle* »³²⁸. L'homme est un être proprement raisonnable et cela exige de lui qu'il agisse, non seulement par devoir, mais aussi conformément à sa raison qui l'élève au-dessus de toute considération empirique. C'est ce qui permet à l'auteur de postuler la liberté humaine, de l'affirmer. Pour Kant, la morale ne saurait être tirée de l'expérience, elle a pour objet l'idéal, c'est-à-dire ce qui doit être, et non ce qui est. Si la morale était tirée de l'expérience, le devoir ne mériterait pas le respect que nous lui accordons. Ce qui fait son caractère propre et sa dignité, c'est qu'il est une idée de la raison.

De ce fait, si aucune expérience ne peut prouver l'existence d'un acte purement moral, même s'il est toujours permis de douter qu'un tel acte existe réellement, il faut conclure que le devoir est une exigence de la raison pure. Ce refus de tout compromis entre la moralité et l'expérience constitue ce qu'on appelle le rigorisme kantien. Le devoir n'est donc pas un principe empirique ; c'est un ordre *a priori* de la raison. La morale ne se définit pas suivant la coutume du plus grand nombre ; c'est un idéal que nous propose *a priori* notre raison. En outre, la morale doit reposer non sur l'anthropologie, c'est-à-dire sur l'étude psychologique

³²⁶ Jean Lacroix, *Kant et le kantisme*, Paris, P.U.F, coll. « Que sais-je », 1966, p. 83.

³²⁷ *Ibidem*, p. 84.

³²⁸ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 136.

des mœurs et des caractères humains, mais sur la métaphysique, c'est-à-dire une étude a priori des caractères de la moralité. Le principe de la moralité étant en lui-même indépendant de l'expérience, ne peut donc être traité que par une science purement rationnelle.

En somme, selon Kant, la raison est un ensemble de facultés intellectuelles sur laquelle se fonde la morale. La raison est le socle de la morale. Elle est le propre de l'homme. Et il l'affirme clairement dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « L'homme, étant doué de raison, ne tient plus, comme l'animal, de l'instinct naturel les moyens d'accomplir sa destinée »³²⁹. En clair, la raison est chez Kant cette intuition qui nous met en relation avec le divin. Dit autrement, c'est la faculté de penser supérieure qui nous fournit les idées du monde, de l'âme, de Dieu. C'est elle qui dicte le devoir.

b- Les fondations de la morale kantienne

Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et dans la *Critique de la raison pratique*, Kant s'efforce de donner une fondation de la morale. L'analyse des mœurs, pour lui, doit faire la preuve que la raison exerce en l'homme un réel pouvoir et qu'elle constitue l'unique source de toute valeur morale. Cette preuve ne peut être établie que par un travail de fondation, destiné à mettre en lumière l'origine exacte de tous les concepts moraux. Partant du concept de « volonté bonne », tiré des jugements du sens commun, Kant s'élève au principe pur de la philosophie morale qui n'a pour points d'achoppement que « l'impératif catégorique » et « l'autonomie de la volonté ». Néanmoins, il convient de rappeler que Schopenhauer définit deux types d'impératifs : hypothétique et catégorique.

En parlant d'impératif, Kant parle-t-il du commandement de la raison ? En effet, l'impératif est la représentation, « un principe objectif » en ce qu'il est astreignant pour une volonté. Généralement pour l'auteur, les impératifs sont représentés par le verbe devoir en conséquence des exigences qui sont imposées à l'endroit du sujet qui ne vont pas toujours dans le même sens que sa pensée. Et pour justifier cela, il affirme que les impératifs « indiquent par là le rapport d'une loi objective de la raison à une volonté, qui selon sa constitution subjective, n'est pas nécessairement déterminée par cette loi »³³⁰. En outre, les impératifs sont une voie clairvoyante qui permet de développer un esprit de discernement capable d'agir moralement afin d'éviter ce qui est mal ou mauvais, car « ils disent qu'il serait

³²⁹ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 34.

³³⁰ *Ibidem*, p. 275.

bon de faire telle ou telle chose ou de s'en abstenir »³³¹. Kant nous présente deux types d'impératifs : il s'agit de l'impératif hypothétique et de l'impératif catégorique.

- L'impératif hypothétique

«*Les impératifs hypothétiques présentent la nécessité pratique d'une action possible, considérée comme moyen d'arriver à quelque autre chose que l'on veut (ou moins qu'il est possible qu'on veuille)* »³³². C'est-à-dire que celui-ci est l'action nécessaire que l'on pose foncièrement en vue d'atteindre ou de parvenir à un résultat final ; et c'est pourquoi elle est conditionnée. Kant distingue deux types d'impératifs hypothétiques à savoir : L'impératif problématique qui symbolise une action comme nécessaire pour atteindre une des plusieurs fins possibles, quand une fin est possible pour nous, un impératif énonce comment nous pouvons atteindre cette fin.

À l'impératif hypothétique, il attribue une valeur de principe problématiquement pratique d'une part, dans la mesure où elle met en exergue une bonne action pour un résultat final possible ou éventuel. L'impératif assertorique qui symbolise une action comme nécessaire pour arriver au bonheur, c'est-à-dire à une fin qu'on peut supposer réelle chez tous les hommes. Une proposition présentant la manière d'être heureux n'est pas un impératif catégorique, la valeur d'«*un principe assertoriquement pratique* »³³³. L'action bonne ici vise un résultat final réel. Mais à l'impératif catégorique, il lui assigne la valeur d'un principe apodictiquement pratique³³⁴, car ici, l'action est bonne en elle-même sans aucun but à atteindre.

- L'impératif catégorique

Il s'inscrit dans une critique de la philosophie eudémoniste propre à plusieurs auteurs antiques, notamment Aristote selon laquelle le bonheur serait le souverain bien et la fin ultime de l'existence humaine. Kant propose trois manières de formuler cet impératif catégorique : la première formulation : «*Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en*

³³¹ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 275.

³³² *Ibidem*, p. 125.

³³³ *Idem*.

³³⁴ Kant applique à la détermination des impératifs, les termes qui marquent la différence des jugements considérés dans leur modalité. Les jugements problématiques sont ceux dans lesquels l'affirmation ou la négation sont tenues pour possible ; ceux assertoriques sont ceux dans lesquels les affirmations ou les négations sont considérées comme réelles ; ceux apodictiques dans le même cas sont représentés comme nécessaires.

même temps qu'elle devienne une loi universelle »³³⁵. Cette formulation consiste à montrer l'universalité de l'acte morale. Par exemple, le mensonge ou le vol sont pour Kant moralement injustifiables parce qu'il s'agit de maximes qui ne sont pas universalisables logiquement. D'ailleurs, ces maximes ne sont pas non plus universalisables pratiquement.

En fait, lorsque nous nous dérobons au devoir, nous ne voulons pas le moins du monde que la maxime de notre action soit érigée en loi universelle. Bien au contraire, nous enfreignons toujours la loi morale avec l'idée de faire une exception en notre faveur. Mais toutefois nous constatons que dans le moment même où nous cessons de respecter la loi morale, nous ne cessons pas de la tenir pour respectable.

La seconde formulation de l'impératif catégorique est plus célèbre : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen* »³³⁶. C'est cela l'origine de la conception kantienne de la dignité de la personne humaine : respecter l'autre ce n'est pas le considérer seulement comme un instrument, une chose, un moyen, un objet, mais nous devons l'envisager aussi comme une fin en soi. Par exemple on ne peut, en médecine, moralement faire l'expérience sur une personne qu'avec son consentement et respecter en elle sa personne humaine.

En somme, il y a des principes à respecter de manière inconditionnelle que chacun peut découvrir et la morale consiste essentiellement à respecter ces principes et à agir par respect pour eux et non simplement en conformité à eux. Dans la troisième formulation, il s'agit de : « *Agis comme si tu étais toujours par tes maximes un membre législateur dans le règne des fins* »³³⁷. La moralité est l'idée de la volonté de tout être pensant. L'action morale doit être jugée non pas en fonction de son résultat, mais selon ses motivations. Si la volonté qui la commande est bonne, l'action est moralement juste. L'impératif catégorique consiste en l'accomplissement du devoir c'est-à-dire que l'action juste est inexorablement gratuite et désintéressée.

En effet, l'acte est gratuit selon Kant du fait même de la liberté humaine. La loi morale découle de la dignité de la personne, car, en se donnant soi-même une loi, l'homme a une liberté, bien que l'opinion commune pense que la morale s'oppose à la liberté, car la morale

³³⁵ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 136.

³³⁶ *Ibidem*, p. 150.

³³⁷ *Ibidem*, p. 154.

consiste à s'affranchir des instincts égoïstes pour agir raisonnablement, pour être libre. L'homme a une valeur, mais aussi une dignité. La morale kantienne est donc « déontologique », pense la morale en termes de respect des principes moraux indépendamment des conséquences que peuvent avoir nos actes. Les différentes formules de l'impératif ont en commun qu'elles s'adressent à un Moi, c'est-à-dire ce qui découle ou recèle de la nécessité à accomplir.

Cependant, à travers ce commandement, c'est la raison pratique qui est à l'œuvre et donc, à proprement parlé, le Moi comme Moi législateur de telle sorte que l'on puisse dire que dans et à travers l'impératif, c'est le Moi qui commande le Moi. Il importe de lire correctement cette structure qui n'est circulaire qu'en apparence : en effet, le Moi législateur s'impose dans le commandement comme idéal à réaliser et ce, à l'égard d'un moi qui demeure encore et toujours anormalement définissable. À la fin de cette différence entre les deux impératifs, Kant va assimiler l'impératif hypothétique à l'impératif d'habileté et l'impératif catégorique à l'impératif de la moralité, car d'après lui, c'est celui-ci la clé, la base de l'agir moral par devoir.

c- L'édifice moral de Kant et l'autonomie

L'autonomie de la volonté, la bonne volonté et l'intention sont des éléments non négligeables dans un grandiose édifice moral kantien. Commençons dans ce registre avec la notion d'autonomie de la volonté qui est la clef de voûte, « *le principe suprême de la moralité* »³³⁸.

- L'autonomie de la volonté.

De la formule fondamentale kantienne de l'impératif catégorique découle celle-ci : « *Agis toujours comme si tu étais législateur en même temps que sujet dans la république des volontés libres et raisonnables* »³³⁹. Cette formule introduit dans la morale kantienne ce qu'il est convenu d'appeler l'autonomie. Elle est la clef de voûte de cette morale. En effet, le devoir ou l'obligation morale ne s'impose pas du dehors à la volonté, parce qu'elle émane de la raison, de l'homme. Avec l'autonomie, nous atteignons le principe fondamental de la moralité. Car la volonté autonome, c'est la volonté libre ; et seul un être libre est capable de soumettre sa volonté au devoir et de se donner à lui-même une loi. C'est en cela que constitue sa liberté.

³³⁸ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 47.

³³⁹ Roger Verneaux, *Histoire de la philosophie moderne*, p. 164.

Aussi, cette liberté apparaît intrinsèquement liée à la loi et, plus précisément, à l'obéissance, à la loi morale, au devoir. Car, « *L'autonomie de la volonté est cette propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa loi (indépendamment de toute propriété des objets du vouloir)* »³⁴⁰. L'homme ne doit pas être traité comme un instrument, il ne saurait être le simple sujet de la législation universelle qu'impose la loi morale, il faut donc qu'il en soit l'auteur. Puisqu'il ne peut recevoir sa loi du dehors, il faut qu'il se l'impose à lui-même. L'homme doit toujours choisir de telle sorte que la maxime de son choix soit saisie en même temps comme fait planétaire dans ce même acte de volonté. Par le principe de l'autonomie, nous comprenons pourquoi notre obéissance à la loi n'est pas fondée sur la recherche d'un intérêt, nous obéissons à la loi parce que la loi est en nous-mêmes.

Ainsi, en parlant de cette liberté et de son expression avec la loi morale, Kant conclut en disant : « *Mais une loi de la liberté ne peut être établie que par la liberté même. (...), La liberté, c'est donc la faculté de se donner à soi-même la loi : c'est l'autonomie. Or l'autonomie, c'est l'expression même de la loi morale : si bien qu'une volonté libre et une volonté soumise à la loi morale ne font qu'un* »³⁴¹. Retenons que le devoir, qui trouve son fondement dans l'autonomie de la volonté, peut prendre une valeur morale que s'il est conduit par une bonne volonté et une pure intention qui le rendent digne.

- Une liberté pratique

Dans la Critique de la raison pratique, la liberté est perçue plus comme un concept qu'une idée. Aussi, ce concept nécessite une distinction entre indépendance et détermination. Kant fait une précision importante entre concept et idée de liberté dans la Critique de la raison pure : « *Je n'emploierai désormais le concept de liberté que de sens pratique, et je laisse ici comme réglé plus haut le sens transcendantal de ce concept (idée) qui peut être empiriquement supposé comme principe d'explication des phénomènes* »³⁴². Il faut comprendre que le concept pratique de la liberté se fonde sur la liberté transcendantale. En effet, si l'idée est en soi un concept, celui-ci tend à être attiré vers son effet pratique.

Schopenhauer retient donc le concept dans son sens pratique tandis qu'il assimile l'idée au plan transcendantal. Car la disparition de la liberté transcendantale anéantirait la liberté pratique : « *On voit aisément que (...) la suppression de la liberté transcendantale*

³⁴⁰ Emmanuel Kant, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, p. 169.

³⁴¹ *Ibidem*, p. 51.

³⁴² *Idem*, *Critique de la raison pure*, p. 656.

anéantirait en même temps toute liberté pratique. »³⁴³ Autrement dit, il faut que naisse l'idée avant qu'elle ne soit traduite dans la pratique. Le concept de liberté nécessite également chez Kant, une distinction entre indépendance et détermination. En effet, dans *Les Fondements de la Métaphysique des mœurs*, il affirme que « *la liberté de l'arbitre est cette indépendance de ses déterminations par rapport aux mobiles sensibles ; c'est là le concept négatif de la liberté* »³⁴⁴. Pour lui, dans un sens négatif, la liberté est l'indépendance de la volonté par rapport aux mobiles du monde sensible. Elle peut être alors assimilée à la liberté de l'arbitre, et est indépendante à l'égard des lois naturelles.

L'auteur en fait une traduction comme suit : « *mais si aucun principe de détermination autre que cette forme législative universelle ne peut servir de loi à la volonté, celle-ci doit être conçue comme totalement indépendante de la loi naturelle (...) c'est-à-dire de la loi de causalité. Or, une telle indépendance s'appelle liberté* »³⁴⁵. Comprenons ici qu'aucune loi extérieure ne gouverne ou ne doit gouverner la volonté. C'est en cela qu'elle est libre. Au sens positif, la liberté est autonomie de la volonté, c'est-à-dire qu'elle détermine la volonté par la seule raison pure pratique qui est la loi morale. C'est ce que dit Kant quand il affirme que « *cette législation propre de la raison pure, et comme telle, pratique, est la liberté au sens positif* »³⁴⁶. Ici, la liberté est la faculté de la raison pratique d'ériger des lois universelles.

Nous constatons alors que liberté et loi morale s'impliquent. Au terme de cette partie consacrée à la morale kantienne, nous sommes parvenus à l'affirmation que Kant a réalisé une grande œuvre en philosophie, mais singulièrement en morale. Sa morale dite « morale du devoir », impératif catégorique du fait de sa raideur, trouve son fondement dans l'universalité de la raison à laquelle nul ne peut se soustraire. La condition de la possibilité de la morale kantienne réside dans l'autonomie de la volonté qui en est le principe suprême. Avec Kant, un acte est dit moral quand la bonne volonté et l'intention se reconnaissent dans l'action qui est faite uniquement par devoir et qui n'inspire aucune inclination ni aucune vue intéressée. La morale ne peut donc pas être fondée sur une idée de Bien, mais plutôt sur celle de l'intention qui l'anime. Mais, faut-il le dire, nous sommes profondément plongés dans une déchéance humaine et une crise de la conscience et de la morale.

³⁴³ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, p. 623.

³⁴⁴ *Idem*, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, p. 195.

³⁴⁵ *Idem*, *Critique de la raison pure*, p. 28.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 33.

3- Schopenhauer et la récusation de la morale kantienne

Arthur Schopenhauer a été influencé non seulement par Platon, mais surtout par Kant, dont il reprend la théorie de la connaissance avec la différenciation du « phénomène » et de la « chose en soi ». C'est en effet à l'Hiver 1810-1811 qu'il commence à lire Kant sous le conseil de Schulze. Très marqués par le moraliste de Königsberg, ses écrits de métaphysique et morale tournent autour de celui-ci. Sans détachement avec la réalité, Schopenhauer voit dans l'homme un être profondément métaphysique, s'étonnant devant le monde et aspirant à l'absolu. Comme tout ce qui existe, cet être métaphysique est voué au malheur et à la souffrance, car au fond de l'existence se meut la douleur, affliction de la réalité quotidienne. Kant s'est posé trois questions auxquelles son œuvre tout entière s'est efforcée de répondre dans la *Critique de la raison pure* :

Tout intérêt de ma raison (tant spéculative que pratique) se ramène aux trois questions suivantes :

1. *Que puis-je connaître ?*
2. *Que dois-je faire ?*
3. *Qu'ai-je à espérer ?*³⁴⁷

Si la première interrogation d'essence épistémologique, est énoncée dans la trajectoire de la possibilité, la troisième, d'essence métaphysique est envisagée dans le cadre de l'expectative. La deuxième question à laquelle se rattache particulièrement notre travail est d'essence éthique. Elle est posée en termes d'impératifs et concerne la sphère de la pratique, c'est-à-dire la détermination de l'action morale. En effet, de tout ce qu'il est possible de concevoir dans ce monde selon Kant, seule la bonne volonté est bonne sans restriction. Il s'agit de la volonté d'agir par devoir et dont l'impératif est catégorique. Cet impératif énonce l'idée d'une loi universelle en général, mais a tout aussi trait au respect de la personne raisonnable. Et cette volonté obéissant au devoir trouve en elle-même sa propre loi, on parle alors avec Kant de l'autonomie de la volonté qui est le fondement de sa morale.

Or, par fondement de la morale, Arthur Schopenhauer voit non les principes suprêmes d'après lesquels il faut se conduire, mais la raison pour laquelle ces principes ont de l'autorité. Pour établir son fondement de la morale, Schopenhauer commence par critiquer ce qu'il considère comme le dernier grand évènement en éthique à son époque, c'est-à-dire la morale de Kant. Il prend appui essentiellement sur *le Fondement de la métaphysique des mœurs*. Il

³⁴⁷ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, p. 513.

oppose à cette morale, qu'il trouve trop formelle, un principe tiré de l'expérience qui s'offre à nous.

Dans *Le fondement de la morale*, Schopenhauer met à l'abri du problème de la fondation de la morale, toute perspective théologique comme éventualité de solution. Pour lui, on ne saurait envisager la volonté de Dieu comme autorité des principes moraux, puisqu'aucune révélation n'est assez certaine et claire pour s'imposer par elle-même. Au contraire, on établit l'exactitude et la véracité d'une révélation supposée en l'interrogeant à la lumière de nos convictions morales. Tel est le nœud de la critique qu'adresse Schopenhauer à l'endroit de la morale kantienne, celle non de l'avoir débarrassée de tout eudémonisme, mais de l'avoir plongée dans l'obscurité l'insaisissable de la morale théologique. Il l'exprime d'ailleurs clairement :

*Aussi je l'avoue, c'est avec un plaisir tout particulier que je me prépare à enlever à la morale ce large oreiller, et je déclare sans en faire mystère mon projet : c'est de montrer, dans la raison pratique et l'impératif catégorique de Kant, des hypothèses sans justification, sans fondement, de pures fantaisies ; de faire voir que la morale de Kant, elle aussi, manque de toute base solide ; et ainsi de rejeter l'éthique dans son ancien état, d'extrême perplexité.*³⁴⁸

Il mène ainsi une critique de tous les compartiments de la morale kantienne : l'idée de devoir, de loi, de conscience, de liberté et d'autonomie de la volonté... c'est sans doute ce que nous allons dès lors ausculter.

a- Critique des idées kantiennes de loi et devoir

Le souci de la morale antique c'est, selon Schopenhauer le bonheur qui dégénère dans la félicité. Kant par ses travaux sur la morale, exprime une tentative de l'expulser, mais elle réapparaît dans *sa théorie du souverain bien*. Dans sa critique kantienne de l'idée de loi, Schopenhauer montre qu'à partir du *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Kant inaugure son analyse par le principe qu'il existe des lois morales pures, indépendantes de tout établissement humain. Et ce sont elles qui font que chaque homme doit se conformer à la loi morale intrinsèquement liée. Mais il est à préciser qu'il ne le démontre pas, mais l'affirme ; c'est donc une pétition de principe. Afin d'élucider la notion de loi, Schopenhauer commence par la définir.

³⁴⁸ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 11.

De manière générale, le mot loi est un terme générique pour désigner une règle, une norme, une prescription ou une obligation, générale et permanente établie par une autorité souveraine. Elle s'impose à tous les individus d'une société. Pour Kant, le devoir est un impératif catégorique et il pose une loi *a priori*. Du coup, la loi a un caractère impératif à valeur universelle, c'est sur ce point que la morale de Kant exclut tout élément empirique pour procéder absolument *a priori*. Il note cette proposition dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* :

*le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi (...) or si une action accomplie par le devoir élimine complètement l'inclinaison et par conséquent tout objet de la volonté, il ne reste plus rien alors qui puisse déterminer la volonté, sinon la loi objectivement, et subjectivement le pur respect pour une loi pratique, par la suite la maxime d'obéir à cette loi, même en violation à toutes mes inclinaisons.*³⁴⁹

La loi morale chez Kant qui est donc une action opérée à l'égard de toutes tendances sensibles, *a priori* arbore une marque universelle et une maxime (principe subjectif du vouloir). Ainsi, la loi morale chez Kant ne repose pas sur l'expérience. Cependant, cette expérience même est la matière de notre connaissance, en dehors d'elle, tout n'est que formel : c'est ce sens que prend la loi morale de Kant. Pour lui, tout ce qui est corporel dans la connaissance est dépourvu de toute valeur morale, car il découle de l'expérience qui selon lui est amoral. Il formule donc ainsi la loi morale : « *je dois toujours agir de telle façon que je puisse vouloir aussi que ma maxime devienne une loi universelle* », ³⁵⁰ on doit se soumettre à ce commandement sans condition et obligatoirement. C'est pourquoi Kant l'appelle : « *impératif catégorique* ».

Avec la notion de respect, Kant introduit un mobile sensible dans la détermination de la volonté. Mais ce mobile ne corrompt pas la pureté de l'intention morale, car le respect n'est pas un sentiment comme un autre. Il est l'effet dans la sensibilité d'une représentation de la raison. Précisément chez Kant, respect et sentiment d'influence sont diamétralement opposés ; il s'agit d'un sentiment automatiquement produit par un concept de la raison. L'action accomplie par respect pour la loi morale est donc bien l'action dans laquelle la détermination de la volonté procède de la seule causalité de la raison.

Pour mieux saisir la notion de loi, Schopenhauer entreprend de la cerner en y apportant des définitions. Il donne trois sens : tout d'abord, il parle de la loi civile en tant que

³⁴⁹ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 23.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 25.

compromis ou règlement institué par les hommes, ceci dans l'optique de codifier les rapports interindividuels. Ensuite il évoque les lois de la nature tirées de la répétition d'expériences constantes. Elles sont « connues *a priori* ou constatées *a posteriori* ». Il souligne dans ce contexte que « *De ces lois naturelles, une très faible partie seulement peut être découverte a priori : Kant, en vertu d'une pensée profonde et heureuse, les a mises à part, réunies sous ce nom, métaphysique de la nature.* »³⁵¹ Il parle enfin de la volonté humaine qui, par le fait que l'être humain soit dans la nature, a sa propre loi. Celle-ci, démontrable, brille par son indestructibilité et son invincibilité : il s'agit de la loi par excellence du « déterminisme des motifs ».

Contrairement à l'impératif catégorique *a priori* formel et absolu de Kant, « *c'est là la seule loi qu'on puisse attribuer, en vertu d'une démonstration, à la volonté humaine, et par laquelle celle-ci obéisse par nature.* »³⁵² Nous devons donc comprendre que pour Schopenhauer, il n'est pas de lois morales en dehors d'un établissement humain, d'une convention civile, ou encore moins d'une théorie religieuse. Il faudrait donc démontrer qu'il existe une loi différente de ce déterminisme, sinon il n'y aurait aucun intérêt à introduire des lois en morale. Kant pose sa loi morale comme absolue et inconditionnelle. Pourtant une obligation n'a de sens que si elle est subordonnée à un châtement ou à une récompense.

En effet, conscient de cette conception kantienne de la loi morale, un acte désintéressé est-il possible ? Il est clair que, dans la morale chrétienne les lois viennent de Dieu et elles sont notées dans le décalogue. Et les hommes, les chrétiens s'y tiennent parce qu'il y a cette volonté extérieure, Dieu, qui attribue les récompenses et les châtements. Si on sépare cette morale de la théologie, alors elle perdrait tout fondement et il n'y aurait aucune raison de s'y soumettre. D'ailleurs, Kant dans la *Critique de la raison pratique* finit par concilier la vertu et le bonheur. Il souligne :

En tant donc que la vertu et le bonheur constituent un ensemble de possession du souverain bien dans une personne et qu'en outre le bonheur est tout à fait proportionné à la moralité (ce qui est la valeur de la personne et rend digne d'être heureux), ils constituent le souverain bien d'un monde possible, ce que le bien entier et complet, dans lequel cependant la vertu est toujours, comme condition, le bien suprême, parce qu'il n'y a pas de conditions au-dessus d'elle, parce que le bonheur est toujours une chose de la vérité agréable pour celui qui la possède, qui toutefois

³⁵¹ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 16.

³⁵² *Idem.*

*par elle seule n'est pas bonne absolument et à tous égards, mais suppose en tout temps, comme condition, la conduite morale conforme à la loi.*³⁵³

Le souverain bien qui fait la synthèse de la vertu et du bonheur est l'immortalité de l'âme. Alors, la morale de Kant n'est donc pas inconditionnelle, mais elle se fonde sur un intérêt. Le souverain bien est le bien suprême, le bien au-dessus duquel il n'y en a pas de supérieur. Dans les morales antiques ou morales téléologiques (*telos* : la fin, le but), le souverain bien est indistinctement vertu et bonheur.

Dans la morale kantienne, morale du devoir, la vertu et le bonheur sont distingués et hiérarchisés. Le bonheur est sans doute notre fin naturelle, mais notre dignité est d'être des êtres de raison. Or la finalité d'un être raisonnable est une finalité morale. La moralité est le bien suprême. Notre vocation, affirme Kant, est moins d'être heureux que de nous rendre dignes de l'être. Pourtant, qu'il y ait disparité voire incompatibilité parfois entre la recherche du bonheur et la moralité ne signifie pas que l'exigence morale condamne le bonheur. Or, si l'on suit cette morale en admettant le souverain bien et l'immortalité de l'âme, on le fait pour des motifs égoïstes, ce qui est dépourvu de toute valeur morale. C'est donc face à de telles considérations que Schopenhauer est de plus en plus dur avec Kant. Une telle morale obscure se basant sur des principes formels et ignorant complètement la réalité sensible, se réfugiant sous le voile de souverain bien n'est qu'eudémoniste.

Loin de ce qui précède, Schopenhauer mène une analyse critique des devoirs envers nous-mêmes. En effet, les qualifiant de « prétendus devoirs envers nous-mêmes », il s'insurge contre l'idée kantienne de devoir que le sujet doit s'imposer pour ériger une loi universelle pour devenir ainsi le commandement absolu de la raison. Dans son fondement de la morale, Kant accorde une place centrale au devoir : une action est moralement bonne lorsqu'elle est faite par devoir. Il l'exprime clairement dans sa deuxième proposition³⁵⁴ :

Une action faite par devoir ne tire pas sa valeur morale du but qu'elle doit atteindre, mais de la maxime qui la détermine, et que, par conséquent, cette valeur ne dépend pas de la réalité de l'objet de l'action, mais du principe d'après lequel la volonté se résout à cette action, abstraction faite de tous les objets de la faculté de désirer. Il résulte clairement de ce qui précède que les buts, que nous pouvons nous proposer dans nos actions, et que les effets de ces actions, considérés comme buts et comme mobiles de la volonté, ne peuvent leur donner une valeur absolue et morale. Où donc réside cette valeur, si elle n'est point dans le rapport de la volonté l'effet

³⁵³ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. François Picavet, Paris, P.U.F, 1960, p. 119.

³⁵⁴ Pour rappel, dans la première proposition, Kant montre qu'une action, pour avoir une valeur morale, ne doit pas être seulement conforme au devoir, mais avoir été faite par devoir et non par inclination ou par intérêt.

attendu ? Elle ne peut être que dans le principe de la volonté, considéré indépendamment des résultats qui peuvent être obtenus par l'action ; en effet, la volonté est placée entre son principe a priori, qui est formel, et son mobile a posteriori, qui est matériel, comme entre deux routes, et, puisqu'elle doit être déterminée par l'un ou l'autre de ces principes, elle le sera nécessairement par le principe formel du vouloir en général, lorsque l'action sera faite par devoir ; car, dans ce cas, tout principe matériel lui est enlevé. (...)

Il y a une troisième proposition, qui dérive des deux précédentes je la formulerai ainsi : le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi. ³⁵⁵

L'idée de devoir, qui est au centre de la pensée morale de Kant est une nécessité absolue, apodictique et en désapprobation avec l'expérience. Dans ce contexte, l'impératif apparaît de connivence avec le devoir. Seulement, il faut bien faire le distinguo entre l'impératif catégorique et l'impératif hypothétique. Le premier à être présenté est l'impératif hypothétique. Il exprime la nécessité pratique d'une action possiblement voulue pour atteindre un but. De façon plus claire, l'action est le moyen utilisé pour atteindre un but. Cette action peut être bonne, mais non nécessairement réalisée.

Le second impératif présenté est l'impératif catégorique, que Kant va développer de manière plus importante. Un impératif catégorique déclare une action objectivement nécessaire. Il a la valeur d'un principe apodictiquement pratique, qui n'est donc limitée par aucune condition. Cet impératif catégorique sera la base de l'élection d'une loi universelle de la morale kantienne, dont le sujet doit adopter le point de vue d'un principe objectif. Il est donc évident, Kant fonde une morale qui s'impose par la raison humaine.

Penser la morale de cette manière, c'est selon Schopenhauer faire de la nécessité morale, tout comme du devoir une condition inéluctable. Pour lui, fonder la morale sous une forme impérative et en faire une théorie des devoirs ; dans la mesure où notre action est soit un accomplissement, soit une violation du devoir est l'apanage de la morale théologique : du décalogue. Alors, organisée autour de la raison pratique, la morale de Kant n'est qu'un langage figuré de la morale théologique. Pour Schopenhauer, Kant est bien conscient de son jeu. Il agit selon lui comme un « *physicien adroit qui nous étonne, en nous faisant trouver un objet dans un endroit, où prudemment à l'avance il l'avait glissé.* » ³⁵⁶

D'ailleurs, comme il l'explique, même avant Kant déjà, les philosophes présentaient la morale dans la logique d'un impératif de devoir. Elle avait aussi pour soubassement la félicité.

³⁵⁵ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, pp. 22-23.

³⁵⁶ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 22.

Kant qui voulait se défaire de la morale antique pour fonder sa morale sans une base métaphysique retombe dans le « tu dois » et « voici ton devoir » ignorant ainsi la réalité existentielle. Cette théorie de devoir, envers soi-même et envers autrui, Schopenhauer la récuse. Pour lui, les devoirs que nous avons envers nous-mêmes sont des devoirs de justice et de charité. Si les devoirs de justice envers nous sont quelque peu absurdes, c'est parce que dans sa conception de la justice, on ne commet pas d'injustice envers soi-même. Ceci par le fait que *ce qui m'arrive par mon fait a toujours mon consentement*.

Dans le second cas, celui des devoirs de charité envers soi-même, la morale arrive toujours en retard, du fait que l'homme est par essence égoïste. Il justifie ce devoir de l'impossibilité de manquer au devoir envers soi-même par le « *aime ton prochain comme toi-même* » de la morale théologique. Il poursuit en disant que nulle part il n'est marqué *aime-toi toi-même comme ton prochain* qui symbolise la morale kantienne. Nous n'avons pas besoin de devoirs pour nous soucier de notre conservation, la peur est suffisante.

Si Kant introduit ces devoirs envers nous-mêmes, c'est pour justifier ses préjugés contre le suicide. Mais il y a bien une différence entre l'homme et la bête : l'homme est non seulement exposé aux souffrances physiques, mais connaît aussi les douleurs morales ; en compensation il a le privilège, lorsque ses maux sont trop grands, de mettre fin à son existence lorsqu'il le veut. Paradoxalement, lui-même (Kant) relevait déjà dit Schopenhauer que ce que l'homme veut de lui-même et inévitablement, ne rentre pas dans la notion du devoir dans ses *Éléments métaphysiques de la doctrine de la vertu*. Seulement, il ne respecte pas cette considération des devoirs envers nous.

Kant dans sa métaphysique a le mérite d'avoir fait la différence entre l'*a priori* et l'*a posteriori*, mais son malheur est de vouloir l'appliquer partout. Dans le sillage de la morale, il faudrait selon Schopenhauer que celle-ci revête ce caractère dualiste. Malheureusement, il commet une fois de plus une erreur, celle d'écarter de son fondement de la morale l'élément empirique, *a postérieur*. Kant se refuse donc tout fait empirique ou de la conscience pour s'atteler sur les *concepts purs a priori*. Sa morale est ainsi métaphoriquement ce visage des *coquilles sans noyau*. Car, lorsqu'on se défait de la conscience du monde extérieur, il ne reste que les concepts abstraits sources de la loi morale s'imposant à nous en tant que nécessité absolue suffisante pour faire face à l'égoïsme : ce qui est illusoire.

Dans un autre contexte, le principe de la morale de Kant qu'il s'agit d'établir est un jugement synthétique a priori qui s'appliquerait à tous les êtres raisonnables, dont les hommes. La raison pure serait donc quelque chose qui existe par elle-même, mais pour Schopenhauer la raison est un attribut de l'homme, elle ne peut pas être pensée indépendamment. Il prend l'exemple de l'intelligence, c'est une propriété des êtres animés et on ne peut la penser en dehors de la nature animale. Ainsi, ne connaissant la raison que sous forme d'une propriété humaine, on ne peut pas penser un être raisonnable imaginaire en dehors de l'homme. Pour Schopenhauer Kant pense aux anges, l'hypothèse sous-entendue par cet être raisonnable est l'existence d'une âme raisonnable qui subsisterait après la mort ; pourtant Kant prétendait se couper de la métaphysique dans la *Critique de la raison pure*.

La morale de Kant ne se fonde pas sur l'expérience, que ce soit le monde extérieur ou la conscience humaine. Schopenhauer se targue d'ailleurs d'en avoir mieux compris que certains kantien voyant en elle un fait de conscience. Il serait d'ailleurs assez étrange qu'un fait de conscience ait mis autant de temps à être découvert. Cette morale a donc pour matière sa seule forme. Mais l'homme agit de façon égoïste, il n'y a aucune raison qui le pousserait à se plier à cette loi. La morale détermine la conduite de l'homme, elle agit réellement, c'est pourquoi son motif qui doit être réel, tiré de l'expérience qui s'offre à nous, et doit donner lieu à une action assez puissante pour faire obstacle à l'égoïsme. La morale de Kant manque de substance réelle et par conséquent d'efficacité. Pour Schopenhauer tout comme pour Kant, il n'y a pas de liberté dans les actions humaines, pourtant ce dernier l'admet pour sa morale par le postulat « Tu peux, car tu dois ».

Or, si quelque chose n'est pas et ne peut pas être, aucun postulat ne peut changer ce fait. Comment une raison pure ne s'appuyant sur aucun objet de volonté, sur aucun intérêt, pourrait-elle être le motif d'une action et ainsi devenir pratique ? Même pour Kant c'est un mystère et ce serait perdre son temps que de l'expliquer. Mais si on affirme l'existence de quelque chose qui est inconcevable, il faut alors qu'il soit démontré par un fait du réel. Or l'impératif catégorique n'est pas tiré de l'expérience. Et si nous ne pouvons ni démontrer la réalité d'une chose ni concevoir sa possibilité alors il n'y a aucune raison de croire en son existence. La morale de Kant est une émanation de la raison pure et doit avant tout être, non seulement valable pour l'homme, mais aussi pour tous les êtres raisonnables. C'est une considération capitale pour Kant, précise Schopenhauer : « *Cette façon de représenter la morale, de se figurer comme bonne non pas seulement pour l'homme en qu'homme, mais pour tout être raisonnable en tant qu'il est raisonnable, n'en plaisait pas moins Kant et ne lui*

semblait pas moins capitale : à ce point, qu'il ne se lasse pas d'y revenir à toute occasion. » ³⁵⁷

Schopenhauer s'inscrit à faux contre cette conception. Pour lui Kant élève la raison au degré le plus haut, faisant d'elle l'essence intime et éternelle de l'homme. Or, dit-il,

Je dois me borner à exprimer purement la thèse contraire : que la raison considérée en général et comme faculté intellectuelle, n'est rien que secondaire, qu'elle fait partie de la portion phénoménale en nous, qu'elle est une subordonnée de l'organisme ; tandis que le centre vrai de l'homme, le seul élément métaphysique et indestructible, c'est la volonté. ³⁵⁸

Kant aurait certainement réussi, s'il n'avait pas séparé la connaissance pure *a priori* de la connaissance empirique. Car, en se fondant uniquement sur l'*a priori*, celle-ci n'exprime que les formes, les sens de l'intelligence humaine. En s'éternisant sur les formes, la seule liaison qui existe est celle de l'acte moral et les choses en soi, ignorant complètement le critère empirique, crucial et essentiel pour fonder la morale. Alors, sans aucune explication, la morale de Kant est admise par une forme impérative, une nécessité morale, loi et devoir, puisés dans la morale théologique.

Pour rendre sa pensée et ses idées plus pertinentes, il pose le concept de devoir comme principe de réalisation du devoir impératif. La morale de Kant n'ayant pas d'appui sur le réel, ses idées flottent en l'air et ne font que masquer le fait qu'elle repose sur la théologie chrétienne. Dès lors, quels sont les principes de la morale et les formes qui en dérivent ? L'analyse qui suit nous permet d'aborder cette question pour une saisie plus large de la critique que fait Schopenhauer de la morale kantienne.

b- Critique des principes de la morale kantienne et des formes dérivées

Dans la philosophie morale de Kant, c'est la certitude des principes *a priori* qui fonde la vie morale et l'autonomie de la volonté y est le principe suprême de la morale. En effet, l'homme en tant qu'être raisonnable se fixe et définit lui-même sa propre loi, celle-ci doit être pourvu d'une valeur universelle. Du coup, l'homme, être raisonnable est lui-même législateur. Il faut donc comprendre que la source de la loi morale chez Kant est la *raison pure pratique*. Schopenhauer refuse une telle logique de la morale. Pour lui, la raison n'est qu'une capacité formelle pour l'organisation logique des matériaux qui nous viennent de l'expérience. Elle ne

³⁵⁷ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 28.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 29.

dispose pas donc elle-même dans sa *pureté* des ressources suffisantes pour fonder les lois d'une morale quelconque.

Ainsi, la raison, en tant que rattachée au corps, l'homme n'a une conduite digne de la raison, raisonnable que dans un contexte de maximes purement *égoïstes, injustes et perverses*. Schopenhauer insiste donc sur l'impossibilité d'associer une action raisonnable à une action juste et vertueuse, ce qui n'avait pas déjà été fait avant Kant. Compte tenu de son expérience existentielle, il fait adhérer le raisonnable au vicieux qui découle sur le mal. Cette surélévation kantienne de la raison jusqu'à l'absolu, faisant d'elle la source de la morale, verse dans la métaphysique, qui ne peut pas servir d'appui ou de principe pour fonder la loi morale. Cette loi morale qui doit s'appliquer dans nos actions n'est en aucun cas l'émanation de nos sentiments, elle ne trouve aucune origine dans nos expériences. Elle exprime l'autonomie de notre raison pure pratique.

Kant, en magnifiant la raison humaine, se méfie de la nature humaine et de tout ce qui est empirique et passionnel. Pour le philosophe de Königsberg, les désirs et les plaisirs ne sont pas immoraux, ils sont plutôt amoraux. Ils sont dépourvus de valeur morale pour la raison qu'ils relèvent du domaine de la nature, de l'expérience ou encore du phénomène, mais aussi pour le déficit de liberté. Il faut imposer à l'homme le silence à sa nature charnelle et orienter l'humaine volonté à la loi du devoir moral. Pourtant, c'est de cette nature humaine, cette réalité existentielle qui est le lieu visé par la loi morale. Chez Schopenhauer, fonder une loi morale est un impératif qui doit prendre sa source dans le quotidien, pour laquelle elle est fondée. Or, cette perfection morale que prône Kant par ses lois morales ou du devoir est foncièrement en déconnexion avec notre vie présente. De ce fait, qu'en est-il des principes qui en découlent ?

Le principe kantien de la moralité de l'acte, *a priori* et universel, évoque et convoque non seulement des motifs égoïstes, mais aussi la morale théologique et le décalogue. Plusieurs principes permettent à Kant d'y parvenir, question de solidifier ce qui lui sert de base. Le principe premier de Kant est : « *Agis uniquement d'après une maxime telle que tu puisses vouloir, au même moment, la voir érigée en loi universelle, valable pour tout être raisonnable* ». Par cet énoncé kantien, on obtient une proposition formelle et donc diamétralement opposée de l'expérience, mais, tout à fait conforme avec la notion de loi, qu'elle soit de l'ordre de la nature ou de la morale, une loi reste toujours une loi : c'est-à-dire ce qui relève de la nécessité et de l'universalité pour tous les hommes.

Pour Schopenhauer, cette formule kantienne est une pure représentation du décalogue. Car, la loi, pour trouver son véritable sens doit avant tout tenir en compte l'existence d'autrui au même titre que moi. Il démontre ensuite que cette loi est le reflet de l'égoïsme. En effet, un tel procédé kantien nous impose un mouvement double : ce que « je peux vouloir » et « ce que je ne peux vouloir ». Or, face à un pareil choix, seule la volonté l'emporte, base de l'égoïsme. Il est donc évident que cette formule repose sur une interdépendance supposée... Du coup, une telle loi, qui exige l'universalité, n'est donc pas un impératif catégorique comme le démontre Kant dans sa morale, mais un impératif hypothétique. Ceci est justifiable :

*Car il est au fond toujours subordonné à une condition sous-entendue : la loi qu'il s'agit de m'imposer comme agent, devient, puisque je l'élève au rang de loi universelle, valable aussi pour moi comme patient, et c'est une sous condition, comme patient éventuel, que je ne puis consentir absolument à l'injustice et à l'insensibilité.*³⁵⁹

Schopenhauer va plus loin et précise que s'il n'y avait pour morale que celle de Kant, il conclurait clairement que celle-ci a pour maxime l'injustice et l'insensibilité. En effet, si je m'imagine assez puissant pour rester toujours agent, je peux très bien consentir à ériger l'injustice en loi universelle. Car la volonté ne peut faire d'autre choix qu'elle-même. Il définit l'action morale comme une action qui serait dépourvue de tout motif égoïste. Par conséquent ce principe premier n'a pas de valeur morale, il m'arrange lorsque je suis patient. Si j'érige la maxime de l'injustice en loi universelle, je ne peux pas y consentir lorsque je suis passif, car je deviens victime de cette injustice. La morale de Kant perd ainsi tout son sens, ceci par le manque d'élément de justification fiable et son caractère théorique *a priori*. Face à cela, comment Schopenhauer conçoit-il les formes dérivées de ce principe ?

Le deuxième principe de Kant se fonde sur l'hypothèse d'un être raisonnable vu comme une *fin en soi*. En effet, l'impératif absolu du devoir de la raison suppose une fin en soi qu'il exprime dans *Les Fondements de la métaphysique des mœurs* ainsi que suit : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, dans ta personne et dans celle d'autrui en même temps comme une fin, jamais simplement comme un pur moyen. »³⁶⁰ Cette forme dérivée du premier principe pose l'humanité et toute autre nature raisonnable en général comme fin en soi : condition suprême qui limite la liberté des actions de tout homme. Celle-ci n'est pas une émanation de l'expérience à cause de son universalité, car tous les êtres raisonnables en général en sont pourvus.

³⁵⁹ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, pp. 58-59.

³⁶⁰ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 47.

Alors, l'expérience ne suffirait pas pour la déterminer. En outre, ce principe d'humanité est représenté, non comme une fin de l'homme subjective c'est-à-dire comme un objet dont on se fait en réalité une fin de son propre gré, mais comme une fin objective qui doit, quelles que soient les fins que nous nous proposons, constituer en qualité de la loi la condition suprême restrictive de toutes les fins subjectives et parce qu'ainsi ce principe doit dériver nécessairement de la raison pure. Donc, chez Kant la nature raisonnable de l'homme, valeur absolue fait de lui une *fin en soi*. Il fait ensuite des considérations particulières pour mieux comprendre cette idée de fin en soi.

D'abord, en ce qui concerne les devoirs envers nous-mêmes, l'homme selon Kant qui considère une connexion étroite entre l'humanité et la fin en soi ne saurait se suicider. Car pour poser un tel acte, il devra se demander si un tel acte est en accord avec cette valeur absolue qu'est l'humanité. Dans l'autre cas, mentir à autrui c'est le traiter comme un moyen ainsi, l'action humaine doit toujours être de connivence avec l'humanité en sa personne. Il revient même sur le bonheur pour expliquer l'idée de fin en soi, « *en effet, le sujet étant que fin en soi, il faut que ses fins soient aussi, autant que possible, mes fins, si je veux que l'idée de finalité obtienne en moi toute son effectivité.* »³⁶¹

Pour Schopenhauer, cette formule est « très-étrange ». En effet, une fin est « le motif direct d'un acte de volonté », elle est toujours la fin d'une volonté et un moyen quant à lui est le « motif indirect ». Ainsi, faire de l'homme une fin en soi est tout à fait inconvenable et inapproprié. Il montre clairement qu'« *être une fin c'est être l'objet d'une volonté. On ne peut donc être une fin que par rapport à une volonté, c'est d'elle qu'on est la fin, c'est-à-dire, d'après ce qui précède, le motif direct. C'est dans cette position relative que l'idée de fin a un sens ; tirez-la de là, elle perd sa signification.* »³⁶²

Hors de ce rapport, elle perd tout son sens, ce qui exclut donc l'idée de fin en soi. De même, en ce qui concerne la valeur absolue, il mentionne qu'elle ne se détache pas de la démonstration de l'idée de fin en soi tel qu'elle vient d'être falsifiée. En effet, la notion de valeur absolue, elle aussi s'applique à des objets, elle est donc relative, et elle naît de la comparaison de ces objets. On ne peut pas penser une valeur en dehors de ces relations. Il souligne que « *toute valeur est une grandeur mesurable, et par suite sujette à un double rapport : elle est relative, en ce qu'elle s'applique à un objet ; et elle est comparative, en ce*

³⁶¹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 49.

³⁶² Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 63.

*qu'elle résulte d'une comparaison entre cet objet et un autre. Hors de ces deux rapports, le terme valeur n'a plus ni portée ni sens. »*³⁶³

Il ressort de ces conceptions que si les êtres raisonnables doivent être traités comme des fins, les êtres dépourvus de raison quant à eux doivent être traités comme des moyens. C'est ce que refuse Schopenhauer. Alors, si l'être humain n'a d'obligation qu'envers les hommes, il ne devrait pas être cruel envers les bêtes, car elles suscitent en nous la pitié. Ainsi, avoir de la compassion pour les bêtes signifie s'exercer et s'habituer à compatir pour nos semblables. Au regard de ce qui précède, il est clair que pour Schopenhauer, cette manière de concevoir la morale est purement illusoire.

Cette deuxième formule par exemple nous amène plutôt à comprendre et saisir les sens de l'égoïsme. Le seul intérêt de la formulation de Kant est qu'il peut y enfermer les devoirs envers soi-même. Cette formulation ne nous avance pas pour l'établissement de la morale. Les hommes agissant avant tout par des motifs égoïstes, il n'y a toujours aucune raison pour qu'ils soumettent leur volonté à une telle loi. C'est alors que Kant donne sa troisième forme qui n'est rien d'autre que l'autonomie de la volonté.

L'autonomie de la volonté est pour Kant, cette propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa propre loi. Si elle implique les formes de l'impératif catégorique, c'est le principe par excellence de la loi morale. La volonté est conçue ici comme « instituant une législation universelle ». Ainsi, elle rejette toute loi n'étant pas de connivence avec la législation universelle de sa propre volonté. Ici, le devoir délaisse tout intérêt. Cependant toute action suppose un intérêt, c'est ce qui excite ma volonté, si elle n'est pas poussée par un intérêt, je n'agis pas. Dès lors, la morale de Kant apparaît comme un « monstrueux échafaudage », sans aucune base sûre. Elle n'est au fond que la morale des théologiens, mais prise à rebours, et déguisée sous des formules abstraites et en apparence découverte *a priori*. Ainsi, comment Kant considère-t-il la conscience et la liberté, par la suite, quelles critiques en fait Schopenhauer ?

c- Critique des idées de conscience et de liberté dans la morale de Kant

L'anthropologie kantienne souligne que toute réflexion concrète sur l'homme appelle un prolongement philosophique et une médiation sur la personne, sur l'homme en tant que conscience de soi. La question de la conscience est développée par Kant particulièrement dans

³⁶³ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 63.

Anthropologie du point de vue pragmatique, un cours qu'il a donné pendant vingt-cinq ans et aussi le dernier livre publié de son vivant (en 1798). Dans cet ouvrage, il montre à juste titre, après Descartes, que le moment de la conscience de soi est absolument décisif. Se saisir soi-même en tant que sujet, avoir la possibilité de se retourner sur soi-même, constitue un moment irréversible et fondamental.

Alors, la conscience est ce qui en nous, nous accuse et nous tentons de nous défendre. Cette conscience est présente en tout homme, c'est pourquoi elle est universelle et bien constitutive de l'être de l'homme. Elle nous définit, car tout homme est nécessairement un être conscient, c'est elle qui fait que tous les hommes soient égaux. Cette universalité de la présence de la conscience en l'homme fait de lui une personne, il n'est pas un animal encore moins une chose. Il est responsable de ses actions. Donc, si la personne est un sujet moral responsable de sa conduite en tant qu'être humain, il a une valeur absolue. Les objets et les animaux font partie de la sphère des moyens.

De ce fait, évaluant la conscience morale commune, Kant met en exergue le fait que rien n'est *bon* en soi, dans le monde, hormis une bonne volonté. Cette bonne volonté est définie en dehors de toute considération des buts de l'action. Elle ne dépend pas des résultats de l'action. La volonté est dite bonne si et seulement si elle obéit à une loi ou maxime commandée par la seule raison et non par la sensibilité (les penchants, égoïstes). En effet, selon Kant, les facultés humaines se divisent entre la sensibilité d'une part, qui est toujours liée à l'égoïsme et à l'amour de soi, et la raison d'autre part. La bonne volonté, qui doit être bonne en soi, donc indépendamment de toute inclination sensible (désir, penchant), doit donc être purement rationnelle.

Loin de Kant, Schopenhauer voit la conscience tout autrement. Au sens étymologique, qu'il épouse, « *il n'y a de conscient que le fait authentique (...) c'est la science que l'homme a de ce qu'il a fait. En second lieu, la science emprunte toute sa matière à l'expérience : ce qui est impossible au prétendu impératif catégorique, car il est purement a priori.* »³⁶⁴ La conscience est donc « *la connaissance que nous prenons de notre moi lui-même à force d'en considérer la conduite propre et qui devient de plus en plus profonde.* »³⁶⁵ La représentation de la conscience par Kant faite particulièrement dans ses *Éléments métaphysiques de la doctrine de la vertu* est purement théorique et n'a rien à voir avec le cadre empirique.

³⁶⁴ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, pp. 72-73.

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 83.

En effet, Kant se représente la conscience morale comme un tribunal, où il y aurait un accusé, nous-mêmes lorsque nous aurions fait une mauvaise action, et un juge. Il en arrive à la conclusion que ce juge serait une personne différente de nous, car si l'accusé et le juge étaient une même personne l'accusé ne manquerait jamais de gagner le procès. Cet être saurait tout de nous et aurait la toute-puissance en tant qu'exécutif. Pour Schopenhauer, il s'agit là d'un « *appareil surnaturel, étrange, déployé, dans notre conscience intime (...)* Or, la réalité, la voici : en général, la conscience n'a qu'un pouvoir faible, tellement que les peuples ont songé à lui donner pour aide et parfois pour remplaçante, la religion.³⁶⁶ » Ainsi, dans ce *drame judiciaire de la conscience*, Kant doit imaginer un juge intérieur qui connaît par essence notre cœur, et qui commande en toute puissance : c'est là une conduite inéluctable vers la divinité.

En dégarnissant toute vision juridique, on voit que la conscience est suscitée par le conflit de motifs opposés, et ainsi délibère sur une action à faire, ou ressasse une action déjà effectuée. On comprend alors qu'elle n'est d'ailleurs pas nécessairement liée à la morale, on peut très bien s'en vouloir de ne pas avoir agi assez pour son intérêt personnel. Conclusion, Kant puise une fois de plus ici dans la morale théologique pour justifier l'idée de conscience juge infaillible. Face à ce qui vient d'être dit, qu'en est-il de la liberté ?

La liberté, chez Kant, est un concept crucial dans l'établissement de la morale. En effet, il démontre que c'est uniquement par la loi morale que l'être humain est considéré comme libre. La liberté est donc formellement liée à la notion d'autonomie, qui associe la loi au sujet et ainsi, la liberté devient l'obéissance à une loi que je me suis moi-même instituée. Il s'agit par conséquent d'un respect de ses engagements, d'une conformité à soi. Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant, part de l'idée même d'autonomie pour concilier ou pour identifier la liberté transcendante et la liberté pratique. Il s'exprime en ces termes. Il est évident que la liberté morale préside à la fondation du caractère, c'est-à-dire, être libre ce n'est pas seulement se conformer à la loi du devoir, mais c'est aussi obéir à l'ordre du monde.

Contrairement à la liberté intelligible ou encore transcendante qui se soustrait à la condition de la temporalité, la liberté pratique ou morale est, une élucidation de la raison éclairée pour le triomphe de l'humanité. En effet, la liberté morale, fondement du devoir, est la faculté qu'a tout être raisonnable d'agir indépendamment des lois de la nature. La nature humaine est donc faite de raison et de liberté. En ce sens, le concept de liberté prend le sens

³⁶⁶ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 74.

purement rationnel. C'est pourquoi dans la *Critique de la raison pratique*, Kant développe systématiquement l'idée de liberté comme causalité pratique inconditionnée. La liberté pratique, puisque la question de la liberté transcendantale est réputée décidable chez Kant, dans la *Critique de la raison pure* est le pouvoir du Bien. La liberté de ce fait apparaît comme ce qui donne sens à l'existence humaine et le Bien, immanent à la liberté.

Pour Schopenhauer, si Kant a bien eu une distinction, c'est de concilier la liberté avec la nécessité. Il n'y a pas de liberté d'indifférence, toute action de l'homme est liée à un enchaînement de motifs nécessaires. Pourtant la responsabilité implique que l'on aurait pu agir autrement. La conscience de la responsabilité de ses actions serait contradictoire avec un monde déterminé. Kant résout ce problème en opposant au caractère empirique le caractère intelligible. Dans le monde empirique, toutes les actions sont déterminées. Cependant la liberté de l'homme réside dans le caractère intelligible, dans son essence même qui est inaccessible par l'expérience. Ce caractère intelligible, appelé la chose en soi, sert de fondement aux phénomènes, il est en dehors de l'espace et du temps et ne sont donc pas soumis à l'enchaînement nécessaire des motifs.

À l'antipode de ce que développe Kant, chez Schopenhauer la seule véritable cause est la volonté. Ainsi, comment envisage-t-il alors la liberté ? Il la considère, comme la plupart du temps, en rupture avec la conception classique qui place cette liberté dans l'*Operari* (Action). En effet, pour la tradition, la liberté s'inscrit dans le sillage de l'agir, l'homme peut de par ses actes s'améliorer, et alors prouver son indétermination. Pour Schopenhauer, c'est une erreur capitale de la philosophie. La liberté se trouve dans l'*Esse* (l'être). Schopenhauer effectue un véritable retournement en rendant les actions nécessaires et l'être libre.

L'homme ne se réalise donc plus dans son agir, mais c'est cet agir qui nous permet de comprendre notre nature immuable, déterminée. Nous sommes donc absolument raccordés et scellés à notre caractère. Pour Schopenhauer, nous ne pouvons être autrement que nous sommes. Nos actions, quelles qu'elles soient, ne sont clairement pas une émanation de notre caractère et surviennent par nécessité. La seule liberté réside donc dans l'essence que, paradoxalement, nous ne choisissons pas. Pour Schopenhauer, l'homme ne peut s'affranchir de sa nature, tous ses actes découlent naturellement de ce qu'il est.

Pour Schopenhauer, la liberté humaine trouve sa seule forme véritable dans la volonté elle-même. Elle n'est jamais transfigurée par des motifs, elle n'agit jamais en vue d'une fin. En effet, elle est irrationnelle, elle échappe donc à toute raison suffisante. La liberté, pour

Schopenhauer, doit être entendue comme une indétermination substantielle : être libre, c'est être absolument inconditionné. La volonté répond à cette exigence, elle est donc libre. La liberté est donc une absence totale de nécessité, elle est pure contingence. La volonté, comme la pense Schopenhauer, est complètement incohérente.

Et c'est dans cette incohérence que réside sa liberté. Du coup, la liberté de l'homme se situe non pas dans ses actions, mais dans son être. Les actions d'un homme reflètent ce qu'il est et bien que celles-ci soient déterminées, il aurait pu être un autre. Un être ne se sent pas responsable de ce qu'il fait, mais au fond de ce qu'il est : « *tel tu es, tels seront tes actes* »³⁶⁷. Nous devons donc comprendre que la liberté dans la philosophie morale de Schopenhauer ne réside pas dans la liberté de l'action, qui est soumise à la loi de la causalité, mais plutôt dans ce que nous sommes par essence, notre *Esse*.

L'analyse que nous venons de mener s'inscrit dans le sillage du fondement de la morale selon le philosophe allemand Arthur Schopenhauer. Tout comme Kant, il a remis en question, en amont toute la morale de l'Antiquité, dont il reconnaît en Kant le purificateur de l'eudémonisme. Par la suite, dans ce chapitre qui se termine, Schopenhauer a désapprouvé de fond en comble la morale de Kant. Qu'il s'agisse de la critique de toute la base de la morale de celui-ci, c'est-à-dire marquée des éléments formels et *a priori*, de la critique de l'autonomie de la volonté, de la conscience, de la liberté ou de la loi morale en général, Schopenhauer n'y voit qu'un maquillage de la morale théologique. Il le précise au début du troisième chapitre de son ouvrage *Le fondement de la morale* :

*Ainsi, le fondement sur lequel Kant établi la morale, et qui depuis soixante ans, passait pour solide, s'abîme sous nos yeux dans un gouffre profond, qui peut-être jamais ne sera comblé, des erreurs philosophiques : il se réduit, nous le voyons clairement, à une supposition insoutenable, et à un pur déguisement de la morale théologique.*³⁶⁸

C'est donc à l'antipode de cette caractérisation de la morale qu'il entreprend de la fonder sur un motif réel, tiré de l'existence qui s'offre à nous. Une morale complètement détournée de l'égoïsme et de la morale religieuse. Pour le philosophe de Dantzig, toutes ces morales précédentes sont abstraites. Or, comme il le démontre dans *Le monde comme volonté et comme représentation*, toute morale qui présente un caractère abstrait est infructueuse et vaine. Au paragraphe 66 il affirme :

³⁶⁷ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 82.

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 91.

Une morale non fondée en raison, celle qui consiste à « faire la morale aux gens », ne peut avoir d'action, parce qu'elle ne donne pas de motifs. D'autre part, une morale qui en donne ne peut agir, qu'en se servant de l'égoïsme : or, ce qui sort d'une pareille source n'a aucune valeur morale. D'où il s'en suit qu'on ne peut attendre de la morale, ni en général de la connaissance abstraite, la formation d'aucune vertu authentique ; elle ne peut naître que de l'intuition, qui reconnaît en un étranger le même être qui réside en nous. En effet, la vertu résulte assurément de la connaissance ; seulement ce n'est pas de la connaissance abstraite, de celle qui se communique par des mots. Sans quoi, la vertu pourrait s'enseigner ; et ici par exemple, comme nous exprimons en forme abstraite l'essence de la vertu et la connaissance qui lui sert de base, tout lecteur qui nous comprend se trouverait par le fait même amélioré moralement.³⁶⁹

Schopenhauer passe au crible de la critique toutes les conceptions de la philosophie morale de son époque, mais aussi celles qui l'ont précédée. De la dénégation du bonheur à l'échec des morales classiques, Schopenhauer ne veut pas d'une morale déconnectée de la réalité existentielle spécifique. La morale classique pour lui, est tantôt surannée, tantôt abstraite. C'est ce qui justifie cette critique radicale contre l'épicurisme, le cynisme, le stoïcisme et le kantisme.

Son objectif est partagé entre l'établissement de la vérité et de la réalité de ce qui *doit être* du point de vue existentiel et intellectuel. Dans ce contexte, il n'hésite pas à mener une véritable étude sur l'histoire de la philosophie dans les langues anciennes (Latin et Grec). D'ailleurs, en autodidacte il se constitue une bibliothèque assez riche. Fort de ses études, de la rigueur et de l'objectivité qui le manifeste, il s'oppose farouchement à l'idéalisme allemand en accusant Fichte, Schelling et Hegel de n'avoir rien compris du kantisme qui domine le monde universitaire de l'Allemagne de l'époque.

4- Schopenhauer contre la trinité philosophastre : Fichte, Schelling et Hegel

Deux volumes de *Parerga et paralipomena* nous permettent de mieux saisir les rapports entre Schopenhauer et l'idéalisme allemand qui domine son époque : il s'agit de *La philosophie universitaire* et *Philosophie et philosophes*. Se réclamant seul et véritable héritier de Kant, le penseur de Dantzig s'élève épistémiquement contre ceux-là qui se considèrent faussement comme les prometteurs du kantisme, mais également contre l'enseignement de la philosophie telle qu'elle est pratiquée et surtout contre les universitaires instruments de l'État (le nationalisme allemand, dont les nazis). Dans son viseur, Arthur Schopenhauer, dans une posture satirique et hyperbolique s'attaque à ceux qu'Auguste Dietrich nomme la trinité Fichte-Schelling-Hegel.

³⁶⁹ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 463.

Il faut dire que si ce contexte mouvementé et dominé idéologiquement par ces trois mousquetaires ne permet pas à Schopenhauer d'être scientifiquement reconnu et que sa grande œuvre soit inexistante, il lui permet tout au moins de mieux conforter sa pensée en l'argumentant davantage. C'est d'ailleurs ce qui justifie les trois préfaces rééditées de son ouvrage *Le monde comme volonté et comme représentation*. De ce fait, quelle est le sens et la mouvance de l'idéalisme allemand du post Kantisme à Schopenhauer ? Que reproche Schopenhauer à ces trois philosophes et professeurs de philosophie ? En amont, qu'est-ce qui dans leurs philosophies fait que notre philosophe s'y oppose farouchement ?

a- L'idéalisme allemand

L'idéalisme allemand est la conceptualisation d'un ensemble de philosophies développées en Allemagne à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle. Il est porté particulièrement par les philosophes tels qu'Emmanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Georg Wilhelm Friedrich Hegel et Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling. On peut historiquement admettre que l'idéalisme allemand, même si Leibniz est au début du XVIII^e siècle, le premier à utiliser le concept, prend son émergence en 1786 avec le kantisme qui est au cœur des débats et discussions philosophiques. Dans un ouvrage intitulé *L'Idéalisme allemand*, Ernst Troelstch donne des précisions historiques sur la survenance de l'Idéalisme en Allemagne. Lisons-le de manière succincte :

*L'idéalisme allemand est cette forme de la science moderne et cette conception de la vie qui, née du mouvement des Lumières et de la civilisation anglo-française qui s'y est érigée, elle a cependant, par les circonstances particulières à l'Allemagne, engendré un type de pensée et de sensibilité différent et, à bien des égards, opposé à celui des Lumières. Tandis que les Lumières anglo-françaises se caractérisent par leur dogmatisme, leur empirisme, leur **common sense** et leur scepticisme, leur éthique utilitariste fondée sur un individualisme atomiste, leur conception de l'histoire subjective et critique, leur conception de la nature atomiste et mécaniste, et par l'influence dominante de ce concept de nature sur toutes les autres sphères de la pensée, l'idéalisme allemand, lui, se caractérise par un idéalisme fondé, aussi bien en sa forme qu'en son contenu, sur une critique de la connaissance et sur des convictions affectives ; il se caractérise encore par son éthique tendue vers des biens rationnels universels et valides pour tous, par sa conception génétique et objective de l'histoire, et par un concept de nature organique et dynamique, qui situe la nature parmi les fins spirituelles à l'œuvre dans l'univers. Cette tendance générale donne lieu, bien entendu, à d'innombrables variantes et exceptions. Essentiellement, cette tendance se consacre à élaborer une conception approfondie de l'esprit et de ses contenus, et à interpréter le monde à partir de tels contenus, mais pour le reste, elle prolonge les conquêtes des Lumières, en ce qui concerne aussi bien la vie pratique dans l'État et la société que la connaissance et la transformation de la nature. À cet égard, l'idéalisme allemand n'est qu'un principe plus restreint et spécialisé des Lumières et, donc, dans son cours ultérieur, il dut ou devra s'expliquer avec les*

*tendances générales de ces Lumières, parce qu'elles se maintiennent et, en particulier, parce qu'elles continuent d'agir à travers les sciences de la nature et les sciences sociales.*³⁷⁰

En effet, Emmanuel Kant met face à face le dogmatisme et le scepticisme ; ce qui fait que les assauts contre le criticisme de ces deux tendances idéologiques viennent de deux bords. D'un côté, le dogmatisme est incarné par Friedrich Heinrich Jacobi, grand adversaire de Kant qui veut refonder la connaissance philosophique (métaphysique) en la fondant sur la foi qu'il veut à la foi théorique et pratique, mieux qui soit une connaissance de l'être en soi. Il écrit d'ailleurs un ouvrage dans ce sens intitulé *David Hume, ou de la croyance. Idéalisme et réalisme* publié en 1787. Par un regard sur la pensée de David Hume, il y convoque la croyance dans un cadre phénoménologique comme préliminaire et inauguration de tout discours philosophique dans la recherche du vrai. De l'autre côté, le scepticisme est porté et défendu par Schultze qui trouve que Kant n'a pas réussi à répliquer et rétorquer la posture humienne³⁷¹, et que le scepticisme est à la fois le point de départ et l'aboutissement de la critique.

Roger Verneaux dans *Histoire de la philosophie moderne* précise que le criticisme est soutenu, moyennant réforme et approfondissement par Karl Leonhard Reinhold (1757-1823) et Salomon Maïmon (1753-1800).

*Le premier estime qu'une critique de la représentation en général, qu'il appelle « philosophie élémentaire », doit précéder la critique des trois facultés de Kant, la sensibilité, l'entendement et la raison (**Essai d'une nouvelle théorie de la représentation, 1789**). Le second cherche à réunir ce que Kant a séparé : d'une part la logique formelle et la logique transcendantale, d'autre part l'intuition et le concept (**Essai sur la philosophie transcendantale, 1790**). C'est au milieu de ces discussions que prennent place les trois grands idéalistes, Fichte, Schelling et Hegel.*³⁷²

Plusieurs raisons justifient l'assemblage de ces trois philosophes, selon les rapports épistémiques, académiques et même existentiels. Il faut mettre en évidence que les trois philosophastres ont passé quelque temps ensemble à l'université d'Iéna. Fichte, successeur de Reinhold sous l'impulsion de Goethe enseigne pendant 5 ans, de 1794 à 1799. Schelling s'y

³⁷⁰ Ernst Troelstch, *L'idéalisme allemand*, trad. Lucien Pelletier, Ontario, Université de Sudbury, 2007, p. 8.

³⁷¹ Le philosophe anglais David Hume critique le rationalisme dogmatique de la métaphysique au XVIIIe siècle. Il voit dans l'expérience sensible et dans l'habitude les facteurs descriptifs de la croyance à la causalité. De ce fait, il réduit le principe de causalité en une simple opinion subjective. Dans le *Traité de la nature humaine*, il affirme que « l'idée de cause et d'effet est dérivée de l'expérience qui, nous présentant certains objets constamment unis, produit en nous une telle habitude de les envisager dans cette relation, que nous ne pouvons plus sans nous faire sensiblement violence les envisager dans une autre. » Paris, Aubier, 1983, p. 168.

³⁷² Roger Verneaux, *Histoire de la philosophie moderne*, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1963, p. 177.

déploie de 1798 à 1803 et Hegel qui y passe légèrement plus de temps y séjourne entre 1801 et 1807. Pendant ces passages à l'université d'Iéna, il faut noter que Schelling qui est un copain d'enfance de Hegel sera un disciple de Fichte qui est alors très célèbre. Il est considéré par les étudiants (à l'exemple de Forberg) qui l'adulent comme *l'âme d'Iéna*, d'après les informations de Hölderlin et par les dissidents *le crieur de public du Moi*, ce qui explique la controverse autour de ses enseignements, chaque fois comparé à son prédécesseur. Cette émulation est détaillée par Xavier Léon comme suit :

Rien n'est plus frappant que l'exemple de Forberg, le disciple chéri de Reinhold. Forberg, alors Docent à l'Université, n'avait pas caché, au début, ses préventions à l'égard de celui qui venait remplacer son maître et, le 12 mai 1794, une semaine avant l'arrivée de Fichte, il écrivait : « J'ai grande confiance en Fichte que l'on attend ici de jour en jour, mais j'aurais plus de confiance encore s'il avait écrit la Critique de toute révélation, vingt ans plus tard. Un adolescent qui a le front de composer un chef-d'œuvre le paye d'ordinaire forcément très cher. Il est ce qu'il est et ne devient pas ce qu'il aurait pu être. Il a usé trop tôt ses forces, et, dans l'avenir, il ne mûrira pas ses fruits. Un grand esprit est sans mérite s'il n'a pas en même temps assez de patience pour s'abstenir quelque temps d'écrire, afin de devenir plus grand encore. Celui qui n'a pas le courage de sacrifier à la vérité une douzaine d'années de gloire, que ne pourra-t-il jamais faire pour elle ? Mais le 7 décembre 1794, le même Forberg écrivait : depuis que Reinhold nous a quittés, sa philosophie (au moins chez nous) est morte. De la philosophie sans épithète toute trace a disparu du cerveau des étudiants d'ici ; on croit à Fichte comme on n'a jamais cru à Reinhold. On le comprend peut-être encore un peu moins, mais on y croit d'autant plus opiniâtrement. Les philosophes ne parlaient hier que de matière et de forme, aujourd'hui ils n'ont à la bouche que Moi et Non-Moi. Les meilleurs cerveaux ne discutent plus maintenant entre eux que sur la façon d'appliquer, de la manière la plus embrouillée aux relations actuelles des États, la théorie (de Fichte) sur la légitimité de rompre de part et d'autre les contrats, comme jadis leurs prédécesseurs ne pouvaient se mettre d'accord sur la façon dont il fallait proprement démontrer le théorème de la diversité de la matière. La philosophie de Fichte est, si j'ose m'exprimer ainsi, plus philosophique que celle de Reinhold. On entend Fichte aller, à la vérité, la creuser, la chercher. Il la tire des profondeurs de sa pensée, en masses compactes, et la jette hors de lui ; il ne dit pas ce qu'il veut faire, il le fait.³⁷³

Des relations entre ces philosophes, en 1804 explose le premier conflit entre Fichte et Schelling sur la substitution fichtéenne du Moi à l'Absolu en tant que principe de la philosophie. De manière plus claire, Fichte a bien fait de développer à l'encontre du dogmatisme et de l'empirisme l'impossibilité pour le non-moi à être un Absolu. Seulement, et c'est là le souci de Schelling, son idéalisme se fond dans un subjectivisme, ceci par le fait que le Moi ne peut également pas être un Absolu. De ce fait, le Moi absolu fichtéen n'est

³⁷³ Xavier Léon, *Fichte et son temps, établissement et prédication de la doctrine de la liberté. La vie de Fichte jusqu'au départ d'Iéna (1762-1799)*, tome I, Paris, Armand Colin, 1922, p. 282.

assurément pas un Moi, puisque le concept même du Moi est inconscient, limité et fini. Et là, considérer que le moi et le non-moi ne sont pas absolus suppose que des deux concepts, aucun ne peut produire l'autre. Il s'ensuit que l'Absolu n'a sa provenance ni du moi ni du non-moi, mais pour Schelling, de la nature.

En outre, Schelling entre en conflit des idées contre Hegel en 1807 en raison de l'assimilation hégélienne de l'Absolu au sujet (rationnel). Au-delà de ces faits de contradictions épistémiques, ces trois philosophes ont des points en commun, ce qui contribue fortement, individuellement à la construction de leurs différentes philosophies. Si Emmanuel Kant est pendant son enfance éduqué par l'appartenance à la secte protestante piétiste de sa mère, dans la crainte de Dieu, nos trois postkantians ont tous cette marque particulière qu'ils ont tous fait une formation en théologie aux fins sacerdotales. C'est ce qui fait qu'au fond de leurs pensées transparait un élan théologique rationnel. Pour ce qui est de leurs philosophies proprement dites, un élément les caractérise spécifiquement : c'est le retour à la métaphysique même. Ils veulent à la suite de Kant dépasser la critique et développer la métaphysique pour parvenir à la réalisation de son but scientifique.

Seulement, comme nous le lisons chez Roger Verneaux,

après Kant, la métaphysique ne peut être qu'idéaliste. La chose en soi doit être éliminée, car elle est une survivance du dogmatisme, contraire aux principes les plus fermes de la critique. L'œuvre de la métaphysique sera donc de construire l'univers tel que nous le représentons, à partir de la pensée et de ses principes immanents. On aura donc des systèmes rationnels se développant a priori, et l'on revient, quoique dans une autre perspective à la conception wolffienne de la métaphysique, comme Kant, du reste, l'avait voulu.³⁷⁴

S'il est vrai que la question de la chose en soi est un point important dans la querelle de l'héritage kantien revendiqué par Schopenhauer, cette trajectoire de la métaphysique directement après Kant n'est pas respectée par les philosophastres du fait de l'influence panthéiste de Spinoza. Ceci est observable dans leur différent établissement du fondement de la philosophie dans lequel chacun d'eux intègre une dimension de l'intuition. De manière concrète, on observe chez Fichte une intuition réflexe du Moi. Chez Schelling il s'agit de l'intuition de l'Absolu dans l'art et la nature. Chez Hegel c'est l'intuition du savoir absolu. C'est à partir de ce détour spinoziste que nos philosophes élaborent leurs théories de la connaissance absolutiste.

³⁷⁴ Roger Verneaux, *Histoire de la philosophie moderne*, p. 177.

Ayant tous, avant d'entrer dans l'académie comme professeur, été précepteurs comme Kant dans les familles prussiennes après la mort de son père, nos philosophastres divergent sur la conception du Dieu. Pour Fichte³⁷⁵, le principe premier c'est le Moi, conçu en amont comme forme vide, mais dont la tension de réalisation implique l'action humaine dans la nature. Schelling dans sa philosophie voit dans le premier principe un Absolu différencié, la nature. Dans une critique radicale contre Fichte et Schelling, Hegel commence par voir dans la philosophie de son compagnon d'enfance Schelling un idéalisme objectif né de l'idéalisme subjectif de Fichte qu'il entend dépasser³⁷⁶ et synthétiser, puis il définit l'Absolu comme Sujet.

b- Arthur Schopenhauer, critique de Fichte, Schelling et Hegel

Les fondements de la philosophie schopenhauerienne ne s'inscrivent pas à l'antipode du prolongement de l'idéalisme allemand, même si pour lui il est question d'être plus réaliste. Dans ce sens, Schopenhauer refuse la pratique de la philosophie de manière sectaire, close, fermée, aristocratique telle qu'elle est déployée à travers l'idéalisme allemand, enfermé dans une gabegie conceptuelle. Pour mieux étayer sa pensée, Schopenhauer écrit des *Fragments sur l'histoire de la philosophie*, mais aussi *La philosophie et les philosophes*, puis une présentation sur *La philosophie universitaire*. Ces ouvrages paraissent dans les volumes des *Parerga et Paralipomena* en 1851.

La philosophie universitaire est le cadre structurant de l'ossature conceptuelle de l'idéalisme allemand. La domination de l'Aufklärung a dénaturé les Universités en faisant d'elles les prisonnières à la solde de l'État et des écrivains mondains. Ayant observé cette réalité désastreuse, Schopenhauer mène une première critique sur l'enseignement de la philosophie, puis sur les professeurs de philosophie. Pour le sage de Francfort, la philosophie universitaire est sur le chemin de la régression, elle s'est détournée de la recherche de l'idéal Ancien pour se tourner vers les batailles d'intérêts divergents. Schopenhauer n'hésite pas d'être explicite face à cette crise qui met en danger l'avenir de l'Université dans l'ouvrage consacré pour la cause : *La philosophie universitaire*. Il affirme :

³⁷⁵ La question centrale qui anime la philosophie de Fichte est la suivante : Le monde existe-t-il en dehors de l'idée que je me fais de lui, ou a-t-il besoin de moi pour exister en tant que tel ? Par-là, il se donne pour tâche de montrer l'unité originelle du sujet connaissant — philosophie théorique — et du sujet agissant — philosophie pratique.

³⁷⁶ Hegel écrit un ouvrage en 1801 dans lequel il élabore les dissimilitudes entre Fichte et Schelling, c'est d'ailleurs ce qui crée la discorde avec Schelling son ancien ami. L'ouvrage est intitulé : *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*.

*s'il ne s'agissait donc dans l'affaire que de progrès de la philosophie et de l'avancement dans la voie de la vérité, je recommanderais, comme la meilleure chose, d'arrêter le combat simulé qui se livre à ce sujet dans les Universités. Car celles-ci ne sont vraiment pas le lieu favorable pour une philosophie sérieuse et sincère, laquelle doit y céder trop souvent la place à une marionnette qui lui a pris ses vêtements, et se voit contrainte de parader et de gesticuler à la façon d'un **nervis alienis mobile lignum**. Et quand cette philosophie universitaire veut encore se substituer aux idées réelles à l'aide de phrases incompréhensibles qui assourdissent le cerveau, de mots de création nouvelle et d'imaginations inconnues dont l'absurdité est qualifiée de spéculative et transcendante, elle devient une parodie de la philosophie, qui discrédite celle-ci, et c'est ce qui s'est produit de nos jours. Comment, dans ces conditions, peut subsister même la possibilité de ce profond sérieux qui méprise tout ce qui n'est pas la vérité, et qui est la première condition de la philosophie ? Le chemin qui mène à la vérité est escarpé et long ; on ne l'accomplit pas avec un boulet au pied ; on aurait plutôt besoin d'ailes. Aussi voudrais-je que la philosophie cessât d'être un métier ; la sublimité de son effort ne s'accorde pas avec cette façon de faire : les Anciens l'ont déjà reconnu. Il n'est nullement nécessaire d'entretenir dans chaque Université quelques plats bavards pour enlever à jamais aux jeunes gens l'amour de la philosophie.*³⁷⁷

Pour apporter une solution à cette réalité qui sensiblement gangrène l'université et la philosophie plus spécifiquement, Schopenhauer revient aux fondamentaux. De ce fait, sur la question : qu'est-ce qu'un philosophe ? Il voit celui qui nous propose une **science du monde**. La philosophie est donc pour lui la science du monde et philosopher dans ce contexte signifie donner les clés du mécanisme de l'Univers, dire comment le réel est réel. Ce qui fait le philosophe, poursuit-il, ce n'est pas exclusivement la théorie, la métaphysique, la science du monde, c'est aussi la **pratique induite**, la proposition existentielle et morale que vous allez faire après avoir donné une conception du monde. Philosopher ce n'est pas élaborer une théorie du monde. Il faut définir un comment vivre dans le monde à partir des vicissitudes qu'on y décèle.

Pour Schopenhauer, il est préférable de regarder le réel au lieu de regarder la bibliothèque et s'y enfermer. Il faut penser sans souci de plaire, penser par soi-même, au lieu de partir de l'Universel comme Hegel il propose de partir de sa subjectivité, sa singularité dans une logique d'introspection. Penser dans cette logique pour Schopenhauer permet de construire une vision du monde ; ce qui conduit à des certitudes universelles. C'est d'ailleurs ce qui justifie sa philosophie existentielle que nous allons mieux analyser un peu plus loin.

³⁷⁷ Arthur Schopenhauer, *La philosophie universitaire*, numérisation de Guy Heff, www.schopenhauer.fr, 2013, pp. 98-99.

Poursuivant sa critique, Schopenhauer n'admet pas que l'enseignement de la philosophie se résume en une charge commerciale. Dans son procédé, il voit le fonctionnement de l'académie allemande une propagande sophistique comme dans la cité grecque antique. Il dit dans ce sens :

Que la philosophie ne se prête pas à être un gagne-pain, c'est ce que Platon a déjà démontré dans ses peintures des sophistes, qu'il oppose à Socrate ; au début du Protagoras, en particulier, il a décrit de la façon la plus amusante, avec un comique incomparable, la manière de faire de ces gens-là et le succès obtenu par eux. Gagner de l'argent au moyen de la philosophie, c'était, chez les Anciens, le signe qui distinguait le sophiste du philosophe. Le rapport des sophistes aux philosophes était, en conséquence, tout à fait analogue à celui d'une jeune fille qui se donne par amour, comparée à la fille de joie qui se fait payer.³⁷⁸

Sans toutefois s'éloigner de cette critique existentialiste, Schopenhauer s'attaque à ceux qu'il nomme péjorativement philosophastres, comme nous l'avons vu plus haut. Il déconstruit dans une étude historique et critique, l'enseignement officiel de la philosophie et dénonce l'influence du gouvernement étatique dans le déploiement épistémique. En effet, Fichte, Schelling et Hegel ses contemporains, se posent comme des porteurs de la cause du gouvernement Prusse. Pour ce qui est de Hegel par exemple, Schopenhauer juge qu'il est la machine à penser de l'État. Dans *Philosophie et Philosophes*, il affirme :

*Mais c'est à ces fins gouvernementales de la philosophie universitaire que l'hégélianisme a dû la faveur ministérielle sans exemple dont il a joui. Pour lui, en effet, l'État était « l'organisme éthique absolument parfait », et il faisait s'absorber dans l'État la raison entière de l'existence humaine. Pouvait-il y avoir pour les futurs référendaires, et par conséquent pour les employés du gouvernement, une meilleure préparation que celle-ci ? Grâce à elle, leur être entier, corps et âme, échéait à l'État, comme celui de l'abeille à la ruche, et ils n'avaient rien d'autre à faire, ni dans ce monde ni dans un autre, qu'à coopérer, comme de bons rouages, à maintenir en marche la grande machine de l'État, **ultimus finis bonorum**. Le référendaire et l'homme ne faisaient en conséquence qu'un. C'était une apothéose en règle du philistinisme.*

Mais cette philosophie universitaire officielle est une chose, et la philosophie même et en soi en est une autre ; on pourrait les distinguer, sous ce rapport, celle-ci en philosophie pure, celle-là en philosophie appliquée. Celle-ci ne connaît d'autre but que la vérité, et il pourrait en résulter que tout autre but, recherché par son moyen, deviendrait funeste au premier.³⁷⁹

³⁷⁸ Arthur Schopenhauer, *La philosophie universitaire*, pp. 27-28.

³⁷⁹ *Idem, Philosophie et philosophes (Parerga et Paralipomena)*, numérisation Guy Heff, www.schopenhauer.fr, 2013, pp. 30-31.

Schopenhauer ne s'arrête pas à cette critique qui l'amène à mettre en œuvre une distinction entre philosophie pure et philosophie appliquée. En tant que kantien, et se revendiquant d'en être le plus attentif et véritable héritier qui découvre la chose en soi, Schopenhauer s'en prend aux théories de ceux qu'il nomme les « trois sophistes de la philosophie moderne » (Fichte, Schelling et Hegel). Initié à la philosophie kantienne par Schultze (un critique de Kant) en 1810 à l'Université de Göttingen, il remet en question toutes idées postkantienne développées par les trois sophistes. En 1811, Schopenhauer suit les cours Schleiermacher et de Fichte à l'Université de Berlin, il voit en Fichte³⁸⁰ un illusionniste de la philosophie allemande, puis trouve que « *La philosophie de Hegel n'a de clair que son intention, qui est d'obtenir la faveur des princes par la servilité et l'orthodoxie.* »³⁸¹ Il critique l'idée fichtéenne qui fait de l'égalité l'œuvre de la religion. Pour Fichte,

*L'égalité politique n'est pas encore l'égalité universelle qu'exige la raison. Pour fonder l'égalité, non plus sur le caractère de citoyen, mais sur la qualité d'homme, sur la reconnaissance d'une communauté d'essence, d'une spiritualité identique en tous, il a fallu plus qu'une transformation politique, une révolution morale et religieuse : telle a été l'œuvre du Christianisme. Réaliser l'unité de la cité chrétienne, l'accession de tous les hommes à la dignité de l'esprit, voilà le but que poursuit la civilisation moderne.*³⁸²

Selon l'analyse de Xavier Léon,

*Fichte admet bien sans doute, avec eux, que le Christianisme doit servir de principe directeur et créateur à l'État des temps modernes, mais ce n'est nullement dans le sens qu'ils préconisent. Ce que Fichte demande, c'est que l'esprit du Christianisme — l'amour du bien, de la moralité, de l'égalité — règle, comme toute la conduite humaine, les relations politiques ; mais il condamne, de toute son énergie, la mainmise de la religion sur l'État ou l'emploi de la religion par l'État.*³⁸³

Chez Schelling, Schopenhauer rejette également la conception de la religion. Dans un commentaire de Xavier Léon sur l'idéalisme allemand on peut lire :

³⁸⁰ « *La philosophie kantienne, en réduisant la connaissance du monde extérieur à une simple apparence, et ne laissant subsister pour toute réalité que la liberté du moi, amena Fichte à faire de cette idée, non seulement le principe de sa morale, mais le centre même de toute sa philosophie. Aussi il écrivait à cette époque : « Je crois maintenant de tout mon cœur à la liberté de l'homme, et je comprends fort bien à présent que c'est sous cette condition seulement que la vertu est quelque chose et qu'une morale est possible. J'ai acquis la conviction que la doctrine de la nécessité de toutes les actions humaines ne peut être que funeste à la société, et que l'immoralité de ce qu'on appelle les classes supérieures découle en grande partie de cette source. Je suis de plus convaincu que nous ne sommes pas ici-bas pour jouir, mais pour travailler et prendre de la peine, que les plaisirs sont destinés à nous fortifier pour des peines nouvelles, que le bonheur ne doit point être le but de nos efforts, mais bien le développement de nos facultés.* » Johann Gottlieb Fichte, *De l'idée d'une guerre légitime : trois leçons faites à Berlin en mai 1813*, trad. M. Lortet, Lyon, Louis Babeuf, 1831, p. 14.

³⁸¹ Arthur Schopenhauer, *Philosophie et philosophes*, p. 194.

³⁸² Xavier Léon, *Fichte et son temps, Fichte à Berlin*, p. 445.

³⁸³ *Ibidem*, p. 457.

c'est encore, en dépit des apparences, revenir à Kant que de donner à l'histoire le sens d'une révélation divine. Schelling voyait dans les divisions de l'histoire les périodes mêmes de la révélation de Dieu, les moments de sa réalisation ; il cherchait à montrer dans ces grands événements qui semblent régis par une aveugle fatalité les traces d'une Providence : Dieu était pour lui intérieur au monde, il se manifestait justement par la finalité qui tournait, au triomphe de la liberté et de la raison, les actions inconscientes de l'humanité.³⁸⁴

Dans son ouvrage majeur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Schopenhauer reprend à Kant la distinction entre phénomène et chose en soi pour établir que nous vivons au milieu des « représentations », que nous prenons pour la réalité même, mais qui n'en sont que la manière dont elle nous apparaît. Pour construire cette philosophie, il repousse et refoule la religion qui est une forme d'aliénation. Il souligne dans cette perspective que

L'homme se fabrique des démons, des dieux et des saints à son image ; ils exigent à tout moment des sacrifices, des prières, des ornements, des vœux formés et exécutés, des pèlerinages, des prosternations, des tableaux et des parures, etc. Fiction et réalité s'entremêlent à leur service, et la fiction obscurcit la réalité ; tout événement dans la vie est accepté comme une manifestation de leur puissance. Les entretiens mystiques avec ces divinités remplissent la moitié des jours, ils soutiennent sans cesse l'espérance ; le charme de l'illusion les rend souvent plus intéressants que la fréquentation des êtres réels. Quelle expression et quel symptôme de la misère innée de l'homme.³⁸⁵

Dans le déploiement épistémique de Schopenhauer, la philosophie est essentiellement une réflexion sur la volonté (nous allons mieux l'étayer dans la suite, au chapitre concernant l'existentialisme de Schopenhauer). C'est cette volonté qui certifie le lien entre la chose en soi, qui est indépendante de la conscience, des représentations, et le moi. Passé de la médecine à la métaphysique sous l'influence de Schultze, et en remettant en question tout l'idéalisme allemand, il apporte des précisions sur la nature de la philosophie et du philosophe, pour se consacrer sur la connaissance de la vie et de l'homme dans tous ses aspects.

Cette gymnastique intellectuelle le conduit à la construction d'un édifice moral pratique, structuré autour de la justice et de la charité, à l'antipode de Kant, Fichte, Schelling et Hegel. Cette éthique, autour de laquelle est organisée le chapitre suivant de notre recherche est le point focal de la philosophie morale de Schopenhauer qui nous permet de former une palissade morale, pour résorber la question de la crise axiologique actuelle.

³⁸⁴ Xavier Léon, *Fichte et son temps, Fichte à Berlin*, p. 455.

³⁸⁵ Arthur Schopenhauer, *Pensées et fragments*, p. 199.

CHAPITRE V :

LA MORALE DE SCHOPENHAUER : SES FONDEMENTS AXIOLOGIQUES ET ÉTHIQUES

Principe métaphysique et unique, « chose en soi », le vouloir-vivre est pour Schopenhauer à l'origine de toutes les formes d'existence, en tant que poussée aveugle et irrésistible. Il note dans son journal : « *Au fond de l'être humain, il y a cette conviction confiante qu'il y a hors de lui-même, une chose qui est consciente de lui comme il l'est lui-même* ». Cette pensée est au centre de sa philosophie et a un point particulier dans sa morale. La « chose en soi » dans la philosophie de Kant est la face cachée de toutes nos représentations. Cette « chose en soi » qui est en dehors de nous est inaccessible, métaphysique et constitue la vérité du monde. Elle est radicalement inconnaissable et se distingue du monde sensible. De manière précise, il oppose la chose en soi au phénomène c'est-à-dire les choses telles que nous les connaissons au moyen de nos sens.

Diamétralement opposé à ce dualisme kantien, Schopenhauer conçoit la « chose en soi » comme la réalité du corps qu'il nomme par la suite *Volonté*. Kant a reculé la chose en soi dans un lointain absolu, Schopenhauer en fait la réalité la plus proche. Le monde est l'univers de la volonté, et la volonté personnelle est le battement de cœur individuel de cet univers. En effet, philosophe de la douleur et de la vie contemplative, il est habité toute sa vie par une angoisse existentielle. Le sinistre spectacle de la vie humaine, la misère du monde l'inspire dans l'élaboration de sa philosophie morale.

Lorsqu'on se réfère à l'expérience existentielle, l'analyse des actions humaines dans les rapports sociaux nous révèle que le motif principal de la conduite humaine est l'égoïsme. Les hommes agissent sans aucun doute selon leur intérêt et, selon Schopenhauer, seules les actions qui échappent à cette détermination sont l'objet de l'acquiescement moral. Cependant, la morale de Kant à ses yeux a dénaturé et altéré la plus noble intention en la soumettant au prisme de deux erreurs fondamentales : la prééminence de la théologie et l'implication du bonheur ou souverain bien. Et c'est pour se désencombrer et nettoyer un tel paralogisme qu'il mène une auscultation dissemblable de la morale. Ainsi, à l'antipode de cette morale kantienne, basée sur des spéculations insoutenable, injustifiable et un pur travestissement de la morale théologique, Schopenhauer met en évidence la morale de la pitié qui nous pousse à agir de manière juste et charitable :

*Ce principe doit nous demander un peu de méditation et encore moins d'abstractions et de combinaison ; il doit, indépendamment de toutes cultures intellectuelles, s'offrir à chacun, aux simples des hommes, se révéler à la première intuition et nous être comme imposé directement par la réalité des choses. (...) Je dois donc aux moralistes ce conseil paradoxal : commencez, s'il vous plaît, par étudier un peu la vie.*³⁸⁶

Dans son projet de rétorsion aux concupiscences de l'humanité entière qui convergent dans la trajectoire d'une épuration des douleurs, des souffrances et du malaise qui angoissent et gangrènent les sociétés, Arthur Schopenhauer élabore une morale complètement dépouillée des obligations et des sanctions, une morale désintéressée. C'est dans ce sens que se pose le cadre axiologique de cette morale : une tension permanente vers le bien de l'autrui, de celui qui souffre.

De ce fait, lorsqu'on se réfère à l'expérience quotidienne, l'analyse des actions humaines dans les rapports sociaux nous dit Schopenhauer, révèle que le motif principal de la conduite humaine est l'égoïsme. Les hommes agissent donc sans aucun doute selon leur intérêt et, pour Schopenhauer, seules les actions qui échappent à cette détermination (égoïsme) sont l'objet de l'acquiescement moral. C'est là que survient la pitié qu'évoquait déjà Rousseau et avec elle deux vertus : la justice et la charité.

En effet, condamné à la souffrance, l'homme cherche à la réduire, l'anéantir et la démanteler, c'est pourquoi il doit faire usage du sentiment de compassion qui lui est propre. Afin de souffrir moins ou plus jamais, il est porté à compatir à la souffrance d'autrui et à lui faire le bien par la pitié. C'est alors que l'action humaine acquiert une véritable valeur morale positive. Ainsi, la philosophie morale de Schopenhauer a pour fondements axiologiques et éthiques la pitié et les vertus de justice et de charité qui sont décisives face aux défis de l'aujourd'hui. C'est ce qui fait l'objet de ce chapitre.

1- Regard sur les motifs antimoraux

L'homme, au-delà de la bête qui sent spécifiquement, pense, se pose questions sur son existence et même sur ses pensées à travers la conceptualisation et le langage. Dans la philosophie de Schopenhauer, la raison a particulièrement pour fonction unique de former les concepts comme représentations abstraites par rapport à la représentation intuitive. Une telle faculté permet à l'homme de penser l'existence, de se poser les questions sur son avenir, son devenir et la vie en communauté. La connaissance abstraite est toutefois faite, à partir de la

³⁸⁶ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 92.

connaissance intuitive établie d'après les représentations intuitives et empiriques. Cette connaissance réservée en l'homme représente une puissante capacité cognitive. C'est elle qui lui permet de penser, d'accumuler des savoirs et de les mettre en pratique dans le but d'améliorer son existence. Cette capacité, il faut le dire, joue un rôle important dans le besoin de saisie et de compréhension du caractère de l'homme. En effet, la tenue et l'attitude de l'homme en tant que figuration et symbolisation de son caractère sont déterminées en grande partie par sa capacité cognitive. Du coup, la conduite de l'homme révèle son caractère empirique et inversement, même si ceci peut s'avérer partielle.

Ainsi, l'humain agit selon des motifs connus par sa cognition et à partir de son caractère personnel. Ce dernier est idiosyncrasique et n'est rien d'autre que la volonté en tant que chose en soi selon Schopenhauer. Alors, la conduite d'un homme symbolisant son caractère empirique peut donc être clairement une rencontre entre les motifs, son idiosyncrasie intelligible et sa capacité cognitive. Celle-ci permet donc à l'homme de mettre en évidence ses caractères et ses idées ; telles que la compassion, la charité, l'égoïsme, la méchanceté et la justice. De ce fait, fonder la morale exige donc la saisie de ces caractères en l'homme pour parvenir à une morale pratique et praticable. Il s'agit donc de mettre en exergue les motifs qui influencent quotidiennement l'acte moral.

Par motif antimoral, Arthur Schopenhauer entend tout ce qui, en l'homme tient lieu de limitation ou contingentement à l'acte moral pur. On y voit de manière littérale tout ce qui s'oppose à la morale. Il s'agit là d'une opposition totale à la morale, une tendance à l'écarter, à y faire obstacle ou même à la compromettre. Il est donc évident de noter ici qu'il ne s'agit pas d'immoralité, encore moins d'amoralité. En effet, est amoral ce qui est étranger à la morale, qui ne l'attaque ni ne la défend, mais qui se place en dehors d'elle. On voit apparaître ici l'idée de neutralité vis-à-vis de la morale. Pour le second concept, à savoir celui d'immorale, il est question de ce qui est contraire à la morale. On voit alors ici l'idée de contrariété. Les motifs antimoraux que nous allons mettre en exergue ici sont ceux de l'égoïsme, la méchanceté, la jalousie et l'esprit de haine.

a- L'égoïsme : le plus capital et le plus profond des motifs antimoraux

*« L'Égoïsme, voilà donc le premier et le principal, mais non toutefois le seul ennemi, qu'ait à combattre le **motif moral**. On voit déjà assez que pour lutter contre un pareil adversaire, il faut quelque chose de réel, non pas une formule curieusement subtile, ni*

quelque bulle de savon a priori. »³⁸⁷ Ayant identifié ainsi le véritable élément d'entrave au fondement de l'acte moral et de la moralité, Schopenhauer va longuement le combattre dans son entreprise. Cependant, que faut-il réellement entendre par égoïsme ?

L'égoïsme est l'attitude ou la conduite de celui qui ne se préoccupe que de son intérêt éventuellement au détriment de celui d'autrui. On traite souvent d'égoïste celui qui ne nous a pas rendu le service que l'on attendait, qui n'a pas pensé à nous. L'égoïsme est générateur de conflits et en tant que terme connoté, c'est aussi une arme pour agresser son adversaire. De manière générale au quotidien, l'égoïste est celui qui *ne pense qu'à lui*. L'ouvrier qui prend garde à ne pas se blesser pendant son travail, est entièrement concentré sur un objectif limité à sa personne : ne pas se blesser. Donc, il ne pense qu'à lui.

Pourtant, son travail peut lui avoir été inspiré par le désir d'aider autrui, sur le long terme ; est-ce donc le fait de ne jamais penser aux autres qui constituent l'égoïsme ? Pourtant, un vaniteux pense beaucoup aux autres puisqu'il est obsédé par ce qu'ils pensent de lui. C'est le cas du manipulateur et l'exploiteur puisqu'ils étudient et utilisent l'autre pour parvenir à leurs fins... L'égoïsme ne concernerait donc pas l'objet de nos pensées, mais uniquement ce qu'elle sert : nos motivations ; les actes.

Fort de ce constat on peut dire à juste titre avec Schopenhauer que

*L'égoïsme, par nature, est sans bornes l'homme n'a qu'un désir absolu, conserver son existence, s'affranchir de toute douleur, même de toute privation ce qu'il veut, c'est la plus grande somme possible de bien-être, c'est la possession de toutes les jouissances qu'il est capable d'imaginer, et qu'il s'ingénie à varier et à développer sans cesse. Tout obstacle qui se dresse entre son égoïsme et ses convoitises excite son humeur, sa colère, sa haine c'est un ennemi qu'il faut écraser. Il voudrait autant que possible jouir de tout, posséder tout ; ne le pouvant, du moins voudrait-il tout dominer : « Tout pour moi, rien pour les autres », c'est sa devise. L'égoïsme est colossal, l'univers ne peut le contenir. Car si l'on donnait à chacun le choix entre l'anéantissement de l'univers et sa propre perte, je n'ai pas besoin de dire que le serait sa réponse. Chacun se fait le centre du monde, rapporte tout à soi ; il n'y a pas jusqu'aux grands bouleversements des empires que l'on ne considère tout d'abord au point de vue de son intérêt, si infime, si lointain qu'il puisse être.*³⁸⁸

Clairement, cette position est intenable : ne pas satisfaire le désir de quelqu'un n'est pas nécessairement être égoïste. À moins que l'intérêt d'autrui soit édicté par une morale universelle ou simplement par des lois. On pourrait alors servir son « intérêt » même s'il n'est

³⁸⁷ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 106.

³⁸⁸ *Idem, Pensées et fragments*, p. 169.

pas d'accord. Tout le problème serait donc reporté dans le choix de l'acte moral. À l'arbitraire des désirs individuels se substituerait celui des morales. À l'aspiration d'autrui se substitueraient mes propres valeurs. Déterminer l'égoïsme comme non pris en compte de l'intérêt d'autrui ne s'avère donc pas satisfaisant.

Cependant, puisque l'intérêt d'autrui pose trop de problèmes, considérons plutôt notre intérêt personnel. Être égoïste, est-ce ne servir que son propre intérêt ? Du coup, qu'est-ce que mon intérêt ? Manifestement, c'est ce qui me fait du bien, ce qui m'est agréable. Telle personne qui fait le bien autour d'elle, mue par un amour désintéressé, éprouve de la joie en conséquence. Une joie profonde et durable. C'est bien son intérêt, qu'elle sert. Elle serait donc égoïste ? Ce n'est pourtant pas ce que l'on considère généralement. Dans cette hypothèse, le seul comportement qui ne serait pas « égoïste » consisterait à se priver volontairement de toute forme de joie ou de plaisir. C'est humainement très difficile, voire impossible. Schopenhauer explique d'ailleurs dans cette trajectoire que *« l'intérêt personnel, quel qu'il soit, exerce sur notre jugement une influence mystérieuse analogue : ce qui lui est conforme nous paraît aussitôt équitable, juste, raisonnable ; ce qui lui est contraire nous semble très sincèrement injuste et abominable, déraisonnable et absurde. »*³⁸⁹

Cette perception de l'égoïsme, conjuguée à la connotation infamante du vocable, conduit souvent à un comportement de type sacrificiel. Il est rare, alors, que la personne concernée résiste à la tentation de mettre en évidence son sacrifice, spécialement aux yeux de ceux qui en bénéficient, afin d'en tirer quelque reconnaissance. Elle oublie alors que, ce faisant, elle poursuit un intérêt manifestement égoïste, celui-là. Inversement, cette perception conduit également celui qui se fait plaisir à culpabiliser. Souffrance qui ne sert à personne, bien au contraire. Si l'on décide de définir l'égoïsme comme la quête exclusive de son intérêt personnel, il faudrait au moins en faire l'éloge.

Le problème qui devrait être posé est plutôt celui de la détermination de cet intérêt, sa poursuite étant incontournable. C'est seulement la poursuite d'un certain type d'objectif que l'on devrait qualifier d'égoïste : tout objectif conduisant à un conflit d'intérêts, à une situation de concurrence. La confusion, fréquente, entre ce type d'objectif et l'intérêt personnel, concept plus vaste et objectif incontournable portent précisément à l'égoïsme, en faisant passer inconsciemment pour incontournable ce qui ne l'est nullement.

³⁸⁹ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 917.

Les conflits d'intérêts ne découlent pas seulement de l'attitude des personnes. Ils résultent également des circonstances : la faim n'est source de conflits que s'il n'y a pas assez de nourriture pour tout le monde. De nos jours, ce n'est pas très fréquent. Par contre, il est difficile pour une personne avide, de ne pas se retrouver tôt ou tard en conflit avec les autres, spécialement avec ceux partageant la même inclination. Cependant, ce ne sont pas les tendances que l'on qualifie ordinairement d'égoïstes, mais les personnes. Une personne réunit un certain nombre de tendances. Parmi celles-ci, certaines favorisent les conflits (la faim, la gourmandise...) tandis que d'autres s'y opposent (le sens de la justice, la compassion...). C'est la personnalité d'ensemble, qu'il faut considérer. Plus précisément : ses buts ultimes. De ce fait, seul l'amour désintéressé préserverait de l'égoïsme, ce qui donne du crédit sans doute à Schopenhauer.

Dans son analyse sur les motifs auxquels se rapportent généralement les actions humaines, Schopenhauer considère l'égoïsme comme le sentiment le plus banal poussant l'individu à tout acte qu'il croie pouvoir lui profiter d'une façon ou d'une autre, à long ou moyen terme. Sont donc incluses, toutes les volontés de faire le bien, en vue de bénéfices réels ou imaginaires : renommée, reconnaissance, salut de son âme.

Schopenhauer va plus loin en mettant en œuvre le rapport entre l'État et l'égoïsme. Pour lui, *« c'est justement de l'égoïsme que naît l'État, mais d'un égoïsme bien entendu, d'un égoïsme qui s'élève au-dessus du point de vue individuel jusqu'à embrasser l'ensemble des individus, et qui en un mot tire la résultante de l'égoïsme commun à nous tous ; servir cet égoïsme-là, c'est la seule raison d'être de l'État »*.³⁹⁰ Si Schopenhauer pose que la genèse de l'État, c'est en réalité l'égoïsme, il est judicieux de préciser que ce n'est pas cet égoïsme que vise l'autorité étatique.

Car *« ce n'est donc pas du tout l'égoïsme que vise l'État, mais seulement les conséquences funestes de l'égoïsme : car, grâce à la multiplicité des individus, qui tous sont égoïstes, il peut en surgir de pareilles, et chacun est exposé à en souffrir dans son bien-être ; c'est ce bien-être que l'État a en vue. »*³⁹¹ L'égoïsme en œuvre ici est donc un motif qui bénéficie de la lumière de la raison pour se déployer. C'est immanquablement une telle réalité qui justifie la vacance des valeurs axiologiques. En l'absence de l'éthique dans l'État, le

³⁹⁰ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 435.

³⁹¹ *Idem*.

gouvernant est assimilé à un bandit. D'ailleurs, comme le caractérise Schopenhauer, « *il y a entre eux et lui une différence, elle tient à l'absurdité du moyen qu'ils prennent.* »³⁹²

b- La méchanceté

Penser la méchanceté, c'est poser le problème du sens du mal vis-à-vis d'autrui, c'est chercher à comprendre le rapport de l'homme au mal dans ce qu'il a de plus trouble et de plus profond. Ainsi, la méchanceté est le caractère, comportement d'une personne méchante, qui a une propension à faire du mal à autrui. On parle dans le même sillage de cruauté, malveillance, mauvaiseté... etc. La méchanceté est toujours une relation entre les personnes. Est méchant celui qui veut du mal à son semblable. Alors, la méchanceté vise donc toujours une autre personne, si elle s'adresse à une chose, c'est qu'elle la personnifie ou qu'elle voit en elle une humanité possible.

Lorsqu'il entreprend de fonder la morale, Schopenhauer se consacre à l'étude de l'action humaine. La structuration qu'il élabore l'amène à entrevoir une trilogie du ressort des actions humaines. Pour lui, la méchanceté occupe la deuxième possibilité après l'égoïsme comme nous venons de le voir, et avant la pitié que nous voyons plus loin. En reprenant ses propres écrits dans les *Pensées et fragments*, Schopenhauer voit dans la méchanceté le motif « *qui veut le mal d'autrui (elle va jusqu'à l'extrême cruauté)* »³⁹³

Le Nul n'est méchant volontairement de Socrate est l'affirmation par celui-ci d'une ignorance de la méchanceté par l'homme. En effet, pour lui les hommes ne font pas le mal pour le mal, mais que les conséquences de leurs actes sont bien souvent le fruit d'une méconnaissance. Face à cette considération, nous notons qu'un méchant peut y prendre plaisir alors qu'un autre peut souffrir énormément de sa méchanceté. Intéressons-nous au premier cas.

Disons qu'il faut poser l'irréductibilité de l'intention mauvaise. Il existe bel et bien une volonté du mal. Le méchant est l'artisan mesquin de la souffrance d'autrui. Il utilise toutes ses ressources et facultés pour faire souffrir les autres en s'y plaisant, en altérant l'élévation et la grandeur qui sont les leurs. Sa vision déformée et déshumanisée est une manière de ravalier ses semblables à un état de chose pour s'élever soi-même. Incapable est-il, dans son *ego* hypertrophié, son mental lugubre, de toute transcendance spirituelle, voire simplement

³⁹² Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 464.

³⁹³ *Idem*, *Pensées et fragments*, p. 168.

humaine, où il aurait quelque largesse sans piège caché ou mesquinerie dissimulée envers autrui. Schopenhauer illustre cet aspect en soulignant :

*les actes et la conduite d'un individu et d'un peuple peuvent être très modifiés par les dogmes, l'exemple et l'habitude. Mais les actes pris en eux-mêmes ne sont que de vaines images, il n'y a que la disposition d'esprit qui pousse aux actes, qui leur donne une importance morale. Celle-ci peut rester absolument la même, tout en ayant « des manifestations extérieures entièrement différentes. Avec un degré égal de méchanceté, l'un peut mourir sur la roue, l'autre s'éteindre le plus paisiblement du monde au milieu des siens. Ce peut être le même degré de méchanceté qui s'exprime chez un peuple par des actes grossiers, meurtre, cannibalisme, chez un autre, au contraire, doucement et en miniature par des intrigues de cour, des oppressions et des ruses subtiles de toute sorte le fond des choses reste le même.*³⁹⁴

Enfin de compte, la méchanceté qui caractérise l'être trouvant son bonheur dans le mal qu'il peut faire subir à autrui, y compris si ses actes malveillants finissent par lui porter lui-même préjudice. Cette méchanceté peut donc aussi s'opposer à sa manière aux aspirations purement égoïstes de l'individu. C'est pourquoi Schopenhauer nous donne le conseil selon lequel « quand nous nous trouvons mis en relation avec un homme, ne nous arrêtons pas à peser son intelligence, sa vertu morale, ce qui nous conduirait à reconnaître la méchanceté de ses intentions, l'étroitesse de sa raison. »³⁹⁵ Ce qu'il faudrait tout au contraire tenir en compte et considérer, c'est « plutôt ses souffrances, ses misères, son angoisse, ses douleurs, c'est alors que nous sentirons combien il nous touche de près ; c'est alors que s'éveillera notre sympathie. »³⁹⁶

c- La jalousie

La jalousie est un sentiment de dépit éprouvé en voyant autrui posséder des objets ou des avantages qu'on ne possède pas ou que l'on voudrait détenir de manière exclusive. Le fait de souhaiter la disparition des bienfaits dont les autres ont été comblés. Cela concerne aussi bien les bienfaits que le jaloux envie pour lui-même ou non. Ainsi, ce type de jalousie est blâmable. Quant au fait de désirer le bienfait d'une personne, sans pour autant vouloir que celui-ci disparaisse, ceci est une forme de concurrence qui est saine. Ce qui nous intéresse ici est le premier cas, l'antimoral, ce qui fait que Schopenhauer parvienne à l'idée que « la jalousie est si cruelle et si terrible. »³⁹⁷

³⁹⁴ Arthur Schopenhauer, *Pensées et fragments*, p. 173.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 175.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 176.

³⁹⁷ *Idem*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 1310.

Si on laisse de côté la question de la jalousie amoureuse, la jalousie, désigne le sentiment négatif que l'on ressent lorsqu'on voit quelqu'un bénéficier d'un avantage que l'on ne possède pas ou que l'on souhaiterait être le seul à posséder. Qu'il s'agisse d'un sentiment négatif, on le contestera difficilement : la jalousie nous rend amer au bonheur d'autrui, elle nous fait espérer secrètement son échec et nous réjouit de son malheur.

En outre, la jalousie s'explique par la crainte de ne plus être un objet d'attention pour l'autre, et qu'un autre me soit préféré, d'où le souhait d'être l'objet d'une attention particulière, qui se manifeste par un mécontentement, ou plus radicalement par des attitudes ou des actions pour attirer l'attention. La jalousie peut être provoquée par une injustice réelle. Elle connaît des niveaux différents, du simple souhait qu'on fasse davantage attention à moi, en passant par le souhait qu'on s'intéresse à moi plus qu'aux autres, jusqu'au souhait qu'on s'intéresse exclusivement à moi.

Comme en témoigne l'étymologie même du mot (zèle), la jalousie provient d'un attachement aux choses, d'un désir de possession exclusive, d'un élan qui nous pousse vers quelque chose. Le jaloux veut pour lui ce qu'il juge bon (argent, pouvoir, richesse, beauté, connaissance, reconnaissance, honneurs, etc.), et surtout, il le veut pour lui tout seul. Sans cela, rien ne distinguerait la jalousie de l'envie pure et simple, du désir de posséder, de la convoitise ou de l'avidité. D'où cette explication, donnée par Bahrâm Elahi dans *Médecine de l'âme* : « [...] la jalousie provient de l'instinct de possession, plus précisément de l'envie, enveloppée d'égoïsme. L'instinct de possession est un caractère naturel, qui, à dose normale, est bénéfique, car il nous stimule et nous rend actifs. Mais si cet instinct n'est pas contrôlé, il s'exacerbe et se transforme en jalousie. »³⁹⁸ L'égoïsme, comme le montre Schopenhauer d'ailleurs, indique sans doute ce que désire le jaloux : éliminer l'autre pour rester seul avec la chose désirée, et jouir ainsi, non pas tant de la chose elle-même, mais du fait d'être le seul à pouvoir en jouir.

d- La haine

La haine n'est pas à proprement parler un sentiment particulièrement apprécié, et rares sont les individus qui admettent être haineux ou être considérés comme tels. Le *Robert* nous dit que la haine est un sentiment violent poussant à vouloir du mal à quelqu'un et à se réjouir

³⁹⁸Bahrâm Elahi, *Médecine de l'âme ou l'éthique de l'âme*, Paris, Dervy, 2000, p. 43.

du mal dont il souffre. Il s'agit précisément d'une émotion vécue surtout par rapport aux humains. Il arrive aussi qu'elle soit suscitée par un animal, c'est la peur ou le mal qu'il nous a déjà fait qui alors la suscite.

Étrange passion que ce désir de nuire jusqu'à faire disparaître ce qui pourtant nous est le plus précieux : l'autre. La haine de l'autre surgit du défaut d'amour propre. Elle est une preuve de plus de notre déplorable incapacité à nous accepter tels que nous sommes. Nous nous voudrions tout-puissants, inattaquables, bref, toujours au-dessus d'autrui. Nous voudrions que l'autre reconnaisse notre existence avec le respect dû à notre superbe perfection. Voilà la responsable : cette vanité de l'*ego* surdimensionné, affolé de n'être pas reconnu comme supérieur, se déchargeant de son dépit en prenant l'autre pour ennemi. En l'autre est pourtant le salut de toute existence.

Nous pouvons donc dire que la haine n'est pas une émotion ni un sentiment. La haine n'est pas non plus l'envie. Elle serait une sorte de force motrice négative et de substitution. Elle n'est pas l'opposé de l'amour, mais elle peut s'y mêler. Ceci ne suffit pas à conclure définitivement, car la haine est un sentiment complexe qui peut inclure d'autres affects. Sa détection comme force motrice négative et l'examen attentif des manques dans l'histoire de l'individu peuvent néanmoins apporter un éclairage. Tout compte fait, ce qui nous importe c'est le fait qu'elle dégénère en l'égoïsme faisant ainsi obstacle à l'acte moral.

Face à l'impossibilité de changer la volonté humaine, il est néanmoins envisageable de modifier sa trajectoire. Cette trajectoire est en effet opérationnelle par le changement des motifs, à travers la modification de la connaissance de l'homme. L'homme conserve toujours sa volonté, autrement dit, son désir originel. Il est donc toujours à la recherche de son objet originel, mais en suivant une autre direction. Ce n'est pas la volonté de l'homme qui est vouée au changement, mais la connaissance. Les motifs changent donc, bien que l'homme soit dans la même situation empirique qu'auparavant. Il ne nous conduit pas comme autrefois. Son caractère se transforme, même s'il est toujours à la recherche du même désir qui apparaît toutefois sous une autre forme et dans une nouvelle trajectoire.

Cependant, la volonté humaine a cette nature originelle qu'est l'égoïsme, qui provient de l'affirmation de la volonté de vivre. Cet égoïsme, vice antimoral principal, fait de la méchanceté, la cruauté, l'avarice, le souci de nos intérêts, la haine et la disposition à se réjouir du mal d'autrui pour ne citer que ceux-là, les caractères de l'homme. De tels caractères sont

visibles encore aujourd'hui chez les hommes, dans un monde contemporain malsain ; il s'agit alors de la mauvaise orientation de la faculté cognitive et donc la source déterminante des souffrances de la vie humaine. Face à cela, fonder la morale est en réalité pour Schopenhauer, une exceptionnelle possibilité de sortir des souffrances ou du moins une favorable piste d'atténuation et de régulation des rapports interindividuels.

2- Les critères schopenhaueriens d'une véritable action morale

L'objectif de la philosophie pour Schopenhauer, dans ce contexte précis est la recherche de :

(...) la vraie, la dernière solution, la solution qui se trouve dans la nature même de l'homme, une solution indépendante de toute forme mythique, de tout dogme religieux, toute hypothèse transcendante : elle prétend la découvrir dans l'expérience, soit intérieure, soit extérieure. Or la présente question³⁹⁹ est d'ordre philosophique ; il nous faut donc rejeter absolument toute solution subordonnée à la foi religieuse.⁴⁰⁰

En menant une analyse sur les diverses conduites de l'homme et en les ramenant à leur principe dernier, on est amené à comprendre qu'il existe des actes ayant une valeur morale et ainsi y trouver le véritable fondement de l'éthique. De ce fait, quand est-ce qu'une action est-elle marquée du sceau de véritable action morale ? Lorsqu'on se réfère à l'expérience quotidienne que montre Schopenhauer, on dégote tout de suite que le motif prédominant et déterminant de la conduite humaine est l'égoïsme. Le monde humain est ainsi une démonstration d'égoïsme immense, sous de multiples variétés, et parfois sans aucune limite imaginable.

Ainsi, chacun agit pour la plupart selon son intérêt, tel qu'il le saisit, le perçoit et le conçoit. On trouve dans le même sillage que singulièrement les actions qui passent outre cette motivation ou détermination sont l'objet de l'approbation de la morale. Notre préoccupation est donc de savoir comment les actions morales sont possibles, savoir s'il se rencontre en fait des actions inspirées d'un sentiment de justice spontanée et de charité désintéressée, capable d'aller jusqu'à la noblesse, jusqu'à la grandeur. Une chose est sûre, Schopenhauer n'exclut pas la possibilité qu'on puisse retrouver, dans les actes de justice et de bonté, l'implication

³⁹⁹Schopenhauer fait référence ici à la question posée par la *Société Royale des Sciences du Danemark* en 1837. Il s'agit d'une question dont l'enjeu central était de savoir où le fondement de la morale doit être recherché, dans l'idée de moralité qui serait un fait de conscience ou bien dans d'autres principes de la connaissance.

⁴⁰⁰ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, pp. 110-111.

d'un motif égoïste. Mais ce n'est pas pour autant que doit s'arrêter l'entreprise de recherche d'une morale vraie.

Avant tout, Schopenhauer sait bien que dans la société il y a des hommes justes, qui reconnaissent qu'il ne faut pas faire du tort à autrui, que chacun à son droit qui est ou devrait être inviolable. Ces hommes qui approuvent et souscrivent à la simultanéité des obligations, viennent en aide à des personnes en détresse, tout ceci parmi les injustes. Refuser qu'il existe de telles personnes serait pour Schopenhauer considérer la morale comme « *une science sans objet réel, pareille à l'Astrologie et à l'Alchimie, et ce serait perdre son temps que de disputer sur les principes de cette science.* »⁴⁰¹ Il est donc impératif de comprendre que des actes, posés dans le sillage qu'on vient d'évoquer ont en eux une valeur morale. L'expérience nous permet de saisir cette réalité selon laquelle les êtres humains recherchent les motifs qui oscillent entre le bien et le mal.

Ainsi, l'action bonne doit-elle avoir pour motif de procurer le bien à autrui ou à lui éviter le mal.⁴⁰² Il est donc évident que, dans la morale de Schopenhauer, « *l'absence de tout motif égoïste, voilà le critérium de l'acte qui a une valeur morale* »⁴⁰³. De ce fait, la volonté de vivre, est ce qui substantialise l'égoïsme. L'utiliser nous conduit inéluctablement et immanquablement à la souffrance d'autrui comme un moyen. Mais il existe un autre type d'action, où je prends la souffrance de l'autre comme but : c'est la méchanceté. Il est donc urgent de dénicher un motif assez considérable pour combattre l'égoïsme et la méchanceté. Ce motif devra donc être l'émanation d'un sentiment de justice spontanée et de charité désintéressée.

L'analyse qui précède est une sorte d'exhibition primordiale et indispensable pour la mise en évidence du motif vrai qui est à l'origine de l'acte moral pur. Et Schopenhauer est très clair : « *ce motif moral, je ne veux pas le proposer, l'affirmer arbitrairement, je veux prouver qu'il est le seul possible* »⁴⁰⁴. Dès lors, il s'agit de le déterminer et le démontrer, mais celui-ci passe par des prémices qui servent d'axiomes qu'il nous impose de répertorier l'essentiel ici :

⁴⁰¹ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 112.

⁴⁰² On peut remarquer ici une véritable démarcation d'avec la morale de Kant qui, recherche le motif moral dans le respect de la loi (autonomie de la volonté).

⁴⁰³ Arthur Schopenhauer, *op. cit.*, p. 112.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 113.

*1 — nulle action ne peut se produire sans motif suffisant, non plus qu'une pierre ne peut se mouvoir ou une attraction suffisante. 2— De même, une action, dès qu'il existe un motif suffisant, eu égard au caractère de l'agent, pour la provoquer, ne peut manquer de se produire, à moins qu'un motif contraire et plus fort n'en rende l'omission nécessaire. 3— Ce qui met la volonté en mouvement, ne peut être que le bien ou le mal en général, le bien ou le mal pris au sens le plus large de ces mots, comme aussi déterminé « par rapport à une volonté, à laquelle l'un est conforme, l'autre contraire. » Donc tout motif doit avoir quelque rapport au bien et au mal. 4— En conséquence, toute action se rapporte, comme à sa fin dernière, à quelque être susceptible d'éprouver le bien et le mal. 5— Cet être est, ou bien l'agent lui-même ; dans ce dernier cas, cet autre est soumis à l'action, en qualité de patient, et en ce que l'action tourne à son détriment ou à son profit et avantage. 6— Toute action, dont la fin dernière est le bien et le mal de l'agent s'appelle égoïste. 7— Tout ce qui est dit ici en action, s'applique également aux omissions, dans les cas où viennent s'offrir des motifs pour ou contre.*⁴⁰⁵

De ces axiomes, on comprend de toute évidence que valeur morale et égoïsme s'excluent mutuellement, et de ce fait, l'importance d'une action morale réside dans le rapport à autrui : c'est là qu'on a un acte de justice et de charité. Par opposition à cela, lorsqu'une action est motivée par mon intérêt ou par l'intérêt de l'autre, quand j'espère en tirer une quelconque considération ou une récompense ou plus encore quand cette inquiétude de l'autre est motivée par une restriction, spécifiquement la divinité, alors dans ces conditions cette action est égoïste. C'est donc purement dans le rapport à autrui que mon action porte en lui le statut de véritable action morale ou immorale. La précision importante qui est judicieuse ici est que, selon Schopenhauer, toutes les actions humaines se réduisent à trois motifs.

Ces motifs sont généraux pour toutes les actions de l'homme. Il s'agit de l'égoïsme⁴⁰⁶ qui est en partie indifférente pour la morale, mais qui est blâmable lorsqu'il utilise les souffrances d'autrui pour arriver à ses fins. Par la suite, la méchanceté qui est blâmable ; et la pitié qui est morale. Dans le phénomène de pitié nous ne ressentons pas la douleur de l'autre en nous, nous voyons bien que c'est l'autre qui souffre, pas nous. D'ailleurs plus nous sommes heureux, plus notre état fait contraste avec la douleur d'autrui, et plus nous sommes alors sensibles au phénomène de la pitié.

Alors, pour que mon action soit morale, il faut que le bien d'autrui soit pour moi, directement, un motif, au même titre que mon bien propre. Il y a ici une nécessité, voire un

⁴⁰⁵ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, pp. 113-114.

⁴⁰⁶ Voici les propos de Schopenhauer dans *Le fondement de la morale*, à la page 118 : « a. l'égoïsme : la volonté qui poursuit son bien propre (il ne souffre pas de limites). b. la méchanceté, ou volonté poursuivant le mal d'autrui (elle peut aller jusqu'à l'extrême cruauté). c. la pitié ou volonté poursuivant le bien d'autrui (elle peut aller jusqu'à la grandeur et la noblesse de l'âme) ».

impératif d'identification de ma personne à celle d'autrui pour que l'action qui en découle soit assurément morale. C'est là le processus de la pitié, une participation aux douleurs d'autrui. C'est là le principe réel de toute *justice spontanée*, car : « *l'importance morale d'une action ne peut dépendre que de l'effet produit sur autrui : c'est seulement par rapport à autrui qu'elle peut avoir une valeur morale ou mériter des reproches, être un acte de justice et de charité.* »⁴⁰⁷ Notre action envers autrui devient donc pour Schopenhauer la stipulation substantielle de l'acte morale. En revanche, il faudrait que cet acte soit concrétisé dans la trajectoire de la justice spontanée et la charité désintéressée, aux antipodes de l'égoïsme. C'est donc ce conteste qu'on doit envisager et déterminer comme un acte ayant une valeur morale.

Conséquemment, la pitié et ses déductions telle que la justice poussent l'individu à venir en aide à autrui ou à ne pas le léser d'une façon ou d'une autre, même s'il y trouvait un intérêt personnel. Ce sentiment peut donc nous amener à des actes contrecarrant nos intérêts directs ou indirects et même nous inciter à placer l'autre devant soi. C'est donc sur ce dernier sentiment que se base toute morale selon l'auteur, en faisant bien la différence avec les « fausses » bonnes actions qui seraient en fait motivées par des intérêts à long terme voir chimériques ou encore la conséquence d'une éducation ou d'une discipline.

Schopenhauer affirme immédiatement qu'il y a dans cette opération un « mystère », mais qu'il va essayer d'éclaircir. Et cela en passant par la métaphysique. La compassion a toujours existé, et dans des diversités de situations. Selon l'auteur, un peu désabusé, c'est déjà assez pour le peu de justice que l'on trouve en ce monde. Le rôle éminent de la pitié est démontré par le fait que finalement la diversité des religions et de leurs dispositifs moraux n'a pas eu grand impact sur la réalité des comportements.

3- La pitié et les vertus qui en dérivent : du fondement de la morale de Schopenhauer

La pitié est un sentiment qui porte à compatir aux souffrances ou à la faiblesse d'autrui, à le considérer avec commisération, à le traiter avec une indulgence particulière. On parle encore de sentiment de sympathie lié à la souffrance ressentie par autrui. Dans sa fondation de la morale, Schopenhauer voit dans la pitié le principe clé duquel découlent deux vertus : à savoir la justice et la charité. Seulement, il n'est pas le premier à voir dans la pitié une force naturelle présente en l'homme, même s'il est le seul à en faire un principe moral universel. Si Jean-Jacques Rousseau et Cassina traitent de la pitié également, il faut dire que dans les

⁴⁰⁷ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 114.

morales chinoise et hindouiste, ainsi que chez les Athéniens elle occupe une place de choix ; et Schopenhauer en est bien conscient. Il marque un arrêt majeur sur Rousseau en qui il voit le « *plus grand des moralistes modernes* »⁴⁰⁸ du fait de la validation, de l'approbation et de l'entérinement de la pitié comme élément particulier en l'homme. Contre cette spécificité rousseauiste, il regrette la protestation et l'inacceptation spinoziste et kantienne d'une réalité qui est manifeste en chaque homme.

a- Les récusations spinoziste et kantienne de la pitié

Nous savons que Schopenhauer s'est fortement inspiré de Kant. Seulement, sans se limiter au philosophe de Königsberg, il a lu pratiquement tous les penseurs tant littéraires que philosophes depuis l'Antiquité. Rien d'étonnant tant il vrai que dans les cours qu'il se propose de dispenser, contre l'enseignement de la philosophie en son temps, il demande de remonter à la source, à la philosophie antique. De même, lorsque Schopenhauer entreprend de fonder la morale sur la pitié, il n'hésite pas de mener une étude historique sur la place de la pitié dans certains contextes existentiels comme nous l'avons évoqué précédemment.

Dans ce sillage, il marque une attention sur Spinoza face aux moralistes modernes qui ont avant lui examiné la pitié. Dans un regard général mené dans son ouvrage *Le fondement de la morale*, Schopenhauer, voit en Rousseau le plus grand des moralistes modernes susmentionné, pour la place importante qu'il accorde à la pitié. Or, Spinoza, à travers sa posture déterministe, essentialiste et théologique, ce que réfute radicalement Schopenhauer, n'a pas manqué de mener une réflexion sur la morale en consacrant d'ailleurs un ouvrage à l'éthique. Il y rejette la pitié, déraisonnable selon lui. Il importe de comprendre quel est réellement son procédé moral pour saisir sa conception de la pitié.

En effet, la morale est

aux yeux de Spinoza, la partie essentielle de la philosophie. La pratique est supérieure à la spéculation : donc la logique et la métaphysique doivent servir surtout à nous éclairer en vue de l'action. Dans la pratique elle — même, c'est l'action de la partie la plus noble de notre être, c'est — à — dire celle de notre âme, qui nous importe surtout ; les soins à donner au corps ne doivent avoir en vue que d'aider à maintenir l'âme en bon état : la mécanique et la médecine, mises par Descartes presque sur le même rang que la morale, sont donc, pour Spinoza, ses humbles servantes. La morale n'est donc pas seulement la plus haute de toutes les

⁴⁰⁸ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 160.

*sciences ; elle est tellement supérieure à toutes les autres, que celles-ci ne méritent d'être cultivées qu'en raison des services qu'elles peuvent lui rendre.*⁴⁰⁹

Dans son système de pensée, *le sage de La Haye*, comme le nomme René Worms, accorde une place importante à la morale. Cependant, non seulement il voit dans la liberté humaine le respect strict de la nécessité de la Nature (divine), mais aussi, il considère que l'homme est un esclave de ses passions dans la mesure où il n'a sur les réalités existentielles que des idées inadéquates. Ainsi, Spinoza trouve que « *les hommes se trompent en ce point, qu'ils pensent être libres. Or, en quoi consiste une telle opinion ? En cela seulement qu'ils ont conscience de leurs actions et ignorent les causes qui les déterminent* ». ⁴¹⁰ Il se démarque dans ce contexte de Descartes pour qui la liberté est une sorte de décret de l'esprit. Schopenhauer comme nous le voyons dans la suite s'oppose contre cette vue de la liberté.

Dans la logique de ce qui précède, Spinoza voit en la raison un mode de connaissance⁴¹¹ constitué d'un système d'idées adéquates et de notions communes. Par-là, il faut comprendre que dans la nuance qu'il établit entre le vulgaire (l'ignorant) et le sage, l'homme ignorant qui n'est pas conscient d'appartenir à la nature divine se réjouit des connaissances sensibles et primaires, enfermées dans les passions. Il est du même coup objet et prisonnier d'affections incontrôlables. C'est ce qui amène Spinoza à préciser que les passions plongent l'homme dans la tristesse, tristesse qu'il oppose bien évidemment à la joie. En ses termes, « *La joie est une passion qui augmente ou favorise la puissance d'action du corps ; la tristesse, au contraire, est une passion qui la diminue ou l'empêche.* »⁴¹²

Dans la lignée des passions qui génèrent la tristesse⁴¹³ (passions tristes), Spinoza cite la haine, l'envie, la raillerie, le mépris, la colère, la vengeance, la honte, l'humilité, mais aussi, la pitié. Il voit dans la pitié un principe factice de la morale qu'il oppose à la vraie vertu qui prend source dans la connaissance et la raison. Pour justifier son propos, il affirme en substance que « *la pitié est, de soi, mauvaise et inutile dans une âme qui vit selon la raison.* »⁴¹⁴ Il illustre cette proposition à travers une démonstration dans laquelle il souligne :

⁴⁰⁹ René Worms, *La morale de Spinoza. Examen de ses principes et de l'influence qu'elle a exercée dans les temps modernes*, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1892, p. 27.

⁴¹⁰ Baruch de Spinoza, *L'éthique*, proposition XXXV, trad., Saisset, 1842, p. 64.

⁴¹¹ Spinoza structure la connaissance autour de trois genres : d'abord la connaissance du premier genre qui implique le savoir qui se situe au niveau du oui-dire, qui fonctionne par des préjugés et des expériences vagues, ensuite la connaissance de deuxième genre élaborée par la raison ; elle est analytique ; et enfin la connaissance de troisième genre qui est la connaissance intuitive de la raison.

⁴¹² Baruch de Spinoza, *op. cit.*, proposition XLI, p. 168.

⁴¹³ La tristesse est pour Spinoza le passage pour l'homme, d'une plus grande perfection à une moindre.

⁴¹⁴ Baruch de Spinoza, *L'éthique*, proposition L, p. 173.

Démonstration : *En effet, la pitié est une sorte de tristesse (par la Déf. 18 des pass.), et partant elle est, de soi, mauvaise (par la Propos. 41, part. 4). Quant au bien qui en résulte, je veux dire celui que nous faisons en nous efforçant de délivrer de sa misère l'objet de notre pitié (par le Coroll. 3 de la propos. 27, part. 3), la raison seule nous porte à désirer de l'accomplir (par la Propos. 37, part. 4), et ce n'est même que par la raison (par la propos. 27, part. 4) que nous pouvons faire le bien, en sachant certainement que nous faisons le bien ; d'où il suit que la pitié est, de soi, mauvaise et inutile dans une âme qui vit selon la raison.*

Corollaire : *Il résulte aussi de là que celui qui vit selon la raison s'efforce, autant qu'il est en lui, de ne pas être touché par la pitié.*⁴¹⁵

Il résulte de cet examen que Spinoza se méfie de la pitié en ce qu'elle est rattachée au corps, et donc à la passion. En considérant l'idée qu'il se donne de la tristesse, entendue comme moindre dans sa polarisation du bien et de l'action humaine, Spinoza ne doute pas du fait qu'une action puisse résulter de la pitié. Seulement, il évite le danger des affections du corps qu'il situe à l'antipode de la raison. Pour lui, il faut accepter la réalité telle qu'elle se présente en nous, puisque « *toutes choses résultent de la nécessité de la nature divine, et se font suivant les lois et les règles éternelles de la nature* ». ⁴¹⁶

Et si tout être humain accepte la nature telle qu'elle se dévoile en nous, personne « *ne rencontrera jamais rien qui soit digne de haine, de moquerie ou de mépris, et personne ne lui inspirera jamais de pitié ; il s'efforcera toujours au contraire, autant que le comporte l'humaine vertu, de bien agir et, comme on dit, de se tenir en joie.* » ⁴¹⁷ Dans ce contexte, on remarque clairement que chez Spinoza, l'homme agit de deux manières : selon la raison et selon la pitié, en laquelle il voit la bienveillance. Ce qui fait que pour lui, « *La bienveillance est le désir de faire du bien à celui qui nous inspire de la pitié.* » ⁴¹⁸ Dans ce cas, l'action qui échappe à ces deux motifs est inhumaine. S'il fait de la misère de l'autre une réalité voulue par Dieu, il refuse que la pitié soit un motif qui doit nous amener à agir pour le bien de celui qui souffre. C'est là l'erreur spinoziste de Schopenhauer qui fait de la raison plutôt une réalité du corps et de la pitié une réalité métaphysique : ce qui est inversement conçu par cet auteur. D'ailleurs *le sage de La Haye* affirme de manière illustrative

que l'homme qui est aisément touché de pitié et remué par la misère ou les larmes d'autrui agit souvent de telle sorte qu'il en éprouve ensuite du regret ; ce qui s'explique, soit parce que nous ne faisons jamais le bien avec certitude quand c'est la passion qui nous conduit, soit encore parce que nous sommes aisément trompés

⁴¹⁵ Baruch de Spinoza, *L'éthique*, proposition L, p. 173.

⁴¹⁶ *Idem.*

⁴¹⁷ *Idem.*

⁴¹⁸ *Ibidem*, définition XXXV, p. 135.

*par de fausses larmes. Il est expressément entendu que je parle ici de l'homme qui vit selon la raison. Car si un homme n'est jamais conduit, ni par la raison, ni par la pitié, à venir au secours d'autrui, il mérite assurément le nom d'inhumain, puisqu'il ne garde plus avec l'homme aucune ressemblance (par la Propos. 27, part. 3).*⁴¹⁹

La pitié dans la philosophie de Spinoza est donc, si l'on s'en tient aux observations de Schopenhauer, blâmée, désapprouvée et morigénée. Pourtant, s'il sait que la pitié est inhérente à l'homme, Spinoza, quand il s'agit de la conduite humaine, fait de la raison la cause, le point essentiel de notre agir vertueux, agir par lequel l'homme se réalise dans la joie. Dans cette circonstance, affligeante, déprimante et amollissante, la pitié apparaît comme une passion attristante qui suppose une certaine passivité. Elle suscite un mouvement qui laisse submerger la souffrance autour de Moi. Toutefois, cette censure ne nous soustrait pas de la possibilité d'aider l'autre, mais simplement que la motivation d'une telle action soit la raison.

On peut alors déduire que pour Baruch de Spinoza, si la pitié est localisée du côté de la tristesse, elle ne fait qu'engouffrer l'existence humaine dans l'irrationnel plutôt qu'affirmer et contribuer à la liberté et à l'épanouissement de l'homme. Kant, récuse également la pitié, qui, *enivrée de Dieu*⁴²⁰, ne satisfait d'ailleurs pas Schopenhauer. Pour le philosophe de Königsberg, la pitié revêt un caractère injuste, partiel, partial et parcellaire ceci par le fait qu'elle ne repose pas sur des maximes morales universelles. En lisant *La Critique de la raison pratique*, on découvre chez Kant que « *Deux choses remplissent le cœur (Gemuth) d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi.* »⁴²¹

Pour le rigoriste allemand, la valeur morale universelle réside dans la bonne volonté, il s'agit d'une volonté purifiée de tout penchant antimoral ou hétéronomique, qui ne se soucie que de son intérêt. Le caractère indispensable de la moralité est l'intention pure. C'est dire que pour une morale universelle, l'intention de l'acte ne doit porter en elle aucune inclination sensible : ni le plaisir, ni la pitié, ni la bienveillance. De là, il faut comprendre que pour Kant, la pitié est un penchant, or les penchants constituent des entraves à un acte moral pur. Dans la *Critique de la raison pratique*, il relève clairement cet aspect en affirmant :

⁴¹⁹ Baruch de Spinoza, *L'éthique*, définition XXXV, p. 135.

⁴²⁰ L'expression est tirée du livre de René Worms intitulé *La morale de Spinoza*, p. 278, (*Novalis, en parlant de Spinoza, est plus outrée même que celles de Herder et de Schleiermacher : il l'appelle "un homme enivré de Dieu."*)

⁴²¹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 173.

Le contentement sensible (qui est ainsi appelé improprement) qui repose sur la satisfaction des penchants, si raffinés qu'on les imagine, ne peut jamais être adéquat à ce qu'on se représente. Car les penchants changent, croissent avec l'indulgence dont on use à leur égard et ils laissent toujours, un vide plus grand encore que celui qu'on a cru remplir. C'est pourquoi ils sont toujours à charge à un être raisonnable et quoiqu'il ne puisse s'en défaire, ils l'obligent à désirer d'en être débarrassé. Même un penchant pour ce qui est conforme au devoir (par exemple, pour la bienfaisance) peut sans doute concourir beaucoup à l'efficacité des maximes morales, mais il ne peut leur en donner aucune. Car tout dans celle-ci doit (muss) avoir rapport à la représentation de la loi, comme principe déterminant, si l'action doit (soll) contenir non-seulement de la légalité, mais aussi de la moralité.⁴²²

On note à partir de cette affirmation kantienne que la pitié est de la classe des penchants sensibles et par conséquent assez contingente pour pouvoir constituer le point de départ ou le principe de l'établissement d'un édifice moral. Ceci dans la mesure où, poursuit Kant,

Le penchant est aveugle et servile qu'il soit ou non d'une bonne espèce (gutartig), et la raison, là où il s'agit de moralité, ne doit pas seulement représenter le tuteur (Vormund) à l'égard du penchant, mais sans avoir aucun égard au penchant, elle doit uniquement, comme raison pure pratique, prendre soin de son propre intérêt ; Même ce sentiment de pitié et de tendre sympathie, s'il précède la considération de ce que doit être le devoir et dévient un principe déterminant, est à charge aux personnes qui pensent bien (wohldenken) elles-mêmes, porte le trouble dans leurs maximes réfléchies (überlegten), et produit en elles le désir d'en être débarrassées et d'être uniquement soumises à la raison donnant des lois.⁴²³

Ainsi perçu, Emmanuel Kant ne trouve aucune raison à ce que la pitié, qu'il répertorie dans les penchants et les inclinaisons sensibles puisse constituer ou aisément contribuer à la fondation de la morale. La raison doit être la faculté qui procure la loi et là, la volonté se pose justement comme raison projetée dans la perspective pratique : c'est ce qui fait que l'homme soit doublement vu à la fois comme auteur et comme sujet de la moralité. Voilà pourquoi l'autonomie est comprise par l'idée qu'en accomplissant son devoir, la personne humaine produit par elle-même sa loi dans une ouverture à l'universelle.

Des conceptions spinoziste et kantienne de la pitié, qui, de manière générale dégagent l'impossibilité de s'y atteler lorsqu'on entreprend l'érection de la morale, il est important de relever que d'autres philosophes qui ont précédé Schopenhauer perçoivent le sentiment de pitié positivement. C'est en occurrence le cas de Rousseau comme nous l'avons déjà dit. Dans cette optique, comment l'auteur de *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*

⁴²² Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 215.

⁴²³ *Ibidem*, pp. 215-216.

conçoit-il le sentiment de pitié, et en quoi cette conception est-elle intéressante pour Schopenhauer ?

b- Rousseau et le sentiment de pitié

Arthur Schopenhauer s'est distinctement inspiré dans la philosophie morale de Jean-Jacques Rousseau. Il le confronte permanemment à David Hume et Spinoza à Emmanuel Kant dans ses argumentations et ses illustrations. S'il le mentionne exclusivement deux fois⁴²⁴ dans sa dissertation philosophique (*De la quadruple racine du principe de raison suffisante*) de 1813, dans son livre principal *Le monde comme volonté et comme représentation* de 1819, il l'évoque une dizaine de fois. Nous notons au passage la reprise dès la première partie de cet ouvrage d'une pensée interpellatrice rousseauiste : « *Sors de ton enfance, ami, réveille-toi* »⁴²⁵. Il faut dire que, loin de voir en Rousseau le plus grand moraliste moderne, Schopenhauer l'élève au degré de génie.

Quand il étudie *La contemplation des idées, l'art, le génie. — opposition entre le génie et la connaissance discursive. — génie et folie* dans *Le monde comme volonté et comme représentation* il affirme : « *Enfin pour se convaincre de cette proche parenté entre le génie et la folie, qu'on lise les biographies de très grands génies, tels que Rousseau, Byron, Alfieri* ». ⁴²⁶ Il n'hésite pas à faire sien les conceptions rousseauistes de la conscience, à analyser à comparer idées sur la vie, critiquer sa compréhension de l'amour, ou encore à le confronter à Voltaire et Byron sur la question de l'optimisme. C'est dans *Le fondement de la morale* et spécifiquement sur la question du sentiment de pitié que Schopenhauer ne se détache pas de Rousseau. Mais avant d'y arriver, comment le Genevois organise-t-il son système éthique ?

En effet, la morale de Rousseau n'est pas détachée de sa philosophie de l'existence. Dans son procédé épistémique, il s'agit en amont de connaître et comprendre l'homme. Pour cela, il adopte une méthode hypothétique à travers laquelle il met sur pied l'état de nature. Il faut dire que cet état est envisagé comme moyen opératoire pour la compréhension de l'homme avant l'existence de la société. C'est ce qui le conduit à poser la perfectibilité et la

⁴²⁴ Dans *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, Schopenhauer évoque Rousseau d'abord au chapitre V : *De la seconde classe d'objets pour le sujet, et de la forme qu'y revêt le principe de la raison suffisante*, lorsqu'il examine « Les représentants des concepts. Le jugement » ; puis au Chapitre VII : *De la quatrième classe d'objets pour le sujet et de la forme qu'y revêt le principe de la raison suffisante*, lorsqu'il traite de « La mémoire ».

⁴²⁵ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 23.

⁴²⁶ *Ibidem*, pp. 246-247.

liberté de l'homme naturel. Pour Rousseau, ces deux réalités humaines spécifiques lui permettent de forger sa raison et son langage : d'où le risque pour l'homme d'opter pour le mal, le pire et la guerre. Voilà pourquoi il émet le *Contrat social* comme code de la liberté, de la paix et de l'épanouissement en société.

En refoulant radicalement la violence et la guerre, le sage de Genève voit en l'homme une bonté naturelle. Cette bonté propre à l'homme, que Rousseau caractérise par la conscience morale, dévoilée par une force intérieure (le sentiment) est la source des valeurs morales. On comprend alors que Rousseau place le sentiment là où Spinoza dispose la raison et la *Nature*. Il y a alors de ce qui précède une négation de la raison qui doit laisser se déployer le sentiment, non parce que la raison est mauvaise ou dangereuse, mais pour fonder une morale solide et universelle. On sait que chez Rousseau la conscience est une tendance naturelle qui nous conduit à faire le choix du bien ; elle joue le rôle de juge intérieur au tribunal du bien et du mal. Il s'exclame d'ailleurs sur la question comme on peut le lire :

*Conscience, conscience ! Instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infailible du bien et mal, qui rend l'homme semblable à Dieu ; c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions ; sans toi, je ne sais rien qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreur en erreur à l'aide d'un entendement sans règle, et d'une raison sans principes.*⁴²⁷

De ce qui précède, il résulte que le fondement de la morale rousseauiste n'est pas une affaire de la raison ou de rationalisation de l'intérêt. C'est une disposition de la conscience de l'homme dans laquelle émergent nos sentiments naturels, à noter spécifiquement l'amour de soi et la pitié. C'est dans ce contexte que Schopenhauer est de connivence avec le Genevois. Car, la pitié rousseauiste permet une sorte de reconnaissance immédiate avec la souffrance d'autrui, c'est la conscience intuitive, la « vertu naturelle » gage de l'égalité entre les hommes. Dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, lorsqu'il décrit la pitié il souligne :

*Je ne crois pas avoir aucune contradiction à craindre, en accordant à l'homme la seule vertu naturelle, qu'ait été forcé de reconnaître le détracteur le plus outré des vertus humaines. Je parle de la pitié, disposition convenable à des êtres aussi faibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes ; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelquefois des signes sensibles.*⁴²⁸

⁴²⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Flammarion, coll. « G. F. », 1966, p. 601.

⁴²⁸ *Idem*, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1963, pp. 280-281.

Il s'ensuit que l'amour de soi selon Rousseau est un sentiment naturel qui porte à la fois les animaux et les hommes à préserver leur propre conservation. Toutefois, l'être humain a l'exclusivité que la raison ménage et guide cet amour alors que la pitié la modifie : c'est ce qui produit l'humanité de l'homme et la vertu. Par-là, la pitié naturelle chez Rousseau est la marque par laquelle l'homme prend conscience de la souffrance de l'autre ; vit dans son for intérieur cette douleur extérieure et décide d'agir selon le bien. C'est en cela que Schopenhauer célèbre le citoyen de Genève.

Dans ces conditions, l'homme, dit Rousseau, « *est retenu par la pitié naturelle de faire lui-même du mal à personne, sans y être porté par rien, même après en avoir reçu.* »⁴²⁹ De plus, « *quoique les hommes fussent devenus moins endurants, et que la pitié naturelle eût déjà souffert quelque altération, cette période du développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre, dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable.* »⁴³⁰ La pitié est donc un code régulateur nécessaire dans un environnement politique en quête de convivialité.

Au demeurant, Rousseau n'hésite pas de préciser sa construction épistémique comme suit :

Tel est le pur mouvement de la nature, antérieur à toute réflexion : telle est la force de la pitié naturelle, que les mœurs les plus dépravées ont encore peine à détruire, puisqu'on voit tous les jours dans nos spectacles s'attendrir et pleurer aux malheurs d'un infortuné tel, qui, s'il était à la place du tyran, aggraverait encore les tourments de son ennemi. Mandeville a bien senti qu'avec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eût donné la pitié à l'appui de la raison : mais il n'a pas vu que de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales qu'il veut disputer aux hommes. En effet, qu'est-ce que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon la pitié appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général ? La bienveillance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier : car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre chose que désirer qu'il soit heureux ? Quand il serait vrai que la commisération ne serait qu'un sentiment qui nous met à la place de celui qui souffre, sentiment obscur et vif dans l'homme sauvage, développé, mais faible dans l'homme civil, qu'importerait cette idée à la vérité de ce que je dis, sinon de lui donner plus de force ? En effet, la commisération sera d'autant plus énergique que l'animal spectateur s'identifiera intimement avec l'animal souffrant. Or il est évident que cette identification a dû être infiniment plus étroite dans l'état de nature que dans l'état de raisonnement. C'est la raison qui engendre l'amour-propre, et c'est la réflexion qui le fortifie ; c'est elle qui replie l'homme sur lui-même ; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l'afflige : c'est la philosophie qui l'isole ; c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect

⁴²⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 300.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 301.

*d'un homme souffrant : périr si tu veux, je suis en sûreté. Il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil tranquille du philosophe, et qui l'arrachent de son lit. On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre ; il n'a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles et s'argumenter un peu pour empêcher la nature qui se révolte en lui de l'identifier avec celui qu'on assassine. L'homme sauvage n'a point cet admirable talent ; et faute de sagesse et de raison, on le voit toujours se livrer étourdiment au premier sentiment de l'humanité. Dans les émeutes, dans les querelles des rues, la populace s'assemble, l'homme prudent s'éloigne : c'est la canaille, ce sont les femmes des halles, qui séparent les combattants, et qui empêchent les honnêtes gens de s'entr'égorger. Il est donc certain que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce.*⁴³¹

Pour être plus explicite, Rousseau voit dans la pitié le sentiment naturel qui caractérise l'homme. C'est une réalité présente à la fois chez l'animal et chez l'homme, quoique chez le second il soit associé à la raison. Il va jusqu'à préciser que cette commisération naturelle est ce qui entre les hommes attédie les relations en ce qu'elle est contre toute forme de violence et autres conflits. Cette perception conduit Rousseau à voir ce que Thomas Hobbes n'avait pas pu déceler. Il refuse d'intégrer l'idée hobbesienne que l'homme soit violent et méchant par nature, avant même l'état de société. Il le dit clairement :

*Hobbes n'a pas vu que la même cause qui empêche les sauvages d'user de leur raison, comme le prétendent nos jurisconsultes, les empêche en même temps d'abuser de leurs facultés, comme il le prétend lui-même ; de sorte qu'on pourrait dire que les sauvages ne sont pas méchants précisément, parce qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'être bons, car ce n'est ni le développement des lumières, ni le frein de la loi, mais le calme des passions, et l'ignorance du vice qui les empêche de mal faire ; tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio, quàm in his cognitio virtutis. Il y a d'ailleurs un autre principe que Hobbes n'a point aperçu et qui, ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour-propre, ou le désir de se conserver avant la naissance de cet amour, tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable. Je ne crois pas avoir aucune contradiction à craindre, en accordant à l'homme la seule vertu naturelle, qu'ait été forcé de reconnaître le détracteur le plus outré des vertus humaines. Je parle de la pitié, disposition convenable à des êtres aussi faibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes ; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelquefois des signes sensibles.*⁴³²

Contre Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau trouve que la sensibilité à la souffrance et à la douleur de l'altérité est certainement plus naturelle à l'homme que ne l'est le désir de le

⁴³¹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, pp. 281-283.

⁴³² *Ibidem*, pp. 280-281.

détruire. Antérieure à toute réflexion raisonnée, la pitié est pour Rousseau ce qui fait la genèse de la moralité par une obligation intérieure de prendre soin de l'autre qui a besoin de moi. Schopenhauer partage cet aspect naturaliste de la pitié rousseauiste, il le mentionne par ailleurs dans *Le fondement de la morale* à plusieurs reprises.

S'il y a trois caractéristiques de l'humain à l'état de nature chez Rousseau que sont : tout d'abord l'amour de soi (instinct de conservation, l'embryon de l'intelligence qui permet d'éviter les dangers) qui s'oppose à l'amour propre (vanité), ensuite la pitié qui est un sentiment naturel et immédiat qui nous pousse à agir face à la souffrance de l'homme et de l'animal, et enfin la perfectibilité (qui s'oppose à la fixité de l'animal, c'est une faculté qui permet à l'homme d'acquérir progressivement de nouvelles qualités), Schopenhauer fait sienne l'idée de la pitié qu'il conceptualise dans sa morale. Cependant, il est nécessaire d'apporter une précision sur le regard critique de Schopenhauer contre Rousseau puisque dans la lecture de la philosophie de cet auteur, le penseur de Dantzig n'hésite pas de dire ce qui, selon lui fait défaut chez l'auteur sur qui il s'appuie.

En effet, dans le procédé philosophique de Schopenhauer, la critique (vis-à-vis d'un auteur) qui occupe une place non négligeable passe par une sorte d'analyse intégrale de la philosophie générale ou spécifique à un auteur au bout de laquelle il extrait les points essentiels de la construction de sa philosophie propre et démontre les écueils qui s'y dissimulent. Cette rigueur est observable chez Kant, comme chez Rousseau. De manière illustrative, dans *Le monde comme volonté et comme représentation*, Schopenhauer, au cours d'une étude comparative entre Voltaire et Rousseau sur la question de l'optimisme, démontre la défaillance qui se planque dans la philosophie de celui à qui il accorde le titre du plus grand des moralistes plus tard dans *Le fondement de la morale*. Il souligne à ce sujet que

*Rousseau, au contraire, combat toutes ces opinions par les déclamations de sa Profession de foi du vicaire savoyard, plate philosophie de pasteur protestant ; de même, et dans le même esprit, il prend la plume contre le beau poème de Voltaire cité plus haut et en faveur de l'optimisme, et, dans sa longue lettre à Voltaire du 18 août 1756, toute entière consacrée à cet objet, il le défend par un raisonnement maladroit, superficiel et logiquement faux. Il y a plus : le trait fondamental (...) de toute la philosophie de Rousseau est qu'il remplace la doctrine chrétienne du péché originel et de la perversité primitive de la race humaine par une bonté originelle et une perfectibilité indéfinie, que la civilisation et ses conséquences ont seules fait dévier : voilà la base sur laquelle il édifie son optimisme et son humanisme.*⁴³³

⁴³³ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 1349.

Au-delà de cette remarque, il faut redire nécessairement que la morale de la pitié de Schopenhauer est fortement tributaire de la morale de Rousseau, tout au moins du point de vue principal. Dans cette logique, lorsqu'il se satisfait du principe de pitié rousseauiste, il mène une étude historique de la place et l'usage de cette réalité dans l'histoire, pour justifier sa pertinence, mais aussi son caractère, impérial et fondamental. Toutefois, comment est orchestrée réellement la pitié en tant que fondement de la morale chez Schopenhauer ?

c- La pitié schopenhauerienne et les vertus de justice et de charité

L'analyse de l'idée Schopenhauerienne de la pitié qui constitue l'ustensile axiologique clé dans l'élaboration de sa morale nous impose en amont, et dans le souci de précision conceptuelle, un examen préliminaire. Cet exercice est nécessaire tant il est vrai que Schopenhauer fait usage à la fois de la pitié et de la compassion, ce qui peut susciter des confusions chez le lecteur. Dans le même sillage, la question des traductions de l'allemand au français nous laisse entrevoir une certaine marque d'inadéquation. C'est pourquoi aborder une analyse lexicale comme on le remarque chez Eliane Soares de Lima s'avère indispensable.

Dans l'analyse lexicale du mot « compassion », on se rend compte qu'en allemand, il y a une pluralité de concept qui s'y rapporte. En avançant dans cette trajectoire, en allemand, nous avons : *Mitgefühl* qui signifie exactement compassion ; *die Barmherzigkeit* qui signifie compassion, miséricorde, charité, pitié ; *das Mitgefühl* également assimilé à compassion et sympathie ; *das Mitleid* pour parler de pitié, compassion, dommage et sympathie. Cette complexité observée peut justifier la difficulté d'usage à la fois de la compassion et la pitié dans les traductions françaises. Mais avant de tirer une telle conclusion, voyons la signification du mot « pitié ».

En langue allemande, pitié signifie : *Barmherzigkeit* sans article, qui correspond à compassion ; ensuite *die Barmherzigkeit* avec article qui correspond à compassion, miséricorde, charité, pitié. La pitié implique également *die Gnade* qui signifie grâce, miséricorde, faveur ; mais aussi *das Mitleid* qui suppose compassion, sympathie, dommage. Lorsque nous observons *das Mitleid*, qu'il s'agisse de compassion ou de pitié, le contenu est identique. C'est un élément qu'on observe dans *Le fondement de la morale*.

Ce profond rapprochement entre pitié et compassion, comme nous l'observons, est également remarqué par Eliane Soares de Lima qui n'hésite pas de s'appuyer sur Jacques Ricot pour essayer de lever l'énigme qui y est. Elle précise :

la compassion comme la pitié, indépendamment des interprétations axiologiques qu'elles reçoivent des différentes cultures, renvoient de manière générale à l'attendrissement causé par l'observation de la souffrance manifeste d'un être vivant. Toutefois, comme le souligne Ricot (2013 : 9) : « la concurrence lexicale est rude pour exprimer le sentiment éprouvé devant le malheur d'autrui ». Entre la compassion et la pitié figurent le fait de plaindre quelqu'un, la commisération, la sympathie, la charité, l'apitoiement, l'attendrissement, la miséricorde, etc., « comme si cette multiplication terminologique était l'indice d'une recherche désespérée, grâce à un mot enfin approprié, d'une idée adéquate, difficile à établir en raison des écueils rencontrés autour de la notion elle-même et de son rôle dans la vie morale » (ibid.). Dans la plupart des dictionnaires de langues romaines, les acceptions relevées pour ces lexèmes n'explicitent guère la nuance entre leurs signifiés et les placent au contraire comme des synonymes les uns des autres.⁴³⁴

Cette difficulté que décrit Soares de Lima est observable dans l'entreprise morale de Schopenhauer. Tout d'abord, quand notre philosophe affirme : « Cette participation toute immédiate, instinctive même, aux souffrances dont pâtissent les autres, la compassion, la pitié, voilà l'unique principe d'où naissent ces actes, du moins quand ils ont une valeur morale. »⁴³⁵ Il est pratiquement impossible d'établir une nuance entre la pitié et la compassion dans une telle proposition, tant il parle des deux concepts comme « unique » principe. Non loin de là, deux autres phrases sont illustrées dans ce sens toujours dans *Le fondement de la morale*.

Commençons par la page 155. Schopenhauer dit : « entre la pitié envers les bêtes et la bonté d'âme il y a un lien bien étroit »⁴³⁶ ; puis à la page 156, « cette nation anglaise, avec ses sentiments si délicats, nous la voyons prendre le pas sur les autres, se distinguer par son extraordinaire compassion envers les bêtes »⁴³⁷. De ces propos il ressort que Schopenhauer fait usage à la fois de la « pitié envers les bêtes » et de la « compassion envers les bêtes ». Ce mélange quelque peu ennuyeux et ambigu n'empêche pas, du point de vue intégral la saisie de ces concepts qui sans cesse se mêlent et s'entremêlent dans l'argumentaire de Schopenhauer.

Tout compte fait, si on admet *das Mitleid* comme le concept que Schopenhauer use avec récurrence en Allemand, il faut dire que la traduction d'Alain Roger (*Le fondement de la morale*) n'exclut pas les définitions que donne Schopenhauer dans son ouvrage. Ainsi, Schopenhauer voit dans la pitié « un état d'âme dont le motif unique est la souffrance

⁴³⁴ Éliane Soares de Lima, « L'attendrissement dans la compassion et la pitié », in *Argumentation et analyse du Discours*, n° 24, Tel-Aviv, Université de Tel-Aviv, 2020, p. 2.

⁴³⁵ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 139.

⁴³⁶ *Ibidem*, p. 155.

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 156.

d'autrui », ⁴³⁸ une « *volonté poursuivant le bien d'autrui* ». ⁴³⁹ Si Schopenhauer définit aussi clairement la pitié, il en fait « *le ressort de la moralité* » ⁴⁴⁰ pendant que la « *compassion sans bornes (...) voilà le plus solide, le plus sûr garant de la moralité.* » ⁴⁴¹ Par *ressort* il est question d'énergie ou d'un moyen d'action, alors que le *garant*, qui selon l'argumentaire de Schopenhauer précède le *ressort*, implique la sûreté, la caution ou la garantie.

De ce qui précède, si on voit dans la pitié un sentiment d'adhésion, de contribution et de participation douloureuse et attentive à la souffrance d'autrui, la compassion quant à elle suppose une attitude compréhensive et intuitive face à une affliction ou un état de détresse. Si ce souci d'élucidation conceptuelle et d'exposition des idées schopenhaueriennes de pitié et de compassion constituent le premier moment de la compréhension de la fondation de la morale du solitaire de Francfort, comment procède-t-il pour instrumentaliser ces concepts dans son déroulé éthique ?

En effet, il commence par mener une analyse autour des notions du bien et du mal. Celle-ci le ramène au premier axiome évoqué que « *1 — nulle action ne peut se produire sans motif suffisant, non plus qu'une pierre ne peut se mouvoir ou une attraction suffisante.* » ⁴⁴² S'il est évident qu'il peut nous conduire à un motif intéressé, ce qu'il faut remarquer simplement ici est le fait que le bien et le mal sont les causes de l'action de l'abstention. Sur ce point, l'acte encore purement égoïste. De ce fait, « *pour que mon action soit faite maintenant en vue d'un autre, il faut que le bien de cet autre soit pour moi, et directement, un motif, au même titre où mon bien à moi l'est d'ordinaire.* » ⁴⁴³ Mais comment y parvenir ? Pour Schopenhauer, il est tout d'abord indispensable d'annihiler toutes différences entre autrui et moi, tout en évitant de retomber dans l'égoïsme.

Ensuite, puisque je ne peux me glisser dans *la peau d'autrui*, il s'agit de disposer de la connaissance et la représentation que je me fais de lui dans l'optique de m'identifier à lui. Et enfin, me conduire envers autrui en faisant fi de la différence d'avec lui. C'est donc de cette logique que survient le phénomène quotidien de la pitié : « *cette participation toute immédiate, sans aucune arrière-pensée, d'abord aux douleurs d'autrui, puis et par suite à la*

⁴³⁸ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 120.

⁴³⁹ *Ibidem*, p. 118.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 145.

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 149.

⁴⁴² *Ibidem*, p. 113.

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 116.

*cessation, ou à la suppression de ces maux, car c'est là le dernier fond de tout bien-être et de tout bonheur. »*⁴⁴⁴

Chez Schopenhauer, il y a deux vertus qui émanent de cette pitié. Tout d'abord le devoir de justice : la pitié me pousse à combattre les motifs d'intérêt et la méchanceté. Plus fondamentale des vertus, il précise qu'elle est aussi mise en exergue chez les anciens, qui, cependant ne reconnaissent pas le devoir de charité comme vertu : ici la pitié me pousse à agir activement pour le bien d'autrui. Le problème avec la charité (*caritas*) est qu'elle manque totalement de théorisation. C'est là sa préoccupation à cet instant, faire de la Charité un principe. Alors, dans ce cadre supérieur de la pitié, la souffrance de l'autre devient le motif de mes actes et les actes puisés dans la pitié sont *positifs*.

Face à autrui qui, devant moi souffre et est en détresse, le motif moral pur me pousse à me consacrer à celui-ci. Dans ce contexte, les motifs qui permettent aux hommes d'agir sont de trois ordres d'abord **le bien de l'agent**, ensuite **le mal d'autrui** et enfin **le bien d'autrui**. C'est à travers ceux-ci que les actions humaines sont posées. Dans le même sillage, notre sympathie ne s'adresse qu'aux douleurs des autres. Ces vertus, Schopenhauer les nomme vertus cardinales qui ont un impact direct avec la compassion naturelle.

*Cette compassion elle-même est un fait indéniable de la conscience humaine, elle lui est propre et essentielle ; elle ne dépend pas de certaines conditions, telles que les notions, religions, dogmes, mythes, éducations, instructions ; c'est un produit primitif et immédiat de la nature, elle fait partie de la constitution même de l'homme, elle peut résister à toute épreuve, elle apparaît dans tous les pays, en tout temps ; aussi est-ce à elle qu'on appelle en toute confiance, comme un juge qui nécessairement réside en tout homme ; nulle part elle n'est comptée parmi les « dieux étrangers ». Au contraire si elle manque à quelqu'un, celui-là on le nomme un inhumain ; et de même « humanité » bien souvent pour synonyme de pitié.*⁴⁴⁵

Il en ressort donc que la pitié n'est pas nécessairement mandée à tout moment chez tout le monde. Néanmoins, lorsque tel est le cas, elle nous pousse à ne pas utiliser la souffrance d'autrui comme *moyen* pour atteindre un but et l'on suit alors le principe. Les principes moraux ne sont pas au fondement de la moralité, ils n'en restent pas moins indispensables pour qui veut suivre une vie morale, car sans ces principes, dès que nous serions inclinés par des instincts contraires, nous serions en proie aux passions. Il faut savoir se commander soi-même pour se tenir à ses principes. Il y a deux voies pour l'injustice, la violence et la ruse, et si le mensonge est illégitime c'est qu'il est un instrument de la ruse. Le phénomène de pitié

⁴⁴⁴ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 117.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, pp. 121-122.

me poussant à agir pour l'intérêt d'autrui est observable, même s'il est vrai que la mise en évidence de son existence demeure problématique.

Conscient de ce qui précède, la question qui survient est celle de savoir « *comment une souffrance qui n'est pas mienne, qui ne me concerne pas, moi cependant devienne pour moi un motif, un motif qui agit directement, à l'égal de ma propre souffrance ; que cette souffrance d'autrui me fasse agir ?* »⁴⁴⁶ Schopenhauer savait bien qu'une action dénudée de toute motivation est impossible. C'est ainsi qu'il répond à la question précédente en montrant que, s'il est vrai que je fais l'expérience de la souffrance d'autrui de l'extérieur, et que réellement il ne s'agit pas de moi, il s'agit d'autre moi auquel je m'identifie. Et là, elle devient mienne puisque je l'éprouve et je la ressens en moi, du coup, ce qui en découlera est l'allègement du fardeau de ce moi. Ce qu'il faut donc maintenir ici la bienfaisance et la grandeur d'âme.

C'est dans ce conteste que les deux vertus fondamentales que sont la justice et la charité, trouvent leur sens pour Schopenhauer. Car, comment est-il possible de les pratiquer à l'égard de moi-même sans devenir ignominieux et indigne ? En effet, la justice et la charité trouvent leur sens dans les relations interindividuelles ; dans la relation entre autrui et moi. C'est donc cette simultanéité ou réciprocité qui est à la base de ce rapport entre l'autre et moi tant recherché par Schopenhauer puisque c'est la source d'une certaine harmonie sociétale. Ainsi, la justice, apparaît comme la corrélation qu'il est impératif de sauvegarder et perpétuer dans le cadre d'une vie communautaire pour que chacun puisse affirmer son existence et se réaliser librement, sans être victime, de l'oppression, ni de l'anéantissement, encore moins de l'esclavagisation.

La charité, quant à elle est ici cette relation qui a au centre la reconnaissance de l'autre comme un *MOI*, dans l'optique de lui apporter ce qui est à ma portée pour améliorer ses conditions d'existence. C'est pourquoi elle est, avec la justice, conditions nécessaires et impératifs pour le fondement de la morale de Schopenhauer. Cependant, conscient de la complexité et de l'ambiguïté qu'il y a à bâtir une telle relation et considération entre autrui et moi, Schopenhauer précise que le phénomène de pitié qui enclenche les deux vertus cardinales demeure mystérieux, bien qu'il soit un fait quotidien, dont chacun fait l'expérience intérieurement. Conséquemment, précise-t-il, il faut que chacun recherche la loi morale au

⁴⁴⁶ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 141.

fond de soi, en posant les deux vertus cardinales que sont la justice et la charité « pierre d'angle de l'éthique. »

Après cette investigation, Schopenhauer entreprend une justification de la pitié en tant que seul motif moral manifesté empiriquement et exprimant le sentiment des hommes. Il commence par un exemple imaginaire en prenant « *deux jeunes garçons, Caius et Titus tous deux passionnément épris de deux jeunes filles différentes*⁴⁴⁷ ». Il apparaît que ces filles sont aussi convoitées par deux rivaux, ce qui va amener nos deux jeunes à prendre la décision de les tuer. Mais, une force intérieure les pousse à abdiquer : qu'est-ce qui explique cet abandon ? Pour répondre à cette question, Schopenhauer prend le premier garçon et revient d'abord sur certains fondements de la morale pour la justifier.

Tout d'abord, dit-il, il pourrait avoir été détourné par des motifs religieux, la volonté divine et le jugement futur ? Aurait-il jugé que la maxime de son action lui permette de voir autrui comme un moyen et non comme une fin en soi ? Ou encore, s'est-il exprimé comme Fichte pour qui la réalisation de la loi doit tenir compte de la vie de l'être humain qui y participe ? Mieux encore, a-t-il jugé de la fausseté d'une telle action comme Wollaston ou Hutcheson pour qui le sens moralité, dont les impressions, échappent à toute explication ultérieure ? A-t-il vu comme Adam Smith que son acte n'attire pas la sympathie du spectateur ? Ou alors comme avec Wolff que cet acte ne travaillait ni à sa perfection, ni à celle d'autrui ou encore avec Spinoza que rien n'est plus utile à l'homme que l'homme ? Ces morales, Schopenhauer les met en exergue pour pouvoir les confronter à la sienne. Il donne ainsi la réponse du deuxième homme par sa vision de la morale : considérer non pas ma passion, mais mon rival, voir clairement de quoi il s'agit et être saisi par la pitié et la compassion qui permettent de résister à la colère.

Après cette justification, il pose la cruauté comme le plus grand ennemi de la pitié, jugeant qu'elle est une faute grave et impardonnable. Il pose ensuite une critique du christianisme, qui, prônant la justice et la charité a pourtant légitimé l'esclavagisme et la colonisation ceci parce que le principe de ces vertus est détourné de la pitié. C'est dans ce sillage que la compassion apparaît comme un véritable garant de moralité. Schopenhauer n'hésite pas à remonter à Aristote pour montrer qu'il est plus grave de faire du tort à un malheureux qu'à un homme aisé. Il montre tout aussi que la pitié des bêtes est digne de

⁴⁴⁷ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 143.

moralité, car au fond de chaque être animé vit une essence éternelle qui ne mérite pas d'être vilipendée.

Schopenhauer s'appuie également sur Rousseau qui selon lui a reconnu en chaque homme une force naturelle : la pitié. Il mentionne, après avoir fait l'éloge de cette reconnaissance, que c'est elle qui fait qu'il produise des doctrines pour l'humanité et non pour la chaire. Il cite d'ailleurs plusieurs passages de *Discours sur l'origine et l'inégalité* et *l'Émile* de Rousseau. Il se fonde également sur les conceptions chinoise, hindoue et athénienne de la pitié. Si les Chinois fondent cinq vertus cardinales (la justice, la politesse, la sagesse et la sincérité) en plaçant au premier rang la pitié, les hindous élèvent la pitié envers les hommes et les animaux en première ligne sur « *les tables commémoratives élevées en souvenir des morts* ⁴⁴⁸ ». Enfin chez les Athéniens, la pitié avait un autel en pleine Agora. Sans toutefois s'éterniser là, Schopenhauer entreprend une explication métaphysique de la pitié.

En voulant faire allusion à la conception métaphysique de la pitié, Schopenhauer n'hésite pas à recourir à l'idée de bonté. De ce fait, les désirs d'une volonté individuelle visent toujours le bien. Et le fait de ne pas entraver la volonté d'autrui fait de l'auteur de l'acte un homme bon. La bonté est donc le jugement d'un sujet qui est en qualité de patient. L'homme bon traite l'altérité comme lui-même. Il faut donc se demander si c'est lui qui est dans l'erreur ou bien l'égoïste. Dans le domaine empirique, la vision de l'égoïste est exacte, la différence entre moi et l'autre paraît absolue.

Nous sommes divers dans l'espace ; voilà ce qui sépare mon bien et mon mal de celui d'autrui. Nous nous connaissons seulement grâce à nos désirs, les données de nos sens ou bien nos actes de volontés. C'est-à-dire que nous nous connaissons seulement en tant que phénomènes ; cependant ceci n'épuise pas le sujet. L'être en soi nous est inaccessible. Ce qui rend possible la multiplicité c'est l'espace et le temps. Schopenhauer reprend l'esthétique transcendantale de Kant, l'espace et le temps sont des formes de notre faculté intuitive, mais ne sont pas des caractères de chose en soi. La multiplicité des êtres n'est qu'une apparence qui reflète l'unique, la chose en soi. Schopenhauer puise dans la pensée hindouiste qui appelle cette illusion le voile de Maya. Une fois ce voile levé, on comprend qu'il n'y a qu'un seul et même être qui se meut dans tout ce qui vit : le vouloir-vivre. Cette considération nous édifie donc clairement sur le phénomène de la pitié, l'individu reconnaît son être propre grâce à

⁴⁴⁸ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 162.

un autre. Pour l'égoïste toute réalité disparaît avec lui à son décès, pourtant l'homme bon, à sa mort, sait qu'il subsiste à travers les autres.

C'est dans ce sillage que, pour se résumer, Schopenhauer précise que

la pitié est ce fait étonnant, mystérieux, par lequel nous voyons la ligne de démarcation, qui aux yeux de la raison sépare totalement un être d'un autre, s'effacer et le non moi devenir en quelque façon le moi. La seule pitié est le principe réel de toute libre justice et de toute vraie charité. La pitié est un fait incontestable de la conscience de l'homme elle lui est essentiellement propre, et ne dépend pas de notions antérieures, d'idées a priori, religions, dogmes, mythes, éducation et culture elle est le produit spontané, immédiat, inaliénable de la nature, elle résiste à toute épreuve, et se montre en tout temps et en tous pays ; partout on l'invoque avec confiance, tant on est sûr qu'elle existe en chaque homme, et jamais elle n'est comptée parmi les « dieux étrangers ». L'être qui ne connaît pas la pitié est en dehors de l'humanité, et ce mot même d'humanité est souvent pris comme synonyme de pitié.⁴⁴⁹

En sommes, cette idée défendue par Schopenhauer d'une unité ontologique du réel par-delà la multiplicité et l'individuation est très importante puisqu'elle constitue le mortier de sa morale. Dans son procédé, Schopenhauer s'écarte de Kant qui avait pris comme fondement de sa morale l'autonomie de la volonté. L'individu, explique Kant, doit agir en tout temps selon les plus hautes normes éthiques, celles qui a priori sont universellement reconnues, en vertu de leur valeur intrinsèque. Pour Schopenhauer cette approche kantienne relève du formel et se déverse dans la morale théologique. Or, lorsqu'entre en scène la rétribution dans le comportement, c'est l'égoïsme, par le jeu de l'intérêt, qui en vient à définir la moralité, ce qui ne saurait caractériser un véritable fondement moral.

Schopenhauer voit donc dans la pitié et la compassion, le véritable fondement de la morale. Puisque la chose en soi participe à tous les phénomènes, comme est disproportionnée, autrui est infailliblement, en son for intérieur, identiques à soi-même. Le sujet (le *soi*) et l'objet (l'autre) ne font qu'un. Puisque je participe à l'univers en entier, la souffrance d'autrui doit quelque part être la mienne si nous sommes unis de l'intérieur. La compassion et la pitié sont ainsi fondées métaphysiquement ; ils ne sont pas construits comme une règle peut l'être. L'égoïsme, concomitance de l'ignorance, fait abstraction du lien fondamental qui unit tous les êtres.

La compassion résulte donc de l'acceptation de l'unité primordiale du réel. Concevoir les autres comme entièrement différents de nous est non seulement une illusion, mais mène à

⁴⁴⁹ Arthur Schopenhauer, *Pensées et fragments*, p. 174.

un comportement égoïste, source de conflits et de souffrances, alors que la pitié est invariablement porteuse de vertu. Cette unité de l'être dont la connaissance est portée par un regard transcendant la dualité et l'individuation s'exprime dans la conception schopenhauerienne de la justice. Si, comme nous sommes portés à le croire, un lien fondamental nous unit aux autres êtres vivants, nous portons en nous une partie des peines de l'humanité de la même façon que nous portons en nous une part de responsabilité pour ses maux.

De manière condensée, nous nous sommes permis d'analyser particulièrement tout d'abord les morales qui ont influencé d'une manière ou d'une autre la fondation de la morale de Schopenhauer, suivant les études que lui-même élabore. Puis nous avons mis en exergue la critique schopenhauerienne de la morale kantienne, pour ensuite exposer la morale de Schopenhauer. Lorsque le philosophe allemand Ulrich Steinvorth jette un regard sur la morale de Schopenhauer, dans son ouvrage intitulé *Éthique classique et moderne, Linéaments d'une éthique de l'être*, il fait du « *ne blesse personne, mais plutôt aide tous tant que tu le peux* »⁴⁵⁰ le centre de sa morale. Par la suite, il s'interroge sur la pitié en disant : « *Est-ce que quelqu'un peut affirmer aujourd'hui sérieusement que cette norme n'est pas un principe moral ?* »⁴⁵¹ Puis il répond directement par l'affirmative en saluant la simplicité d'un tel principe. Il souligne : « *À vrai dire, elle est non seulement "vraiment très simple", mais aussi extrêmement générale* »⁴⁵².

Dans cette logique, notons que la pitié de Schopenhauer est un réflexe spontané qui est situé en deçà de toute activité théorique de l'homme. C'est un sentiment d'affliction que nous éprouvons pour les maux et les souffrances d'autrui, mais surtout qui nous porte à agir pour le soulager. Une telle morale doit être le point d'appui de la conduite humaine dans un écosystème politiquement et moralement sombre. Car elle est comme le prétend Schopenhauer,

*c'est le gage le plus ferme et le plus sûr de la conduite, morale, et cela n'exige aucune casuistique. On peut être assuré que celui qui en est rempli ne blessera personne, n'empiétera sur les droits de personne, ne fera de mal à personne tout au contraire, il sera indulgent pour chacun pardonnera à chacun, sera secourable à tous dans la mesure de ses forces et toutes ses actions porteront l'empreinte de la justice et de l'amour des hommes.*⁴⁵³

⁴⁵⁰ Ulrich Steinvorth, *Éthique classique et éthique moderne. Linéaments d'une éthique de l'être*, p. 18.

⁴⁵¹ *Idem.*

⁴⁵² *Idem.*

⁴⁵³ Arthur Schopenhauer, *Pensées et fragments*, p. 178.

Alors, face à ce fondement schopenhauerien de la morale, plusieurs questions se posent : faut-il nécessairement prendre la pitié comme base de la morale et la reconnaître en chaque homme qui dispose naturellement d'un libre-arbitre pouvant le conduire à douter même de l'existence d'autrui ? Plus loin, la pitié et les vertus cardinales : la justice et la charité sont, comme lui-même l'a représenté des visages de l'Ancien et du Nouveau Testament, en faire le fondement de la morale n'est pas retombé dans l'erreur kantienne ? Ces questions ouvrent la voie, au débat, mais aussi, à la réception de la morale schopenhauerienne de la pitié.

CHAPITRE VI :

RÉCEPTION DE LA PHILOSOPHIE MORALE DE SCHOPENHAUER ET DÉBAT AUTOUR DE SON IDÉE DE PITIÉ

Déconnectée de la réalité existentielle spécifique, la morale classique tout comme celle de Kant plus précisément est tantôt surannée, tantôt abstraite. Qu'il s'agisse de l'épicurisme, du cynisme, du stoïcisme ou de la morale kantienne, une étude attentive ne nous détourne pas de l'idée d'un mouvement d'élévation et de coupure avec la réalité existentielle quotidienne. La philosophie de Schopenhauer et sa morale en particulier, qui tente de réaliser un mouvement moral empirique, est portée, après 1860, par bon nombre de penseurs, qu'ils soient juristes, magistrats, poètes ou philosophes. Dans ce sillage, ce chapitre de notre recherche est le lieu spécifique pour envisager et scruter la réception d'une pensée morale qui est fondée sur le sentiment de pitié.

Il s'agit de voir comment l'héritage moral de Schopenhauer est reçu, perpétué et critiqué. Car,

*un groupe de disciples très zélés et très sincères, ceux qui n'avaient pas attendu le succès pour se déclarer, portaient la parole du maître dans les diverses régions de l'Allemagne, lui gagnaient des lecteurs, étaient à l'affût de tout ce qui paraissait sur lui. Il les appelait, en plaisantant, ses apôtres et quand ils écrivaient, ils passaient au rang d'évangélistes. C'était d'abord, pour commencer par le vétéran de l'école, le conseiller Donguth à Magdebourg, ensuite, parmi les plus influents, Frauenstædt et Lindner à Berlin ; après eux, Ashcr à Leipzig, Doss à Munich Becker à Mayence. Ce sont aussi les noms qui reviennent le plus souvent dans la correspondance. À Francfort même, Schopenhauer avait des adhérents ou seulement des amis dans la magistrature et dans le commerce ; et son amitié était d'autant plus recherchée, qu'il ne la prodiguait pas. Il aimait à discuter sa doctrine avec Martin Emden, un avocat distingué, qui devait être son exécuteur testamentaire, mais qui mourut avant lui. En 1854, il entra en relation avec Wilhelm Gwinner, fils d'un sénateur, qui n'admettait pas sans réserve toutes ses idées, mais dont il appréciait le caractère sérieux et indépendant.*⁴⁵⁴

En outre, il est judicieux de comprendre qu'à partir de la restructuration de la pensée morale de Kant, de la récupération du principe schopenhauerien de pitié, puisé dans le christianisme et du prétendu désintéressement dudit principe, Schopenhauer baigne dans l'antinomie utopique du kantisme. Si avant Schopenhauer la pitié subit déjà de fortes critiques et que les postures entre les philosophes sont partagées sur la question, c'est le lieu, dans ce moment, de la mise en exergue même du débat ayant pour point focal ce principe moral. Les philosophes tels que le danois Søren Kierkegaard dont la philosophie et la vie est semblable à

⁴⁵⁴ Adolphe Bossert, *Schopenhauer, l'homme et le philosophe*, Paris, Librairie Hachette, 1904, pp. 310-311.

celle du philosophe de Dantzig, les Allemands Eduard Von Hartmann et Friedrich Nietzsche adoptent des positions tantôt dans la continuation du chef d'œuvre du maître, tantôt, d'affrontement d'une pensée qui en constitue le point de départ.

1- Schopenhauer et l'antinomie utopique de Kant

Voir dans la philosophie morale de Schopenhauer une antinomie utopique de la morale kantienne, c'est s'ingénier à comprendre en quoi, le philosophe de Dantzig ne s'est réellement pas déconnecté de celle-ci, en retombant sur les erreurs qu'il a sans cesse décriées dans le kantisme, du point de vue moral. Il est assurément évident que certains éléments sur lesquels semble s'appuyer Schopenhauer paraissent se situer à l'antipode de la morale de Kant.

Nous pouvons à juste titre comprendre cette idée que : fondée sur des principes *a priori*, indépendant vis-à-vis de l'expérience, la morale de Kant va de la « chose en soi », pénétrable totalement par une intuition intellectuelle, pour parvenir à une action, du point de vue phénoménal. Cependant, la philosophie morale de Schopenhauer procède par un mouvement inverse. Elle appréhende les déterminations pratiques et quotidiennes de l'existence humaine, la réalité telle qu'elle est vécue, pour parvenir à une action morale, c'est-à-dire dépourvue de tout motif égoïste. Il est vrai que Schopenhauer, conscient d'une insuffisance ou défaillance va, à la fin de sa fondation de la morale revenir sur l'idée d'une fondation métaphysique de la morale.

De ce fait, il semble judicieux de mener une analyse du point de vue du dépassement de ces mouvements qui, loin d'une apparente contradiction, apparaît comme une nécessité qui, régularisée et même rationalisée, produit une morale fondée sur des bases solides. Cependant, il est évident de constater que la morale de Schopenhauer, fondée sur la pitié en laquelle les vertus de charité désintéressée et de justice spontanée trouvent leur principe, est aussi puisée de manière subtile et perspicace dans la religion.

Tout à fait comme Kant, Schopenhauer puise dans la religion : « *la justice, voilà en un mot tout l'Ancien Testament ; la charité, voilà le Nouveau ; c'est là la nouvelle loi*⁴⁵⁵ (Jean XIII, 34) qui selon Paul (aux Romains, XIII, 8-10) renferme toutes les vertus chrétiennes.⁴⁵⁶ » Un tel retour et recourt met en question, le problème du désintéressement de l'action morale dans la morale de Schopenhauer, pour qui, l'homme est bien pourvu. C'est

⁴⁵⁵ « La Nouvelle loi » est écrite en grec dans *Le fondement de la morale* de Schopenhauer et la traduction française est notée en bas de page.

⁴⁵⁶ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 143.

donc dans cette perspective que s'inscrit ce chapitre inaugural de la seconde partie de notre recherche.

a- Réhabilitation du kantisme, récusation de la pitié ou nécessité d'une connivence

À titre de rappel, le kantisme, a pour but de déterminer la part de la raison dans les connaissances et de faire une théorie de la raison (pure) qui conclut que le champ d'action de la raison spéculative, tout ce qui dépasse les limites de la connaissance est purement hypothétique, mais admet que, dans le champ de la raison pratique, ce qui n'est pas d'hypothèse spéculativement devient certainement pratique de sorte que le résultat de la critique de Kant est le scepticisme métaphysique et le dogmatisme moral. Évidemment c'est la morale qui nous intéresse dans cette analyse.

En effet, loin des critiques acerbes dont elle fait l'objet dans la philosophie morale de Schopenhauer, la morale de Kant a une logique. De ce fait, pourquoi la forme *a priori* dans la morale de Kant? C'est sans doute parce que l'expérience chez lui expose des faits désorganisés, chaotiques, démantibulés et hétéroclites. Il revient donc à l'esprit d'inventer des lois nécessaires pour les conglomérer. Conscient de ces réalités, conscient du pouvoir dont dispose l'esprit humain, Kant va y mettre un accent particulier dans la perspective du fondement de la morale.

Éloigné de la lecture schopenhauerienne de la morale de Kant, il faut dire ici, à titre de rappel que cette morale est déterminée dans deux de ses œuvres majeures que sont les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et la *Critique de la raison pratique*. Kant, après la *Critique de la raison pure*, voudrait fonder une science *a priori* de la conduite et de la morale, répondant ainsi à la question : que dois-je faire? Kant entreprend le concept de « bonne volonté » en tant que pureté des intentions. Pour le philosophe allemand, l'intelligence, le courage, etc. ne sont pas des choses absolument bonnes ; leur valeur dépend de l'usage qu'on en fait. C'est alors que se pose la bonne volonté qui n'est pas une volonté qui atteint ses objectifs, mais une volonté dont les intentions sont pures. Et l'idée de volonté pure convoque chez lui une volonté qui obéit au concept du devoir.

Du coup, la bonne volonté c'est agir par devoir. Tout en faisant impérativement un *distinguo* entre agir conformément au devoir et agir par devoir. C'est alors que survient le formalisme kantien qui renvoie à l'idée qu'il suffise qu'on applique une règle pour être moral ; une règle marquée du sceau de l'universalité. Kant pose par la suite les impératifs

catégoriques qui posent une action comme nécessaire et inconditionnelle, indépendamment de la fin à atteindre. Ces impératifs donnent des lois, quelle que soit l'inclination du sujet. Il n'y a donc qu'un seul impératif catégorique qui conduit à une loi universelle. La volonté est donc autonome, car elle se donne à elle-même sa loi. Nous obéissons à la loi morale parce que nous nous donnons à nous-mêmes cette loi. De manière plus explicite, la raison, qui a ses lois pour connaître, a aussi ses lois pour guider l'action. Le devoir est une règle d'action qui émane *a priori* de la raison. La conscience morale est donc autonome, puisqu'elle se donne à elle-même ses lois. Le devoir se traduit dans la conscience par l'impératif catégorique, il s'impose par lui-même à tout être raisonnable. Préoccupons-nous particulièrement de deux concepts essentiels dans la morale de Kant : la raison et l'universalité.

La notion d'universalité semble être immédiatement comprise et rattachée à celle de la raison. En effet, il faut distinguer le fait d'avoir des raisons et la raison comme faculté. C'est donc par définition que la raison⁴⁵⁷ est universelle. Cette entreprise a pour but de saisir les concepts de raison et universalité, dans la philosophie morale de Kant pour évaluer le fondement schopenhauerien de la morale. Ainsi, l'universalité est l'une des références du fondement de la morale chez Kant en particulier basée sur la raison se situant à l'antipode de tout relativisme. Il est indubitable que le recours à tout subjectivisme, opposé à l'universel et donc à la raison découle sur un motif égoïste.

Dans cette optique, on peut opposer le relatif à la philosophie kantienne, laquelle pose l'universalité comme une notion prédominante dans la perspective kantienne de fondation de la morale. Pour Kant, en morale, la raison (pratique) ne saurait acquiescer le subjectif ou le particulier, ceci dans la mesure où, en morale la raison ne vise que l'universel. Dans ce sillage, nous pouvons mieux saisir l'intention de Kant à fonder l'autonomie de la volonté comme le principe exceptionnel et universel de la morale.

Arthur Schopenhauer, dans son ouvrage *Le fondement de la morale*, comme nous l'avons vu un peu plus haut, propose une morale prétendument pratique qui se base non pas sur la raison ou la liberté, mais sur la pitié. En effet, il souligne qu'

⁴⁵⁷ Nous prenons pour exemple le cas de la définition cartésienne dans le *Discours de la méthode* : « *La bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent ; plutôt cela témoigne que la faculté de bien juger, et distinguer le vrai du faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale à tous les hommes...* », p. 28, Paris, Larousse, coll. « Classique Larousse », 1972.

*à la place des deux devoirs ci-dessus nommés, je mets deux vertus, la justice et la charité et je les appelle cardinales, parce que de celle-là, toutes les autres découlent en pratique et se déguisent en théorie. L'une et l'autre ont une racine dans la compassion naturelle. Or cette compassion elle-même est un fait indéniable de la conscience humaine, elle lui est propre et essentielle ; elle ne dépend pas de certaines conditions, telles que notions, religions, dogmes, mythes, éducation, instruction, c'est un produit primitif et immédiat de la nature...*⁴⁵⁸

Il en ressort que le principe de la morale de Schopenhauer est naturel et primitif. Alors, pour mieux saisir une telle considération, il faut faire un détour vers la philosophie morale de Schopenhauer qui découle de sa métaphysique, sa manière de concevoir le monde. En effet, chez Schopenhauer, la morale est un dévoilement direct de l'essence des choses. Cette révélation impose à la philosophie une certaine posture : se nous interroger sur les actes d'une valeur morale. Ceci dans le but de libérer l'action pernicieuse et funeste de la Volonté. La pitié, principe de la morale qui permet de se détourner de la souffrance infuse à l'illusion en capitulant à sa singularité, est donc à part entière un élément essentiel dans la philosophie de Schopenhauer.

Avoir pitié, c'est abdiquer, rendre au monde sa part de vie après avoir constaté que l'acharnement, la lutte pour le bonheur étaient une entreprise vaine. Cela relève paradoxalement d'une initiative de la raison. Chez Schopenhauer, la pitié est le chemin qu'emprunte intuitivement l'homme en marche vers la modification ou la mise sur pied d'un regard plus humanisant sur l'autre. Elle réside dans l'intuition que toutes les inégalités apparentes sont illusoire, qu'il est judicieux de s'identifier à l'autre, se mettre dans sa peau, qu'autrui et moi sommes embarqués dans le même navire, et que celui-ci est destiné à sombrer perpétuellement.

La pitié s'associe à un acte de négation de la vie, en tant qu'illusion d'individuation, qui amène l'homme à considérer toutes choses comme un seul et même Tout. La pitié est donc admise comme un mouvement vers le « soi » du monde. En effet, accepter de fonder une morale sur la sympathie équivaut à renverser l'ordre des termes fondateurs de la morale. Une morale qui régit les rapports de soi à autrui doit être fondée sur la valeur de l'être, sur le mode de comportement de l'homme en tant que personne. Du coup, fonder la morale sur la pitié, c'est l'instituer sur un sentiment affectif spontané, résultant d'une expérience interne à soi. On ne peut moralement partager par pitié la joie d'autrui, que dans la mesure où cette joie est moralement qualifiée, c'est-à-dire qui vise le bien d'autrui.

⁴⁵⁸ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 121.

Totalement détachée du caractère *a priori* ou formel et du monde intelligible comme lui-même s'en impose dans *Le fondement de la morale*, Schopenhauer fonde sa morale sur des bases naturelles et primitives. Chez Rousseau, le mot naturel désigne dans un premier cas ce qui est originel ou primitif à la nature humaine, ensuite ce qui est authentique et essentiel à la même nature. Ainsi, la pitié tel que démontré par celui-ci est un sentiment naturel. Il s'agit précisément d'un sentiment inné en chaque homme, celui-ci ne s'enseigne pas ; car, c'est un sentiment purement naturel et désintéressé. De ce sentiment, Rousseau déduit qu'à l'état de nature, l'homme est essentiellement bon, car, vivant seul, il n'a aucune raison de faire du mal aux autres. Seulement, il est évident qu'ici Rousseau s'inscrit dans le cadre d'une hypothèse : celle de l'état de nature. Car, à l'état de nature, l'homme ne vit que pour lui-même et

*si par hasard il faisait quelque découverte, il pouvait d'autant moins la communiquer qu'il ne la reconnaissait pas même ses enfants. L'art périssait avec l'inventeur. Il n'y avait ni éducation ni progrès ; les générations se multiplient inutilement ; et, chacune partant toujours du même point, les siècles s'écroulaient dans toute la grossièreté des premiers âges ; l'espèce était déjà vieille, et l'homme restait toujours enfant.*⁴⁵⁹

Ainsi, fonder la moralité sur un sentiment vient délabrer toute prétention à l'universalité. En attribuant une origine aussi sentimentale que naturelle, qu'est la pitié, à la moralité, Rousseau entend en faire quelque chose d'universel qui parle au cœur de chaque homme, et qui ne soit en contradiction ni avec la culture, ni avec l'éducation et l'époque. Il y a là quelque chose de conforme à ce que l'intérêt pratique (ou moral) réclame, selon Kant : effectivement, la loi morale est universelle. Elle parle en chacun de nous et exige de tous exactement la même chose, à savoir que la maxime de notre action elle-même peut être voulue universellement. Cependant, en fondant cette universalité sur un sentiment, Rousseau commet pour Kant une de ses seules erreurs : un sentiment est sensible, il provient de la sensibilité, laquelle est toujours particulière et subjective.

Autrement dit, de par son essence sensible même, un sentiment ne saurait se greffer à la hauteur de l'universel. La seule chose qui soit universelle en chaque homme, c'est la raison comme « faculté des principes ». Il faut donc que le commandement moral provienne de la raison et non de la sensibilité ; de la pitié qui est bien plutôt la source de nos désirs et inclinations, et donc des obstacles que nous rencontrons sur la voie de la moralité. Alors, dans la *Critique de la raison pratique*, fonder la morale sur un sentiment, c'est la défalquer toute

⁴⁵⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et l'inégalité parmi les hommes*, p. 63.

prétention à l'universel, c'est altérer la morale elle-même en croyant lui procurer un fondement solide et inébranlable.

De ce qui précède, on est donc détaché complètement du besoin de vie en communauté, si Schopenhauer a plusieurs fois cité Rousseau par exemple dans *Le fondement de la morale*, on ne peut s'interdire de mentionner qu'il se soit suffisamment imprégné de la pensée de l'auteur du *Contrat social*. Ce qui nous amène donc à comprendre qu'il ait saisi cette considération du naturel au sens rousseauiste, ce qui nous éloigne de plus en plus de l'idée d'universalité à laquelle doit obéir un fondement de la moralité. La naturalité de la pitié, dépouillée au sens propre comme au figuré de l'idée d'universalité, se trouve ainsi dénudée de toute caractéristique pouvant conduire au fondement de la morale. Il est donc évident que Schopenhauer se retrouve victime d'un reproche qu'il faisait à Kant : celui de fonder une morale inapplicable et donc l'applicabilité appartiendrait à un nombre.

Ainsi perçu, un regard lucide dans notre société actuelle marquée par les principes de compétitivité, les conflits de supériorité et la quête des arrérages nous révèle plutôt une prééminence permanente de l'indifférence (au sens de l'insensibilité ou mieux, à l'opposé de la compassion telle que conçue et perçue par Schopenhauer dans sa morale) et même de la cruauté au grand mépris de l'homme qui baigne dans la souffrance et le désespoir. De ce fait, interroger la pitié telle que nous venons de le faire dans le sillage de sa naturalité primitive et sa singularité, n'est-ce pas refuser de voir en celle-ci un principe émanant purement de la religion et du catholicisme en particulier ?

b- La pitié : récupération schopenhauerienne d'un principe s'exhalant dans la religion

Commisération, sentiment qui s'éveille en nous face aux souffrances de l'autre, la pitié est définie originellement par Jacqueline Russ, dans son *Dictionnaire de la philosophie* comme une « *sympathie naissant du spectacle des souffrances d'autrui* »⁴⁶⁰. La définition que donne René Descartes semble encore plus claire : « *La pitié est une espèce de tristesse mêlée d'amour ou de bonne volonté envers ceux à qui nous voyons souffrir quelque mal duquel nous les estimons indignes.* »⁴⁶¹ Par ces différentes conceptions, nous comprenons que la pitié est foncièrement liée, non seulement au regard que nous portons sur autrui, mais aussi à notre prédisposition à distinguer et déceler la souffrance chez l'autre. Face à une telle considération, quoi de mieux que la religion pour saisir le véritable fondement de la pitié, qui sans doute

⁴⁶⁰ Jacqueline Russ, *Dictionnaire de la philosophie*, p. 216.

⁴⁶¹ René Descartes, *Les passions de l'âme*, article 185, Paris, Henry Le Gras, 1649, p. 251.

apparaît comme la source d'abreuvement et de confortation de la dévotion ou mysticité de Schopenhauer pour ce principe.

La pitié dans la religion de manière générale est un principe primordial, socle de la constitution d'une telle entreprise. En effet, la religion chrétienne pour ce cas particulier fonde sa morale sur l'amour. Même si le concept revêt deux visages⁴⁶² spécifiquement, l'amour est proclamé par la Décalogue et apparaît comme initial dans cette doctrine. C'est ainsi qu'on peut lire dans la Bible chez Mathieu (22 V 37, 38, 39,40), ce propos de Jésus : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme et de tout ton esprit* » : *voilà le plus grand et le premier commandement. Le second lui est semblable : « tu aimeras ton prochain comme toi-même. »* À ces deux commandements se rattache toute la Loi ainsi que les prophètes. »⁴⁶³ Il ressort de ce propos que la morale chrétienne place l'homme au centre du devoir moral en insistant sur l'amour du prochain comme centre de ce devoir. Cette loi est au centre de toutes les autres qui procèdent d'elle parce que Dieu est Amour. Le concept a donc une résonance péjorative, il évoque souvent la condescendance. À l'origine, il signifiait être touché et ému dans toute sa sensibilité.

Ainsi, dans l'Évangile, le mot pitié, parmi les nombreux aspects de la miséricorde, consiste à éprouver de la pitié ou s'apitoyer envers ceux qui ont besoin d'amour (*caritas*). Donc, la pitié est employée surtout à propos de Jésus et suggère un sentiment profond qui prend source aux entrailles pour se traduire par un geste de miséricorde, un geste de salut. (Marc 6, 30-34). En Dieu, la compassion et la pitié sont une seule et même réalité : c'est son amour miséricordieux. Ainsi, il s'avère judicieux de mener une différence entre la pitié et ce genre de piétisme, assez diffusé, qui est seulement une émotion superficielle qui offense la dignité de l'autre et verse dans l'égoïsme. De la même façon, la pitié ne doit pas non plus être amalgamée avec la compassion que nous éprouvons à l'égard des animaux qui vivent avec nous. Il arrive, en effet, quelquefois que nous éprouvions ce sentiment envers les animaux, mais que nous restions indifférents devant les souffrances d'autrui.

⁴⁶² Il s'agit de l'amour de convoitise qui vise la satisfaction d'un désir égoïste. Il ne vise que ce qu'autrui possède et pas du tout ce qu'il est ou représente. Il s'agit de l'avoir, le désir de possession. C'est la raison pour laquelle elle est intimement rattachée aux valeurs sensibles et évanescences. Et ensuite, l'amour de bienveillance, charité ou Caritas. Elle est associée aux valeurs spirituelles et se projette dans le cadre de l'épanouissement de l'autre il s'agit d'un amour offrande qui se discerne par l'oubli de soi pour pense à autrui. C'est dans ce sillage qu'on parle d'amour sacrificiel et généreux.

⁴⁶³ Mathieu 22 versets 37- 40.

Ainsi, lorsque nous analysons la philosophie de Schopenhauer, il semble être en conflit⁴⁶⁴ avec la religion. Beaucoup plus considérable et variée que ne le laisse croire sa réputation. La référence religieuse occupe un rôle important dans sa philosophie qui entend ramener les religions à leur pertinence authentique c'est-à-dire morale, l'exemplarité religieuse et le discours mystique viennent en effet, prendre le relais de l'exposition conceptuelle, à laquelle échappe la réalité toute pratique de la voie du renoncement qu'il entend comme l'aboutissement réel du parcours de sa pensée, ainsi que l'altération qui s'ensuit d'une telle abnégation⁴⁶⁵ de l'essence. Il s'inscrit donc en donneur de leçon, ce qui ne nous préoccupe pas particulièrement.

Ce qu'il s'agit de voir, c'est sa récupération des concepts de clés religieux qui sont au centre de sa morale et qui manifestent sans doute la même erreur que celle qu'il remet en question chez Kant : s'inspirer de la morale théologique. D'ailleurs, Auguste Dietrich dans la préface (février 1908) d'*Éthique, droit et politique* (1851) d'Arthur Schopenhauer est clair sur cette question. Il trouve en effet que la morale de Schopenhauer est beaucoup plus ancrée dans la religion que celle de Kant. Car celle-ci est, selon Dietrich, une copie et une tentative de prolongement de la morale asiatique qui n'est que reflet pur et simple de la religion. C'est ce qu'il souligne :

*cette idée morale, ont avancé des critiques, nous transporte en plein Orient, et Schopenhauer n'a fait qu'interpréter à l'usage de l'Occident les enseignements des livres hindous. Mais on peut leur répliquer tout aussi justement qu'il n'a fait qu'interpréter les enseignements des Évangiles. Son éthique est une tentative sérieuse d'application de la vertu chrétienne par excellence au principe moral établi sur une base philosophique. Sans intervention de dogme, de religion, de dieu, en vertu d'une métaphysique purement humaine, il affirme la bonté comme âme de la morale. Aucun des grands constructeurs d'éthiques modernes ne se rapproche aussi étroitement que lui, sous ce rapport, du christianisme. L'« impératif catégorique » de Kant est infiniment plus éloigné des prescriptions chrétiennes que la morale de la compassion proclamée par Schopenhauer.*⁴⁶⁶

En effet, la morale de Schopenhauer comme nous l'avons déjà si bien mentionné est la morale de la pitié. D'elle découlent deux vertus cardinales que sont la justice et la charité. De ce fait, dans son œuvre philosophique de manière générale et en particulier *Le monde comme volonté et représentation* et *Le fondement de la morale* sans oublier *Sur la religion*,

⁴⁶⁴ Cf. Arthur Schopenhauer dans son ouvrage *Sur la religion* : « Les théologiens cherchent tantôt allégoriser, tantôt à naturaliser les miracles de la Bible, pour s'en débarrasser d'une manière ou d'une autre : car ils sentent que *miraculum sigillum mendacii* « le miracle est un signe de mensonge ».

⁴⁶⁵ Sacrifice personnel et volontaire.

⁴⁶⁶ Arthur Schopenhauer, *Éthique, droit et politique*, traduction et préface d'Auguste Dietrich, Paris, Félix Alcan, 1909, p. 5.

entièrement consacrée à la religion, etc. se manifeste massivement, la référence religieuse est récurrente et remarquable. Émile Bréhier, grand historien de la philosophie, est plus clair dans ce contexte lorsqu'il résume la pensée d'Arthur Schopenhauer dans *Histoire de la philosophie*. On remarque en substance ces propos :

*cette connaissance s'accompagne de la pitié, qui a trouvé dans l'évangile et la sainteté chrétienne son expression la plus entière ; le christianisme ne va pas assez loin toutefois, en prêchant à chacun son salut individuel, et en laissant à Dieu la tâche de sauver le monde : il en est autrement de l'ascétisme hindou ; dans l'abnégation complète quoi se traduit en particulier par la chasteté et les mortifications, cette connaissance devient le remède souverain : le vouloir-vivre abdiq se supprime ; c'est l'état de Nirvâna qui est la négation du vouloir-vivre, et dont l'aspect positif ne peut avoir pour nous aucun sens.*⁴⁶⁷

Nous comprenons de ces propos que Schopenhauer est entièrement connecté à la religion de manière générale. Il puise autant dans la religion chrétienne que dans les religions asiatiques (il s'inspire fortement de la philosophie et des religions asiatiques dans sa métaphysique). La pitié, concept clé dans la morale de Schopenhauer est donc évidemment une émanation de la religion chrétienne. Elle ne se limite pas à ce niveau, un autre élément majeur de cette morale est le symbole, sinon le point focal de la morale chrétienne : la Charité *caritas*.

La charité⁴⁶⁸ est l'une des trois vertus théologiques⁴⁶⁸ qui prennent leur source dans le Nouveau Testament. Associées aux vertus cardinales⁴⁶⁹, celles-ci constituent les vertus catholiques. Ainsi, la charité en Latin signifie *caritas* et consiste en l'amour de Dieu et du prochain. De manière générale, il s'agit d'une vertu qui porte à désirer et à faire du bien à autrui. Elle semble donc prendre clairement sa source dans le cœur même de la religion : on parle alors de l'amour du prochain. Dans ce sillage, en théologie, elle désigne l'amour de Dieu pour lui-même et du prochain comme créature de Dieu. Dans la Bible, Saint Paul en donne une définition assez complète et claire :

La charité prend patience, la charité rend service, elle ne jalouse pas, elle ne plastronne pas elle ne s'enfle pas d'orgueil, elle ne fait rien de laid, elle ne cherche pas son intérêt, elle ne s'irrite pas, elle ne s'entretient pas de rancune, elle ne se réjouit pas de l'injustice, mais elle trouve sa joie dans la vérité. Elle excuse tout, elle

⁴⁶⁷ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, P.U.F, 1964, p. 1442.

⁴⁶⁸ Une vertu théologique est selon la théologie chrétienne une vertu qui doit guide les rapports des hommes au monde et à Dieu. Et ces trois vertus sont : la Foi, l'Espérance et la Charité.

⁴⁶⁹ Les vertus cardinales : la justice, la prudence, la force d'âme et la tempérance.

*croit tout, elle espère tout. Les trois demeurent : la foi, l'espérance et la charité. Mais la charité est plus grande.*⁴⁷⁰

Par cette caractérisation, Saint Paul fait une exaltation de la charité et la place au-dessus de toutes les autres vertus théologales. Elle apparaît alors comme le moteur de la morale chrétienne, le véritable symbole de l'amour et du pardon. Face à ce qui précède, nous constatons que la religion obéit à trois mouvements : l'origine de la vie, la vie en pratique et la vie après la mort. Dans le premier mouvement, il s'agit de la création qui est clairement dans ce contexte l'œuvre de Dieu. Ainsi, l'homme et le monde existent parce qu'ils ont été créés par Dieu, la cause sans laquelle le monde n'existerait. Les premiers propos de la Genèse sont très clairs dans ce cas :

*au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. (...) Dieu dit « faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre. » Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa.*⁴⁷¹

Pour respecter la logique de notre raisonnement, évoquons d'abord le troisième mouvement : celui de la vie après la mort. En effet, il s'agit du lieu de l'accomplissement de la récompense, le paradis ou l'enfer selon qu'on se soit bien comporté ou pas. C'est dans ce moment que se situe Kant et sa morale quand il pose les postulats de la raison pratique que sont l'existence de Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme. Il est indubitable que le philosophe de Königsberg se soit inspiré de ce mouvement et qu'il y soit resté en minimisant le cadre pratique, ou en établissant une morale totalement impraticable.

Si la liberté ne s'inscrit pas sur le même plan que les autres postulats, il faut dire que ces deux derniers sont étroitement liés, car ils constituent la réalisation du souverain bien. Il est vrai que Kant montre que le bien ne constitue pas le fondement de la morale, mais qu'il est l'apanage du devoir. Seulement, au dernier moment de sa philosophie pratique il montre que le devoir requiert et garantit le souverain bien (conformité parfaite de nos intentions avec le devoir, la perfection de la vertu ou la sainteté ; accord de la vertu avec le bonheur). Pourquoi ne pas évoquer ce propos qui apparaît à la conclusion de la *Critique de la raison pratique* :

deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi. Ces deux choses, je n'ai pas besoin de les chercher et de les conjecturer simplement, comme si elles

⁴⁷⁰ Première Épître aux Corinthiens, chapitre 13, versets 1-7.

⁴⁷¹ Genèse, chapitre 1, versets 1-28.

*étaient enveloppées de ténèbres ou placées dans une région transcendante en dehors de mon horizon ; je les vois devant moi, et les rattache immédiatement à la conscience de mon existence.*⁴⁷²

Le second moment est celui de la vie en pratique, l'existence dans le *Là*, en tant qu'être là dans le monde. Cette vie implique le respect des commandements de Dieu, le Créateur. Ces commandements ne sont rien d'autre que le respect des vertus catholiques comme nous avons démontré plus haut. C'est donc le lieu et le moment du jeu de la morale chrétienne. C'est ici qu'apparaît Arthur Schopenhauer lorsqu'il récupère le principe de pitié (miséricorde et pardon), l'une des trois vertus théologiques qu'est la charité et l'une des quatre vertus cardinales qu'est la justice. Seulement, ces deux vertus, il les appelle vertus cardinales dans sa morale. Cette récupération démontre au combien Schopenhauer est lui aussi resté attaché à la religion : ce qu'il récuse tant dans la morale chez Kant.

De ce qui précède, nous remarquons que la morale de Schopenhauer apparaît comme une sorte de complétive à la morale kantienne, toutes deux inspirées de la morale chrétienne. Cela se justifie par le fait que Kant se soit préoccupé de ce qu'il y a d'*a priori* et de formel dans la morale chrétienne en établissant les postulats de la raison pratique, reflet de la vie après la mort, promesse de récompense de la conduite, de notre vivant. Pourtant, Schopenhauer s'est préoccupé purement de la conduite de notre vivant, des rapports à autrui et du vivre ensemble en récupérant les principes qui doivent réguler la conduite dans la religion : la pitié (pardon et miséricorde) et deux vertus essentielles que sont la charité et la justice. Force est donc de constater qu'en réfutant l'aspect théologique qui se dévoile dans la morale kantienne et en pensant s'y éloigner, Schopenhauer s'y est retrouvé en y prenant les principes clés.

D'ailleurs, il souligne clairement dans *Le fondement de la morale* que la vertu de la justice est l'émanation de l'Ancien Testament, pendant que celle de la charité est l'apanage du Nouveau Testament. Il dit clairement que : « *la justice, voilà en un mot tout l'Ancien Testament ; la charité, voilà le Nouveau ; (...) qui, selon Paul (aux Romains, XIII, 8-10), renferme toutes les vertus chrétiennes.* »⁴⁷³ Dans le même sillage, pour justifier la pitié, il va du christianisme aux religions asiatiques question d'y puiser des arguments solides. Ainsi, pris au piège de la morale théologique, Arthur Schopenhauer a enlevé la morale dans la tête pour la situer dans le cœur.

⁴⁷² Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 173.

⁴⁷³ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 143.

c- Du prétendu désintéressement de la pitié

La motivation n'est pas quelque chose d'anodin dans un acte ou dans notre conduite envers les autres. La question se pose donc : la morale, en occurrence celle de la pitié, peut-elle être totalement désintéressée ? D'un côté, on pourrait dire que puisque la morale doit valoir pour chacun, elle doit faire abstraction des intérêts personnels. Cependant, comment faire un choix, moral ou non, sans y introduire de motivations personnelles. Et si notre motivation personnelle est le bien d'autrui, sera-t-il dépourvu d'intérêt ? Si l'abstraction que demande la morale est une des conditions de son universalisation de droit, il se pourrait que seuls nos intérêts soient capables de nous incliner vers la morale.

Ressentir de la pitié envers autrui désigne une manière d'être à son égard, au regard de ses souffrances, ainsi que le désir d'y remédier. Aristote semble encore plus précis dans ce contexte et note que « *la pitié 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 de siens pourrait subir.* »⁴⁷⁴ Par cette identification à l'autre, la pitié semble positive puisqu'elle marque l'attention, l'affliction qui est notre devant le malheur, la douleur ou la souffrance d'autrui. Toutefois, en dépit de la tendance altruiste de la pitié, l'homme peut, sans pour autant être catégorisés d'anormal présenter face à l'autre mépris et indifférence.

Alors, si la nature de l'Homme est égoïste, la condition suprême pour qu'il puisse faire passer autrui avant lui est qu'il fasse abstraction de lui-même, pour laisser la place aux autres. Il ne pourra le faire qu'en usant de sa liberté de résister aux penchants naturels (égoïstes) qui le caractérise : la condition de l'altruisme est qu'on se limite pour que les autres puissent vivre. C'est pourquoi Stefan Zweig, grand romancier autrichien dénonce le caractère et la forme perverse de la pitié qui débouche sur une sorte de compassion furtive, voulant se défaire de l'objet visé. Il note donc cette différenciation en disant :

il y a deux sortes de pitié. L'une, molle et sentimentale, qui n'est en réalité que l'impatience du cœur de se débarrasser au plus vite de la pénible émotion qui vous étreint devant la souffrance d'autrui, cette pitié qui n'est pas du tout la compassion, mais un mouvement instinctif de défense de l'âme contre la souffrance étrangère. Et l'autre, la seule qui compte, la pitié non sentimentale, mais créatrice, qui sait ce

⁴⁷⁴ FOLLON, Jacques, « Anthropologie », textes choisis et traduits par Jean-Claude Fraise, in *Revue philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 74, n°23, Louvain-La-Neuve, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain, 1976, pp. 451-452, p. 451.

*qu'elle veut et est décidée à persévérer avec patience et tolérance jusqu'à l'extrême limite de ses forces, et même au-delà.*⁴⁷⁵

La pitié semble donc ne pas être une solution pour le fondement de la morale, car non seulement elle est marquée du sceau de la motivation, mais aussi porte en elle l'indice d'un retour sur l'hétéronomie. Déjà, il est judicieux de noter que face à de telles dispositions, la pitié a fait et continu d'ailleurs, de faire objet de récusation. Certaines grandes philosophies, en occurrence le stoïcisme et le rationalisme évacuent la pitié de leur champ, en instrumentalisant de solides arguments. Ainsi les stoïciens ont toujours pris soin de refuser la pitié en avançant deux motifs. D'abord le sage ne doit pas se laisser dominer par ses émotions, quelles qu'elles soient, car la raison doit toujours l'emporter. Non seulement nous ne devons pas céder à la colère ou à la haine, mais le chagrin, la compassion, la pitié sont autant de concessions à la passion et le recul de la raison.

Cependant, chez Épictète, si nous ne pouvons nous empêcher d'éprouver un sentiment, il est préférable que ce soit la pitié plutôt que la haine qui l'emporte. La seconde objection adressée à la pitié est son injustice en quelque sorte structurelle. En effet, la remise d'une peine méritée, accordée selon le bon vouloir de l'offensé, du juge ou du prince, vient perturber l'ordre juridique et même le contredire puisque la règle du droit ne serait pas la même pour tous. Cependant l'attitude stoïcienne, par la voix de Sénèque, par exemple, recommande la sévérité, mais exclut la cruauté ; elle refuse la pitié, mais invite à la clémence (maîtrise de soi lorsqu'on a le pouvoir de punir) ; elle réclame la justice, mais ne veut point la vengeance ; elle applique le droit, mais tient compte des circonstances atténuantes ; elle punit, mais sait remettre partiellement les peines pour permettre un nouveau départ à certains accusés.

Sous des formes analogues, les grandes philosophies rationalistes refusent la pitié et l'assimilent au pardon. Pour Spinoza, il importe de ne jamais permettre aux méchants de tirer avantage des maux commis en échappant à la justice et, de manière très voisine, Kant assimile la pitié à l'impunité, forme suprême de l'injustice. L'un et l'autre écartent l'esprit de vengeance. Kant, au moment où il condamne l'indulgence, en appelle à ce qu'il nomme le pardon, mais qui est en réalité seulement le refus de l'implacabilité dans l'application de la peine et non pas l'effacement de la trace de l'offense. Parce que la pitié tout comme le pardon sont contingents, gratuits, ils paraissent arbitraires et impossibles à universaliser. C'est pourquoi le kantisme lui dénie tout fondement de la morale.

⁴⁷⁵ Stefan Zweig, *La pitié dangereuse*, trad. Alzir Hella, Paris, Grasset, 1939, pp. 9-10.

Face à ce qui précède, en admettant la fondation de la morale de Schopenhauer telle que nous l'avons suffisamment montré, il est dès à présent nécessaire de marquer un temps d'arrêt sur le caractère désintéressé de celle-ci. En effet, l'action humaine n'échappe pas à la motivation. Soit nous agissons pour notre bien propre, soit nous agissons pour le bien d'autrui (en laissant l'autre possibilité qu'a montré Schopenhauer lui-même : celle d'agir pour le mal d'autrui). Avec ces deux hypothèses que Schopenhauer fait bien d'appeler motifs, il devient impossible de parler d'un acte moral désintéressé, encore moins dans le sillage de la pitié. Puisque nous sommes dans le sillage de relation interindividuelle, peut-on agir pour le bien d'autrui de manière désintéressée ?

Longtemps avant Arthur Schopenhauer, le Duc François de La Rochefoucauld affirme déjà l'impossibilité d'un acte moral désintéressé. Pour lui en effet, faire le bien à autrui c'est inéluctablement se faire le bien soi-même. Je suis heureux de voir qu'à partir de mon acte, autrui est heureux. Alors l'intérêt est toujours mien de savoir qu'autrui ne souffre pas, grâce à mon apport : par une bonne action, je poursuis mon propre bien. Il l'affirme d'ailleurs dans la Maxime 39 : « *l'intérêt parle toutes sortes de langue, joue toutes sortes de personnages, même celui de désintéressé.* »⁴⁷⁶ On comprend clairement que l'intérêt existe même dans les actes les plus prétendument désintéressés.

En somme, l'analyse que nous venons de mener ici nous a permis de mieux cerner la pensée de Schopenhauer. En effet, il nous a été important de nous interroger sur les principes clés de sa morale pour en déceler l'étendue. Ainsi, en revenant sur le kantisme, nous avons pu comprendre que le principe de la morale ne saurait être naturel, car seule la raison peut assurer l'universalité et la nécessité de l'acte morale. Et là, ce qui réside dans le fondement de la pitié n'est rien d'autre que la révélation originelle de la souffrance partagée de l'Être. Les vertus qui en découlent que sont la justice et la charité sont indubitablement des éléments clés dans la morale religieuse, où ils trouvent d'ailleurs leur origine.

En fait, dans son fondement de la morale, Schopenhauer est retombé dans l'erreur qu'il décrit tant chez Kant : celle de fonder la morale sur la théologie. Alors, aussi récusée soit-elle, la pitié ou la morale de Schopenhauer qui se veut désintéressée par principe reste attelée au caractère indétachable du principe du critère de l'intérêt qui est dans l'essence même de l'Homme. Toutes ces considérations nous amènent donc à comprendre à quel point la déconnexion entre Kant et Schopenhauer n'est faite que sur quelques détails. De ce fait,

⁴⁷⁶ François Duc de La Rochefoucauld, *Maximes et réflexions morales*, Paris, Bureau des Éditeurs, 1829, p. 27.

comment et par qui s'est faite la réception de la philosophie morale de Schopenhauer ? Et que pouvons-nous y tirer et saisir dans l'optique de la compréhension et de la pratique de sa morale.

2- La réception de la pensée morale de Schopenhauer : Søren Kierkegaard, Karl Robert Édouard Von Hartmann et Friedrich Nietzsche

Malgré le dévoilement tardif de sa philosophie, l'avènement d'un nouveau mode de penser avec Arthur Schopenhauer est un fait indéniable. En effet, Schopenhauer vécut entre 1788 et 1860. Son œuvre principale, *Le monde comme volonté et comme représentation*, publiée une première fois en 1818 ne lui a pas permis de trouver le succès. Sa reconnaissance n'est faite que vers la fin de sa vie, avec la publication en 1851 de *Parerga et paralipomena*. Ainsi, le héraut et avant-gardiste de la volonté comme vouloir-vivre aveugle et universel laisse un vaste héritage, dans lequel la quête du sens de l'existence et les problèmes d'identité interfèrent avec les conditions très strictes imposées à la pensée et aux formes de représentation, dominées dans la culture moderne par la culture incessante des causes et l'idéal de la technoscience.

De manière générale, la philosophie de Schopenhauer a pour fond : considérer le vouloir-vivre comme une puissance sans but et sans repos, n'engendrant, en nous que souffrance et nous plongeant dans une interminable douleur. Aussi faut-il réaliser l'anéantissement du vouloir-vivre et s'y défaire de manière à parvenir au Nirvana (extinction du désir humain de vivre aveugle de la vie universelle : l'existence que nous connaissons, celui qui renonce à la volonté de vivre la quitte), ce terme de la souffrance. C'est donc de cette considération que découlent sa métaphysique, sa morale et toutes les considérations qui font objet de récupération de sa philosophie comme le pessimisme.

Ne menant pas ici une analyse de la philosophie de Schopenhauer dans sa totalité, la réception dont il s'agit de mettre en exergue ici s'inscrit dans le sillage de sa morale. C'est ainsi que nous avons bien voulu nous initier chez certains philosophes qui en font écho : il s'agit de Søren Kierkegaard, Karl Robert Eduard Von Hartmann, Jules Frauenstädt et Friedrich Nietzsche. Comment cette philosophie morale est-elle reçue par ces philosophes ? C'est là l'orientation que prend notre recherche dans ce chapitre.

a- Søren Aabye Kierkegaard

Søren Aabye Kierkegaard est un philosophe danois né à Copenhague le 5 mai 1813 et mort le 11 novembre 1855. En 1841 il soutient une thèse de doctorat de philosophie sur *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*. À partir de 1843, il commence à produire une œuvre philosophique très importante qui va connaître du succès. Sa pensée de manière générale s'est formée à partir d'une lutte sans cesse renouvelée contre Hegel et la pensée hégélienne qui dominait la culture de son temps. Au système philosophique abstrait, universel et objectif de Hegel, il oppose la vérité de l'existence individuelle et de la subjectivité. Aussi a-t-il une influence déterminante sur la philosophie existentielle. Et ensuite sur les enseignements du Christ ; il n'entrevoit le salut que dans le Christianisme authentique, éloigné des églises officielles. Bien évidemment, Kierkegaard s'est nourri de la Bible dans laquelle il puise largement.

Contemporain de Schopenhauer, Kierkegaard mène une vie semblable à celle du philosophe de Dantzig. On dirait d'ailleurs que leur destin est commun, mais à quelques différences près. Tout d'abord, comme Schopenhauer il a un destin familial tragique. Né à Copenhague au sein d'une famille de tradition luthérienne, Kierkegaard étudie la théologie et la philosophie à l'Université de Copenhague. De 1819 à 1834, la tragédie du destin fait que sa mère, puis ses trois sœurs aînées et deux de ses frères meurent tour à tour, soit de maladie soit accidentellement, sans jamais dépasser l'âge de 33 ans, ce qui l'amène à croire qu'il ne dépassera pas lui non plus l'âge du Christ. Plongé dans la mélancolie, qui est accentuée par la mort de son père en 1838, il est à 25 ans, le seul survivant d'une famille de 7 enfants.

Alors, tout comme Schopenhauer, cette sorte de cataclysme va avoir un impact dans sa vie de penseur. Penseur justement parce qu'il se refuse toute qualité de philosophe ou créateur de système. Georges Gusdorf y fait une précision dans un ouvrage intitulé *Kierkegaard* :

Kierkegaard n'est pas un philosophe, au sens communément admis chez nous de ce terme. Le philosophe, généralement professeur, est un technicien de la réduction du monde et de l'homme à un ensemble de concepts abstraits, choisis avec soin pour que leur assemblage permette de résoudre sur le papier toutes les difficultés imaginables, et même les autres. Son écriture est terne, son jargon de préférence incompréhensible et sa personnalité, aussi effacée que son style, s'honorent des vertus d'ennui et de respectabilité.

Kierkegaard juge tout à fait vaine et dérisoire l'activité qui consiste à aligner des raisons bout à bout selon les normes de l'intelligibilité abstraite, de manière à constituer la pièce montée d'un système. L'homme ne peut prétendre se faire passer

*pour l'inventeur, le propriétaire ou le gérant de la vérité ; car l'homme ne possède pas la vérité ; il est possédé par elle.*⁴⁷⁷

À la suite de ce qui précède, pouvons-nous poser comme fondement de l'idée d'une philosophie existentialiste découlant de sa vie et de tous ce qu'il a subi ? De ce fait, Kierkegaard montrait lui-même que sa philosophie est une philosophie existentielle. Par-là, s'il approuve la véracité de la pensée de Schopenhauer de manière générale, c'est parce qu'il juge, en tant que son contemporain, qu'il ne la pratique pas. Il s'agit principalement de la morale, qui dans l'Anthropologie de Kierkegaard apparaît au stade éthique ou moral. À cette ressemblance assez remarquable sur le plan de la vie familiale entre Schopenhauer et Kierkegaard, il faut y ajouter ce rejet commun de la philosophie de Hegel, aussi radicalement soit-il.

En effet, Kierkegaard mène une lutte sans cesse renouvelée contre Hegel et la pensée hégélienne qui dominait la culture en ce temps-là ; il s'y détache totalement. L'œuvre de Kierkegaard est délibérément non systématique et se compose d'essais, d'aphorismes, de paraboles, de lettres fictives, de journaux et d'autres genres littéraires. Nombreux de ses ouvrages furent à l'origine publiés sous des pseudonymes. Il qualifie sa philosophie d'existentielle (il est d'ailleurs considéré comme l'un des pères de l'existentialisme), concevant la philosophie comme l'expression d'une vie individuelle minutieusement observée et non comme la construction d'un système monolithique, abstrait, universel et objectif hégélien.

Alors que ce dernier prétendait être parvenu à une compréhension rationnelle exhaustive de la vie humaine et de l'histoire, Kierkegaard insiste sur l'ambiguïté et la nature paradoxale de la condition humaine ; la vérité de l'existence⁴⁷⁸ individuelle et de la subjectivité⁴⁷⁹. Il considère que les problèmes fondamentaux de la vie défient l'explication rationnelle objective et que la vérité suprême est de nature subjective. Dans son ouvrage *Post-Scriptum aux miettes philosophiques* de 1846, l'on voit se dégonfler l'énorme baudruche qu'est le système hégélien. On peut donc lire :

il ne peut y avoir un système d'existence. Il n'y en a donc pas ? Nullement. La proposition ne le dit pas. La réalité, l'existence même est un système – pour Dieu,

⁴⁷⁷ Georges Gusdorf, *Kierkegaard*, Paris, Seghers, 1963, p. 69.

⁴⁷⁸ L'**existence** chez le philosophe danois est envisagée comme vécu concret et subjectif, comme jaillissement irréductible aux concepts.

⁴⁷⁹ Kierkegaard conçoit la **subjectivité** comme intériorité du sujet individuel, comme accomplissement spirituel l'individu ; le devenir subjectif est donc assigné à chaque homme comme plus haute tâche.

mais elle ne peut l'être pour un esprit existant. Qui dit système dit monde clos, mais l'existence est justement le contraire.

Abstraitement, système et existence ne peuvent se penser ensemble parce que, pour penser l'existence, la pensée systématique doit la penser comme supprimés, c'est-à-dire autrement que comme donnée de fait. L'existence sépare les choses et les tient distinctes ; le système les coordonne en un tout fermé.⁴⁸⁰

Alors, l'existence ne peut être enfermée dans un tout philosophique organisé, car un système de celle-ci est impossible. C'est sans doute avec autant de déchainement que Schopenhauer s'insurgeait déjà contre la philosophie de Hegel qu'il traite de détraqueur de cervelle, comme nous l'avons vu plus haut. À la suite de ce qui précède, on retrouve une connivence entre Schopenhauer et Kierkegaard dans le cadre de la religion. Sur la question de religion, Schopenhauer et Kierkegaard partagent pratiquement la même vision. En effet, l'élément premier et très remarquable est que les deux penseurs s'inscrivent en donneurs de leçon sur la religion, son sens et son pourquoi. On ne peut douter que les deux philosophes y puisent sérieusement dans le cadre de la réalisation de leur philosophie de la vie.

Schopenhauer mène une critique acerbe contre la religion tel qu'on peut le constater dans *Sur la religion*. Cependant, il trouve que celle-ci contient des enseignements sous forme allégorique que seuls les philosophes peuvent comprendre au sens propre, et par conséquent ces derniers peuvent s'en passer. Cependant, le commun des mortels, incapable de s'élever au niveau philosophique requis pour comprendre ce qu'il y a derrière le message des religions, doit s'en tenir à ce sens allégorique, et le prendre comme agent comptant. La religion est pour Schopenhauer une nécessité du point de vue social dans la mesure où elle règle les comportements dans le bon sens. Mais ce que Schopenhauer réfute de si particulier, c'est le théisme, c'est-à-dire l'idée qu'il existe un Dieu, qu'il soit personnel, comme dans le monothéisme, ou substantiel, comme dans le panthéisme ? Comme il le souligne :

*que l'on fabrique des **idoles** de bois, de pierre, de métal ou qu'on la compose à l'aide des concepts abstraits, c'est tout un : elle reste une **idolâtrie**, dès qu'on a sous ses yeux un être personnel auquel on sacrifie, que l'on invoque, que l'on remercie. Il n'y a pas non plus, au fond, de grande différence entre sacrifier ses moutons et ses penchants. Chaque rite ou prière témoigne irréfutablement de **l'idolâtrie**. C'est pourquoi les sectes mystiques de toutes les religions sont à l'unisson en ce qu'elles abolissent tout rite pour leurs adeptes.⁴⁸¹*

⁴⁸⁰ Søren Aabye Kierkegaard, *Post-Scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques*, Paris, L'Orante, 1977, p. 112.

⁴⁸¹ Arthur Schopenhauer, *Sur la religion*, p. 148.

Dans le même ordre d'idée, Schopenhauer reproche au judaïsme l'invention de ce Dieu, et pense que le christianisme est venu pour subvertir cette religion et la remettre à l'endroit. Il était en effet persuadé que le christianisme avait des origines hindoues, et déplorait le bricolage que l'Église avait fait pour faire tenir ensemble l'Ancien et le Nouveau Testament, qui sont selon lui inconciliables. De ce fait, bien que Schopenhauer rejette véhémentement le théisme ; il n'en reconnaît pas moins l'ascétisme chrétien, et plus encore à l'hindouisme et au bouddhisme la vertu de prôner la négation de la volonté. L'ascète⁴⁸², celui qui décide de ne plus être soumis à la volonté et qui donc ne désire plus rien pour lui-même, ne recherche plus les joies éphémères de ce monde. C'est pourquoi, adoptant la position de son personnage Démophèle, dans le dialogue inclut dans *Sur la religion*, il admet la nécessité morale de la religion en tant que discours allégorique.

Kierkegaard définit le stade religieux comme celui de la liberté authentique. Dans *Crainte et Tremblement* (1843), il se concentre sur le commandement que Dieu fait à Abraham de sacrifier son fils Isaac, acte qui outrage les convictions éthiques d'Abraham. Pour prouver sa foi, celui-ci prend la résolution d'obéir au commandement de Dieu en dépit de son désarroi. Cette « suspension de l'éthique », selon la formule de Kierkegaard, permet à Abraham de faire preuve d'un authentique engagement envers Dieu. Afin d'éviter le désespoir ultime, l'individu doit accomplir un « saut de la foi » similaire dans la vie religieuse, qui est par essence paradoxale, mystérieuse et pleine de risques. Et tout cela après le stade moral, on y est appelé par le sentiment d'angoisse, lequel est en dernière analyse, la peur du néant.

Au clair, Kierkegaard réfute les morales de Kant et Schopenhauer en rejetant l'idée d'une morale en tant qu'accomplissement d'un devoir objectif et détourné de *soi* ou orienté vers autrui. Alors, matérialiser un devoir objectif revient à se mettre au service de quelque chose en dehors de soi. Contre Kant, il pense que le devoir n'est pas un impératif, mais plutôt l'expression de sa propre nature en tant qu'individu sur le plan sociétal. L'existence est en quelque sorte quelque chose de désespérée et misérable si le devoir repose sur un impératif tourné vers l'extérieur. Il reproche à Kant de voir en l'homme la capacité à pouvoir percer la réalité empirique en se fondant sur l'impératif catégorique et parvenir ainsi à l'idéal par ses forces propres.

⁴⁸² « L'ascèse, cet « acte prémédité de briser la volonté », fonde tous les autres comportements moraux, la vertu, la justice, la compassion, la bonté, l'identification autres créatures » définition donnée par Étienne Osier dans la présentation dans l'ouvrage *Sur la religion* de Schopenhauer, p. 46.

Ainsi, désagrégier la morale du *soi*, c'est plonger dans le désespoir. C'est précisément sur ce point qu'il s'oppose à Schopenhauer. En rappel, dans la morale de Schopenhauer, on note un renoncement de soi, car l'homme doit se mettre dans la peau d'autrui (pitié et compassion), et par là vivre sa souffrance, la manifester par un acte de justice spontanée et de charité désintéressée en vue d'envisager d'y remédier. Kierkegaard s'inscrit en faux face à de tels propos, car pour lui, nos actions doivent être le fruit de nos aspirations propres, diamétralement opposées aux obligations et exigences extérieures. Il y est clair dans le *Traité du désespoir* en soulignant que

*c'est là le désespoir de l'immédiat : ne point vouloir être soi, ou plus bas encore, ne point vouloir être un moi ou, forme la plus basse de toutes : désirer d'être un autre, se souhaiter un nouveau moi. La spontanéité, au fond, n'en a aucun et, ne se connaissant pas, comment pourrait-elle se reconnaître ? Aussi, son aventure tourne souvent au burlesque. L'homme de l'immédiat, en désespérant, n'a même pas assez de moi pour souhaiter d'avoir été celui qu'il n'est devenu. Il s'aide alors d'autre façon en souhaitant d'être un autre. Qu'on regarde pour s'en convaincre les gens du spontané : à l'heure du désespoir, le premier souhait qui leur vient, est d'avoir été ou de devenir un autre.*⁴⁸³

De ce fait, chez Kierkegaard, le sujet moral doit être lui-même, son action doit émaner de sa volonté et ses aspirations tournées vers son moi. Ce discernement, il faut le préciser n'est pas moins puisé dans la pensée de Socrate qui pense une philosophie anthropocentrique. Nous pouvons simplement prendre pour appui sa thèse de doctorat de philosophie sur *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*.

En fin de compte, Kierkegaard est une véritable recommandation pour saisir la pensée de Schopenhauer non seulement à partir de leur rapprochement parfois étonnant, mais aussi par la dénégation qu'il fait de sa morale en particulier. Car, par le philosophe danois, on peut conclure que loin de toutes les considérations pessimistes dont il fait l'objet, Schopenhauer n'est pas pessimiste, mais existentialiste tout comme Kierkegaard. D'ailleurs, dans la philosophie de la vie, les deux voient et énoncent la douleur de la vie. Du coup, cette illusion pessimiste qu'on a de lui nous apparaît comme une erreur historique, parce que le philosophe allemand ne fait que décrire le monde, penser la réalité et envisager une morale pratique pour panser le réel. C'est clairement ce que fait Kierkegaard, mais avec un certain *autarcisme* du sujet.

⁴⁸³ Søren Kierkegaard, *Traité du désespoir*, trad. Knud Ferlov et J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1949, p. 120.

Ainsi, la philosophie doit par nature être garrottée à l'existence puisque c'est elle le point d'accès à toute forme de connaissance. C'est pourquoi il reproche à Schopenhauer de ne pas pratiquer et vivre ce qu'il enseigne. Dans ce contexte, force est de noter que la négation du vouloir-vivre et la morale de la pitié de Schopenhauer ne répondent pas à l'exigence de la déduction, car, en tant que contemporain du philosophe allemand, il n'aurait pas employé ses formules pour sa propre vie. C'est pourquoi, comme nous l'avons si bien souligné plus haut, il assimile Kant à Schopenhauer.

b- Karl Robert Eduard Von Hartmann

Philosophe et métaphysicien allemand né le 23 février 1842 à Berlin et mort le 5 juin 1906 dans le faubourg de Gross-Lichterfelde, Karl Robert Eduard Von Hartmann doit sa pensée à ses précurseurs également allemands que sont Schelling, Hegel et Schopenhauer. Dans cette recherche, il ne s'agit pas de ses précurseurs, mais plus précisément de Schopenhauer, de la manière dont il reçoit la philosophie de celui-ci, beaucoup plus dans le champ de la morale.

À cet effet, il est judicieux de savoir que les rapports entre ces deux philosophes allemands s'inscrivent spécifiquement dans le sillage de la philosophie de l'inconscient de Von Hartmann. À cela on ajoute l'orientation pessimiste qui est faite autour de ces penseurs. De ce fait, *Philosophie de l'Inconscient. Recherche d'une conception du monde* est l'œuvre majeure de Von Hartmann. Inévitablement, ce document est à la base de ses travaux qui portent sur la morale, la philosophie de la religion, les questions politiques et sociales, et, en dernier lieu, sur la théorie de la connaissance et sur l'histoire de la métaphysique. Il y établit, à la racine de la réalité, un principe de non-conscience, l'inconscient qui est comparable à l'Esprit absolu de Hegel. C'est une grande force omniprésente dont le principe est l'anarchie de la vie, une sorte d'énergie vitale qui anime tout. Par inconscient, il ne s'agit pas de voir le sens que lui donne Sigmund Freud, mais plutôt, il faut voir dans cette philosophie de l'inconscient un terme vague symbolisant l'opposé de la raison.

Le fondement de cette philosophie est une radicalisation de celle de Schopenhauer : le vouloir individuel, les projets de la conscience et les opérations de la raison sont disqualifiés au profit d'une force transcendante qui travaille aveuglément pour la perpétuation de la Vie. Elle subordonne l'univers aux plans irrévocables d'une puissance mystérieuse et hermétique, ce qui a pour conséquence immédiate l'effondrement de la théorie du sujet, et ainsi, la

disparition de toute justification métaphysique de l'existence individuelle, entraînant une logique pessimiste et triste. Schopenhauer situe le caractère individuel à un niveau intelligible, ce qui contribue à donner à l'individu, à chaque être particulier une essentialité et une certaine transcendance. Hartmann critique la conception de Schopenhauer et considère l'individualité comme une détermination empirique. La philosophie de Schopenhauer, fondée sur la volonté, donne ainsi à la personnalité une dimension religieuse où l'existential rejoint le transcendantal. C'est ce qu'explique Pierre Vallet dans son *Histoire de la philosophie* :

*il professe que l'intelligence ne peut aboutir qu'à un monde **phénoménique**, résident tout entier dans nos sensations et dans nos idées. Mais, si la raison est impuissante à fonder la métaphysique, la volonté peut réussir à cette tâche difficile. Rien de si intime et de si universel que la volonté : notre âme est effort et action, et l'effort, l'action, c'est la volonté. De même, tout veut dans la nature, car tout fait effort, désire vivre, agit et vit. Seulement il importe de distinguer entre volonté impersonnelle, universelle et absolue, seule capable de produire les principes nécessaires dont se compose la métaphysique. (...)*

*Hartmann (Philosophie de l'Inconscient. Décomposition du christianisme et religion de l'avenir) va encore plus loin que Schopenhauer, son maître. Ce qui caractérise son système c'est la place qu'il fait à l'inconscient, sorte de principe universel et primordial dont les évolutions enfantent successivement tous les êtres, depuis l'atome jusqu'à l'homme. De l'inconscient procèdent l'idée et la volonté, causes immédiates de toutes choses ; celle-là est le principe bon, celle-ci le principe mauvais ; la chute de ces deux principes remplit l'histoire du monde et de l'inconscient, le monde n'étant guère autre chose que le bouillonnement, le réveil de l'inconscient.*⁴⁸⁴

Alors, la philosophie d'Eduard Von Hartmann postule l'existence d'un principe absolu du monde, l'inconscient, qui tient de la volonté selon Schopenhauer. L'émergence originelle de l'être ne s'explique pas par une fin ni plan prédéterminé. En tant que créateur du monde, l'inconscient est pure volonté et procède sans raison. Mais comme l'inconscient est aussi intelligence pour lui, il y a dans le monde créé une finalité qui s'étend non seulement à la structure des choses, particulièrement manifeste au sein des organismes vivants, mais au cours du monde tout entier : l'amour, la sensibilité, le caractère, la moralité, le jugement, le langage, la pensée... Pour Hartmann, l'inconscient n'est pas une forme inférieure de la conscience, c'est un principe métaphysique qui, partout présent dans l'univers, y suscite la vie et la pensée, qui domine le temps et l'espace, dont la sagesse est absolue comme la clairvoyance infaillible, et cela quoiqu'il n'ait point de conscience. Il est donc, avec Schopenhauer

⁴⁸⁴ Pierre Vallet, *Histoire de la philosophie*, pp. 498-499.

considéré comme pères du pessimisme qu'il a selon Pierre Vallet eu le mérite de prolonger et éclaircir.

c- Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche est comme Schopenhauer un philosophe allemand. Il voit le jour en 1844 au presbytère de Roecken, dans le royaume de Saxe, près de Leipzig et s'éteint en 1900 dans la ville de Weimer. Nietzsche est le penseur de la volonté de puissance, conçue comme création et plénitude vitale. Ce qui est essentiel, c'est notre monde en tant qu'il est joie et volonté de puissance. Quant à l'illusion des arrière-mondes, Nietzsche la traque sous toutes ses formes. Dans les racines de sa pensée, il est fortement frappé par la philosophie de Schopenhauer. Il est marqué par *Le monde comme volonté et comme représentation* et réfute particulièrement chez son auteur le prétendu pessimisme et la morale de la pitié. C'est justement dans ce sillage que s'inscrit notre analyse dans cette sous-partie accordée à Nietzsche dans la réception de la philosophie morale de Schopenhauer.

Nietzsche est particulièrement connu pour sa critique des valeurs chrétiennes et son idée de la *mort de Dieu*. L'objet de notre intérêt concerne spécifiquement son examen du sentiment chrétien par excellence qu'est la pitié, ce qui est au fondement de la morale de Schopenhauer. Il désapprouve et stigmatise la morale schopenhauerienne en affirmant qu'au-delà des apparences de bienveillance et de compassion, la pitié n'est que cruauté et ressentiment. Par cette approche nietzschéenne, on voit s'effondrer tout l'échafaudage qui structure la morale schopenhauerienne. Cependant, comment procède-t-il ? La pitié apparaît comme l'une des plus importantes prescriptions morales de l'institution chrétienne, c'est d'ailleurs ce que nous avons tâché de montrer dans notre précédent chapitre. Schopenhauer en fait une récupération philosophique, dans la quête d'un véritable appui pratique servant de fondement de sa morale.

La pitié, qu'on soit dans le contexte religieux ou pas est pour l'homme cette aptitude au sacrifice de soi au profit du prochain, mon semblable. Elle apparaît donc comme un sentiment moral. La pitié est toujours aussi prégnante dans la conscience des hommes même si, au plan théorique, plus rien ne lui sert véritablement de base fondamentale. Elle demeure une aspiration morale et ceci se manifeste dans les gestes quotidiens par une majorité d'individus, par l'existence de toutes les œuvres de charité. Alors, la pitié flirte dans le décor des consciences humaines, et quoique plus passivement, elle continue à être à l'origine de bien

des actions. Cependant, comment pourrait-on conjecturer et pressentir que derrière un tel acte, prétendument désintéressé se planqueraient de mauvaises intentions ou d'intérêts ?

Lorsque nous compatissons devant le mal ou la souffrance d'autrui et manifestons un acte de charité, il est presque impossible de voir en un tel acte un masque de l'intérêt, il s'agit d'un véritable élan de complaisance, de prodigalité ou encore de munificence. C'est ce que démontre sans doute Schopenhauer et que nous avons bien eu l'occasion de mettre en exergue dans la première partie de cette recherche. Pourtant, l'auteur de la volonté de puissance va déstructurer ce sentiment, et y voire une véritable instrumentalisation chrétienne. Dans une analyse de la pitié, Emmanuel Housset insiste sur le fait que « *le véritable amour est pour Nietzsche celui qui conduit à comprendre l'autre comme lointain, c'est-à-dire sans le comparer avec soi, sans faire de son moi la norme de ce qu'est l'autre homme : il s'agit d'aimer en l'autre le « surhomme », c'est-à-dire ce qu'il peut devenir au-delà de tout sentimentalisme.* »⁴⁸⁵ C'est pourquoi l'idée de fiction apparaît dans ses analyses sur la religion : « *dans le christianisme, ni la morale ni la religion ne sont en contact avec la réalité.* »⁴⁸⁶ Dans *L'Antéchrist* particulièrement, Nietzsche tente de démasquer l'énorme mystification et imposture qui se cache sous les traits du prétendu désintéressement de la pitié dans la morale chrétienne. Nietzsche dénude le ressentiment et la cruauté qui apparaissent masqués sous le sentiment de pitié surhaussée au rang de principe.

Arthur Schopenhauer est pour Nietzsche un véritable modèle de pensée. Il reprend l'idée schopenhauerienne de vie comme propagation de la volonté cosmique, par la suite il fait de la volonté de puissance la source de toute valeur. Il prône ainsi le retour aux vertus primitives et naturelles du courage et de la force. Il place le bien dans l'affirmation de la puissance du moi et le mal dans ce qui s'y oppose. Il s'identifie d'ailleurs à sa vision sur l'art et la musique, croyant y trouver l'être fondamental du monde. C'est pourquoi Georges Morel affirme que « *dans la galerie des philosophes, Schopenhauer restera toujours à part parce que dans sa philosophie, presque tous les grands thèmes nietzschéens sont représentés. Davantage parce que sous ces thèmes il a ramené la question oubliée par la métaphysique : la question du sens de l'existence.* »⁴⁸⁷

⁴⁸⁵ Emmanuel Housset, « Les paradoxes de la pitié », in *Identité et subjectivité*, Normandie, UFR Humanités et Sciences Sociales, 2011, pp. 71-87, p. 75.

⁴⁸⁶ Friedrich Nietzsche, *L'antéchrist*, trad. Jean-Claude Héméry, Paris, Gallimard, 1974, p. 27.

⁴⁸⁷ Georges Morel, *Nietzsche. Introduction à une première lecture II : analyse de la maladie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 31.

Cependant, l'auteur de la *Généalogie de la morale* s'oppose farouchement au fondement schopenhauerien de la morale. Pour lui, Schopenhauer a élevé en idéaux la pitié et le renoncement et condamne ainsi le monde sensible à n'être que pure illusion. Dans cet ordre d'idée, l'homme se reconnaît comme une illusion et en arrive subséquemment à vouloir se réfuter et se retourner pour se mettre dans la peau d'autrui. La pitié est donc l'étape essentielle vers un renoncement lucide de soi. Pour Nietzsche, il s'agit d'inverser totalement et radicalement la valeur de la pitié : elle dont le vrai visage n'est que cruauté et animosité. Se voulant véritable héritier de Schopenhauer, à partir de sa conception du monde, il se détourne de sa morale. Et, la réfutation qu'il entreprend de la pitié est envisagée comme un désir d'améliorer et rectifier l'erreur fondamentale qui se dévoile dans la philosophie de Schopenhauer ; un peu comme celui-ci l'a lui-même fait avec Kant, égarement qui est à l'origine du virage pessimiste de celle-ci.

Chez Schopenhauer, la pitié est ce chemin naturel et instinctif qu'emprunte la conscience lucide pendant que dans la philosophie de Nietzsche elle apparaît comme un mensonge mélodieux, de la haine déguisée en amour, de l'égoïsme déguisé en renoncement. Contrairement à Schopenhauer, la préoccupation de Nietzsche consiste à rendre à la cruauté une véritable valeur et à voir en la pitié une amertume et une malveillance contre la vie, car c'est justement cette idée de ressentiment, de dénégation de la volonté de vivre, que plaide Schopenhauer. En rectifiant la division métaphysique du monde telle que présentée par ce philosophe, dans l'optique de réunifier l'Être et l'apparence, Nietzsche rejette l'idée de pitié comme fondement de la moralité.

L'orientation que donne Nietzsche de la pitié marque une séparation, voir une divergence d'avec les positions morales d'Arthur Schopenhauer. Pour le philosophe de l'*éternel retour* et de la *volonté de puissance*, il n'est plus question de considérer la pitié comme le résultat d'une mystérieuse et mirifique lucidité, d'une prise de conscience de l'égalité et de l'identité entre tous les êtres. Il ne s'agit plus de prendre en compte la pitié comme un abandon à l'autre, comme une empathie totale et un renoncement à ses propres intérêts. Et, en tant que véritable généalogiste de la morale Nietzsche démasque la pitié, met en évidence le mensonge qu'elle recouvre et, la dénudant, il la présente comme absolument en opposition avec le sens qu'elle revêt dans la philosophie morale de Schopenhauer.

La pitié, démystifiée et dévoilée du fond des marécages spartiates, se découvre comme une cruauté déguisée. Celle-ci est manifestée par deux pistes d'une même nature. D'un côté,

la pitié est vue comme cruauté envers soi. Il s'agit du détournement de la volonté de l'extérieur vers le sujet lui-même : de l'hétéronomie supposée Schopenhauerien à l'autonomie du sujet. Ces instincts considérés par Nietzsche comme primaires deviennent une source inépuisable de culpabilité et, plutôt que de les laisser s'épanouir par leurs voies naturelles, c'est-à-dire libres et ouvertes sur le monde, la pitié redirige le mouvement vers l'intérieur. La pitié, ce renoncement à l'égoïsme propre à toute chose dans la nature, provoque ce que Nietzsche appellera « l'intériorisation de l'homme ». La pitié n'est donc pas, un mouvement vers l'autre comme chez Schopenhauer, mais plutôt un renoncement à sa propre existence qui s'exprime par un désir de se nier soi-même ; une négation de la vie en tant que volonté de puissance. D'un autre côté, Nietzsche envisage la pitié comme cruauté, mais cette fois une cruauté envers l'autre. Dans l'acte de pitié, manifesté par la charité, Nietzsche croit inéluctablement reconnaître, le sentiment voilé de supériorité, la jouissance refoulée, la volonté de domination purement égoïste de celui qui prétend se sacrifier pour les hommes. Et c'est dans ce contexte qu'il faut voir le sens de la pitié chez Nietzsche.

Eu égard de ce qui précède, il est judicieux de comprendre ce qu'est réellement la pitié dans la philosophie de Nietzsche. Alors, dans un ouvrage publié aux Presses Universitaires de France, intitulé *Nietzsche et la Philosophie*, Gilles Deleuze décrit formellement ce qu'est la pitié chez l'auteur d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Il convient d'en souligner quelques lignes ici :

*Dieu est mort, mais de quoi est-il mort ? Il est mort de pitié, dit Nietzsche. Tantôt cette mort est présentée comme accidentelle : vieux et fatigué, las de vouloir, dieu « fini par étouffer un jour de sa trop grande pitié. » Tantôt cette mort est l'effet d'un acte criminel : « Sa pitié ne connaissant pas de pudeur ; il s'insinuait dans mes replis les plus immondes. Il fallait que mourût ce curieux entre tous les curieux, cet indiscret, ce miséricordieux. (...) Qu'est-ce que la pitié ? Il est cette tolérance pour les états de la vie voisins de zéro. La pitié est un amour de la vie, mais de la vie faible, malade, réactive. Militante, elle annonce la victoire finale des pauvres, des souffrants, des impuissants, des petits. Divine, elle leur donne cette victoire. Qui éprouve la pitié ? Précisément celui qui ne tolère la vie que réactive, celui qui a besoin de cette vie et ce triomphe, celui qui installe ses temples sur le sol marécageux d'une telle vie. Celui qui hait tout ce qui est actif dans la vie, celui qui se sert de la vie pour nier et déprécier la vie pour l'opposer à elle-même. La pitié dans le symbolisme de Nietzsche désigne toujours ce complexe dans le symbolisme de néant et des forces réactives, cette affinité de l'une avec l'autre, cette tolérance de l'une pour les autres. La pitié c'est la pratique du nihilisme... la pitié persuade du néant.*⁴⁸⁸

⁴⁸⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F, 1962, pp. 171-172.

De ce qui précède, la pitié est un masque que prend la cruauté, un masque porté pour tromper et dissimuler l'identité véritable. Elle est avant tout une contre-vérité. Par la pitié, c'est la volonté de puissance même des faibles qui se condamne en tant que telle et qui tend à se détruire. C'est un mouvement réactif, contre l'action, contre la création et une forme de vie contre la vie. Nous pouvons donc comprendre que la critique de la pitié telle que structurée et interprétée par Nietzsche est une réponse incontestable à la philosophie morale d'Arthur Schopenhauer. Puisque

d'une façon de plus en plus violente, Nietzsche a voulu se livrer à une destruction de la caritas qui serait l'ennemi de la vie : « La compassion, la caritas, en permettant aux déprimés et aux faibles de survivre et d'avoir une postérité, vient contrarier les lois naturelles de l'évolution : elle accélère la décomposition, elle détruit l'espèce, — elle nie la vie ». À l'amour chrétien de la compassion, qui est un amour des faibles pour les faibles, Nietzsche oppose le surhomme, qui est l'homme au-delà du nihilisme et qui peut aimer au-delà de la compassion.⁴⁸⁹

Et c'est pourquoi nous ne saurions oublier de mentionner à juste titre ces propos d'Auguste Dietrich dans la préface (février 1908) d'*Éthique, droit et politique* (1851) d'Arthur Schopenhauer :

*Hartmann, dans sa Philosophie de l'inconscient, a soumis cette théorie de son prédécesseur à une critique approfondie et incisive, qui est, en somme, bienveillante et approbative. Nietzsche, au contraire, l'a exécutée radicalement, avec un souverain mépris. La morale de la pitié proclamée par Schopenhauer lui apparaît, au meilleur cas, comme une touchante superstition à la vieille mode. Et, poussant plus loin la raillerie, l'auteur de Par-delà le bien et le mal rappelle que Schopenhauer, le pessimiste, aimait à jouer de la flûte après ses repas. Est-ce là un pessimiste, se demande-t-il, celui qui affirme la morale du **læde neminem** (ne nuis à personne), et qui joue de la flûte ? Cette vue morale, d'après lui, appartient à la décadence en matière de morale. Les époques fortes et les civilisations avancées ne connaissent ni la pitié ni l'amour du prochain, et elles voient dans ce sentiment une preuve de faiblesse méprisable.⁴⁹⁰*

Alors, ce chapitre nous a permis d'élucider la réception de la pensée Schopenhauerienne sur la morale tout particulièrement, à la lumière de trois philosophes, Søren Kierkegaard, Von Hartmann et Friedrich Nietzsche. Cependant, nous sommes bien loin d'avoir épuisé tous ces penseurs qui ont été influencés par la philosophie de Schopenhauer en général et sa morale en particulier.

⁴⁸⁹ Emmanuel Housset, « Les paradoxes de la pitié », p. 75.

⁴⁹⁰ Arthur Schopenhauer, *Éthique, droit et politique*, pp. 4-5.

Ainsi, les disciples de Schopenhauer sont des magistrats comme Frédéric Dorguth conseillers juridique, contemporain de Schopenhauer et âgé de douze ans de plus que lui ; Jean-Auguste Becker, avocat ; Adam de Doss, assesseur, Christian Martin Julius Frauenstädt, philosophe, Léon Tolstoï, 1828-1910, August Strindberg 1849-1912, Goethe 1749-1832. À ceux-là s'ajoutent tant d'admirateurs et penseurs qui trouvent les racines de leur pensée dans la philosophie de Schopenhauer : il influence ainsi la littérature, la musique, l'art, etc. On peut dans ce sillage marquer un temps d'arrêt tout particulier sur le philosophe français Marcel Conche.

Le fondement n'est pas une *cause*. S'opposant fondamentalement à Schopenhauer qui cherche les causes vraies aux phénomènes et fonde sa morale sur la pitié, Marcel Conche accepte le principe qui en découle, mais se demande si le principe de la morale de Schopenhauer n'a fait que donner la *cause* des actions où ce principe est mis en application. Il s'interroge plus loin sur l'efficacité de celui-ci.

Pour Marcel Conche, il apparaît donc indispensable de fonder la morale. De ce fait, « *s'il n'en est pas ainsi, d'abord il faut fonder la morale ; ensuite, il faut la fonder non sur le particulier — et une religion ou une philosophie sont toujours particulières, puisqu'il y en a d'autres —, mais sur l'universel. L'universel est ce qui laisse de côté toutes les particularités* ⁴⁹¹ ». Seulement, si l'une des préoccupations de Schopenhauer avant lui, est de se détourner de la quête de l'universel, en faisant référence au bonheur, pour fonder la morale, il est judicieux de prendre pour point de départ la souffrance et la misère humaine.

⁴⁹¹ Marcel Conche, *Le fondement de la morale*, Paris, P.U.F, 1993, p. 1.

Dans la construction de sa philosophie morale, Arthur Schopenhauer part du fait que le but de la vie est l'évitement de la douleur, de la souffrance et l'éloignement du manque. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre les fondements axiologiques et éthiques de cette philosophie. Dans son procédé épistémologique, le philosophe de Dantzig mène d'abord une étude sur les morales classiques et les philosophies de son temps. Ceci lui permet de voir dans les morales cyniques, stoïciennes et épicuriennes des morales eudémonistes. Pour lui, l'échec des morales classiques naît du rattachement de celles-ci avec le bonheur dans l'ignorance de la réalité existentielle. C'est pourquoi après l'étude de la philosophie kantienne, il accorde à celui-ci le mérite d'avoir purifiée la morale du bonheur, en quoi il voit la félicité.

Arthur Schopenhauer sait que « *réhumaniser l'espace moral, c'est donc conjurer la polarisation des antagonismes et favoriser des interactions certes désaccordées, mais pacifiées* ». ⁴⁹² C'est pourquoi il ausculte les motifs antimoraux. Pour lui, le plus capital et plus profond des motifs antimoraux est l'égoïsme. C'est ce motif qui est la cause de la marginalisation de l'altérité, de la déshumanisation, de l'aliénation, de l'asservissement, de la souffrance et des conflits du vouloir-vivre. De ce fait, pour fonder la morale, les motifs antimoraux que sont l'égoïsme, la méchanceté, la jalousie et la haine doivent être rejetés pour se consacrer au principe de pitié. S'inspirant de Jean-Jacques Rousseau, Schopenhauer trouve que la pitié est le principe qui permet, véritablement, de prendre conscience de la souffrance de l'autre. Les fondements éthiques de sa philosophie morale se trouvent donc dans ce souci humanitaire qui se réalise par la compassion face à l'altérité.

Outre cette tendance humanitaire qu'est la compassion, la philosophie morale de Schopenhauer a des fondements axiologiques. Ceux-ci oscillent autour de la justice et de la charité qui sont les vertus qui découlent du principe de pitié. Avec la prépondérance de la pauvreté et des injustices, le philosophe Allemand voit dans ces valeurs de justice et de charité les chemins d'une société conviviale. Seulement, il ne s'arrête pas à cette conceptualisation de la pitié et des vertus qui en découlent, il note un art d'être heureux qu'il nomme eudémonologie. Ainsi, Quel est la valeur corrective de cette philosophie morale de Schopenhauer face aux défis de l'aujourd'hui ? Cette pensée morale est-elle obsolète, utopique ou alors efficace dans la quête de l'harmonie et du vivre ensemble ? C'est à ces questions que nous répondons dans la troisième partie de notre thèse, en exposant la contribution de la philosophie morale d'Arthur Schopenhauer à la crise axiologique actuelle.

⁴⁹² Jérôme Ravat, *Éthique et polémiques : les désaccords moraux dans la sphère publique*, Paris, CNRS Éditions, 2019, p. 277.

TROISIÈME PARTIE :

LA CONTRIBUTION DE LA PHILOSOPHIE MORALE DE SCHOPENHAUER À LA
CORRECTION DE LA CRISE AXIOLOGIQUE ACTUELLE

Dans son ouvrage intitulé *Le chômage créateur*, Ivan Illich trouve que, loin d'être un moment tumultueux, la crise est également « *l'instant du choix, ce moment merveilleux où les gens deviennent brusquement conscients de la cage où ils se sont enfermés eux-mêmes, et de la possibilité de vivre autrement. Et cela, c'est la crise à laquelle sont confrontés aujourd'hui les États-Unis, mais aussi le monde entier – c'est l'instant du choix.* »⁴⁹³ C'est dans cette trajectoire que nous avons fait le choix des fondements de la philosophie morale d'Arthur Schopenhauer, pour envisager avec lui, la correction de la crise axiologique actuelle, qui fait que l'homme d'aujourd'hui oscille entre terreurs et souffrances du monde moderne. Seulement, en remontant à Spinoza, Rousseau, et Nietzsche, l'idée de pitié, qui est initiale dans la philosophie morale de Schopenhauer, est objet de débat contradictoire. Comme nous l'avons vu plus haut, si Nietzsche refuse la possibilité d'un acte purement désintéressé, la pitié posée par Schopenhauer devient une sorte d'utopie. Si tel est le cas, il n'existera pas d'acte charitable au sens strict du terme.

Dans cette trajectoire, toute la morale classique s'avère inopérante dans un contexte où fonder une éthique humaine efficiente est une urgence. On comprend alors que la mondialité, vue dans une perspective intégrative de partage et de globalité est un cadre égotique d'intérêts dissimulés. Une inefficacité qui donne lieu à l'éclosion et à l'ascendance des morales individualisées telles que l'utilitarisme porteur du capitalisme à outrance, la prééminence de la pauvreté et l'émergence de la crise axiologique actuelle.

Cependant, si la morale de la pitié de Schopenhauer subit des attaques et des critiques comme nous avons pu le comprendre, c'est sûrement à tort, ou par manque d'applicabilité. La pitié selon Schopenhauer a cette distinction particulière qu'avant d'être un *pâtir avec*, est un savoir. Et ceci est intéressant, voire indispensable, puisque pour Schopenhauer nous souffrons avec notre conscience sans la connaissance. C'est pourquoi, de manière concrète, le mouvement dialectique des fondements de la crise axiologique actuelle vers les fondements axiologiques de la philosophie morale d'Arthur Schopenhauer débouche sur la valeur corrective de la morale de Schopenhauer face aux malaises éthique et politique de nos sociétés actuelles.

Dans cet ordre d'idées, si la pitié est un élément constitutif, la philosophie morale de Schopenhauer cache mal une morale existentialiste qui semble négligée : c'est l'eudémonologie. En effet, il pense un art d'être heureux que certains philosophes et

⁴⁹³ Ivan Illich, *Le chômage créateur. Postface à la convivialité*, trad. Maud Sissung, Paris, Seuil, 1977, p. 9.

commentateurs comme Frédéric Schiffter et Frédéric Lenoir ignorent en le rangeant dans le pessimisme. Pourtant, Arthur Schopenhauer ne s'éternise pas sur une observation piteuse des crises et des souffrances du monde, il propose un art d'être heureux en cinquante règles.

En nous appuyant sur ces principes, repenser l'essence de l'humanisme dans la trajectoire de l'absolutisation de l'homme et entrevoir les conditions universelles d'une morale empirique dans la perspective de l'établissement d'une société juste ; telle est le défi de ce moment de notre recherche. Et, c'est dans cette optique que survient le devoir d'entreprendre la fondation d'une morale expérimentale détachée de toutes abstractions en rupture avec les morales classiques. Cette entreprise corrective de la crise axiologique actuelle passe par trois moments. Si dans le premier moment nous traitons de l'existentialisme de Schopenhauer, dans deuxième moment nous voyons comment la morale ascétique, l'expérience esthétique et l'eudémonologie sont efficace pour la dénégation de la crise des valeurs dans notre temps. Dans le troisième moment enfin, nous élaborons, avec Schopenhauer et Kierkegaard, les prolégomènes à une éthique universelle.

CHAPITRE VII :

L'EXISTENTIALISME DE SCHOPENHAUER : UNE EXIGENCE PHILOSOPHIQUE EN RÉPONSE À LA CRISE AXIOLOGIQUE ACTUELLE

L'existentialisme est envisagé dans le champ philosophique comme un courant de pensée qui défend la liberté humaine en définissant l'homme un être coupé de tout déterminisme extérieur. Dans ce cas, l'homme, par ses capacités doit être maître de sa conduite tout en décidant de sa propre existence. Si le concept fait son entrée dans Langue française par le biais d'une lettre de Karl Jaspers adressée à Jean Wahl en 1937⁴⁹⁴, il existe déjà au XIX^e siècle avec Kierkegaard (1813-1855). Les pionniers de l'existentialisme sont particulièrement Karl Jaspers (1883-1969), Gabriel Marcel (1889-1973), Martin Heidegger (1889-1976), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Albert Camus (1913-1960) et Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Avant Kierkegaard, Arthur Schopenhauer adopte une posture existentialiste dans son système philosophique. S'il faut percevoir l'*existence* dans l'existentialisme, cette doctrine implique une manière de philosopher sur l'existence. Il est question dans ce sillage, de cerner l'énigme qui se dissimule dans l'existence humaine, et dans l'existence en général, selon Schopenhauer.

Dans sa philosophie de l'existence, plus précisément dans ses écrits moraux et existentiels tels que *Le monde comme volonté et comme représentation*, *Douleurs du monde*, *Éthique, droit et politique*, *La volonté dans la nature...*, Schopenhauer décrit l'existence humaine par les concepts particuliers de souffrance, d'ennui, de douleur et autres notions oscillant de ce champ lexical. Cette perception justifie le fait que le philosophe de Dantzig observe dans l'existence une succession interminable de souffrance, mais aussi le résultat d'une absurdité radicale. C'est pourquoi il opte pour la liberté et la libération de l'homme dont la vie est tourmentée par les douleurs et les inquiétudes.

L'existentialisme de Schopenhauer consiste donc à montrer que la Volonté et le vouloir-vivre, sources de la vie, sont les causes de la souffrance et de l'ennui. C'est pourquoi la connaissance profonde de cette force (Volonté) à l'œuvre dans l'existence humaine est nécessaire pour se défaire des vicissitudes de la vie. Une prise de conscience est donc cruciale, même si pour Schopenhauer, plus on prend conscience de cette existentialité, plus on souffre. C'est pourquoi dans sa philosophie de l'existence, il fonde la morale sur la pitié et

⁴⁹⁴ Bulletin de la Société française de philosophie, du 4 décembre 1937.

écrit les règles de *L'Art d'être heureux*. Il ne s'arrête pas là, il produit un *Essai sur les femmes* et un *Art de l'insulte*, qu'il ne s'agit sans doute pas pour nous d'exalter, au risque de contribuer non pas à la construction d'une éthique suffisamment outillée pour faire face à la crise axiologique actuelle, mais à la déconstruction des efforts moraux déjà élaborés.

En outre, conscient du caractère mitigé de la pitié, Schopenhauer propose, en addition, l'expérience esthétique et l'ascétisme pour échapper à la tyrannie du vouloir-vivre. Cette tyrannie qui implique le mal, dissimulé sous la forme de la souffrance, des guerres sans pardon et des conflits entre les vœux-vivre, représente le visage hideux de la misère du monde et l'homme moderne. La philosophie de l'existence de Schopenhauer dans la double dimensionnalité de justice et de charité, tout en exposant la pitié, est donc un moyen adéquat pour vaincre la crise des valeurs sans cesse montante. Toutefois, parvenu à un monde des complexités et des incertitudes intéressées et matérialistes, « *est-il possible de croire qu'une société puisse se construire sur cette mobilisation des individus vers un partage interpersonnel, échappant au « Big-Brother » de la société économiste ?* »⁴⁹⁵ Cette interrogation de Michel Manavella nous permet de voir dans la suite de notre recherche, à voir en quoi l'existentialisme de Schopenhauer est une voie de sortie de la crise axiologique actuelle.

1- La pitié face au spectacle de la crise des valeurs

Il s'agit de voir en quoi et comment le sentiment de pitié tel que moralement fondé par Schopenhauer constitue une entreprise corrective face à la montée fulgurante de la crise axiologique actuelle. Ceci nous impose un détour vers la nature humaine et la question de la volonté pour la pitié vertueuse. Dans cette optique, démystifier l'idée de nature humaine, voilà une préoccupation qui, par sa complexité interpelle tous les domaines de la connaissance humaine. Il est néanmoins évident que parler de la nature humaine, c'est poser l'idée d'essentialité, d'origine ou mieux de cause. Mieux encore, s'interroger sur la nature humaine, c'est s'interroger sur l'homme : le « *qu'est-ce que l'homme ?* » kantien. Seulement, il est nécessaire d'éviter toutes sortes d'analogies et de conjectures qui se posent lorsqu'on entreprend l'élucidation du concept de « Nature humaine ». Ceci est primordial dans un souci de clarté universellement valable, puisque Schopenhauer y accorde beaucoup d'attention.

⁴⁹⁵ Michel Manavella, *L'individu : raison d'être de l'humanité. Pour un anarchisme humaniste*, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 313.

Pour Schopenhauer la nature humaine est un univers pluri-forme qui fait que l'homme soit partagé entre propriétés et caractéristiques. C'est ce qui fait que l'homme soit partagé entre le vice et la vertu, dans un monde de souffrance et d'ennui. Il s'ensuit que Schopenhauer ne néglige pas cette nature au point d'être conscient de l'idée de pluridisciplinarité, et donc de subjectivité qui transparait autour de la compréhension de cette réalité discutée. Deux domaines particuliers s'affrontent dans ce sens : la religion et la philosophie. Si pour la religion l'unanimité est indubitable, en philosophie se pose un autre affrontement entre essentialisme et existentialisme. Cependant, il s'agit moins ici des différents affrontements qui découlent de la saisie du concept de nature humaine que d'une compréhension même de celui-ci.

Loin d'entreprendre un parcours historique de la pluralité des conceptions qui en découlent, il s'agit avec Schopenhauer de voir ce qu'elle est, dans sa complexité et comment elle se déploie d'une manière singulière à travers le « vouloir-vivre ». Au plus clair, il est question de l'appropriation du « *Quid*⁴⁹⁶ » de la nature humaine. Mais avant d'y parvenir, il est impératif de cerner tout au moins du point de vue définitionnel de manière particulière chacun des mots qui constituent le concept de « nature » « humaine ».

Tout d'abord, qu'est-ce que la nature ? Lorsqu'on fait recours à Aristote, sur qui Schopenhauer s'appuie également, l'idée de nature a deux tendances. *Primo*, elle fait référence à l'essence, ce qu'est une chose dans sa singularité, dans ses propriétés et qui fait de l'être ce qu'il est. *Secundo*, on y voit le principe de dynamisme d'une chose même si Marx et les existentialistes s'y opposent. On déduit donc de l'idée de nature quelque chose de fixe, mais aussi de dynamique, spécifiquement immanente. De ce fait, sur la question de la nature humaine, il faut distinguer l'essentiel de l'accidentel, la forme de la matière. La forme et l'essentiel évoquent la nature profonde, son identité, ce qui la définit de façon nécessaire. C'est de là que se pose la matière ou l'accidentel qui est marqué par la temporalité et la contingence du sujet homme. Ceci dit, il faut bien distinguer le « quoi » de la nature humaine de ses caractéristiques ou manifestations.

Schopenhauer se démarque de Kant au sujet de la connaissance de ce qu'est la nature humaine, son contenu et sa cause. En effet, Kant se situe dans la posture de cause sans pour autant définir clairement ce qu'est la nature humaine. Il pose le noumène, la chose en soi

⁴⁹⁶ Dans *Le monde comme volonté et comme représentation*, Schopenhauer élabore une différence entre le *Quid* (quoi) et le *Pourquoi* dans la quête des Essences. Pour lui, la question du *Quid* nous permet de comprendre et mieux appréhender l'objet en question. Le *Pourquoi* est simplement historique.

comme réalité métaphysique. C'est d'elle qu'il est question à l'entame de la conclusion la *Critique de la raison pratique* lorsqu'il parle de « ciel étoilé » qu'il « rattache immédiatement à la conscience de mon existence »⁴⁹⁷. Schopenhauer montre par contre que la véritable réalité métaphysique est connaissable, c'est le moteur de tous les *étants* : la Volonté.

Cette Volonté se distingue de la volonté, faculté de vouloir ou simplement du « je veux », volonté individuelle. Si Schopenhauer n'utilise pas à proprement parler le concept de nature humaine, on comprend chez lui qu'elle est identique à elle-même : elle est fixe et n'a pas de cause. Le principe métaphysique qu'est la Volonté se manifeste par le vouloir-vivre et traverse ainsi toutes les réalités. Si ce vouloir-vivre est commun à tous les existants, il se manifeste différemment en fonction de ceux-ci et ce n'est que chez l'homme qu'il se dévoile.

De ce fait, qu'est-ce qui fait la nuance et les divergences autour de l'idée de nature humaine ? Se détachant de toutes abstractions, Schopenhauer fait de la Volonté le principe intérieur, la réalité véritable de l'homme, de la nature humaine et de tous les autres existants. Conscient de la réalité humaine existentielle quotidienne et de l'universalité du vouloir-vivre en chaque existant, la Volonté schopenhauerienne n'est-elle pas la vérité sur la nature humaine et la compréhension du Monde ? Si tel est le cas, comment parvenir à une valeur correctionnelle moralement et politiquement en prenant pour base le sentiment de pitié comme le consigne Schopenhauer dans ses écrits moraux ?

a- Précisions sur quelques conceptions non schopenhaueriennes de la nature humaine

Entreprendre la mise en exergue de conceptions non schopenhaueriennes de la nature humaine dans cette entreprise, c'est déterminer de manière succincte quelques spéculations autres que l'orientation que pose Schopenhauer. Ceci est judicieux pour mieux discerner la spécificité et la particularité de Schopenhauer sur la question de la nature humaine. Dans cette démarche nous allons marquer donc un temps d'arrêt sur Machiavel, sur Thomas Hobbes et conformément aux dispositions neurophysiologiques avec Paul Chauchard.

Pour penser la vie en communauté politique, plus clairement l'organisation sociale en prévision de la concorde et du bonheur, il est impérieux et substantiel de comprendre en amont ce qu'est la nature humaine, ce qui la constitue, bref, ce qui fait l'idiosyncrasie de la nature humaine. C'est bien ce que semblent avoir compris les religions, les Anciens, les

⁴⁹⁷ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 173.

contractualistes, les moralistes, etc. Dans ce contexte, Machiavel, homme politique ne se détourne pas de cette préoccupation.

Dans un article intitulé « La nature humaine chez Machiavel » publié en 1961 dans les *Actes du XI Congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Émile Namer s'interroge avec Machiavel sur la nature humaine en disant : « *existe-t-il une structure morale et intellectuelle permanente, telle qu'elle rendrait possible la connaissance des hommes et de leur comportement ?*⁴⁹⁸ ». Alors, pour le penseur italien, deux tendances se posent : l'existence inéluctable de la nature humaine permanente, et l'éventualité de la transmuter. De ce fait, ce qui constitue la nature humaine c'est un ensemble de passion qui fait que « *les hommes (...) sont généralement ingrats, changeants, dissimulés, timides et âpres au gain.* »⁴⁹⁹ Foncièrement intéressés ou mieux, purement conséquentialistes dans leur nature, Machiavel voudrait en tout état de cause que le Prince soit craint. Si tel est le cas, comment Hobbes envisage-t-il une telle problématique ?

En 1640, Thomas Hobbes écrit un ouvrage intitulé *De la nature humaine*. Cet ouvrage est sous-titré *Exposition des facultés, des actions et des passions de l'âme, et de leurs causes déduites d'après des principes philosophiques qui ne sont ni reçus ni connus*. À travers ce titre, on saisit un rapprochement perceptible d'avec Machiavel et les Anciens comme nous l'avons déjà mentionné : comprendre l'humain, sa nature avant d'entrevoir les principes de la vie en communauté politique. D'ailleurs Hobbes en a pleinement conscience et l'affirme dans l'ouvrage cité précédemment : « *pour se faire une idée claire des éléments du droit naturel et de la politique, il est important de connaître la nature de l'homme.* »⁵⁰⁰ À la suite de son analyse, il trouve que la nature humaine « *est la somme de ses facultés naturelles, telle que la nutrition, le mouvement, la génération, la sensibilité, la raison, etc. Nous nous accordons tous à nommer ces facultés naturelles ; elles sont renfermées dans la notion de l'homme que l'on définit un animal raisonnable.* »⁵⁰¹

Alors, nous constatons qu'avec Hobbes, la nature humaine n'a rien d'essentialiste. Il s'agit simplement des facultés décelables et discernables qui sont intellectuelles et

⁴⁹⁸ Émile Namer, « La nature humaine chez Machiavel », in Georges Bastide (dir.), *La nature humaine. Actes du XI congrès des sociétés de philosophie de langues françaises*, Paris, P.U.F, 1961, pp. 307-312, p. 307.

⁴⁹⁹ Nicolas Machiavel, *Le prince*, Bordas, 1993, p. 66.

⁵⁰⁰ Thomas Hobbes, *De la nature humaine, ou Exposition des facultés, des actions et des passions de l'âme, et de leurs causes déduites d'après des principes philosophiques qui ne sont ni reçus ni connus*, trad. du baron d'Holbach, Chicoutimi, édition électronique de Jean-Marie Tremblay, 2002, p. 7.

⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 8.

corporelles. C'est pourquoi il trouve que l'homme est lui-même créateur de ses productions et par ricochet l'État. Celui-ci (l'État) a pour finalité de mettre fin à la barbarie naturelle intégrante à l'humain et est destiné à garantir la sécurité des individus. Eu égard à ce qui précède, les conceptualisations précédentes convergent vers une trajectoire commune : celle de comprendre la nature humaine pour construire un vivre avec l'autre sécurisé et harmonieux.

La science ou mieux la technoscience comme dans les orientations précédentes se pose également en tant que discipline qui vise l'amélioration des conditions de l'existence humaine. Alors, l'homme de science ne s'exclut pas de la question du *quoi* de la nature humaine, même si pour un souci empiriste ou positiviste il peut admettre son inexistence. Paul Chauchard fait d'ailleurs une précision dans ce sillage : « *la connaissance de l'aspect neurophysiologique de la nature humaine a (...) une importance extrême au service d'un humanisme commun qui ne soit pas écartelé entre le relativisme des écoles philosophiques et le refus des sciences humaines.* »⁵⁰²

Ainsi, Paul Chauchard expose dans ce contexte quelques dispositions neurophysiologiques de la nature humaine toujours dans le désir de compréhension. Dans un article qu'il a intitulé « Aspects neurophysiologiques de la nature humaine », il ne réfute pas l'idée que « *l'homme se définit par sa spiritualité* »⁵⁰³ et trouve que seul le philosophe ou le spécialiste des sciences humaines peut assurément spécifier ce qu'est cette nature. Cependant, sur la question de la compréhension de la nature de l'homme il opte pour l'ouverture, la pluridisciplinarité qu'il propose d'ailleurs de ne pas minorer. Sur la question de l'hégémonie par exemple, neurophysiologie et philosophie s'accordent sur la prééminence de l'homme sur les autres espèces.

De ce fait, il trouve que la nature humaine « *repose sur la complexité de son réseau pensant, de ses mécanismes cérébraux.* »⁵⁰⁴ Alors, comprendre la nature de l'homme, c'est comprendre le cerveau humain qui en est une sorte d'épicentre. C'est ce qui fait que l'homme se démarque de la bête et autres existants. Il faut donc véritablement se mettre rigoureusement à l'appropriation des fonctionnalités et de la dynamique du cerveau moteur, « organe de la

⁵⁰² Paul Chauchard, « Aspects neurophysiologiques de la nature humaine », in Georges Bastide (dir.), *La nature humaine. Actes du XIe congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Paris, P.U.F, 1961, pp. 11-14, p. 14.

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 11.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 12.

liberté»⁵⁰⁵, cause et siège de la personnalité. Cette conception neurophysiologique nous conduit vers Arthur Schopenhauer et sa posture sur la nature humaine. Ceci débute par la démystification du concept de Volonté qui est, dans la suite de la réflexion l'élément fondamental et primordial.

b- La volonté dans la tradition intellectualiste et la Volonté chez Schopenhauer

L'idée de faire une nuance entre la volonté dans la tradition intellectualiste et la Volonté chez Schopenhauer se pose dans le souci de spécifier la particularité et l'originalité que fait le philosophe allemand de celle-ci. De manière plus explicite, nous voulons montrer que la posture de Schopenhauer sur la notion de Volonté qui est l'élément moteur des existants est tout à fait spécifique et démarquée dans sa philosophie. Vincent Stanek et Jérôme Ferrarri, commentateurs des textes de Schopenhauer trouvent qu'il y a une coupure et une spécificité de la volonté schopenhauerienne. De ce fait, comment la tradition intellectualiste de manière générale conçoit-elle la notion de volonté ?

L'idée qui émerge ordinairement du concept de volonté est celle d'une capacité, d'une aptitude ou mieux d'une faculté à se déterminer, mais sous l'influence de la raison : c'est donc une tendance morale. C'est dans ce sillage que s'inscrivent certains moralistes comme Kant en faisant de la volonté la *filie* de la raison. De l'étymologie latine perceptible dans le *Dictionnaire de philosophie* de Jacqueline Russ, la volonté est au sens courant la « *qualité du caractère, consistant dans l'énergie de la tendance dominante et fixée, avec fermeté dans la décision, constance* »⁵⁰⁶. Il s'agit là d'une propriété qui nous pousse à l'action.

Descartes voit deux moments dans la saisie du contenu de la volonté : le premier moment est lié à la connaissance de Dieu et le second est rattaché au corps. Il le dit d'ailleurs clairement :

*Derechef nos volontés sont de deux sortes. Car les (343) unes sont des actions de l'âme qui se terminent en l'âme même, comme lorsque nous voulons aimer Dieu ou généralement appliquer notre pensée à quelque objet qui n'est point matériel. Les autres sont des actions qui se terminent en notre corps, comme lorsque de cela seul que nous avons la volonté de nous promener.*⁵⁰⁷

Spinoza ne s'éloigne pas grandement de cette idée dualiste cartésienne. Dans l'*Ethique*, il trouve que la volonté est indétachable de l'entendement. Pour lui,

⁵⁰⁵ Le concept est de Paul Chauchard.

⁵⁰⁶ Jacqueline Russ, *Dictionnaire de philosophie*, p. 312.

⁵⁰⁷ René Descartes, *Les passions dans l'âme*, art. 18, p. 23.

*ce qui fait penser que la volonté s'étend plus loin que l'entendement, c'est qu'on est assuré, dit-on, par l'observation de soi-même, que l'homme n'a pas besoin, pour porter des jugements sur une infinité de choses qu'il ne perçoit pas, d'une puissance de juger, c'est-à-dire d'affirmer ou de nier, plus grande que celle qu'il possède actuellement, au lieu qu'il lui faudrait une plus grande puissance de percevoir. La volonté est donc distinguée de l'entendement, parce que celui-ci est fini, celle-là, au contraire, infinie. On peut nous objecter, en second lieu, que s'il est une chose que l'expérience semble nous enseigner clairement, c'est que nous pouvons suspendre notre jugement, et ne point adhérer aux choses que nous percevons ; aussi on ne dira jamais qu'une personne se trompe en tant qu'elle perçoit un certain objet, mais en tant seulement qu'elle y donne son assentiment ou l'y refuse.*⁵⁰⁸

Dans la suite, si Montesquieu voit dans la volonté une faculté de se déterminer soi-même en vue d'un dessein déterminé, David Hume ne s'y éloigne pas fortement. Dans son *Traité de la nature humaine*, il précise : « *par volonté, je n'entends rien d'autre que l'impression interne que nous ressentons et dont nous avons conscience, quand nous engendrons sciemment un nouveau mouvement de notre corps ou une nouvelle perception de notre esprit* ». ⁵⁰⁹ À la suite de David Hume, on ne saurait épuiser cet aperçu sur la question de la volonté avant Schopenhauer sans mettre en exergue l'idée kantienne, tant il est vrai, et nous l'avons déjà évoqué, que le philosophe de Dantzig s'inspire abondamment du philosophe de Königsberg. Si sa posture sur cette question est morale, Kant affirme que

*la volonté est conçue comme une faculté de se déterminer soi-même à agir conformément à la représentation de certaines lois. Et une telle faculté ne peut se rencontrer que dans des êtres raisonnables. Or ce qui sert à la volonté de principe objectif pour se déterminer elle-même, c'est la fin, et, si celle-ci est donnée par la seule raison, elle doit valoir également pour tous les êtres raisonnables. Ce qui, au contraire, contient simplement le principe de la possibilité de l'action dont l'effet est la fin s'appelle le moyen. Le principe subjectif du désir est le mobile, le principe objectif du vouloir est le motif ; de là la différence entre des fins objectives qui tiennent à des motifs valables pour tout être raisonnable. Des principes pratiques sont formels, quand ils font abstraction de toutes les fins subjectives ; ils sont matériels, au contraire, quand ils supposent des fins de ce genre. Les fins qu'un être raisonnable se propose à son gré comme effets de son action (les fins matérielles) ne sont toutes que relatives ; car ce n'est simplement que leur rapport à la nature particulière de la faculté de désirer du sujet qui leur donne la valeur qu'elles ont, laquelle, par suite, ne peut fournir des principes universels pour tous les êtres raisonnables, non plus que des principes nécessaires et valables pour chaque volition, c'est-à-dire de lois pratiques. Voilà pourquoi toutes ces fins relatives ne fondent que des impératifs hypothétiques.*⁵¹⁰

⁵⁰⁸ Baruch de Spinoza, *L'éthique*, p. 76.

⁵⁰⁹ David Hume, *Traité de la nature humaine*, p. 507.

⁵¹⁰ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Québec, édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh, 2002, p. 39.

Dans ce contexte, on perçoit l'initiative morale centrale prendre naissance chez Kant. La volonté est considérée comme la capacité pour la personne humaine de s'auto-déterminer dans une parfaite fidélité à la loi universelle.⁵¹¹ Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant poursuit l'élaboration de son édifice moral en multipliant des épithètes au concept de volonté au point de parvenir à un résumé qui constitue le nœud de sa morale. Ainsi, on a tour à tour la volonté bonne, parfois inversement « bonne volonté », la volonté pure, volonté extérieure, volonté *sainte*, autonomie de la volonté⁵¹²... Cette multiplicité d'épithètes nous montre au combien Kant n'ignore pas que la volonté peut avoir un versant empirique et sensible qui est en marge de tout acte moral pur, ceci résulterait d'une corruption des désirs et des passions. C'est ce qui fait qu'il rattache la volonté à la raison qui en constitue d'ailleurs l'émanation : la raison pure. Par ce fait, séparé des conditions *a priori* de la sensibilité,⁵¹³ « le concept d'une volonté pure tire son origine des lois pratiques pures, comme la conscience d'un entendement pur, des principes théoriques purs. »⁵¹⁴

Cet ensemble de précisions liminaires trouve leur point de chute sur ce qui fait la morale chez Kant, car « l'autonomie de la volonté est le principe unique de toutes les lois morales et des devoirs qui y sont conformes ; au contraire toute hétéronomie du libre choix (*Willkühr*), non seulement n'est la base d'aucune obligation, mais elle est plutôt opposée au principe de l'obligation et à la moralité de la volonté. »⁵¹⁵ Cette moralité kantienne, centrée comme nous le percevons sur la souveraineté de la volonté trouve une fin de non-recevoir chez Schopenhauer qui, en déconstruisant l'idée de la raison kantienne, fait de celle-ci un élément du corps, sensible. Il s'ensuit qu'il conceptualise la volonté dans une trajectoire autre que celle de la tradition philosophique avant lui.

c- De l'affirmation de la volonté à la négation du vouloir-vivre

Il est manifeste, parvenu à ce niveau de notre recherche que « le point de départ de la réflexion schopenhauerienne est l'étonnement face à un monde mystérieux »⁵¹⁶. Il est tout de même évident que pour Schopenhauer, « l'étonnement philosophique n'est pas seulement une

⁵¹¹ Kant insiste sur la question dans la *Critique de la raison pratique* : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle. » p. 30.

⁵¹² *Idem*, *Critique de la raison pratique*, p. 33.

⁵¹³ *Ibidem*, « la volonté est conçue (*gedacht*) comme indépendante de conditions empiriques, partant comme volonté pure, déterminée par la simple forme de la loi, et ce principe de détermination est considéré comme la suprême condition de toutes les maximes » pp. 30-31.

⁵¹⁴ *Ibidem*, p. 29.

⁵¹⁵ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 33.

⁵¹⁶ Christophe Bourriau, *Schopenhauer*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. 18.

*inquiétude devant la contingence. Il naît aussi d'une méditation sur la souffrance... »*⁵¹⁷ Dans cette optique, à partir du traitement qu'il en fait, mais aussi du rapport au monde, l'idée de volonté est très préoccupante pour Schopenhauer. Elle constitue d'ailleurs l'un des éléments majeurs de sa philosophie, ce qui est perceptible dès le titre de son ouvrage central : *Le monde comme volonté et comme représentation*. Cependant, comment Schopenhauer parvient-il jusque-là ?

Dans un article titré « Philosophie de la nature et science chez Schopenhauer », dans lequel Marco Segala analyse *La volonté dans la nature* (1836), celui-ci souligne que la motivation qui conduit Schopenhauer à la conceptualisation de la volonté remonte à Schelling. Pour lui, « grâce à sa lecture de Schelling et à sa collaboration (à Weimar pendant l'hiver 1813-1814) avec Goethe, lequel était très attaché à Schelling et à la Naturphilosophie, Schopenhauer avait compris que la connaissance profonde, essentielle, de la nature présuppose la notion d'une liaison intime entre nature et esprit. »⁵¹⁸

Cette liaison implique une souscription de Schopenhauer, dans un premier moment à l'idéalisme platonicien, et dans un second moment au double mouvement kantien *phénomène-noumène* ou *sensibilité-chose en soi*. C'est ce qui fait dire à Eduard Von Hartmann que « le système de Schopenhauer est une alliance du réalisme et de l'idéalisme, du spiritualisme et du matérialisme ». ⁵¹⁹ Seulement, il n'est pas question de s'y éterniser. La structure de son ouvrage principal, *Le monde comme volonté et comme représentation* permet de mieux saisir le procédé qui mène à l'idée de volonté chez Schopenhauer, mais aussi de percevoir qu'elle est une pièce essentielle dans sa systématisation. Dans cette perspective, « comment faut-il alors, selon Schopenhauer, comprendre la réalisation phénoménale des forces naturelles du double point de vue de la métaphysique et de la physique ? »⁵²⁰

Décrivant le mouvement transitoire, du livre I (Le monde comme représentation) au livre II (Le monde considéré comme volonté) de l'ouvrage principal de Schopenhauer, Adolphe Bossert articule le propos suivant :

⁵¹⁷ Clément Rosset, *Schopenhauer. Philosophe de l'absurde*, Paris, P.U.F, 1967, p. 17.

⁵¹⁸ Marco Segala, « Philosophie de la nature et science chez Schopenhauer », in *Les Études philosophiques*, n° 102 : *Schopenhauer. Nouvelles lectures*, Paris, P.U.F, 2012, pp. 389-408, p. 394.

⁵¹⁹ Eduard Von Hartmann, « Le panthéisme de Schopenhauer », trad. Vincent Stanek, in *Les Études philosophiques*, n° 3 : *Schopenhauer. Nouvelles lectures*, Paris, P.U.F, 2012, pp. 409-419, p. 409.

⁵²⁰ Rudolf Bernet, « La présence pulsionnelle de la volonté dans mon corps libidinal et dans les forces naturelles des corps matériels », in *Les Études philosophiques*, n° 3 : *Schopenhauer. Nouvelles lectures*, Paris, P.U.F, 2012, pp. 345-365, p. 345.

*après avoir analysé nos représentations, après avoir cherché à découvrir ce qu'elles peuvent contenir d'existence réelle ou de rêve, ne nous est-il pas permis de demander si le monde n'a pas autre chose à nous offrir ? Si le monde ne devait être, en effet, que représentation, apparition fugitive et inconsistante, miroir décevant d'une réalité inconnue, il serait à peine digne de notre attention. Mais n'y a-t-il pas en lui quelque chose de plus ? Si ce quelque chose existe, il doit être différent de la représentation et indépendant de ses lois. Ce n'est pas du dehors que nous l'atteindrons. Donc, descendons en nous-mêmes. Voyons si nous ne pouvions pas être pour nous-mêmes un objet de connaissance, un objet qui, dans ce cas, et quoiqu'il puisse nous apprendre, aura toujours sur le monde extérieur l'avantage de se révéler à nous sans intermédiaire.*⁵²¹

Ce questionnement d'Adolphe Bossert nous permet de cerner avec clarté l'opération qui conduit Schopenhauer à la conception de la volonté. De ce fait, Schopenhauer se donne pour mission de démystifier et comprendre le monde ; un monde de souffrances, de douleurs et de vices. Il sait, et c'est d'ailleurs ce qu'on décèle dans son ouvrage central à première vue, que le monde existe de deux manières : comme représentation et comme volonté. Dans cette aspiration, il commence par être fidèle à Kant en concevant les représentations dans la sphère empirique ou phénoménale. Pour Schopenhauer, « *l'impression, fixée en un lieu de l'espace et en un moment de la durée, devient pour nous objet. Mais rien ne nous apprend jusqu'à quel point l'objet correspond à une réalité en dehors de nous. Nous ne connaissons du monde que ce que nos sens nous figurent, nous représentent.* »⁵²² Si Schopenhauer précise que l'idée du monde comme représentation est historique, en se référant à Descartes, Berkeley et Malebranche, il insiste sur le fait qu'elle

*s'applique naturellement à tout le présent, à tout le passé et à tout l'avenir, à ce qui est loin comme à ce qui est près de nous ; car elle est vraie du temps et de l'espace eux-mêmes, grâce auxquels les représentations particulières se distinguent les unes des autres. Tout ce que le monde renferme ou peut renfermer est dans cette dépendance nécessaire vis-à-vis du sujet et n'existe que pour le sujet.*⁵²³

Les représentations, comme nous les saisissons, impliquent la préexistence d'une causalité⁵²⁴ *a posteriori* dont Kant ouvre la voie à la détermination. Il est question pour

⁵²¹ Adolphe Bossert, *Schopenhauer, l'homme et le philosophe*, pp. 152-153.

⁵²² *Ibidem*, p. 126.

⁵²³ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, pp. 25-26.

⁵²⁴ « *La causalité est la loi d'après laquelle les états de la matière se déterminent une place dans le temps. Dans la causalité il n'est question que des états, c'est-à-dire que des changements, mais non point de la matière, en tant que matière, ni de ce qui demeure sans changer la matière en tant que matière ne rentre point sous la loi de causalité, puisqu'elle ne devient point et qu'elle ne passe point ; par conséquent la causalité ne règne point sur la totalité des choses, comme on le dit communément, mais seulement sur les états de la matière. La loi de causalité n'a rien à faire avec ce qui demeure ; car là où rien ne change, il n'y a pas d'action, il n'y a pas de causalité, il n'y a qu'un état de repos permanent. – Si maintenant cet état vient à changer, de deux choses l'une : ou bien le nouvel état est encore un état permanent, ou bien il ne l'est point ; dans ce cas il en amène aussitôt un*

Schopenhauer de découvrir le contenu causal en dissipant les apparences. Précisons au passage que Schopenhauer est très platonicien dans cette trajectoire, en référence au *mythe de la caverne*.

Dans le système philosophique de Schopenhauer, la démarcation entre *Volonté* et *vouloir-vivre* n'est pas explicite. Par volonté, il ne s'agit pas d'y appréhender une « *faculté de pouvoir se déterminer à faire ou à ne pas faire* », c'est-à-dire en avoir, ou encore d'y percevoir une « *intention de faire quelque chose* »⁵²⁵. Il est question d'une volonté sans intelligence, un désir aveugle, implacable, au point où Schopenhauer précise que « *la volonté est l'élément primaire et originel, tandis que l'intellect, simple fonction cérébrale, est l'élément secondaire et dérivé.* »⁵²⁶ Jérôme Ferrarri est plus explicite sur la spécificité de la volonté chez Schopenhauer. Ce philosophe Français trouve que

*Schopenhauer emploie ce terme dans un sens qui n'a rien à voir avec son usage courant – ce dont il n'y a certes pas lieu de le remercier : la volonté n'est pas une faculté ou une disposition du caractère, elle n'a même rien de spécifiquement humain ; elle est une entité métaphysique sans cause, sans début ni fin, elle est la substance unique du monde qui s'incarne aussi bien dans les pierres et les étoiles que dans les arbres, les insectes et les hommes. Du point de vue de la chose-en-soi, une algue, un bousier et un prix Nobel de la paix sont strictement la même chose : une forme éphémère que revêt l'éternelle volonté. De la même manière, toutes les forces de la nature sont des figures de la volonté. Elle est le magnétisme, la gravitation, elle est ce qui pousse les plantes à croître vers la lumière, chez les bêtes elle est la faim, l'instinct sexuel, la prédation, et chez les hommes elle est aussi le désir. Il y a là à tirer bien plus qu'une leçon de modestie. Car la volonté n'est pas une substance neutre dont la seule fonction serait de ramener à l'unité la diversité des phénomènes : le monde et la vie sont faits à son image et lui empruntent ses deux caractéristiques essentielles – l'absurdité et la souffrance.*⁵²⁷

En poursuivant avec Schopenhauer, on perçoit un lien étroit entre la volonté et le corps. Il souligne :

la volonté, la volonté sans intelligence (en soi, elle n'est point autre), désir aveugle, irrésistible, telle que nous la voyons se montrer encore dans le monde brut, dans la nature végétale, et dans leurs lois, aussi bien que dans la partie végétative de notre propre corps, cette volonté, dis-je, grâce au monde représenté, qui vient s'offrir à elle et qui se développe pour la servir, arrive à savoir qu'elle veut, à savoir ce qu'est ce qu'elle veut : c'est ce monde même, c'est la vie, telle justement qu'elle se réalise

troisième, et la nécessité, qui préside à ce changement, est précisément la loi de causalité. » *Ibidem*, pp. 576-477.

⁵²⁵ Larousse encyclopédique en couleurs, vol. 22, Larousse, France Loisirs, 1992, p. 9593.

⁵²⁶ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 972.

⁵²⁷ Jérôme Ferrarri, *Schopenhauer. Comment ne pas se rendre malheureux pour rien*, Paris, Flammarion, 2015, p. 12.

là. Voilà pourquoi nous avons appelé ce monde visible le miroir de la volonté, le produit objectif de la volonté. ⁵²⁸

Si le corps est la voie d'accès vers l'intériorité comme on le voit dans le paragraphe 24 de son ouvrage principal, Schopenhauer voit dans la volonté une réalité profonde, déconnectée de la raison, mais aussi de l'intellect. Dans un souci explicatif, Édouard Sans trouve que la volonté est « *en quelque sorte synonyme d'impulsion, d'énergie ou de force originelle* »⁵²⁹. Il s'ensuit que la volonté parvient à savoir ce qu'elle est, son ipséité, par le monde, car ce monde représenté qui s'offre à elle, c'est ce qu'elle veut et ce qu'elle est. Dans ce contexte, Ce que la volonté veut, nous le voyons donc à travers le monde, il est question de la vie, c'est-à-dire la manifestation d'elle-même. Suite à ce constat, la locution « volonté de vivre », a un sens limité : elle suffit simplement pour exprimer la « Volonté ». C'est par la volonté qui est et qui veut que le monde nous soit perceptible au travers des phénomènes.

En effet, Schopenhauer trouve que les phénomènes sont soumis au principe d'individuation. Il affirme que

*sous ce dernier point de vue, j'appellerai l'espace et le temps, — suivant une vieille expression de la scolastique, sur laquelle j'attire l'attention une fois pour toutes — principium individuationis ; car c'est par l'intermédiaire de l'espace et du temps que ce qui est un et semblable dans son essence et dans son concept nous apparaît comme différent, comme plusieurs, soit dans l'ordre de la coexistence, soit dans celui de la succession.*⁵³⁰

Par-là, nous comprenons que les phénomènes que constituent les hommes, les animaux et la nature tout entière ne sont en fait que le monde représenté de la Volonté. Dans ce sillage, un individu pris en lui-même n'est rien. Les individus ne sont qu'une représentation de la Volonté et en ce sens, ils valent tous la même chose. D'un point de vue phénoménal ils sont différents, mais dans leur essence ils sont une seule et même chose, la Volonté. Notons également que c'est dans le présent que la Volonté se manifeste.

En effet, la Volonté est assurément et infailliblement inhérente à la vie comme le montre Schopenhauer. Or, chez Schopenhauer la vie n'existe que dans le présent, même si en amont « *le temps est en soi vide et indéterminé.* »⁵³¹ Face à cela, Schopenhauer s'attèle beaucoup plus au présent et trouve que « *le passé et l'avenir sont le champ des notions et fantômes ; donc le présent est la forme essentielle que doit prendre la manifestation de la*

⁵²⁸ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 350.

⁵²⁹ Édouard Sans, *Schopenhauer*, Paris, P.U.F, coll. « Que sais-je ? », 1991, p. 23.

⁵³⁰ Arthur Schopenhauer, *op. cit.*, p. 155.

⁵³¹ *Ibidem*, p. 726.

volonté : il en est inséparable. Le présent est la seule chose qui toujours existe, toujours stable, inébranlable. » De là transparaît le lien entre vie, présent et volonté. Car,

*de même que la volonté a pour compagne assurée la vie, qui est son expression propre, de même le présent a pour compagne assurée la vie, dont il est l'unique manifestation. Donc nous n'avons à nous occuper ni de ce qui a précédé la vie, ni de l'avenir après la mort : au contraire, nous avons à reconnaître le présent pour la forme unique sous laquelle puisse se montrer la volonté. On ne peut le lui arracher, non plus d'ailleurs que de l'en arracher. Si donc il est un être que satisfait la vie comme elle est faite, et qui s'y attache par tous les liens, il peut sans scrupule la prendre pour illimitée, et bannir la peur de la mort, y voir une illusion, qui mal à propos l'effraie.*⁵³²

Nous saisissons par-là les points de déploiement de la volonté. Ce qui nous fait comprendre clairement que la volonté est l'énergie, la force vitale et cosmique, inconsciente et universelle insoumise à la raison. Si la raison est l'élément physique, la volonté quant à elle est métaphysique. De même, l'intellect est secondaire (comme la raison) et toujours positivement au service de la volonté. Schopenhauer décrit⁵³³ abondamment son idée de volonté puisqu'il veut éviter toute confusion avec tout ce qui est historiquement dit sur ce concept. Michel Henry dépeint cette spécificité schopenhauerienne en précisant :

*la volonté de Schopenhauer n'a rien à voir avec ce que nous appelons volonté, ni avec le pur fait de vouloir ou de ne pas vouloir, ou encore avec un pouvoir dont ce serait là l'essence : vouloir ou ne pas vouloir. La volonté n'est pas non plus un principe, une volonté prise (comme) première en soi qui entreprendrait de passer à l'acte, de se réaliser. En vérité, pour Schopenhauer, Volonté = vie, ce qui veut, ce n'est pas la volonté, c'est la vie. Ce qu'elle veut, ce n'est pas non plus la volonté (il n'y a par exemple aucune volonté de volonté, c'est la vie. Dans le « vouloir-vivre », c'est-à-dire la vie qui se veut elle-même, la volonté n'indique rien d'autre que l'autodéploiement de la vie, que son essence. [...] La volonté de Schopenhauer est une réalité affirmée = elle est un désir infini parce qu'il n'y a d'autres réalité que ce désir...*⁵³⁴

La volonté chez Schopenhauer est donc, non seulement la substance qui porte la vie, mais aussi la vie elle-même. C'est la chose en soi que Kant n'a pas pu découvrir, elle

⁵³² Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 356.

⁵³³ *Ibidem*, « l'intellect est le phénomène secondaire, l'organisme le phénomène, primaire, à savoir le phénomène immédiat de la volonté ; la volonté est métaphysique, l'intellect physique ; l'intellect est, tout comme ses objets, un pur phénomène, la volonté seule est chose en soi, — nous pouvons dire encore en termes plus métaphoriques, et symboliques en quelque sorte : — la volonté est la substance de l'homme, l'intellect en est l'accident ; la volonté est la matière, l'intellect la forme ; la volonté est la chaleur, l'intellect la lumière. », pp. 897-898.

⁵³⁴ Michel Henry, « Heidegger, Descartes, Nietzsche : Schopenhauer et le « courant souterrain » de la métaphysique », in *Les Études philosophiques*, n° 102 : *Schopenhauer. Nouvelles lectures*, Paris, P.U.F, 2012, pp. 307-317, pp. 309-310.

s'oppose dans ce sens aux phénomènes, aux représentations dont elle constitue le fondement et l'essence. Dans le chapitre sur l'« Astronomie physique » dans *De la volonté dans la nature*, il dit clairement que « *la chose en soi de Kant, c'est la Volonté, et ce qui agit dans toutes ses formes fondamentales est identique avec ce que nous connaissons en nous sous forme de Volonté* ». ⁵³⁵ Pris dans cette logique, la volonté est, elle se manifeste par le corps, moyen de son dévoilement. Mais elle ne s'y limite pas puisqu'elle doit s'affirmer. C'est cette affirmation qui nous permet de mieux voir en quoi la morale de pitié est solution au défi de convivialité actuel, régulièrement obstruée par la crise axiologique. Pour cela, Schopenhauer souligne que

l'affirmation de la volonté, c'est la volonté elle-même, subsistant avec l'intelligence et n'en étant point affaibli, tel enfin qu'elle s'offre en général, emplissant la vie de l'homme. Or le corps est une première manifestation de la volonté, sous les conditions déterminées par le degré et l'individu dont il s'agit ; et la volonté développée dans le temps n'est, de son côté, que la paraphrase du corps, une explication de ce qu'il signifie, tant dans son ensemble que dans ses parties ; cette volonté-là n'est donc qu'une révélation de la même chose en soi dont le corps est une première forme visible. Nous pouvons par conséquent dire, au lieu d'affirmation de la volonté, affirmation du corps. Le thème sur lequel la volonté, par ses actes divers, exécute des variations, c'est la pure satisfaction des besoins qui, en l'état de santé, résultent nécessairement de l'existence même du corps : ce corps déjà les exprime ; et ils se ramènent à deux points : conservation de l'individu, propagation de l'espèce. ⁵³⁶

Cette idée schopenhauerienne nous montre que l'affirmation de la volonté est possible par une accoutumance avec la conscience et l'intelligence. Et lorsque l'homme se découvre et connaît, son intelligence entre dans un « *rapport constant avec la volonté* ». ⁵³⁷ Dans ce sens, l'affirmation du vouloir-vivre est envisageable chez l'individu par le corps ; conscient du fait que l'individu soit la forme phénoménale de la volonté : le corps est l'affirmation de la volonté. C'est dans ce sens que Dominique Folscheid commente cette idée que chez Schopenhauer :

l'expérience première est donc celle du corps : le philosophe y voit le mystère même du monde (der Weltknoten), dans lequel l'individu réalise, au sein de la sphère la plus intime de son être, la fusion du sujet et de l'objet : c'est le miracle par excellence (das Wunder), là où se situe l'unité du sujet connaissant et du sujet volontaire : le corps est l'objectivité de la Volonté. ⁵³⁸

⁵³⁵ Arthur Schopenhauer, *De la volonté dans la nature*, p. 135.

⁵³⁶ *Idem*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 412.

⁵³⁷ *Ibidem*, p. 413.

⁵³⁸ Dominique Folscheid, *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris, P.U.F, 1993, p. 184.

Il y a donc affirmation de la Volonté dans deux ordres : l'ordre physique et l'ordre moral.

Dans l'ordre physique, il est question de la conservation du corps. Par-là, on perçoit chez Schopenhauer l'impératif de valorisation du corps naturellement et nécessairement. Sur ce point, on note la possibilité d'une réponse efficace, si elle est universellement prise en compte dans un monde actuel, où la liberté consiste à faire ce que je veux de mon corps. Il n'est pas rare, avec l'émergence des réseaux sociaux de constater et de noter que le corps est devenu tantôt un objet de mutilation, tantôt de commercialisation ou de marchandisation. En faisant de la Volonté, la chose en soi, la force, l'intensité intérieure par laquelle la vie s'opérationnalise, Schopenhauer fait de l'homme un absolu et du corps l'expression de celle-ci, une entité qui doit être conservée naturellement. Il est donc contre toute pudicité et aliénation du corps. L'humanisme de Schopenhauer transparait de cette logique conversationniste du corps. Elle est une anti-commercialisation du corps, ce corps qui doit perpétuer l'espèce humaine.

Dans la suite de ce qui précède, disons que l'idée de conservation du corps consiste à faire tout ce qui le maintien dans un état de santé et de bien-être. Ce qui impose une rigoureuse hygiène sanitaire et un défi sécuritaire politiquement mené pour que soit possible une coexistence favorable à la propagation de l'espèce. De manière plus précise, Schopenhauer sait que le vouloir-vivre est un besoin permanent qui suscite un affront contre la famine et la pauvreté. De manière additive, notons que le besoin sexuel est également un point explicatif de l'affirmation de la volonté.

En se conservant, l'individu affirme son existence, mais en procréant il dépasse cela puisqu'il engendre d'autres individus, il engendre donc la vie, l'affirme, c'est l'affirmation de la Volonté. Schopenhauer dit dans cette optique que

comme chose en soi, la volonté du générateur et celle de l'engendrer, ce n'est qu'une volonté ; car le phénomène seul est soumis au principe d'individuation, et non pas la chose en soi. Par l'effet même de cette affirmation qui dépasse le corps de l'individu, et va jusqu'à la production d'un nouveau, la douleur et la mort, elles aussi, et en tant qu'elles sont essentielles au phénomène de la vie, se trouvent du même coup affirmées à nouveau ; et pour cette fois, la chance de délivrance que doit offrir l'intelligence parvenue à son point le plus élevé de perfection est visiblement perdue.⁵³⁹

⁵³⁹ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 414.

Par cette affirmation, nous comprenons visiblement que l'acte de procréer est l'affirmation au plus haut degré de la Volonté puisque c'est cet acte même qui permet à la Volonté de se dévoiler empiriquement. C'est par cette considération que Schopenhauer remarque :

*les organes virils sont, plus qu'aucun des appareils extérieurs du corps, soumis à la seule volonté, et point à l'intelligence : même la volonté ici se montre presque aussi indépendante de l'intelligence que dans les organes de la vie végétative, de la reproduction partielle, lesquels fonctionnent sur une simple excitation, et où la volonté opère aveuglément, comme dans la nature brute.*⁵⁴⁰

De là, on note que le besoin sexuel auquel fait allusion Schopenhauer n'est qu'une phase externe du corps dans la sexualité, et les excitations des organes virils, le monde représenté. Il s'agit du principe de conservation de la vie. Il ressort donc de cette précision que la forte expansion de la commercialisation du sexe dans notre monde actuel est une sorte de dénégation de la logique sexuelle décrite par Schopenhauer. Après cette description de l'affirmation de la Volonté dans l'ordre physique qui porte une valeur correctionnelle face à la montée fulgurante de la banalisation du corps et du sexe, qu'en est-il de l'ordre moral ?

Dans l'ordre moral, qui constitue un point majeur dans la philosophie de Schopenhauer, il est question de la mise en évidence des motifs antimoraux et antisociaux à travers lesquels les individus se déploient socialement et politiquement. Ici, la volonté s'affirme et laisse place aux inquiétudes qui conduisent Schopenhauer à la morale de la pitié. Bref, de quoi s'agit-il concrètement ? En effet, dans ce cadre, les hommes étant soumis politiquement aux mêmes droits, ils entrent en compétition les uns contre les autres. C'est ce qui donne lieu à des conflits interminables du vouloir-vivre. Le *moi* se voit différent de ses semblables, il les considère confusément comme des phénomènes, des représentations qui dépendent de lui.

Cette manière d'estimer l'altérité est considérée comme le cœur de l'antimoralité, l'égoïsme. Nous parlons plus encore de l'égoïsme, puisque chacun se représente comme le centre du monde. Adolphe Bossert mène une analyse dans ce contexte dans son commentaire sur la philosophie de Schopenhauer, et précise que, lorsqu'on interroge l'ordre moral,

on trouve l'individu en compétition avec d'autres individus de la même espèce, ayant tous, en fait ou en apparence, un égal droit aux biens que la nature a répandus devant eux. Alors naît un conflit, d'autant plus ardent que chacun se considère avec

⁵⁴⁰ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 416.

*d'autres yeux qu'il ne considère ses semblables. Chacun trouve en soi la volonté tout entière, comme un sentiment immédiat, primitif, accompagné de certitude. Les autres, au contraire, ne sont pour lui que des phénomènes que son intelligence lui révèle ils n'existent pour lui qu'à titre de représentation, et cette représentation, au fond, est dépendante de lui.*⁵⁴¹

Cet égoïsme agressif laisse place aux antagonismes entre les volontés, chacune d'elle s'affirmant. Il y a donc des conflits comme on les observe quotidiennement sous la double forme de *polemos* et *stasis*. Nous en avons parlé précédemment. Seulement, il n'est pas uniquement une affaire de conflit interne et externe, mais aussi d'injustice entre violation de propriété et attaques contre l'altérité. C'est pourquoi Schopenhauer accorde à l'État la mission exclusivement protectrice. Ceci dans la mesure où tout ce dont l'individu a besoin dans ce cas, pour son accomplissement, c'est la sécurité. Cependant, contre les motifs antimoraux générateurs d'injustice, Schopenhauer penche pour la morale de la pitié, par laquelle chaque homme découvre que le *non-moi* est une illusion, il n'existe que le *moi* dans une tendance intégrative. Ainsi, « *L'homme qui, dans l'affirmation de la volonté qu'il trouve en lui, ne va pas jusqu'à nier la même volonté chez les autres, en d'autres termes, celui qui, tout en maintenant son droit, sait respecter le droit d'autrui, lors même qu'il n'y est contraint par aucune loi, est l'homme juste.* »⁵⁴²

Dans ce sens, la pitié se pose comme une forme de répugnance et exécration à voir souffrir l'autre *moi*, elle est bien ce sentiment de participation à une communauté sensible. La pitié suppose toujours une forme de dissymétrie envers une personne qui est en position d'infériorité sociale, de vulnérabilité spécifique, de souffrance particulière. En nous référant une fois de plus à Adolphe Bossert, on constate que la pitié est bel et bien ce dont notre monde en panne de valeur a besoin. Au-delà de tous les procès dont elle peut être victime, prise au sens schopenhauerien

la pitié, « qui fait sienne la misère du monde entier », équivaut à la négation de la volonté au point de vue moral, c'est-à-dire au sacrifice de la volonté individuelle dans les relations de la vie ; elle aboutit, en dernière conséquence, à la négation de la volonté au sens métaphysique, c'est-à-dire à l'abstention complète du vouloir. L'homme en qui la volonté est arrivée à ce dernier degré d'épuration a une idée nouvelle de la vie. Il n'a plus devant lui cette alternative de biens et de maux dont se forme chaque existence particulière, et à laquelle s'attache uniquement le regard de celui qui est encore esclave de l'égoïsme. Il voit tout à la fois les douleurs dont il souffre, et celles dont souffrent ses semblables, et toutes celles qu'il juge possibles ;

⁵⁴¹ Adolphe Bossert, *Schopenhauer, l'homme et le philosophe*, p. 238.

⁵⁴² *Ibidem*, pp. 240-241.

*et toutes dans leur ensemble lui offrent le spectacle d'un effort incessamment stérile et d'un perpétuel écoulement.*⁵⁴³

Ainsi, si ce sentiment ne suppose pas une égalité première ni ne l'institue inmanquablement comme l'amour, l'amitié ou le respect, il nous fait vivre l'expérience incarnée d'une unité de la vie par l'attestation d'une non-indifférence dans un monde d'indifférence. C'est parce que nous sommes tous soumis aux conditions existentielles, dans des environnements sociaux particuliers, que nous devons être réceptifs à la souffrance d'autrui, de ce *moi* dont l'identité de Volonté et le vouloir-vivre nous unissent.

Dans ce sillage, tout se déroule comme si la vie ne construisait qu'un tissu unique, et que lorsque ce tissu en venait à être tordu à un certain point, cette souffrance peut se faire ressentir par écho à l'autre bout du tissu loin de toute identification ou de toute reconnaissance. Il est à noter tout de même que le *moi* ne peut pas, sans réflexion, sans conscience et sans connaissance ne pas ressentir quelque chose. Et c'est là que la pitié nous permet de penser une éthique dont la fondation est dans la sensibilité et les représentations où la cible est l'humanité dans son intégralité.

2- La pitié : entre valeur et universalité

La pitié, conscient de ce que nous avons vu, représente ce qu'il y a de précieux dans les points d'aboutissement de la philosophie de la vie de Schopenhauer. Si l'homme a son essence véritable dans la Volonté, « *la pitié est un fait, rien de plus « mystérieux », sans doute, en qui l'on peut reconnaître l'écho affectif d'une aperception intime de la chose en soi, mais dont l'expérience la plus superficielle suffit à établir la réalité* ». ⁵⁴⁴ La pitié est, dans ce sens explicite de Théodore Ruysen, foncièrement liée à la Volonté qui, à tendance universelle, permet la réalisation de l'acte moral. Cette universalité vient du fait que nous faisons partie d'un *tout commun* qu'est l'espèce humaine, du *tout originel* qu'est la Volonté.

Dans cette optique, elle est une valeur universelle. Et puisque « *les valeurs n'ont pas de prix : elles ont une dignité* »⁵⁴⁵, la pitié surclasse toutes les valeurs, pour être la valeur des valeurs. L'homme devient ainsi le reflet de la Volonté en tant que sa meilleure représentation. Il parvient à assumer un rôle attentif dans un circuit divin du fonctionnement de la Volonté, de façon à imposer une grande importance à ses souffrances et à son bonheur. Par-là, la pitié

⁵⁴³ Adolphe Bossert, *Schopenhauer, l'homme et le philosophe*, p. 242.

⁵⁴⁴ Théodore, Ruysen, *Schopenhauer*, Paris, Félix Alcan, coll. « Les grands philosophes », 1911, p. 356.

⁵⁴⁵ André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, Paris, P.U.F, 2001, p. 944.

nous permet d'arriver à l'élimination des causes des souffrances humaines, à savoir les désirs humains démesurés qui font que l'existence humaine est sans cesse en péril.

Alors, nous savons que notre société contemporaine marquée par l'avancée sans frein des biotechnologies, les guerres et tous les motifs antimoraux déjà évoqués qui nous engloutissent dans un désarroi où la dignité humaine est dévalorisée et sa place occupée progressivement par l'ultra-libéralisme. Ainsi, par la quête illimitée de son épanouissement, l'homme est régulièrement devenu un objet ou une chose qu'on peut manipuler d'où la décadence de sa dignité. De là, des associations ou organisations non-gouvernementales et surtout les « puissances » s'efforcent de trouver un moyen pour redonner sens et vie à la valeur de la dignité humaine à travers les aides au développement en perpétuant « *l'esclavage par la dette* »⁵⁴⁶ et la dépendance.

Loin d'être un moyen d'épanouissement, les aides et autres actions dites humanitaires que proposent les organisations non-gouvernementales, sont des actions dissimulées d'un système impérialiste astucieux et machiavélique. « *C'est le cas de l'aide humanitaire qui non seulement déshumanise, mais aussi esclavagise le nécessaire dans un rapport d'assistant sans pudeur.* »⁵⁴⁷ Il est question de porter au grand jour des outils de rapprochement d'une amitié dont le reflet est l'humanitaire et le sous-bassement l'exploitation. Et, cette réalité qui nous maintient politiquement, économiquement et stratégiquement dans la dépendance nous montre que l'idée de l'homme comme valeur est un défi qui trouve une lueur d'humanisme et d'égalité dans la morale de la pitié.

De manières différentes, l'humanité dans son intégralité souffre au sens schopenhauerien, dans ce sens, « *la conscience de participer à l'universelle humanité conduirait ipso facto à aimer et aider son prochain et son lointain sans calcul égocentrique* »⁵⁴⁸, ce que nous propose la morale de la pitié. Dans le même contexte, à partir de l'analyse du bien, comme point focal des inclinations naturelles de l'homme, nous voyons que « *les personnes varient dans leur conception du bien, qu'il soit commun ou personnel* »⁵⁴⁹. Il est indéniable qu'il existe en l'homme une grande tendance à

⁵⁴⁶ Roland Rodrigue Moutoumbou Ndjoungui, *L'éthique humanitaire au prisme de Nietzsche, pitié et souffrance*, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 209.

⁵⁴⁷ *Ibidem*, p. 231.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, p. 229.

⁵⁴⁹ Michael Novak, *Démocratie et bien commun*, Paris, Cerf, 1991, p. 32.

l'individualisme. Puisque l'individu tend à devenir, par l'idée qu'il se fait de lui, et la liberté, un principe et une valeur.

Le recul de l'homme moderne face à la décadence de la dignité humaine, comme nous l'avons signifié plus haut, prive l'homme de toute référence à des repères communs universalistes et intégratifs. Cette absence de données solides et universelles de la vie humaine favorise la montée du relativisme et de l'égotisme. Désormais, à chacun est reconnu le pouvoir d'inventer ses codes, lesquels sont soumis à un processus de démultiplication. Celui-ci ne se réduit pas à une pure et simple hétérogénéité, mais conduit à un certain conflit généralisé, non seulement entre individus, mais aussi entre États. Dans ce sens, l'idée de valeur est prise au pluriel avec la généralisation de la crise axiologique. Et par le processus d'individualisation des valeurs, l'appartenance à un monde commun s'avère impossible.

Ainsi, chacun adopte les valeurs selon sa sensibilité et sa liberté. Dans cette logique, il est reconnu à chaque individu le droit de défendre ses valeurs, même au détriment de la vie. Le concept de valeur devient alors une réalité universelle qui échappe à la discussion raisonnable, et se donne pour un incontestable individualisme, avec toutes formes d'antagonisme. Et à propos de ce climat de tension, Max Weber souligne : « *pour autant que la vie a en elle-même un sens, et qu'elle se comprend d'elle-même [...] elle ne connaît que l'incompatibilité des points de vue ultimes possibles, l'impossibilité de régler leurs conflits et par conséquent la nécessité de se décider en faveur de l'un ou de l'autre* »⁵⁵⁰. Puisque chacun est ferme sur sa position et qu'il n'existe aucune ouverture à la discussion encore moins à la communication, mais surtout antagoniste : c'est l'ère du conflit perpétuel. Cette pluralité laisse place à ce que Schopenhauer appelle égoïsme.

Avec l'égoïsme, en effet, tout notre intérêt se concentre sur un seul phénomène, sur notre individu ; dès lors l'intelligence nous présente l'image des périls innombrables qui sans cesse menacent ce phénomène : et l'inquiétude, l'anxiété devient la dominante de notre humeur. Au contraire, de savoir que notre être en soi, c'est tout ce qui vit, et non simplement notre propre personne, cela répand notre intérêt sur tous les êtres vivants, et notre cœur s'en trouve agrandi. En amoindrissant l'intérêt que nous inspire notre propre moi, nous attaquons donc, nous tuons dans sa racine le souci anxieux qu'il nous causait ; de là cette sérénité calme, insouciance, que porte avec elle une âme vertueuse, une conscience bonne ; de la clarté croissante dont resplendit cette sérénité, à chaque bonne action, qui vient fortifier en nous le

⁵⁵⁰ Max Weber, cité par Sylvie Mesure, Alain Renaut, *La guerre des dieux : essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, 1996, p. 17.

*principe de notre nouvel état d'âme. L'égoïste se sent environné de phénomènes étrangers et ennemis, et toute son espérance est bornée à son propre bien-être.*⁵⁵¹

Dans ce contexte, chacun estime son point de vue meilleur par rapport aux autres qu'il célèbre. Les valeurs ne sont plus seulement diverses, mais rentrent en conflit les unes avec les autres. Cette kyrielle des valeurs ouvre la voie à la persévérance de l'égoïsme. Il devient difficile et presque impossible de penser et proposer des valeurs éthiquement et politiquement harmonieuses. Dans cette logique, « *tout se passe comme si l'évocation de la valeur entraînait la pensée dans une problématique précise et assez ferme pour repousser toute mixture avec une perspective étrangère* »⁵⁵². Parler de valeur en société politique, c'est désormais s'introduire dans un système de langage qui impose une logique et n'autorise pas une certaine intégration.

Il est vrai que les valeurs, ainsi conçues introduisent l'homme dans une sorte de malaise et de fermeture radicale, car le monde des valeurs est désormais sujet à de paradoxes insurmontables qui entretiennent des antagonismes. L'assentiment donné à l'une appelle nécessairement le rejet de l'autre. C'est pourquoi on plonge dans un univers mondial transformé en champ de bataille d'intérêts divergents. Dans cette diversité de convictions, l'une des « *éthiques prendra le visage du diable, l'autre celle du dieu, et chaque individu aura à décider, de son propre point de vue, qui est dieu et qui est diable* »⁵⁵³. C'est là la fatalité de notre temps : une expérience existentielle quotidienne de la discorde et du trouble.

Eu égard de cette réalité pessimiste et angoissante, comment est-il possible de répondre éthiquement et politiquement entre des valeurs qui semblent être irréductiblement divergentes ? Si Aristote voit en l'homme un être voué par essence à la vie en communauté, il ne peut s'épanouir à l'intérieur d'un corps social en repoussant au loin le principe de diversité, qui découle de sa générosité naturelle, même si, comme on le voit chez Héraclite d'Éphèse, c'est à partir de l'antagonisme et des contraires que se construit l'humanité.

Seulement, avec Schopenhauer, la voie indispensable d'un consensus sur les procédures capables d'unir les antagonismes est la pitié, valeur présente en tous, parce qu'émanant de la Volonté universelle. Et cette vérité qui se découvre dans la recherche de l'harmonie politico-sociale est irrévocable, même si pour Sylvie Mesure et Alain Renaut, « *les sociétés humaines*

⁵⁵¹ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, pp. 470-471.

⁵⁵² Paul Valadier, *L'anarchie des valeurs. Le relativisme est-il fatal ?*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 45.

⁵⁵³ *Ibidem*, p. 9.

seront ou seraient d'autant meilleures qu'elles constitueraient des sociétés culturellement pluralistes »⁵⁵⁴. Cette conviction est cruciale dans la réflexion philosophique sur l'avenir des sociétés démocratiques, marquées par une dynamique multiculturelle, avec des peuples d'origine et de réalités diverses.

Dans cette dynamique, les divergences et les différences qui ne constituent pas en elles-mêmes des obstacles à l'éclosion d'un vivre harmonieux, ne sont que des représentations selon Schopenhauer. Avec lui, et sur la base de l'étude de la morale de la pitié, nous trouvons que la perspective indispensable pour la correction de la crise axiologique actuelle est la redécouverte et l'intégration dans notre éthique de vie, d'une réalité commune. La pitié s'avère décisive dans cette optique en tant que sentiment qui ne nous calfeutre pas en nous-mêmes, mais nous fait tendre vers l'altérité en élargissant notre sensibilité vers le monde qui souffre comme moi, dans l'optique réponse au vouloir-vivre qui ne se consolide qu'à un dialogue responsable et le respect de l'étrangeté. La Volonté nous offre dans ce sens la possibilité de nous référer à un fondement intégrant, pour dépasser les différences et affronter les obstacles ensemble. C'est là, la condition d'une coexistence pacifique vraie dans un monde des diversités éthiques et politiques.

3- La pitié : entre la douceur de l'âme et la métaphore de l'amour

La philosophie morale d'Arthur Schopenhauer est une vaste entreprise éthique ouverte aux valeurs et dont le point d'aboutissement n'est pas à l'antipode du souci de convivialité. Se fondant sur la pitié, elle est permanemment une négation de la souffrance, de la guerre et autres conflits, de l'égoïsme, bref de tout ce qui d'une manière ou d'une autre contribue à l'érection et à la pérennisation de la crise axiologique. De ce fait, la pitié, qui n'est pas seulement un simple sentiment, est une réalité métaphysique. D'ailleurs, dans *Le fondement de la morale*, Schopenhauer consacre tout un chapitre à l'explication métaphysique. Lui-même précise :

j'ai maintenant achevé d'expliquer le principe de la moralité pris comme un pur fait ; j'ai montré que de lui seul découle toute justice désintéressée, toute charité vraie : et de ces deux vertus cardinales sortent toutes les autres. C'en est assez pour fonder l'éthique, en un sens du moins : car cette science, de toute nécessité, doit reposer sur quelque base réelle, saisissable et démontrable, choisie soit dans le monde extérieur, soit dans celui de la conscience ; à moins qu'on ne veuille, à la façon de plus d'un de mes prédécesseurs, prendre arbitrairement quelque proposition abstraite, pour en déduire les préceptes de la morale ; (...) Nulle part

⁵⁵⁴ Sylvie Mesure et Alain Renaut, *La guerre des dieux : essai sur la querelle des valeurs*, p. 37.

*plus qu'en morale, la nécessité d'une explication métaphysique n'est pressante : car il est un point sur lequel s'accordent tous les systèmes, philosophiques ou religieux : c'est que la signification morale des actions enveloppe la signification métaphysique, une signification qui dépasse la région du pur phénomène, qui va plus haut que toute expérience possible, et qui touche de plus près à la question de l'existence de l'univers, à celle de la destinée humaine ; car de degré en degré, quand l'esprit cherche la raison de toute existence, il s'élève à ce sommet suprême : le bien moral.*⁵⁵⁵

Ce « pur fait » qu'est la pitié est cause de l'action qui permet au moi de s'identifier à l'altérité au point de détruire toute forme de barrière existentielle qui limiterait mon agir charitable. Elle permet de s'assimiler à l'autre de façon sensible, mais aussi métaphysique, dans son contexte existentiel quotidien. Seulement, là n'est qu'un moment puisqu'il s'agit de le pénétrer pour devenir ce moi qui a besoin de moi. Pour Schopenhauer il est question dès ce moment, d'une « *participation tout immédiate, sans aucune arrière-pensée, d'abord aux douleurs d'autrui, puis et par suite de la cessation, ou à la suppression de ces maux, car c'est là le dernier fond de tout bien-être et de tout bonheur* ». ⁵⁵⁶ Il s'agit d'un acte d'amour, or, comme le dit Schopenhauer, et le démontre par la suite, « *tout amour (caritas) est pitié* ». ⁵⁵⁷ Ainsi, dans un monde en panne d'amour, le *pur amour caritas*, la philosophie de la vie de Schopenhauer resurgit comme un miroir, un modèle d'éthique pour une existence pratique, et caractéristique « *de bonnes actions et des actes de douceur* ». ⁵⁵⁸

En effet, l'amour est le socle de formation d'une communauté conviviale, dans laquelle le réseau de sympathie, d'amitié et de coopération entre les hommes et les sociétés est fondé sur la similitude de leur essence spécifique : la Volonté. Par-là, l'homme éprouve à l'égard de l'altérité, une certaine sympathie et une certaine amitié spontanée. De fait, « *on le voit donc, la pure douceur (caritas) est, par nature même, de la pitié ; seulement la souffrance qu'elle s'efforce d'adoucir peut être tantôt grande et tantôt petite, elle peut n'être qu'un simple souhait déçu.* » ⁵⁵⁹ Cette réalité nous rapproche et nous unit.

Toute personne humaine, si elle est consciente de ce lien ontologique, mais aussi du vouloir-vivre qui l'unit à l'humanité entière, éprouve en lui le besoin d'un amour, qui se concrétise à chaque nouvelle rencontre. Selon la logique schopenhauerienne du vouloir-vivre, il règne en tous les hommes un certain rapprochement naturel. Et cet amour est tellement

⁵⁵⁵ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, pp. 176-177.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 117.

⁵⁵⁷ *Idem*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 471.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 472.

⁵⁵⁹ *Ibidem*, p. 473.

conforme aux exigences de notre nature et fait que nous agissons soit moralement, soit de manière égoïste : l'homme perd soit l'usage de la raison, soit le sentiment de compassion, naturel à tous les hommes.

Prendre plaisir à faire ou voir souffrir peut s'appeler de l'insanité, pour autant qu'on semble alors dénué de ces sentiments d'humanité qui inspirent l'amour. L'amour ne peut se situer dans le passé puisque pour Schopenhauer seul le présent permet l'action de la Volonté. Certes, sa philosophie même ne se coupe pas de l'histoire, ou à l'ouverture au temps, mais elle se poursuit sans interruption à travers les transformations et les innovations qui s'accomplissent chaque jour dans l'immensité de l'espace. Tout compte fait, pour Schopenhauer, la Volonté modèle de toute loi, en tant que merveille de cohérence et de complexité, qui s'exprime avec une prodigieuse diversité dans la multiplicité des êtres humains, chacun d'eux manifestant le vouloir-vivre.

Il est donc évident que par la perte de cette tendance ontologique qu'est la pitié, les êtres manquent de connaissance réflexive, au niveau formel par une décision libre, fondée sur la prise de conscience du but à atteindre et des moyens à utiliser. La pitié constituant l'amour, projetée vers le vivant ensemble pacifiquement dans le monde des humains, auquel le devoir de vivre autrement dépend également de la source créatrice. Suivant la pensée de Schopenhauer, l'amour est aussi essentiel pour les relations et coopérations internationales que pour les relations individuelles. Il est la condition de construction des rapports et de coopérations solides. Cet amour doit imprégner toutes les activités humaines, ce qui nécessite la connaissance et la prise de conscience.

Une société en panne d'amour et de bienveillance⁵⁶⁰ entre les membres, est moribonde et livrée à la merci de la crise des valeurs. Seul l'amour par ses lois de sensibilité mystérieuse affecte l'engagement et la dynamique d'une société partagée entre le bien et le mal. C'est la recherche de cet amour qui élève au-delà des réalités spatio-temporelles, et parvient à la promotion de la paix au monde, car la pitié seule est susceptible d'engendrer universellement l'ordre et l'harmonie. Il faut bien comprendre que cette primauté de l'amour dans tous les secteurs de l'activité humaine, aussi bien collective qu'individuelle, vient de « *la connaissance que je me fais de cet autre, la représentation que je me fais de lui dans la tête,*

⁵⁶⁰ Chez Spinoza la bienveillance est l'émanation de la pitié ; un aspect que partage Schopenhauer dans *Le monde comme volonté et comme représentation*.

afin de m'identifier à lui assez pour traiter dans ma conduite, cette différence comme si elle n'existait pas ». ⁵⁶¹

Ceci est justifiable par le fait qu'il n'est autre chose que la conséquence normative logique, soit de la dépendance intégrale, directe ou indirecte dans l'être et l'avoir, par rapport à la Volonté, source définitive de tout bien, soit de solidarité métaphysique qui unit tous les êtres humains comme instances ou membres de la même espèce ; l'amour d'autrui. Le besoin de rencontrer l'amour n'est-il pas universel ? Il existe néanmoins des exceptions, quelque peu apparentes, c'est pourquoi Schopenhauer fait une classification des motifs antimoraux. Une chose est sûre, même chez les êtres les plus sadiques et les plus haineux, on trouve généralement ce besoin d'être aimés et un élan de compassion. Schopenhauer est clair dans ce sens :

ainsi la vraie amitié est toujours un mélange d'amour de soi et de pitié : on reconnaît le premier élément au plaisir que nous donne la présence de l'ami, dont la personne correspond à la nôtre, ou plutôt dont la personne est la meilleure partie de la nôtre ; la pitié se montre par la part que nous prenons sincèrement à ce qui lui arrive de bien ou de mal, et aussi par les sacrifices désintéressés que nous lui faisons. (...) À l'appui de notre paradoxe, on peut encore invoquer ce fait, que dans le langage de la pure douceur, le ton, les paroles, les caresses, sont tout à fait en harmonie avec ceux qui expriment la pitié ; et pour le dire en passant, en italien la pitié et la tendresse pure ont le même nom, pietà. ⁵⁶²

L'amour, est sans doute exclusive, est donc la norme la plus profonde de l'être de l'homme, une règle à laquelle il n'a pas le droit de se soustraire, puisqu'il vient à la fois de sa dépendance à l'égard de la Volonté et du vouloir-vivre. Et c'est ainsi que chaque personne humaine et chaque nation doivent aimer toutes les autres nations, et même l'humanité entière. Car en se référant à Schopenhauer,

dès que nous éprouvons une douleur, même physique, nous la dépassons, nous nous en faisons une représentation pure, et là notre état nous apparaît si digne de compassion, que, si un autre se trouvait à notre place, nous ne saurions nous empêcher, – il nous le semble, – de venir à son secours avec pitié, avec attendrissement. Or, c'est nous-même qui sommes le patient, l'objet de cette pitié légitimement due : au moment précis où nous avons l'humeur la plus secourable, c'est nous-mêmes qui avons besoin de secours. Nous nous sentons souffrir plus que nous ne pouvons supporter de voir un autre souffrir. C'est dans ce sentiment si complexe, où la douleur, d'abord éprouvée directement, revient sur elle-même par un double détour et se fait percevoir de nouveau en s'offrant à nous comme une douleur étrangère, à laquelle nous compatissons, puis, tout à coup, se révèle de

⁵⁶¹ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 116.

⁵⁶² *Idem*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 473.

*nouveau comme une douleur à nous et se fait ressentir, c'est dans ce sentiment, c'est à travers cet étrange combat, que la Nature cherche un adoucissement à son mal.*⁵⁶³

L'amour est donc la valeur fondamentale de tous les autres principes secondaires juridiques, culturels ; c'est lui qui donne sens et espérance à nos vies. Pour qu'il y ait une véritable coercition, l'amour sans limites est un impératif. Tous les comportements au plan individuel, national et international doivent s'inspirer de l'amour, par lui, nous avons des devoirs particuliers envers nous-mêmes, envers nos compatriotes, envers nos ennemis. Il ne s'agit pas de vibrations sentimentales exclusives, ou de l'amour *éros*, qui résiste face aux difficultés et aux souffrances des autres, mais d'une conviction raisonnée, qui se traduit dans des actes individuels et collectifs. C'est ce qui fait que Schopenhauer s'interroge sur ce qui peut éthiquement et politiquement nous conduire aux bonnes actions. Et sa réponse est : « *la connaissance de la souffrance d'autrui, nous la devinons d'après les nôtres, et nous l'égalons à celle-ci.* »⁵⁶⁴

4- La justice et la charité : antidotes de la crise de la vie

Dans notre monde actuel, face à toutes ces crises observables, nous ne pouvons rester de simples observateurs. C'est ce qui motive Schopenhauer à réagir et à proposer un système pratique en réponse aux vicissitudes de la vie. Ainsi, la barbarie de notre époque peut être surpassée grâce à l'éthique et aux vertus qui s'y greffent : la justice et la pitié pour ce qui est de notre recherche. Dans le chapitre sur la théorie de la négation du vouloir-vivre, de son ouvrage principal, Schopenhauer fait remarquer que

*les vertus morales, la justice et la charité proviennent, lorsqu'elles sont sincères, de ce que le vouloir-vivre, lisant au travers du principe d'individuation, se reconnaît lui-même dans tous ses phénomènes ; elles sont donc avant tout une marque, un symptôme, que la volonté qui se manifeste ici n'est plus aussi profondément enfoncée dans l'erreur, mais que la désillusion s'annonce : on pourrait dire par métaphore qu'elle commence à battre des ailes, pour s'envoler loin de là. Inversement, l'injustice, la méchanceté, la cruauté, sont signes du contraire, c'est-à-dire qu'elle est possédée tout entière par cette illusion. Mais de plus ces vertus morales sont un moyen de favoriser le renoncement à soi-même, et par suite la négation du vouloir-vivre. En effet, la vraie intégrité, la justice inviolable, cette première vertu cardinale, importante entre toutes, est un devoir si lourd à remplir, que la pratique entière et sincère de cette vertu demande des sacrifices capables bientôt d'enlever à la vie la douceur nécessaire pour qu'on s'y complaise, d'en détourner ainsi la volonté, et de la conduire à la résignation.*⁵⁶⁵

⁵⁶³ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, pp. 473-474.

⁵⁶⁴ *Ibidem*, p. 472.

⁵⁶⁵ *Ibidem*, pp. 1373-1374.

La pitié, comme nous l'avons étudiée, étant le site par excellence de la vie à l'antipode des crises, est indispensable pour inverser l'injustice, la méchanceté et autres motifs antimoraux. Si nous voyons dans l'éthique une réflexion sur la vie humaine rigoureusement orientée vers le bien-être de tous, elle s'inscrit dans la perspective de répondre aux nouvelles exigences de la société pluraliste, démocratique tout en incluant les nouvelles possibilités de la science et de la technique qui semble mettre en péril la liberté acquise, et semble annihiler le respect de la vie humaine. La justice et la charité apparaissent donc comme deux vertus morales au centre de la vie. Si le constat est qu'il y a une relation de complémentarité entre ces deux notions fondamentales, il s'agit des valeurs à conquérir dans l'existence humaine, dans la quête du plein épanouissement de tous.

C'est à juste titre que pour Michel Henry, « *s'il y a que des fins et des normes à prescrire à la vie fins, et normes composant ensemble ce qu'on peut appeler une éthique théorique ou normative, il ne peut s'agir que des fins, de normes ou de valeurs provenant de la vie elle-même et à l'aide desquelles elle tente de se représenter ce qu'elle veut.* »⁵⁶⁶ Nous nous rendons en effet compte que c'est la vie elle-même qui se donne ses lois et ses valeurs à suivre ; la vie qui est Volonté, comme nous l'avons déjà souligné. Ces valeurs et ces lois peuvent être réfutées selon les préférences sympathiques de nature égoïste. C'est la raison pour laquelle la vie ne doit pas être bafouée. Une telle éthique de la vie s'impose à l'homme connaissant et conscient. Si la justice est la collaboratrice de la morale, elle propose à la morale les limites de l'agir de l'homme. C'est la raison pour laquelle Kant soumet ce cadrage moral selon lequel « *l'homme est en général tout être raisonnable, existe comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen dont elle ou telle volonté user à son gré.* »⁵⁶⁷

Dans la suite, nous pouvons dire avec Jacqueline Russ que seule l'éthique :

*Permet de résister à la force de la logique productiviste qui tend toujours à contrôler davantage les individus et à faire disparaître leur subjectivité. S'il faut être responsable de ses actes, ce n'est pas seulement pour atteindre ses objectivités, c'est pour pouvoir répondre dignement des choix que l'on a faits en s'assurant que l'on n'a pas oublié le facteur humain.*⁵⁶⁸

La solution recherchée par l'éthique face à cette crise de la vie c'est le bien de l'homme. Ainsi, nous pouvons dire que l'éthique s'impose naturellement à la vie. Dès lors que la vie est mise à l'écart par la crise axiologique, la morale est aliénée. Il est clair que l'appel de

⁵⁶⁶ Michel Henry, *La barbarie*, p. 168.

⁵⁶⁷ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 148.

⁵⁶⁸ Jacqueline Russ, *Philosophie : les auteurs, les œuvres*, p. 434.

l'éthique est la convocation à la vie heureuse. Pour renchérir cette idée, nous disons avec Jérôme Gramont que « *l'appel éthique est bien l'appel de la vie.* »⁵⁶⁹ C'est dans la vie elle-même que se découvrent les prescriptions de l'éthique puisqu'elle s'impose à l'extérieur de la vie.

C'est à travers la prise en considération de l'appel de la vie et de l'éthique que nous propose Schopenhauer que la crise de la vie peut être vaincue. Ainsi, l'éthique trouve son fondement dans la vie quotidienne, et c'est la reconnaissance de cette vie à notre *alter ego* selon la pitié que Schopenhauer met en exergue. En outre, si la science se remet uniquement à elle-même ne tenant pas compte de la grandeur de la vie, car c'est le cadre de déploiement du vouloir-vivre. Ainsi, la justice est essentielle et capable de nous indiquer concrètement ce qui est nuisible et ce qui peut être favorable. La vie trouve son plein épanouissement dans l'éthique et, précisément les vertus de justice et de charité qui favorisent l'autoréalisation. Le rôle premier de ces vertus étant sans doute de faciliter l'épanouissement. Alors, la vie a en elle-même les valeurs porteuses des normes étant donné que les représentations en sont l'expression. C'est ce que Michel Henry dit en ces termes :

*les valeurs fondamentales n'ont pas d'autre contenu que ce qui est impliqué dans les expériences premières que la vie fait d'elle-même, elles sont le propre de contenu de la vie. La position explicite de ces valeurs pour elle-même, qui demeurent exceptionnelles, n'est que l'auto-affirmation de la vie sous la forme de son autoreprésentation.*⁵⁷⁰

Puisque la pitié est la voie d'une autorité éthique solide, chercher à s'en détourner, c'est chercher sa destruction ainsi que celle de ses modalités fondamentales telles que la justice et la charité.

Par ailleurs, la justice et la charité sont aussi à intégrer dans certaines activités humaines comme l'économie. En effet, l'économisme est de plus en plus l'instrument de mesure de toute activité sociale et politique. En cela, elle s'écarte des valeurs humanisante et célèbre le gain, les bénéfices, l'intérêt. Et c'est la pagaille des injustices, des meurtres en série, et de la violence dans sa pluralité. On le sait avec Schopenhauer :

l'injustice a deux voies pour en venir à ses fins : la violence et la ruse. Je peux, par violence, mettre à mort un de mes semblables, le voler, le contraindre à m'obéir :

⁵⁶⁹ Jérôme de Gramont, *L'appel de la loi*, Paris, Peeters, 2014, p. 371.

⁵⁷⁰ Michel Henry, *La barbarie*, pp. 168-169.

*mais je peux aussi bien y arriver par ruse, en offrant à son esprit des motifs trompeurs, qui l'amèneront à faire ce qu'autrement il n'aurait pas fait.*⁵⁷¹

Or, la morale de la pitié est un moyen pour redonner à la vie sa grandeur et sa noblesse plutôt que le profit à tout prix. Michel Henry montre à ce sujet que c'est la vie qui confère les valeurs aux choses. Ainsi, la valeur du travail ne peut pas se mesurer au profit puisque le travail demeure défaillant d'une éthique qui porte la justice et la charité. Satisfaire les besoins de la vie dans son intégralité est une préoccupation qui demeure au centre de l'éthique et trouve son apothéose dans la compassion.

De manière plus claire, pour remédier à la crise axiologique actuelle, il est important de mettre en application quotidiennement le principe de justice et de charité qui accorde à l'homme sa grandeur. Cette éthique qui valorise également le vivant pour que la vie retrouve une splendeur favorable à l'épanouissement de tous indistinctement. C'est ce que Schopenhauer met en exergue : une éthique pratique et existentielle. Ainsi, sortir de la barbarie de notre époque, c'est être éthiquement dans la justice et la charité ; c'est pourquoi il importe de mettre la pitié au centre de toute considération. Tout ceci est indispensable, car, en commentant la morale de Schopenhauer dans son ouvrage intitulé *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes, souffrance et compassion*, Georges Goedert insiste sur le fait que « dans la pitié, nous aspirons au bien-être d'autrui comme s'il s'agissait du nôtre. Elle constitue la source de l'amour altruiste et de la justice volontaire. Elle s'applique même aux bêtes, car tout ce qui vit est en soi volonté de la volonté universelle. »⁵⁷² Dans ce sillage, face à la montée exponentielle des antagonismes et le projet de guerre perpétuelle, nous optons avec Schopenhauer, pour la justice et la pitié. Car, dans la guerre il n'y a qu'une puissance qui profite : c'est celle du business, celle des vendeurs d'armes et celle des Lockheed Martin.

5- La philosophie morale de Schopenhauer comme aboutissement à une société juste

La préoccupation morale de Schopenhauer est de fonder la morale sur un principe pratique, qui existe dans la réalité quotidienne ou dans la conscience du sujet. Il voudrait ainsi résilier et solutionner les problèmes d'inégalité, de pauvreté, de misère, famines, exclusions, purification ethnique, inondations, pogroms, épidémies, violences politiques et de souffrance qui sont l'apanage des classes délaissées dans le monde. Malheureusement, ces inquiétudes tant décriées à son époque persistent, sévissent encore de nos jours et semblent avoir une plus

⁵⁷¹ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 132.

⁵⁷² Georges Goedert, *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes, souffrance et compassion*, Paris, Beauchesne, 1977, pp. 131-132.

grande tonalité au point de susciter angoisse, lamentation et anxiété. Tout ceci semble tonifié par la montée et la prédation du capitalisme libéral créant les classes et marginalisant les classes improductives débouchant sur la domination de celle-ci. Les propos de Charles Romain Mbele sont très édifiants sur la question dans son *Essai sur le postcolonialisme en tant que code de l'inégalité* : « Cette mondialisation au service d'un empire collectif se réalise au moyen d'un mondialisme qui prend la suite de la mondialisation mercantiliste de l'époque de l'esclavagisme (entre 1500-1800) et de la colonisation directe (1880-1960). »⁵⁷³

a- La morale de Schopenhauer, récusation de l'esclavagisme et la colonisation

Dans le débat sur la question de l'esclavage et la colonisation, tout particulièrement l'esclavage dans la période des Lumières et un peu après, plusieurs grands penseurs se font distinguer par leur souscription à ces pratiques antihumanistes. Parmi ces penseurs nous pouvons mentionner Montesquieu, dans *De l'esprit des lois* (1748) et très remarquable, un prêtre Abbé Raynal, dans *Histoire philosophique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1780). À ceux-ci on associe spécifiquement Hegel, contemporain de Schopenhauer. Alors, comment Schopenhauer perçoit-il cette expansion intellectuelle dans la légitimation de ces pratiques bestiale ? C'est ce que nous allons mettre en exergue ici question d'évaluer l'humanisme de Schopenhauer et de voir son impact dans notre monde actuel.

Dans le Livre dixième (Des lois dans le rapport qu'elles ont avec la force offensive) *De l'esprit des lois*, Montesquieu se montre favorable à la colonisation et à l'esclavage. En effet, il légitime et justifie la guerre puis établis un véritable rapport de complémentarité entre les lois et la conquête, tout ceci en mettant au premier plan les prétentieux avantages qu'un peuple avait à être conquis. On le comprend mieux dans son ouvrage lorsqu'il affirme :

si j'avais à soutenir le droit que nous avons eu de rendre les nègres esclaves, voici ce que je dirais :

Les peuples d'Europe ayant exterminé ceux de l'Amérique, ils ont dû mettre en esclavage ceux de l'Afrique, pour s'en servir à défricher tant de terres.

Le sucre serait trop cher, si l'on ne faisait travailler la plante qui le produit par des esclaves.

Ceux dont il s'agit sont noirs depuis les pieds jusqu'à la tête ; et ils ont le nez si écrasé qu'il est presque impossible de les plaindre.

⁵⁷³ Charles Romain Mbele, *Essai sur le postcolonialisme en tant que code de l'inégalité*, Yaoundé, CLÉ, 2014, p. 41.

On ne peut se mettre dans l'idée que Dieu, qui est un être très sage, ait mis une âme, surtout une âme bonne, dans un corps tout noir,

Il est si naturel de penser que c'est la couleur qui constitue l'essence de l'humanité, que les peuples d'Asie, qui font des eunuques, privent toujours les noirs du rapport qu'ils ont avec nous d'une façon plus marquée.

On peut juger de la couleur de la peau par celle des cheveux, qui, chez les Égyptiens, les meilleurs philosophes du monde, étaient d'une si grande conséquence, qu'ils faisaient mourir tous les hommes roux qui leur tombaient entre les mains.

Une preuve que les nègres n'ont pas le sens commun, c'est qu'ils font plus de cas d'un collier de verre que de l'or, qui, chez des nations policées, est d'une si grande conséquence.

Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes ; parce que, si nous les supposions des hommes, on commencerait à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes chrétiens.

De petits esprits exagèrent trop l'injustice que l'on fait aux Africains. Car, si elle était telle qu'ils le disent, ne serait-il pas venu dans la tête des princes d'Europe, qui font entre eux tant de conventions inutiles, d'en faire une générale en faveur de la miséricorde et de la pitié ?⁵⁷⁴

L'Abbé Raynal s'inscrit dans le contexte de Montesquieu et montre que les nègres sont nés pour l'esclavage, ils ne peuvent servir que comme esclave. Cette particularité selon lui justifie le fait qu'ils soient bornés, fourbes et méchants. Par conséquent, ils doivent à juste titre être soumis à cette pratique par les Occidentaux. En effet, même s'il émet quelques apparentes réserves lorsqu'il oriente la conquête vers la conservation par opposition à la destruction, Montesquieu oublie certainement que la conquête et l'esclavage sont des concepts péjoratifs pour des pratiques qui s'inscrivent contre les libertés et la dignité de la personne humaine. C'est justement ce genre de vision impérialiste, dominateur et hégémonique que va hériter Hegel, grand propulseur de l'antisémitisme.

Dans la philosophie de Hegel, on note une dégénération remarquable dans la validation et la valorisation de l'esclavage, ce que justifie également Lucien Lévy Brühl dans *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. En effet, Hegel part du principe que l'Afrique est un continent dénudé et dépourvu d'histoire. Car seuls les peuples dont l'histoire a été à l'œuvre sont les peuples rationnels, puisque la notion d'historicité et de rationalité sont synonyme. C'est pourquoi ceux-ci doivent être soumis à l'esclavage et à la colonisation. C'est ce qu'on peut lire dans son ouvrage *La raison dans l'histoire* :

⁵⁷⁴ Charles-Louis de Secondât Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre XV, chapitre V, Genève, Barrillot & fils, 1748, p. 309.

*il y a (...) des règnes dans un état des plus formés. On trouve chez ces Nègres une force physique extrême et la plus grande sensibilité accompagnée d'un caractère débonnaire, mais aussi d'une cruauté inouïe, inconcevable. Ces peuples ne sont jamais sortis d'eux-mêmes, ils n'ont fait aucun pas dans l'histoire (...) cette Afrique reste calme, sans impulsion, la sensibilité ne la pousse pas hors d'elle-même et elle n'est pas encore entrée dans l'histoire, elle a pour toute connexion avec celle-ci le fait que ses habitants furent, en un temps plus misérable, utilisés comme esclaves. Il n'y a pas d'esclavage dans l'État rationnel. C'est pourquoi on ne le trouve que là où l'esprit n'a pas encore établi ce point État rationnel, là où l'Idée véritable a encore des aspects par lesquels elle en reste au devoir-être. L'esclavage est donc nécessaire aux degrés où l'État n'est pas encore parvenu à la rationalité. Il est un moment du passage à un degré supérieur.*⁵⁷⁵

Ces propos du philosophe qui ne manquent pas d'indignation vont susciter de vives réactions particulièrement en Afrique. Cependant, Schopenhauer, contemporain de Hegel, qui déjà mène un combat idéologique acharné contre celui-ci, va farouchement s'opposer à cette légitimation de l'esclavagisme et la colonisation que ce soit en Afrique ou en Amérique : des pratiques inhumaines. Une action qui semble pourtant méconnue du grand public, une lutte acharnée précisons-le, mais qui semble passer sous silence comme l'ensemble de sa philosophie.

Ainsi, Arthur Schopenhauer s'inscrit à faux contre cette confession d'une pratique qui va à l'encontre de la dignité de la personne humaine. En postkantien, il recueille l'humanisme de Kant associé à celui de Jean-Jacques Rousseau et récupère la morale de la pitié. Schopenhauer voit en l'être humain, non plus un objet d'esclavage, mais un être profondément métaphysique aspirant à l'absolu. Cette absoluité lui confère des qualités et des valeurs indépassables. Conscient de ces pratiques odieuses qui constituent le malheur et la souffrance présente au fond de l'existence. C'est pourquoi il voit le monde comme souffrance et la souffrance témoignage du cycle des désirs démesuré qui font que nous oscillons entre souffrance, affliction et ennui. Toute sa philosophie sera donc une sorte de dénonciation lucide et de questionnement sur les perspectives de limitation voire d'arrêt total des souffrances dont est victime l'être humain. C'est ce qui lui vaudra d'être considéré de manière factice et postiche de philosophe pessimiste.

Dans *Le fondement de la morale*, Schopenhauer mène une analyse et met un accent particulier sur l'esclavage, les maux sociaux et les inégalités sociales. Par-là, il tente ainsi de

⁵⁷⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La raison dans l'histoire*, trad. Kostos Papaïoannou, Paris, Département d'Univers Poche, 1965, p. 189.

poser la morale de la pitié comme résolution et achèvement des luttes pour l'intérêt, mais surtout le retour sur les principes de valeur que sont la fraternité et la solidarité découlant de l'élévation de la charité.

La pensée morale de Schopenhauer répond donc aux préoccupations actuelles et ceci à plus d'un titre. Elle est un rejet de l'esclavagisme tel qu'il le démontre à la page 142 de l'ouvrage *Le fondement de la morale*. On remarque très bien comment le philosophe allemand manifeste son humanisme en décrivant le malheureux et lamentable spectacle de l'esclavage, il dit clairement :

*Nous le voyons en grand, quand après mûre réflexion, après les dates difficiles, la nation anglaise, d'un grand cœur, dépense des 20 millions de Stirling pour racheter de l'esclavage des Noirs de ses colonies, aux applaudissements et à la joie d'un monde entier. Cette gigantesque belle action, si quelqu'un refuse de la reconnaître dans la pitié le motif qui l'a produite, pour l'attribuer au christianisme, qu'il y pense : dans le Nouveau Testament tout entier, il n'y a pas un mot contre l'esclavage, cela en un temps où il était universel : bien plus, en 1860, dans l'Amérique du Nord, lors des débats sur l'esclavage, un orateur a pu encore en appeler ce fait, qu'Abraham et Jacob ont eu aussi des esclaves.*⁵⁷⁶

Alors, pour lui, le seul et véritable mérite d'un acte anti-esclavage proviendrait de la pitié et la compassion. Par elle, l'homme atteint son authentique humanisme. Par ailleurs, selon ses propos, la religion n'a rien fait pour mettre fin à cette pratique antihumaniste, bien au contraire elle l'a plutôt encouragée. Comme exemple, il s'attaque au christianisme pour son rôle qui semble aujourd'hui négligé, dans l'esclavagisme et l'impérialisme en Afrique et en Amérique. Nous pouvons le lire en substance :

*Mais en outre, la liste serait longue des cruautés indignes de l'homme, qui ont été l'accompagnement du christianisme, croisades impardonnables, extermination d'une grande partie des habitants primitifs de l'Amérique, colonisation de cette partie du monde avec des hommes volés à l'Afrique, arrachés sans droit, sans l'ombre d'un droit, à leurs familles, à leur patrie, à la partie de la terre où ils étaient nés, pauvres nègres condamnés aux travaux à perpétuité...*⁵⁷⁷

C'est peut-être face à ce genre d'action que le philosophe allemand mène une critique acerbe contre la religion, en lui faisant une sorte de leçon dans *Sur la religion*.

On peut donc comprendre et noter en toute aisance que la philosophie morale de Schopenhauer, brillant par un humanisme démesuré, est une réponse dans la lutte contre les pratiques qui tendent à militer pour la décadence de la valeur de la personne humaine. Et c'est

⁵⁷⁶ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 142.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, p. 147.

la pitié qui nous accompagne pour une telle élévation, car à partir d'elle, je m'identifie à l'autre et je mesure mon action dans le sillage de la valorisation de la dignité de la personne humaine. Et c'est dans ce contexte que s'inscrit cette analyse, c'est-à-dire montrer qu'à côté des grands penseurs tels que Voltaire, ceux que nous avons cités plus haut et bien d'autres encore, se trouve un autre philosophe qui montre qu'il n'y a pas de différence parmi les hommes : Arthur Schopenhauer. Car en dehors du fait qu'ils soient tous doués de raison, pour Schopenhauer la volonté apparaît comme un vouloir-vivre aveugle et universellement commun à toutes les réalités physiques, vivantes et humaines.

b- La morale de Schopenhauer comme gage de l'harmonisation du vivre ensemble

Nos sociétés actuelles sont les lieux de l'ostracisme, du racisme, des conflits de toutes sortes ; le tout basé sur des motifs égoïstes et égocentriques. Comment réaliser un collectif humain digne de ce nom, susceptible de dépasser un instinct de conservation qui débouche sur l'accaparement des ressources au détriment des autres ? Nous sommes arrivés au point de rupture où le « vivre ensemble » risque de sombrer dans la barbarie du capitalisme.

Aujourd'hui la société est soumise à la dictature des marchés, à la finance, au principe de compétitivité, de compétence, de rendement et de productivité. Vivre ensemble implique donc la reconnaissance de la valeur de l'autre, se reconnaître dans l'autre, avant de s'identifier à lui. De ce fait, la cohésion sociale, l'intégration impliquent une réciprocité permanente, une construction commune dans laquelle chacun mène une lutte contre les divisions et le repli sur soi. Il s'agit de processus symétrique, autrui est moi. Ainsi, on découvre ce qui nous est commun et qui nous garrotte.

La morale de la pitié de Schopenhauer répond légitimement à cette exigence puisqu'elle pose la reconnaissance d'autrui comme un autre moi pour une véritable commisération. C'est dans cette optique qu'il est urgent pour lui de mettre fin à ce qu'il nomme *motifs antimoraux*, car ceux-ci nous ravalent à l'état de bestialité. Raison pour laquelle il affirme :

De poursuivre dans le détail les vices qui naissent de ces deux facteurs premiers, c'est une recherche qui serait à sa place dans une éthique complète, non ici. Il faudrait alors déduire de l'égoïsme la gourmandise, l'ivrognerie, la luxure, le souci de nos intérêts, l'avidité, l'avarice, l'iniquité, la dureté de cœur, l'orgueil, la vanité, etc. — et de l'esprit de haine, la jalousie, l'envie, la malveillance, la méchanceté, la disposition à se réjouir du mal, la curiosité indiscreète, la médisance, l'insolence, la violence, la haine, la colère, la trahison, la rancune, l'esprit de vengeance, la cruauté, etc. — Le premier principe est plutôt bestial ; le second, plutôt diabolique. C'est toujours l'un de ces deux qui l'emportent, ou bien l'autre, excepté là où

*dominent les principes moraux dont on parlera plus loin : de là les grandes lignes d'une classification morale des caractères. D'ailleurs, il n'est aucun homme qui ne rentre dans l'un de ces trois genres.*⁵⁷⁸

On comprend donc qu'en rejetant l'égoïsme et les autres maux qui oscillent autour d'elle, la morale de Schopenhauer est une solution pour une communauté en quête de bien-être social commun. C'est pourquoi la compassion a un si grand mérite dans sa morale dans ce contexte :

*En effet, une compassion sans bornes qui nous unit avec tous les êtres vivants, voilà le plus solide, le plus sûr garant de la moralité : avec elle, il n'est pas besoin de casuistique. Qui la possède sera bien incapable de causer du dommage à personne, de ne violenter personne, de faire du mal à qui que ce soit ; mais plutôt pour tous il aura de la longanimité, il pardonnera, il aidera de toutes ses forces, et chacune de ses actions sera marquée au coin de la justice et de la charité.*⁵⁷⁹

En outre, s'il est évident que la morale est d'une nécessité non négligeable dans l'instauration des rapports interindividuels, s'il est judicieux de reconnaître que la morale constitue un vecteur efficace de l'harmonie entre les individus dans le sens du respect mutuel de la dignité de la personne humaine, alors, dans la morale de Schopenhauer, la pitié et ses vertus cardinales répondent à juste titre à cette fin. De celle-ci découlent certaines valeurs en voie de disparition de nos sociétés : à l'instar des valeurs de fraternité, de solidarité et d'égalité. Nous le justifions simplement par son idée d'identification à autrui et de commiseration.

En fin de compte, ces phénomènes de compassion sont bien connus de tout le monde. Ils nous entraînent même à compatir à la souffrance des animaux, à être sensibles à tout ce qui vit. Alors, pas besoin de douter ni de refuser de voir dans cette capacité d'identification à l'autre, derrière les différenciations et les démarcations apparentes le signe d'une appartenance commune à une même réalité. Telle est la portée de la morale de Schopenhauer inspirée de l'enseignement du bouddhisme, qu'il a pu découvrir avec enthousiasme et frénésie.

En résumé, dans notre monde devenu mercantile où tout est réglé et quantifié, les intérêts, les dividendes et les appétits égotistes de toutes sortes prennent le pas sur la charité vraie, la justice et la convivialité gageure, la morale de Schopenhauer s'impose. Une approche d'absolutisation de l'homme s'avère nécessaire. La pitié admet qu'il existe des différences,

⁵⁷⁸ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 109.

⁵⁷⁹ *Ibidem*, p. 149.

mais que les hommes s'efforcent de les accepter, de marcher ensemble, de viser les mêmes idéaux supérieurs, de tendre vers la vertu, simplement, gratuitement. Cela suppose qu'on soit d'accord sur l'essentiel, c'est-à-dire le triomphe d'un certain nombre de valeurs fondamentales, inhérentes à la personne humaine visant à lui conférer toute dignité. Ceci est justifiable du point de vue non seulement de son prétendu désintéressement, ce que Nietzsche démontre clairement, mais aussi de son apparente origine religieuse, ce qui conduit inéluctablement sur un indubitable manque d'universalité. C'est pourquoi nous avons constaté que la réception de sa pensée est en grande majorité critique, mais surtout constructive. Justement, dans ce cadre pratique et réaliste Nietzsche, qui voit en Schopenhauer un véritable maître, lui rend hommage à travers un ouvrage. Dans cet ouvrage intitulé *Schopenhauer éducateur*, on remarque ces propos :

*Certes, il existe d'autres moyens de se retrouver, de revenir à soi-même de l'engourdissement où l'on vit généralement comme enveloppé d'un sombre nuage, mais je n'en connais point de meilleur que de revenir à son éducateur, à celui qui nous a formés. Et c'est pourquoi je veux me souvenir aujourd'hui de ce maître et de ce censeur dont je puis me glorifier, d'Arthur Schopenhauer, quitte à rendre plus tard hommage à d'autres encore.*⁵⁸⁰

Loin de là, la morale de Schopenhauer est intimement liée à sa représentation du monde et précisément une existence humaine incarcérée dans l'illusion du bonheur, oscillant constamment de la souffrance à l'ennui, sans doute insatisfaite dans la mesure où la volonté recherche perpétuellement son affirmation. C'est ce qui fait de cette morale, une morale actuelle, capable de répondre aux inquiétudes de l'heure dans le sillage de l'harmonisation des rapports interindividuels et de l'acceptation de l'autre comme un autre *moi*. Dans la même lancée, l'existentialisme de Schopenhauer portée par la justice et la charité s'y attèlent efficacement. Cependant, si Schopenhauer ne s'y éternise pas, il propose dans sa démarche, une éthique du renoncement à travers l'art et l'ascétisme en s'inspirant des morales orientales. Ceci est judicieux, car, comme le dit Hegel dans *La raison dans l'histoire*, « désormais ce monde dont la signification reste toujours précaire et fragmentaire n'est plus en rapport avec les aspirations profondes de l'âme ».⁵⁸¹ Le mouvement moral ascétique de Schopenhauer se pose alors comme une expérience non-négligeable.

⁵⁸⁰ Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer éducateur. Considérations inactuelles*, trad. Henri Albert, Mercure de France, 1922, numérisé par David Buffo, www.schopenhauer.fr, 2013, p. 8.

⁵⁸¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La raison dans l'histoire*, p. 6.

CHAPITRE VIII :

ARTHUR SCHOPENHAUER ET LA DÉNÉGATION DES SOUFFRANCES DE LA VIE HUMAINE : LA MORALE ASCÉTIQUE, L'EXPÉRIENCE ESTHÉTIQUE ET L'EUDÉMONOLOGIE

Dans son monumental ouvrage *Le monde comme volonté et comme représentation*, Arthur Schopenhauer relève la permanence de la souffrance aux malheurs divers dans la vie humaine. Si notre temps n'échappe pas à ce constat, nous sommes de manière indubitable dans une époque des périls et de la crise axiologique. D'ailleurs,

*que vous habitiez dans le Nord ou le Sud, que vous soyez jeune ou vieux, vous n'ignorez pas que nous sommes confrontés à des risques planétaires majeurs – tous ensemble, et dans plusieurs domaines fondamentaux. Jamais en effet l'humanité n'a détenu un tel pouvoir de destruction. Jamais non plus elle n'a possédé une telle puissance pour construire son avenir. C'est pourquoi, chaque jour, nous constatons que les difficultés s'accroissent, mais aussi que les initiatives se multiplient pour tenter de rendre le monde humain.*⁵⁸²

C'est dans cette expectative d'humanisation du monde, de nos sociétés et de l'homme spécifiquement que le philosophe de Dantzig met sur pieds la morale de la pitié, qui a son tour se déploie à travers les vertus de justice et de charité ; nous nous y sommes largement déployé. Toutefois, préoccupé par le fait que « *la vie donc oscille, comme un pendule, de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui : ce sont là les deux éléments dont elle est faite, en somme* »⁵⁸³, Schopenhauer ne se limite pas à la morale de la pitié. Fort des connaissances et de l'expérience qu'il a accumulée, il met en évidence l'expérience esthétique et la morale ascétique pour échapper à cette tyrannie du vouloir-vivre.

En effet, en 1813, Schopenhauer rencontre Frédéric Maïer, durant son dernier séjour dans la ville de Weimar. Il s'agit d'un proche de Goethe et grand amateur de l'orientalisme ; c'est lui qui l'initie à la littérature orientale. Schopenhauer va donc fortement s'en inspirer au point où la morale bouddhiste constitue une source assez considérable de sa philosophie morale. Seulement, cette morale étant elle aussi très rattachée à la religion asiatique, Schopenhauer ne manque pas de s'y consacrer au point de mettre sur pied une réflexion spécifiquement sur la religion, dans ses *Parerga et paralipomena*. Son objectif est de dissiper les ambiguïtés autour des religions et des sectes avant de justifier son choix pour la moralité bouddhiste.

⁵⁸² Roger-Pol Droit, *Philosophie et démocratie dans le monde*, Paris, Librairie Générale Française, 1995, p. 5.

⁵⁸³ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 394.

Si les désirs et les besoins par milliers engloutissent l'homme dans une interminable souffrance, et que, par l'existence du mal, la crise axiologique prospère dans nos sociétés à travers les guerres et conflits, les crimes et les meurtres, les religions ont, dans leurs grandes majorités des idées claires sur ce qu'est le bien et le mal. C'est pourquoi, les religions faisant partie de la société, on peut s'y tourner, sans s'y éterniser pour voir en quoi, et de manière pratique comment y puiser les principes d'une éthique de vie qui promeuve la paix et la convivialité. De même, la contemplation esthétique n'est pas du reste dans cette marche vers la quiétude, car l'art, comme le précise Schopenhauer, s'il nous arrache à la douleur et à la souffrance, représente une délivrance non négligeable dans cette entreprise éthique et axiologique.

Toutefois, conscient du fait que l'aspect momentané caractérise l'expérience esthétique, Schopenhauer entreprend la rédaction d'un ensemble de principes nécessaires pour un agir vertueux en s'inspirant d'Aristote : c'est ce qu'il nomme l'eudémonologie. Alors, comment Schopenhauer procède-t-il pour bâtir une morale expérimentale qui met en évidence la pensée hindoue, l'histoire de la philosophie et son sens de la critique ? C'est ce que nous développons dans ce chapitre dont le nœud est le triple mouvement structuré comme suit : d'abord la moralité hindoue, puis l'expérience esthétique et enfin l'eudémonologie.

1- Arthur Schopenhauer et les religions

Contrairement à son maître à penser Kant, mais aussi à ceux qu'il nomme les trois sophistes ou philosophastres Hegel, Fichte et Schelling, Arthur Schopenhauer n'a pas eu une influence religieuse dans son enfance, encore moins un projet théologique. Fils d'un riche négociant et d'une romanesque, il était destiné à une carrière d'homme d'affaires. Seulement, la mort brusque de son père et l'approbation de sa mère lui ouvrent la voie à ce qu'il nomme lui-même une carrière de savant. Et là, ce sont les études de médecine, de biologie, mais surtout de philosophie. Il n'a donc pas de réel contact avec la religion ; celle-ci se fait spontanément et de l'extérieur.

Durant un séjour à Dresde entre 1813 et 1814, Schopenhauer rencontre Frédéric Maïer, un conseiller la légation de la principauté de Reuss qui l'initie à la littérature de l'Inde ; même s'il est vrai que ce célèbre orientaliste n'est qu'un amateur comme le précise Théodore Ruysen. C'est donc avec la rencontre de Herder que notre philosophe perçoit clairement la philosophie indienne en y voyant la plus haute forme de croyance à laquelle soit élevée la sagesse humaine. C'est le véritable contact du philosophe de Dantzig avec la religion dans

une étude profonde. Il va plus tard dans les volumes des *Parerga et paralipomena* produire une réflexion sur les religions.

Sur la religion est donc un regard global sur les faits religieux en général, dans le souci de la saisie claire et distincte de ce qui peut accompagner l'homme dans la négation du vouloir-vivre. Étienne Osier résume cette posture Schopenhauerienne en soulignant dans sa présentation de l'ouvrage évoqué que

*Schopenhauer prend position contre tout dogme religieux d'un commencement absolu du monde et contre celui de l'existence d'un dieu personnel. Il critique donc le judaïsme et le christianisme comme religions théistes, et c'est à la religion de l'Inde ancienne qu'il arrime définitivement sa théorie qui, comme elle, prône la soustraction au cycle des renaissances. Le bouddhisme, en particulier, représente pour Schopenhauer l'attestation la plus éclatante de sa métaphysique dans le champ religieux : il y rencontre une religion où chaque individu, à l'image du Bouddha, peut mettre un terme à l'affirmation de la volonté dans le monde, et atteindre par-là à sa propre négation — le « nirvana ».*⁵⁸⁴

Ce propos d'Osier résume clairement la position de Schopenhauer. Pour le philosophe allemand, le monde n'est pas le résultat de la création d'un certain absolu comme le prétendent les religions théistes qu'il critique abondamment ; et c'est dans la religion bouddhiste qu'il trouve les points de confortation de sa négation du monde. De ce fait, que mobilise-t-il dans sa critique du judaïsme et du christianisme en occurrence ? Pourquoi cette priorité exceptionnellement pour le bouddhisme dans sa métaphysique et sa morale de l'abnégation ?

a- Regard schopenhauerien sur les religions et la question du « besoin métaphysique »

Dans le système épistémique de Schopenhauer, l'homme occupe la position centrale. Ainsi, les religions et la philosophie sont le résultat d'un besoin métaphysique permanent, produits du vide intérieur récolté par l'étonnement. La compréhension des religions chez Schopenhauer implique donc une indissociation à la fois des concepts de métaphysique, de vérité, de philosophie, mais surtout de « besoin intérieur ».

En effet, l'homme comme il nous le montre dans *Le monde comme volonté et comme représentation* est le seul être qui s'interroge et s'émerveille dans son existence, une existence aux multiples visages. Cet étonnement est d'ailleurs une singularité qui ne transparaît pas

⁵⁸⁴ Arthur Schopenhauer, *Sur la religion*, p. 5.

chez les animaux, encore moins chez les végétaux. En ses propres mots, Schopenhauer affirme :

*Excepté l'homme, aucun être ne s'étonne de sa propre existence ; c'est pour tous une chose si naturelle, qu'ils ne la remarquent même pas. La sagesse de la nature parle encore par le calme regard de l'animal ; car, chez lui, l'intellect et la volonté ne divergent pas encore assez, pour qu'à leur rencontre, ils soient l'un à l'autre un sujet d'étonnement. Ici, le phénomène tout entier est encore étroitement uni, comme la branche au tronc, à la Nature, d'où il sort ; il participe, sans le savoir plus qu'elle-même, à l'omniscience de la Mère Universelle. — C'est seulement après que l'essence intime de la nature (le vouloir-vivre dans son objectivation) c'est développée, avec toute sa force et toute sa joie, à travers les deux règnes de l'existence inconsciente, puis à travers la série si longue et si étendue des animaux ; c'est alors enfin, avec l'apparition de la raison, c'est-à-dire chez l'homme, qu'elle s'éveille pour la première fois à la réflexion ; elle s'étonne de ses propres œuvres et se demande à elle-même ce qu'elle est.*⁵⁸⁵

L'étonnement est donc rendu possible par le vouloir-vivre, mais aussi par la raison à travers la mobilisation de la réflexion du « qui suis-je ? ». On perçoit chez le philosophe de Dantzig une ambition métaphysique en amont, qui débouche sur l'éthique ; une éthique à tendance humaniste et humanisante qui constitue une complétive à la morale de la pitié. Si cette édification passe par un détour vers les religions, elle ne s'éloigne nullement de la philosophie et la quête de la vérité.

Assurément, pour le philosophe allemand, « *l'homme est un animal métaphysique.* »⁵⁸⁶ Dans cette optique, les religions se posent comme des moyens face à la disposition de l'homme, à la collecte des données nécessaires pour la compréhension du sens de l'existence. Dans une posture critique, Schopenhauer trouve qu'elles (les religions) abusent de ce désir permanent en l'homme pour le plonger dans un dogmatisme aliénant. C'est pourquoi Schopenhauer n'hésite pas à élaborer une dissemblance entre le discours philosophique et le discours religieux. S'il voit dans la philosophie la « persuasion », il identifie la foi dans la religion. Il s'agit donc de deux discours rapportés à l'homme. Comme on peut le voir dans la description d'Étienne Osier faite dans la présentation de l'édition Flammarion de *Sur la Religion* d'Arthur Schopenhauer,

Les deux types de discours, rapportés à un sujet, prennent sens à l'intérieur du « monde comme représentation ». Le chapitre 17 des Suppléments est en effet relié aux premiers paragraphes de l'édition de 1819, où la philosophie est définie comme la « science du général », qui s'efforce de saisir « toute la multiplicité du monde

⁵⁸⁵ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 851.

⁵⁸⁶ *Idem.*

réduite à un petit nombre de concepts essentiels ». La manifestation de la religion et de la philosophie — et leur concurrence éventuelle — tient d'abord à la généralité — et à l'usage — de concepts qui ont leur siège dans la raison humaine.⁵⁸⁷

Il y a donc une sorte de confrontation entre la philosophie et la religion qui conduit le philosophe allemand à revenir sur certaines précisions conceptuelles. Il se préoccupe en occurrence de ce que sont l'esprit philosophique et l'esprit religieux. En ce qui concerne le premier cas (l'esprit philosophique), en avoir, « *c'est être capable de s'étonner des évènements habituels et des choses de tous les jours, de se poser comme sujet d'étude ce qu'il y a de plus général et de plus ordinaire* ». ⁵⁸⁸ Pourtant, l'esprit religieux est un souci d'attachement à un objet, une divinité, et la culture des rites qui s'y imposent.

Dans le souci de caractérisation du religieux et de l'esprit religieux, Paul Poupard trouve que « *L'homme religieux est un homme qui, dans sa démarche et dans son comportement, éprouve l'action de cette force transcendante présente dans des êtres et dans des objets. En se tournant vers le sacré, cet homme acquiert des forces nouvelles.* » ⁵⁸⁹ Il y a donc dans l'esprit religieux un lien étroit avec le sacré qui constitue une complétive au vide intérieur, ou mieux, au besoin métaphysique. Dans ce contexte, la religion devient donc pour Schopenhauer la métaphysique du peuple, un peuple commun et mondain. C'est ce qui fait qu'il accorde une nature allégorique aux religions. Elle se manifeste par les mystères, le sacré, les dogmes et quelques « *absurdités bien palpables* ». ⁵⁹⁰ Le danger dans ce contexte est qu'il y a là une opposition radicale avec la philosophie. Assurément, « *cette nature allégorique des religions les dispense également des démonstrations que la philosophie est obligée de fournir, et de la nécessité de l'examen ; elles les remplacent par la foi, c'est-à-dire qu'elles exigent une croyance volontaire à leur vérité.* » ⁵⁹¹

Dans ce cadre, Schopenhauer adopte une posture critique vis-à-vis des religions, il est un négateur de Dieu, un anti-téléologique puisque dans ce cas, la téléologie signifie une théologie, c'est-à-dire la présence d'une providence qui sauverait la nature tout entière et chacun de ses membres de la mort. De cette logique, pour le philosophe allemand, il n'y a rien de plus permanent que l'impermanence de toute chose. De manière additive, il ne partage pas l'avis biblique qui consiste à manquer de compassion envers les animaux, considérés comme

⁵⁸⁷ Arthur Schopenhauer, *Sur la religion*, p. 10.

⁵⁸⁸ *Idem*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 852.

⁵⁸⁹ Paul Poupard, *Les religions*, Paris, P.U.F, coll. « Que sais-je ? », 1987, p. 23.

⁵⁹⁰ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 858.

⁵⁹¹ *Ibidem*, p. 859.

des êtres inférieurs dans un monde inférieur. De même, pour lui l'idée chrétienne de la bonté originelle du monde à la création n'est qu'une chimère puisque dans le monde, la vie est souffrance.

Poursuivant sa réflexion sur le besoin métaphysique, Schopenhauer trouve que les religions en soi ne sont pas dangereuses quand elles favorisent l'émergence et l'essor de l'esprit humain. Pourtant, l'histoire des religions laisse entrevoir, par les dogmes et les rites pluriformes et multiculturelles, des crises et conflits sanglants. Nous avons d'ailleurs vu plus haut qu'il dénonce la mainmise de la religion dans l'esclavage et la colonisation. Il continue à le marteler de manière quelque peu satirique :

*le peuple a besoin d'une religion, elle est pour lui un bienfait inestimable. Mais si les religions prétendent faire obstacle aux progrès de l'esprit humain dans la connaissance de la vérité, on doit les écarter — avec beaucoup de ménagements, bien entendu. Demander qu'un grand esprit même, un Shakespeare ou un Goethe, se convainque implicitement, bona fide et sensu proprio des dogmes d'une religion quelconque, ce serait demander à un géant d'entrer dans la chaussure d'un nain.*⁵⁹²

Pour illustrer cette position, Schopenhauer s'appuie sur le cas de la religion musulmane pour justifier la nécessité de se défaire de certaines religions s'opposant à la logique du progrès humain. Il note en substance :

*que l'on considère, par exemple, le Coran : ce méchant livre a suffi pour fonder une grande religion, satisfaire, pendant douze cents ans, le besoin métaphysique de plusieurs millions d'hommes ; il a donné un fondement à leur morale, leur a inspiré un singulier mépris de la mort et un enthousiasme capable d'affronter des guerres sanglantes, et d'entreprendre les plus vastes conquêtes. Or nous y trouvons la plus triste et la plus pauvre forme du théisme. Peut-être le sens nous en échappe-t-il en grande partie dans les traductions.*⁵⁹³

Dans la même lancée, notre philosophe jette un regard panoramique sur les religions et trouve que seules les religions indiennes se démarquent dans leurs démarches : elles ne sont pas allégoriques comme le christianisme. Cette dernière (le christianisme) « est une allégorie, qui dépeint la pensée vraie ».⁵⁹⁴ Ceci l'amène, au bout d'un examen autour de la philosophie et la religion, à préciser qu'il serait erroné de rechercher « dans la religion la vérité dévoilée, nue, littérale. »⁵⁹⁵ Le seul domaine dans lequel se déploie la vérité est la philosophie. C'est à elle que revient la mission de scruter profondément le monde, sans complaisance. Dans cette

⁵⁹² Arthur Schopenhauer, *Sur le besoin métaphysique de l'humanité*, trad. Auguste Burdeau, notes de Christophe Salauin, Paris, Fayard, 2010, p. 15.

⁵⁹³ *Idem*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 853.

⁵⁹⁴ *Idem*, *Sur la religion*, p. 168.

⁵⁹⁵ *Idem*.

logique, Roger-Pol Droit explique la philosophie à sa fille en lui disant : « *tu remarqueras, au passage, que nous avons obtenu un nouveau résultat : la philosophie est aussi une activité critique. Elle ne se contente pas de chercher la vérité dans le domaine des idées. Pour atteindre cet objectif, elle s'efforce aussi de chasser les idées fausses. Elle cherche à les détecter pour les empêcher de nuire.* »⁵⁹⁶

De son analyse sur le besoin métaphysique, Schopenhauer élimine donc le christianisme en lequel il ne voit pas une doctrine, mais une histoire. Il le dit d'ailleurs « *le christianisme a en propre l'inconvénient de n'être pas, comme les autres religions, une pure doctrine ; mais il est essentiellement et principalement une histoire, une série de données, un complexe de faits, d'actions et de souffrances d'êtres individuels : c'est précisément cette histoire qui constitue le dogme, et la foi en lui permet le salut.* »⁵⁹⁷ Par cette réalité, Schopenhauer élimine toutes les religions théistes, et s'oriente vers les religions indiennes. Étienne Osier résume ce mouvement de négation du théïsme vers les religions indiennes en affirmant :

*en rapportant le cœur même de sa métaphysique à la doctrine de la transmigration des âmes, Schopenhauer prend position contre tout dogme religieux d'un commencement absolu du monde, et de l'existence d'un créateur personnel. Et c'est en raison même de cette construction, favorable, quant à son illustration concrète dans le champ religieux, à une représentation non occidentale, que Schopenhauer s'estime autorisé à refouler le judaïsme et le christianisme en tant que religions théistes. Sans doute perçoit-on l'arbitraire de cette perspective alors absolument inédite dans la tradition philosophique : l'Inde que connaît Schopenhauer est le berceau du polythéisme, il y trouve également des dieux. Pourquoi lui réserver un tel traitement, au détriment des religions monothéistes ? Le reproche ne tient pas, car il néglige le point de vue spécifique au philosophe, et s'exprime du seul point de vue de ces religions elles-mêmes. Schopenhauer, on l'a vu, précise en 1844 que le nombre des dieux dans chaque religion ne lui importe en rien : il repère simplement celles qui lui paraissent pouvoir illustrer ses propres conceptions métaphysiques.*⁵⁹⁸

Cette marque d'attention pour les religions indiennes nous impose un détour vers celles-ci avant de voir en quoi elles lui permettent d'élaborer sa morale ascétique ou morale de l'abnégation.

– L'Hindouisme

Dans une étude sur la philosophie d'Arthur Schopenhauer, et de manière spécifique la place et le sens de l'esthétique dans celle-ci, Santiago Espinosa souligne que

⁵⁹⁶ Roger-Pol Droit, *La philosophie expliquée à ma fille*, Paris, Seuil, 2004, p. 25.

⁵⁹⁷ Arthur Schopenhauer, *Sur la religion*, p. 134.

⁵⁹⁸ *Ibidem*, p. 38.

*de Schopenhauer, on connaît surtout un certain nombre de thèses qui donnent, à juste titre jusqu'à un certain point, l'image d'un philosophe influencé par le bouddhisme et l'hindouisme ; d'un prédicateur de la morale du renoncement dont l'idée fixe — l'association de la vie à la souffrance — s'exprimerait à travers chacun des thèmes abordés par sa philosophie.*⁵⁹⁹

Ce constat de Santiago Espinosa laisse entrevoir, dans le système philosophique de Schopenhauer, le lien entre les religions indiennes (l'hindouisme et le bouddhisme) et la morale du renoncement, ou morale ascétique. Pour ce qui est de l'hindouisme particulièrement, il s'agit d'une religion dont le but absolu est de se libérer du cycle de réincarnations ; une sorte de délivrance nommée Nirvana.

L'hindouisme, en tant qu'institutions de l'Inde brahmanique, se présente comme un ensemble de concepts philosophiques consignés dans les Upanishads⁶⁰⁰ qui en forment le socle théorique. On comprend alors lisant dans *Les 108 Upanishads* traduites par Martine Buttex qu'« *Upanishad signifie "assis par terre aux pieds du maître", pour écouter son enseignement... selon la coutume indienne, jambes croisées, dans une posture très similaire à celle de la méditation.* »⁶⁰¹

Au-delà de la synthèse spirituelle, l'hindouisme d'avant les invasions musulmanes et occidentales qui soumettent l'Inde à leurs autorités, est le vecteur des connaissances parmi lesquelles le droit, la politique, l'architecture, l'astronomie, la philosophie, la médecine, etc. tout comme les savoirs qui ont en commun le substrat religieux. Ce qui est plus frappant et qui intéresse spécifiquement Schopenhauer est que lorsqu'on « évoque l'Inde, (il) pense probablement ici à ces « documents » (Urkunden) que sont les Hymnes du « Véda » (terme sanskrit : savoir, connaissance sacrée), textes fondateurs de l'Inde brahmanique, « autorité » plusieurs fois millénaire. »⁶⁰² C'est justifiable parce que

*dans la tradition de l'Inde, la philosophie est indissociable de la pratique d'un travail intérieur où la compréhension commence lorsque j'ai le sentiment et la sensation des idées. Le savoir n'a d'intérêt que s'il a la capacité de nous ramener à l'être, en nous fournissant le choc suffisant pour d'abord nous interroger sur notre être, en nous ramenant à la seule question qui vaille : « Qui suis-je ? »*⁶⁰³

Le philosophe français Frédéric Lenoir, dans son *Petit traité d'histoire de religions*, est plus explicite dans ce contexte en montrant que l'une des marques particulières de

⁵⁹⁹ Santiago Espinosa, *Schopenhauer et la musique*, Paris, P.U.F, 2022, p. 121.

⁶⁰⁰ UPA (près de) — NI (en bas, aux pieds de) — SHAD (s'asseoir).

⁶⁰¹ *Les 108 Upanishads*, coll. « Yoga intérieur », trad. Martine Buttex, Paris, Dervy, 2012, p. 21.

⁶⁰² Arthur Schopenhauer, *Sur la religion*, p. 123.

⁶⁰³ *Ibidem*, p. 7.

l'hindouisme est qu'elle soit « *une religion sans fondateur ni genèse, clairement établie. C'est ce qui (...) explique en très grande partie son aspect multiforme, avec une exubérance de rituels différents, des écoles, des doctrines, des philosophies ayant chacune développé sa propre voie, tout en étant réunis autour d'un tronc commun de croyances.* »⁶⁰⁴ Si cet aspect intéresse Schopenhauer en son temps, il faut dire que le rapport avec la vie est un élément crucial.

En effet, l'hindouisme considère qu'il existe quatre buts à l'existence. Les désirs étant naturels, chacun de ses buts permet de parfaire la connaissance de l'homme, puisque par l'éveil des sens et sa participation au monde, il en découvre les principes. On note donc tout d'abord *Kama* ou le désir. Il s'agit plus précisément du désir et du plaisir amoureux. Dans la mythologie, le dieu Amour *Kama* est source de la création. Le plaisir dans ce sillage doit être dirigé dans le but de la connaissance et ne doit pas devenir un mode de vie qui conduit à accomplir les actes immoraux ou *adharmiques* (contraire au *Dharma*).

Ensuite, le deuxième but, *Artha* qui correspond à la prospérité matérielle. Ici, l'homme doit participer à la société en créant un patrimoine et des relations qui seront le fruit de son travail. Il doit tout de même prendre des précautions pour ne pas se faire abuser par le charme d'une vie d'aisance, mais en tirer les enseignements. Troisièmement, il s'agit du *Dharma* qui signifie devoir. Il permet d'orienter les périodes de la vie vers une démarche morale. Nous avons enfin, *Moksha* qui implique la délivrance. L'existence de l'hindou est marquée par la quête de la délivrance.

À la suite de cette énumération, Frédéric Lenoir résume le mouvement spirituel hindouiste en soulignant que

l'âme ainsi délivrée accède à la délivrance.

L'écrasante majorité des êtres humains est condamnée au samsara (le temps cyclique, la roue de l'existence), la douleur des existences : l'œuvre de cette vie consiste donc, en se conformant à son dharma à se préparer à une renaissance meilleure. La moksha est le fait d'une infime minorité, des athlètes de la spiritualité qui, ayant découvert le Soi et s'étant consumé de l'intérieur, n'éprouvent plus de désirs produisant le karman. Celui-ci, normalement accumulé dans un corps subtil et invincible, se dissout. Chez la majorité, c'est ce corps qui entraîne l'atman éternel dans une nouvelle incarnation. Les grands ascètes et les sages accomplis, eux, ont enfin sorti l'âme de l'enfermement et s'en vont au-delà du désir et de la souffrance. Aux autres s'ouvrent les voies mises en place par les écoles pour aider l'individu,

⁶⁰⁴ Frédéric Lenoir, *Petit traité d'histoire de religions*, Lonrai, Plon, 2011, p. 154.

*dans cette vie ou dans une autre, à rompre l'effroyable enchaînement de l'acte et de ses effets.*⁶⁰⁵

Tels sont donc de manière liminaire les éléments qui font que Schopenhauer s'inspire de l'hindouisme. Nous parlons de l'inconditionnement et l'inexistence d'un Absolu, ou autorité morale qui définisse le comment agir. Cependant, il y a fort remarquablement un ensemble de *Véda* et *Upanishad* formellement rattaché à l'existence. L'autre point important est ce souci dialectique de rupture d'avec les douleurs et les souffrances de l'existence.

Nous notons dans cette optique que « *la conviction que l'homme peut, par ses propres efforts, dépasser la condition humaine et parvenir à la condition divine* ». ⁶⁰⁶ En des termes plus explicites, ce dont s'approprie épistémiquement Schopenhauer est le fait selon lequel « *le divin, dans l'hindouisme, se caractérise tout d'abord par sa transcendance par rapport à l'humain. La condition divine est celle d'êtres immortels, lumineux, bienheureux, dégagés des pesanteurs et des souffrances de la vie humaine ou infra-humaines.* » ⁶⁰⁷ C'est donc ce qui fait que Schopenhauer manifeste une préférence pour les religions indiennes, en occurrence l'hindouisme que nous venons d'examiner succinctement, au mépris des religions théistes, donc le christianisme et le judaïsme tout particulièrement. Si, comme le souligne Jean Lefranc « *le judaïsme est métaphysiquement faux (...) et le bouddhisme sont métaphysiquement vrais* », ⁶⁰⁸ il est judicieux d'examiner succinctement ce bouddhisme.

- Le bouddhisme

Le bouddhisme est une religion de l'Inde, tout comme l'Hindouisme à travers lequel il apparaît vers le VI^e siècle avant Jésus-Christ. Cette période marque une époque d'émulation intellectuelle et spirituelle dans le Nord de l'Inde. Les questions qui se posent alors à cette époque sont tout à fait celles que se pose également Schopenhauer : la finitude, l'infini, l'éternité, la cause du monde, l'origine des connaissances, l'influence des opinions et les questions eschatologiques... Seulement, Schopenhauer ne s'éternise pas sur ces inquiétudes, il marque également un intérêt pour les réponses qu'apporte Bouddha en qui Schopenhauer ne voit qu'une forte ressemblance avec Jésus-Christ. Si Bouddha refuse de répondre aux questions de l'origine du monde, prétextant que celles-ci n'apportent rien à la préoccupation

⁶⁰⁵ Frédéric Lenoir, *Petit traité d'histoire de religions*, p. 159.

⁶⁰⁶ Paul Poupard, *Les religions*, p. 75.

⁶⁰⁷ *Idem.*

⁶⁰⁸ Jean Lefranc, *Comprendre Schopenhauer*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 43.

cruciale de la libération de l'humain de la souffrance permanente, il refuse d'être « *présenté comme un sauveur : il montre le chemin, il n'est pas lui-même le chemin.* »⁶⁰⁹

Pour Bouddha, l'inquiétude à vaincre c'est celle de l'origine des causes et des conditions sur la suppression de la souffrance. Il s'agit de voir quelle démarche adopter, quel chemin suivre « *pour supprimer effectivement cette cause et obtenir la cessation de la souffrance, qui est équivalentement l'entrée dans le Nirvana.* »⁶¹⁰ Cette démarche, ce chemin, ou encore cette « loi fondamentale » se nomme *Dharma* qui s'organise autour des « quatre nobles Vérités ». Celles-ci (les Vérités) sont à leur tour élaborées autour du mot *Dhukka* qui signifie « *souffrance, mais désigne également toute une nuance de douleurs, à la fois psychologiques et philosophiques.* »⁶¹¹

L'organisation des principes qui constituent la base de la spiritualité bouddhiste est donc menée autour du constat de non-satisfaction, c'est-à-dire « la vie est souffrance ». C'est là la première affirmation. En effet, comme le résume Frédéric Lenoir dans son ouvrage *Socrate, Jésus et Bouddha. Trois maîtres de vie*, il est question en amont d'une auscultation et d'un constat de la souffrance permanente en existence. Lisons-le dans cet ouvrage :

*tel un médecin de l'âme humaine, il livre son diagnostic et divise cette souffrance en sept catégories qui jalonnent et englobent toute expérience de vie : la naissance est souffrance, la vieillesse est souffrance, la mort est souffrance, être uni à ce que l'on n'aime pas est souffrance, être séparé de ce que l'on aime est souffrance, ne pas avoir ce que l'on désire est souffrance, les cinq agrégats d'attachement sont souffrance. Autrement dit, tout est souffrance, et il est illusoire de vouloir trouver dans la vie un bonheur permanent. Ce constat se veut objectif et lucide. Il ne s'agit pas d'un pessimisme existentiel, mais de la première étape sur la voie de la libération. En reconnaissant ce principe premier, l'individu effectue le premier pas sur la voie de la guérison.*⁶¹²

Ce premier moment est l'étape de constatation de la présence ininterrompue, incessante et persistante de la souffrance dans la vie humaine. Et, cette affliction, ce mal sempiternel à l'existence humaine est une barrière, non seulement à la réalisation de soi, mais surtout un obstacle à toute quiétude. Dans ce contexte, Schopenhauer parle du double mouvement horloger entre souffrance et ennui, comme nous l'avons vu un peu plus haut. Comme le commente Frédéric Lenoir, « *tout dans la vie est souffrance, la vie même est souffrance, et*

⁶⁰⁹ Paul Poupard, *Les religions*, p. 79.

⁶¹⁰ *Ibidem*, p. 77.

⁶¹¹ Frédéric Lenoir, *Petit traité d'histoire de religions*, p. 184.

⁶¹² *Idem*, *Socrate, Jésus et Bouddha. Trois maîtres de vie*, Paris, Fayard, 2009, p. 151.

tout effort de l'homme pour accéder à un bonheur permanent n'est qu'une vaine illusion, dans la mesure où tout est impermanence. »⁶¹³ Si tel est le cas, que dit le second moment ?

Après ce volet observationnel de la prééminence de la souffrance dans l'existence humaine, il s'agit, dans la démarche bouddhiste de s'interroger sur l'origine et la cause de celle-ci : c'est le noyau du second moment. Pour Siddharta Gautama Shakyamuni,⁶¹⁴ le germe de la souffrance c'est la soif ou le désir. Il y voit la quête interminable de la jouissance, des plaisirs du corps. Pour le Bouddha, *« le désir qui provoque la renaissance, l'avidité, la recherche de jouissance, la soif des plaisirs des sens, la soif même de la non-existence, qui est en réalité le refus de la loi du karma, la négation du lien entre l'acte et ses conséquences qui enchaîne l'être au samsara. »*⁶¹⁵ Alors, si le second moment permet d'identifier la cause de la souffrance, le moment suivant est celui de la possibilité thérapeutique.

Le troisième moment, celui de la saisie des moyens thérapeutiques pour le soulagement, la destruction de la souffrance, est pour Bouddha le moment de

*la cessation complète de cette soif, la possibilité qu'a l'homme de renoncer à ses désirs, de s'en détacher, de s'en libérer. Ce qui ne signifie pas la fin de la vieillesse, des malheurs, de la maladie ou de la mort, mais la capacité acquise de les observer comme des éléments extérieurs qui ne sont plus source de violence émotionnelle, mais des éléments de l'existence, à prendre comme tels, sans plus.*⁶¹⁶

Cette possibilité de cessation intégrale de la souffrance n'est pas une proposition d'euthanasie ou de suicide, ni d'auto-destruction ou d'auto-suppression. C'est l'occasion de se soustraire et se défaire de toute la soif, des désirs et plaisirs qui engendrent la souffrance et les douleurs. Du reste, dans *Les 108 Upanishads* on peut lire au chapitre 2, liane III qu'« *ayant compris la nature des perceptions sensorielles, leur apparition et leur disparition, leur émergence indépendante, l'homme sage ne connaît plus la souffrance.* »⁶¹⁷ C'est l'illustration d'une nécessité de démarcation avec tout ce qui se rattache au corps et nous maintient dans la souffrance. Ceci donne lieu au quatrième moment qui est l'application du moyen permettant le détachement de l'homme, sa libération : c'est le Nirvana.

Le point focal du quatrième moment est donc le Nirvana. Dans *Les 108 Upanishads*, il est considéré définitionnellement comme *« fin, achèvement, conclusion »* - *l'extinction du*

⁶¹³ Frédéric Lenoir, *Socrate, Jésus et Bouddha. Trois maîtres de vie*, p. 185.

⁶¹⁴ C'est le nom propre du Bouddha.

⁶¹⁵ Frédéric Lenoir, *Petit traité d'histoire de religions*, p. 185.

⁶¹⁶ *Idem.*

⁶¹⁷ *Les 108 Upanishads*, chapitre 2, Liane III, p. 252.

monde empirique, équivalent du nirvikalpa samadhi. Synonyme d'émancipation finale, de libération du samsara et d'épuisement du karma, consécutif à la réalisation de Brahman ; synonyme d'expérience absolue, de réalisation et de félicité, d'extinction bienheureuse, de béatitude ultime. »⁶¹⁸ Le philosophe français André Comte-Sponville y voit, dans son *Dictionnaire philosophique* « le nom bouddhiste de l'absolu ou du salut : c'est le relatif même (le samsara), l'impermanence même (anicca), dès lors qu'on n'en est plus séparé par le manque, le mental ou l'attente. L'ego s'éteint (nirvana, en sanskrit, signifie « extinction ») : il n'y a plus que tout. »⁶¹⁹ Il s'agit donc d'un état d'ataxie ou de plénitude.

Ce moment qui est décisif dans la libération et la suspension de la souffrance est structuré autour de huit composantes. Comme on peut le lire dans le *Petit traité d'histoire des religions*, ce « chemin octuple »⁶²⁰ porte l'identité du concept de « juste ». Il est donc question de « la compréhension juste, la pensée juste, la parole juste, l'action juste, le moyen d'existence juste, l'effort juste, l'attention juste et la concentration juste. »⁶²¹ Et dans son commentaire, le philosophe français explique que « ces huit éléments sont traditionnellement divisés en trois disciplines : la conduite éthique, la discipline mentale et la sagesse. »⁶²² Le Nirvana est le lieu de la liberté éternelle et de la paix absolue à travers lesquelles le monde présent ne peut influencer la quiétude. Dans cette foulée,

le Bouddha a fait de la méditation la voie d'accès privilégiée à la connaissance de la vraie nature des choses et au nirvana. Dans un long discours à ses disciples, le sutra Satipatthana, que l'on peut traduire par « l'établissement de l'attention », il affirme en préambule et de manière très ferme la primauté de cette voie : « Il n'y a qu'une seule voie, ô moines, qui mène à la purification des êtres, à la conquête des douleurs et des peines, à la destruction de la douleur, à l'acquisition de la conduite juste, à la réalisation du nirvana : ce sont les quatre domaines de l'attention. » Cette méditation-là n'est pas, il faut le dire d'emblée, une réflexion intellectuelle autour d'un sujet ou d'un thème donné. Elle n'est pas non plus une méthode de relaxation ni une parenthèse de « vide » dans une vie active. Elle est, selon la description qu'en a fait le Bouddha, une mise en condition de l'esprit, une manière de le « calmer » face aux perturbations extérieures et intérieures. Elle ne consiste pas à chasser les pensées qui jaillissent en soi, mais à les observer de manière détachée, dans un état de calme mental (samatha), pour aller au-delà de leurs apparences et avoir ainsi directement la vision profonde (vipassana) de tout ce qui existe. Il s'agit d'appréhender, ou plutôt d'expérimenter au plus profond de soi, la non-permanence de toute chose et de toute sensation. Il l'appelle lui-même le bhavana, littéralement : « faire naître » ou « développer » — développer l'esprit de calme qui, en annihilant

⁶¹⁸ *Les 108 Upanishads*, p. 1209.

⁶¹⁹ André-Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, p. 634.

⁶²⁰ Frédéric Lenoir, *Petit traité d'histoire des religions*, p. 185.

⁶²¹ *Ibidem*, pp. 185-186.

⁶²² *Ibidem*, p. 186.

*les attachements et les illusions créées par le mental, conduit ultimement à la libération de l'être.*⁶²³

En évitant un élargissement qui pourrait s'avérer inutile de la spiritualité bouddhiste, notons qu'il s'agit d'une spiritualité dont la finalité est la coupure, ou mieux la rupture avec les souffrances et les douleurs multiformes et illimitées de l'existence humaine. La double étude de l'hindouisme et du bouddhisme, quoique succincte, nous permet de voir à suffisance, au regard de la réflexion que nous avons déjà menée sur la philosophie morale de Schopenhauer, comment notre penseur s'est considérablement et indubitablement inspiré de la spiritualité indienne. On peut même y déceler une sorte de mimétisme. Néanmoins, pour ne pas aller vite en besogne, attelons-nous de manière condensée sur le rapport entre Schopenhauer et les philosophies indiennes pour voir comment il parvient à la morale du renoncement.

b- Schopenhauer et les philosophies indiennes : la morale ascétique et le dénouement des douleurs du monde

De son ouvrage principal *Le monde comme volonté et comme représentation* à ces *Parerga et paralipomena*, en passant par les *Douleurs du monde* et les écrits éthiques, le système épistémologique de Schopenhauer est un parcours perpétuel sur la vie, ses souffrances et ses divers malheurs dont le point de chute est une *Eudémonologie*. Dans les fragments réunis et intitulés *Douleurs du monde* par Jean Boudeau, Schopenhauer déclare que

*dans la vie des peuples, l'histoire ne nous montre que guerres et séditions ; les années de paix ne sont que de courtes pauses, des entractes, une fois par hasard. Et de même, la vie est un combat perpétuel, non pas seulement contre les maux abstraits, la misère ou l'ennui, mais contre les autres hommes. Partout on trouve un adversaire : la vie est une guerre sans trêve, et l'on meurt les armes à la main.*⁶²⁴

Cette déclaration est une souscription à l'idée bouddhiste et hindouiste de la permanence de la souffrance dans la vie ; nous l'avons vu précédemment. Il est question de s'y attarder pour trouver les moyens et méthodes de s'en débarrasser. Après une profonde consécration à l'étude des philosophies indiennes, le penseur de Dantzig, trouve que la spiritualité orientale est « l'attestation la plus éclatante de sa métaphysique dans le champ religieux : il pense rencontrer une religion ou chaque individu, à l'image du Bouddha, peut

⁶²³ Frédéric Lenoir, *Socrate, Jésus et Bouddha. Trois maîtres de vie*, p. 152.

⁶²⁴ Arthur Schopenhauer, *Douleurs du monde, pensées et fragments*, p. 29.

mettre un terme à l'affirmation de la volonté dans le monde, et atteindre par là à sa propre négation, qu'il reconnaît dans le Nirvana. »⁶²⁵ Il voit dans la philosophie bouddhiste une trajectoire efficace de libération de l'ego et de l'illusion de l'individualité.

Schopenhauer lit les Upanishads, il y découvre une concordance étonnante avec ses convictions, ce qui fait que le Nirvana est de manière décisive identique au monde de la négation du vouloir-vivre. Ceci est défendable par quelques pôles qui illustrent le rapprochement avec le Bouddhisme. Nous pouvons énumérer le fait que la vie soit souffrance comme le premier point commun. Ce qui traduit le malaise, le mal-être, l'idée qu'aucune de nos satisfactions n'est durable. Ensuite, on note l'idée que la souffrance s'enracine dans les désirs interminables, dans la soif même de jouissance. En outre, l'idée que cette reviviscence des désirs et des pulsions est liée à l'ignorance et la fausse vue que nous pouvons porter sur les choses. On peut également ajouter l'idée commune de l'impermanence de toute chose, tout ce qui a une cause et une fin ne possède qu'une vérité relative.

Du côté de la moralité, chez Schopenhauer comme chez les bouddhistes et les hindouistes, il y a en commun l'idée qu'il n'existe pas de transcendance qui serait le point de départ de toute moralité, ce que le philosophe dénonce chez Kant. Le comportement de la moralité dans les deux parties est foncièrement rattaché à une immanence pure. Si ces points caractéristiques peuvent nous amener à parler d'un Schopenhauer bouddhiste, ils vont influencer Nietzsche et Freud. Dans *Le monde comme volonté et comme représentation*, il évoque le rapport entre sa philosophie et la religion bouddhiste en disant :

*si je voulais voir dans les résultats de ma philosophie la mesure de la vérité, je devrais mettre le Bouddhisme au-dessus de toutes les autres religions. En tout cas, je me réjouis de constater un accord si profond entre ma doctrine et une religion qui, sur terre, a la majorité pour elle, puisqu'elle compte plus d'adeptes qu'aucune autre. Cet accord m'est d'autant plus agréable que ma pensée philosophique a certainement été libre de toute influence bouddhiste ; car jusqu'en 1818, date de l'apparition de mon ouvrage, nous ne possédions en Europe que de rares relations, insuffisantes et imparfaites, sur le Bouddhisme ; elles se bornaient presque entièrement à quelques dissertations, parues dans les premiers volumes des Asiatic Researches, et concernaient principalement le Bouddhisme des Birmans. C'est depuis lors seulement qu'il nous a été donné de connaître cette religion plus à fond, grâce surtout aux études précises et instructives qu'un membre distingué de l'Académie de Saint-Petersbourg, Jean-Jacques Schmidt, a publiées dans les Mémoires de cette Académie.*⁶²⁶

⁶²⁵ Arthur Schopenhauer, *Sur la religion*, p. 43.

⁶²⁶ *Idem*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, pp. 861-862.

Dans ce sillage, il trouve que sa philosophie n'aurait pas été possible s'il n'avait pas lu Platon, Kant et les Upanishads. Il ne manque pas d'interpeller l'attention des lecteurs sur la nécessité à comprendre sa philosophie et de lire ces philosophies. Dans une lettre⁶²⁷ adressée à Albert Möser le 25 novembre 1858, il se réjouit du fait que celui-ci ait pris le temps de lire d'abord Kant avant d'amorcer ses ouvrages. Il insiste même en évoquant la complémentarité de son œuvre avec celle du philosophe de Königsberg. Cependant, en insistant sur le Bouddhisme dont la démarche spirituelle qui débouche au Nirvana, il faut dire que c'est le centre de la morale ascétique, ou morale du renoncement ou encore morale de l'abnégation.

Outre cela, il est nécessaire de remarquer que Schopenhauer prend très au sérieux cette morale qui doit, au regard du contexte de crise axiologique actuel, apporter un nouveau souffle à l'éthique. Voici ce qu'il énonce par rapport à la question de l'élaboration de la morale : « aucune philosophie, en présence d'une telle question, n'a le droit de passer sous silence le sujet du quiétisme et de l'ascétisme, car le thème en est, en substance, identique à celui de toute métaphysique et de toute morale. »⁶²⁸ Ce propos montre au combien notre philosophe dispose d'une morale ascétique qui viendrait rompre avec le malaise dans lequel est plongé l'humanité.

Arthur Schopenhauer pense à une morale qui serait une complétive à la morale de la pitié. Cette morale ascétique est puisée dans le stoïcisme, l'épicurisme et le spinozisme, car, « l'ataraxie, en tant qu'expérience spirituelle, est l'équivalent de la béatitude, chez Spinoza, ou du nirvana, dans le bouddhisme. »⁶²⁹ Adolphe Bossert illustre distinctement ce passage de la pitié à l'ascétisme en montrant que par la première, l'homme qui agit pour le bien de l'autre est conduit à un nouvel état du vouloir. Mais la prééminence de l'égoïsme altère le souci permanent de cet état d'existence sans maux. C'est dans ce contexte que survient l'ascétisme, qui est le résultat de la démarche libératrice bouddhiste. En rendant compte de cette démarche de Schopenhauer, il explique que

la pitié, « qui fait sienne la misère du monde entier n'équivaut à la négation de la volonté au point de vue moral, c'est-à-dire au sacrifice de la volonté individuelle dans les relations de la vie ; elle aboutit, en dernière conséquence, à la négation de la volonté au sens métaphysique, c'est-à-dire à l'abstention complète du vouloir. L'homme en qui la volonté est arrivée à ce dernier degré d'épuration a une idée

⁶²⁷ Arthur Schopenhauer, *Lettres*, tome II, Lettre n° 442 à Albert Möser (25 novembre 1858), trad. Christian Sommer et révisé par Natacha Boulet, Paris, Gallimard, 2017, « Votre intérêt pour ma philosophie et votre assimilation de cette dernière me réjouissent de tout cœur, d'autant plus que vous avez d'abord étudié la philosophie de Kant. Car cette dernière est le fondement de la mienne, qui ne peut pas être comprise en profondeur sans elle ; d'autre part, on apprend à mieux comprendre Kant par moi. Nous sommes complémentaires l'un de l'autre, et c'est pourquoi nous sommes tellement hétérogènes. »

⁶²⁸ *Idem*, *Lettres*, tome II, p. 1384.

⁶²⁹ André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, p. 101.

*nouvelle de la vie. Il n'a plus devant lui cette alternative de biens et de maux dont se forme chaque existence particulière, et à laquelle s'attache uniquement le regard de celui qui est encore esclave de l'égoïsme. Il voit tout à la fois les douleurs dont il souffre, et celles dont souffrent ses semblables, et toutes celles qu'il juge possibles ; et toutes dans leur ensemble lui offrent le spectacle d'un effort incessamment stérile et d'un perpétuel écoulement. Il a percé le voile de la Mâyâ il n'est plus dupe des apparences. L'aiguillon de la jouissance présente et l'appât des espérances lointaines ne sont plus pour lui des motifs, mais des quiétifs, car il en connaît le vide. Alors sa volonté se replie. De même que sa justice est devenue de l'abnégation, maintenant son abnégation devient de l'ascétisme. L'homme entre alors dans le nirvana bouddhique, dans le repos éternel.*⁶³⁰

Pour Schopenhauer, la morale ascétique n'est rien d'autre qu'une morale du renoncement, un quiétisme qui consiste à s'élever ou mieux à se détacher dialectiquement des motifs antimoraux à ce qu'il nomme « quiétifs ». Du quiétisme « *procèdent le renoncement à tout désir, la conversion, la suppression de la volonté qui entraîne dans le même anéantissement le monde tout entier ; de là résulte, en un mot, le salut.* »⁶³¹ De là, on comprend que la morale quiétiste ou ascétique est une sorte de conceptualisation de la morale bouddhiste. Tout compte fait, le *quiétif* comme on le voit dans le commentaire de Théodore Ruysen, caractérise merveilleusement la morale du renoncement ou de l'abnégation. Par-là, l'homme ne se supprime pas de l'humanité, il se détache des désirs et parvient à la sérénité de la contemplation, à la joie esthétique comme on va l'observer plus loin.

Dans un souci intégratif, Schopenhauer voit dans ce quiétisme une morale universelle. Nous savons qu'il est d'un humanisme particulier, qui d'ailleurs se manifeste dans le rejet du très ségrégationniste hégélianisme historique.⁶³² Pour Schopenhauer, malgré les différences raciales et culturelles, la morale ascétique est une voie dans la marche vers un mieux-être universel et intégrant. C'est pourquoi il estime que

le quiétisme, c'est-à-dire le renoncement à tout vouloir, l'ascétisme, c'est-à-dire la mortification préméditée de la volonté propre, et le mysticisme, c'est-à-dire la conscience de l'identité de son être propre avec celui de toutes choses, ou avec l'essence du monde, se trouvent dans la relation la plus étroite : aussi celui qui professe l'une de ces doctrines est-il amené peu à peu à admettre les autres, et cela même contre son propre dessein. Il ne peut rien y avoir de plus surprenant que l'accord réciproque des auteurs qui soutiennent ces doctrines, malgré l'énorme différence des âges, des pays et des religions, ainsi que l'assurance inébranlable et

⁶³⁰ Adolphe Bossert, *Schopenhauer, l'homme et le philosophe*, p. 242.

⁶³¹ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 551.

⁶³² Nous faisons allusion à *La raison dans l'histoire* de Hegel qui critique Schopenhauer.

la confiance intime avec laquelle ils exposent le contenu de leur expérience interne.
633

Il faut dire à la suite de cette morale ascétique que le philosophe allemand ne s'y limite pas. Il veut pleinement remplir sa mission de philosophe du monde, pour le monde et par la production d'une philosophie pratique déployée métaphysiquement, éthiquement et politiquement. Philosophe de la vie, il prend également en considération le champ esthétique, car, comme il l'exprime dans la préface de la première édition de son ouvrage principal, sa pensée « *apparaît successivement, selon le point de vue d'où on la considère, comme étant ce qu'on nomme la métaphysique, ce qu'on nomme l'éthique, et ce qu'on nomme l'esthétique ; et en vérité, il faut qu'elle soit bien tout cela à la fois, si elle est ce que j'ai déjà affirmé qu'elle était.* »⁶³⁴ Si le philosophe allemand insiste sur cet aspect contemplatif, c'est assurément parce que l'expérience esthétique est un moyen de suspension, d'interruption ou d'élévation pour échapper à la tyrannie du vouloir-vivre.

2- L'expérience esthétique et la suspension de la tyrannie du vouloir-vivre

La philosophie de Schopenhauer, tel que nous avons pu le constater, a principalement trois antécédents remarquables. Il s'agit de l'idéalisme platonicien, du rationalisme kantien, mais aussi la spiritualité bouddhiste. Dans les trois trajectoires éthiques qu'il met sur pieds, chacun de ces antécédents intervient fortement tantôt dans une posture critique, comme on le voit dans la morale de la pitié avec le kantisme, tantôt dans une sorte de récupération conceptuelle et méthodique comme on le perçoit dans le rapport entre le Bouddhisme et la morale ascétique.

Lorsqu'il entreprend la réflexion sur l'esthétique dans le cadre de la recherche perpétuelle des moyens de sortie de la crise existentielle interminable, Schopenhauer qui a déjà tiré beaucoup d'arguments de la théorie platonicienne des deux mondes, n'hésite pas à faire recours à ce maître à penser sur les questions du beau, de la théorie de l'art et celle de l'Idée. Dans une étude sur les idées platoniciennes en rapport avec la question du vouloir-vivre, Adolphe Bossert précise que

les Idées de Platon sont l'expression la plus poétique, la plus séduisante, qui ait jamais été donnée de l'idéalisme. Les Idées, les seules réalités, dont les objets prétendus réels ne sont que des copies imparfaites, deviennent, chez Schopenhauer, les types des espèces, manifestations immédiates de la volonté, et élevées, comme elle, au-dessus des conditions du temps et de l'espace. Les Idées sont toujours et ne deviennent jamais, tandis que les individus qui les représentent à nos yeux

⁶³³ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation* p. 1382.

⁶³⁴ *Ibidem*, p. 1.

*deviennent, c'est-à-dire naissent et disparaissent. Les Idées sont comme des formes dans lesquelles le vouloir-vivre universel se particularise. Elles sont la raison d'être des phénomènes, et elles traversent, comme telles, le monde minéral, végétal, animal, le phénomène montrant toujours le rapport des choses au sujet pensant, ou les rapports des choses entre elles, et l'Idée exprimant leur essence intime.*⁶³⁵

Dans son grand ouvrage, et à la suite de Bossert, on remarque que Schopenhauer examine et construit son esthétique en accordant une marge importante à l'Idée platonicienne. Pour notre philosophe, il n'est pas question de mettre sur pieds une philosophie de l'art, mais de mobiliser l'expérience esthétique comme moyen de suspension provisoire de la souffrance et des douleurs de l'existence. Dans ce sens, la notion de plaisir esthétique, rattachée à la contemplation et à la connaissance constitue le nœud d'une expérience qui doit nous conduire à un affranchissement provisoire. C'est précisément ce que relate Jean Lacoste dans *La philosophie de l'art* en disant : « Schopenhauer paraît surtout « platoniser » et ne célébrer l'art que pour mieux le trahir, au nom d'un ascétisme supérieur qui ne peut voir en lui qu'« une consolation provisoire ».⁶³⁶ Cependant, comment parvient-on au plaisir esthétique et quel est le procédé de cette expérience schopenhauerienne ?

Dans un ouvrage publié chez Gallimard en 2015, intitulé *L'expérience esthétique*, Jean-Marie Schaeffer fait la double analyse des plaisirs et de l'expérience esthétique. Il montre dans cet ouvrage que

*traditionnellement on distingue trois modèles théoriques du plaisir que Peter Hadreas, dans une approche combinant les travaux des neuropsychologues et des psychologues avec ceux d'une philosophie de l'intentionnalité inspirée de Husserl et Merleau-Ponty, présente ainsi : le plaisir est une sensation, un ressenti qui constitue une unité d'expérience (on retrouve ici la conception de Descartes exposée dans les Méditations) ; le plaisir est le stade final d'un processus qui mène d'un désir (et donc d'un manque) à sa satisfaction (c'est la conception de Spinoza par exemple) ; le plaisir-agrément (enjoyment), au sens d'« agrément tiré d'une activité », donc le plaisir comme caractéristique interne d'une activité (c'est la position défendue notamment par Platon).*⁶³⁷

Si Schopenhauer est beaucoup plus proche du platonisme, le plaisir esthétique exprime chez lui la jouissance provenant d'une gestation contemplative. Elle n'a de sens que dans la suspension, la trêve de la souffrance qui est au fond de la vie. Par plaisir esthétique chez Schopenhauer, il n'est pas question de voir le fruit d'une compréhension à conceptualiser,

⁶³⁵ Adolphe Bossert, *Schopenhauer, l'homme et le philosophe*, p. 175.

⁶³⁶ Jean Lacoste, *La philosophie de l'art*, Paris, P.U.F, coll. « Que sais-je ? », 2010, p. 35.

⁶³⁷ Jean-Marie Schaeffer, *L'expérience esthétique*, Paris, Gallimard, 2015, pp. 183-184.

mais plutôt la saisie d'une Idée dont on ne peut avoir qu'une intuition. C'est pourquoi la contemplation esthétique, l'élévation au sens platonicien doit être rapportée à la connaissance.

En effet, dans les *Parerga et paralipomena* Arthur Schopenhauer apporte des précisions sur certaines questions abordées dans son ouvrage principal. Ainsi, concernant l'expérience esthétique, il se résume en précisant que

*dans le Beau, nous saisissons toujours les formes essentielles et primordiales de la nature tant animée qu'inanimée, en d'autres termes, les idées de Platon à son sujet, et que cette prise de possession a pour condition sa corrélation essentielle, le sujet de la connaissance affranchi de volonté, c'est-à-dire une pure intelligence sans desseins ni fins. De cette façon, à l'entrée d'une prise de possession esthétique, la volonté disparaît entièrement de la conscience ; mais elle seule est la source de nos chagrins et de nos souffrances. C'est l'origine de cette satisfaction et de cette joie qui accompagnent la prise de possession du Beau. Elle repose donc sur l'éloignement de toute possibilité de la souffrance.*⁶³⁸

Alors, on comprend aisément que la visée schopenhauerienne reste la même, c'est rechercher des conditions de possibilité du moindre détachement ou affranchissement vis-à-vis de la crise axiologique permanente dans notre humanité. Dans la philosophie de Schopenhauer, il s'agit de désirer ne plus désirer, aussi vrai est-il que le désir est ce qui nous plonge dans les misères de l'existence. Il ne s'agit pas tout de même de fuir le monde. Car ceci qui légitimerait le suicide que rejette Schopenhauer.

Dans le cadre esthétique, l'art, la musique, la peinture et la sculpture sont des moyens qui nous arrachent à la douleur de l'existence. C'est pourquoi l'expérience esthétique est l'expérience d'une paix intérieure, d'une sérénité, un avant-gout du Nirvana. Schopenhauer convoque dans ce sillage le concept de « joie esthétique » pour signifier « *la satisfaction parfaite, l'apaisement final, l'état vraiment désirable ne se représente jamais à nous qu'en image, dans l'œuvre d'art, la poésie, la musique. On pourrait acquérir par là la certitude que l'art doit pourtant exister quelque part.* »⁶³⁹

Par ces conditions, l'esthétique est foncièrement intégrée à l'existence. En revanche, il faut dire que la musique se démarque des autres arts. S'il est nécessaire, au regard de la pluralité, de parler des arts et non de l'art chez Schopenhauer, la musique est scrutée remarquablement. Il exclut la musique barbare, celle du vacarme, au profit d'une musique qui

⁶³⁸ Arthur Schopenhauer, *Métaphysique et esthétique*, trad. Auguste Dietrich, numérisé par Guy Heff, in www.schopenhauer.fr, 2013, pp. 150-151.

⁶³⁹ *Ibidem*, p. 152.

amène à s'élever, à contempler. On contemple alors la *Mère Nature*, car « *l'artiste nous prête ses yeux pour regarder le monde* »⁶⁴⁰ et s'y soustraire. De manière illustrative, Schopenhauer lui-même jouait à la flûte pendant ses moments de détente, puis allait à l'opéra. C'est ce qui le pousse à dire que la musique, « *comme le plus puissant de tous les arts, est seule capable de remplir complètement l'esprit qui y est accessible.* »⁶⁴¹ Jean Lefranc commente ce propos et affirme que

*la signification métaphysique donnée à la musique est la partie la plus originale et la plus connue de la philosophie de l'art de Schopenhauer, mais non la mieux appréciée, car il y a souvent confusion avec le wagnérisme et sa recherche de la synthèse des arts et dans l'œuvre d'art intégrale. Or, la philosophie de l'art schopenhauerienne est caractérisée, non seulement par une supériorité de la musique, mais surtout par une différence de nature entre elle et les autres domaines artistiques, différence qui exclut un tel projet.*⁶⁴²

Quand il s'agit du Beau, Schopenhauer y voit un moyen ou objet de satisfaction qui représente une délivrance partielle. L'artiste qui contemple n'est pas soumis à la volonté, car durant la contemplation on parvient à la joie esthétique. Dans le paragraphe 205 des *Parerga et paralipomena* il souligne que

*le Beau en tant que tel excite manifestement notre satisfaction, notre joie, sans faire aucunement référence à nos objectifs personnels, c'est-à-dire à notre volonté (...) À l'occasion d'une appréhension esthétique, la volonté disparaît entièrement de la conscience ; or elle seule est la source de nos chagrins et de nos souffrances. C'est l'origine de la satisfaction et la joie qui accompagnent l'appréhension du Beau : elle repose sur l'éloignement de toute possibilité de souffrance.*⁶⁴³

À travers ce parcours esthétique, on comprend que les arts dans leurs pluralités, chez Schopenhauer, nous permettent de transcender les réalités empiriques en crise de valeurs par un affranchissement provisoire. Jérôme Ferrarri explique cette faculté esthétique schopenhauerienne qui favorise un détachement de la misère du monde en crise. Il affirme que

la faculté esthétique - qu'elle appartienne au spectateur ou au créateur - consiste précisément à être capable de voir le monde non pas tel qu'il peut servir ou contrarier mes désirs, mais simplement tel qu'il est. Le temps que dure la contemplation esthétique, le désir disparaît, la volonté est suspendue, et le plaisir esthétique est la récompense de celui qui, pour un moment, s'est arraché à la souffrance du monde. Il a

⁶⁴⁰ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 251.

⁶⁴¹ *Idem*, *Parerga et paralipomena*, paragraphe 205, trad. Jean-Pierre Jackson, Paris, Coda GF, coll. « Petits écrits philosophiques », 2011, p. 1138.

⁶⁴² Jean Lefranc, *Comprendre Schopenhauer*, p. 197.

⁶⁴³ Arthur Schopenhauer, *Parerga et paralipomena*, paragraphe 220, pp. 1117-1118.

*fait un pas de côté. Le monde n'est plus la scène cruelle sur laquelle il gesticule vainement. Il est devenu un spectacle.*⁶⁴⁴

Dans les *Parerga et paralipomena*, mais bien avant dans son ouvrage principal, il mène une analyse détaillée des arts et de manière spécifique, parvient à la conclusion que l'expérience esthétique « n'est qu'une consolation provisoire pendant la vie ». ⁶⁴⁵ Dans cette lancée, Schopenhauer ne lâche pas prise et entreprend la rédaction d'une eudémonologie. Puisque « le cours de la vie de tout homme a inmanquablement sa part de malheur et de souffrance, » ⁶⁴⁶ il est question de définir des règles de conduite pour être heureux semblable aux *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*. Il voit en ces principes tantôt une eudémonique ou eudémonologie, tantôt un art d'être heureux en 50 règles de vie.

3- L'eudémonologie et les conditions d'une vie heureuse

La visée de la philosophie de Schopenhauer se résume dans une dialectique qui s'ouvre par l'étonnement vis-à-vis de la misère du monde, passe par le moment de connaissance et de démystification de cette réalité afflictive, pour parvenir, à travers des propositions éthiques, à une vie heureuse. Dans cette trajectoire, nous avons jusque-là analysé les opportunités éthiques et esthétiques que mobilise Schopenhauer pour répondre au défi pluriel et pluri-formes marqués du sceau de la crise axiologique de notre monde.

Dans la foulée, Schopenhauer, suffisamment au courant des mutations et des souffrances, mais aussi de l'impératif de vie en société, se réfère à Aristote et produit des principes d'une ataraxie. Cette sorte de doctrine de la félicité n'est pas à confondre avec l'hédonisme, encore moins l'eudémonisme. Donc l'usage par Schopenhauer des concepts d'eudémonologie ou d'eudémonique n'est pas une référence à la morale du Bonheur qui est d'ailleurs négatif chez lui. Ce qu'il faut comprendre dans la posture de notre philosophe est que

la sagesse vécue en tant que doctrine serait sans doute assez synonyme d'Eudémonique. Elle devrait enseigner à être heureux autant que faire se peut, et en l'occurrence résoudre cette tâche en remplissant encore deux conditions : éviter de paraître adopter un état d'esprit stoïque et une perspective machiavélique. Éviter le premier, la voie du renoncement et de la privation, car la science est conçue pour l'homme ordinaire, et ce dernier est trop plein de volonté (vulgo, « pour parler couramment » : sous l'emprise du sensible) pour qu'il ait envie de chercher son

⁶⁴⁴ Jérôme Ferrarri, *Schopenhauer. Comment ne pas se rendre malheureux pour rien*, p. 16.

⁶⁴⁵ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, pp. 341-342.

⁶⁴⁶ *Idem, Mémoires sur les sciences occultes*, trad. Georges Platon, Paris, Librairie des Sciences Psychiques, 1912, p. 70.

*bonheur sur cette voie ; refuser le second, le machiavélisme, c'est-à-dire la maxime consistant à atteindre son bonheur aux dépens du bonheur de tous les autres, car chez l'homme ordinaire la raison nécessaire pour aller dans ce sens ne doit pas être présumée. Le domaine de l'eudémonique se trouverait donc entre celui du stoïcisme et celui du machiavélisme, en considérant ces deux extrêmes comme des voies certes plus courtes, mais interdites pour parvenir au but : l'eudémonique enseigne comment vivre heureux autant que faire se peut sans se livrer à de grands renoncements et de grands efforts sur soi-même, et sans considérer les autres comme rien de plus que des moyens éventuels pour réaliser ses fins.*⁶⁴⁷

Ainsi, avec ce souci d'une vie heureuse, Schopenhauer n'est pas pessimiste comme on peut le voir chez certains philosophes et historiens de la philosophie en occurrence Frédéric Schiffter ou Frédéric Lenoir (*Philosophie du bonheur*). Le pessimisme chez lui n'est que provisoire comme le doute chez Descartes.

Pour l'auteur des *Parerga et paralipomena*, il ne s'agit pas de s'éterniser sur le doute ou l'étonnement, car comme le commente Franco Volpi dans sa présentation de *L'Art d'être heureux à travers cinquante règles de vie* de Schopenhauer, « le système philosophique est une chose, la sagesse vécue pratique en est une autre ».⁶⁴⁸ Il est donc question d'une sagesse organisée en une cinquantaine de codes, puisque l'humanité oscille entre crises, conflits, inégalités et pauvreté. Il faut le préciser, dans

*ces raisons, Schopenhauer commença dès 1822 à consigner assez régulièrement des adages, des maximes, des apophtegmes, des règles de vie de penseurs et d'écrivains, dans un cahier spécialement prévu à cet effet, pour ensuite en tirer profit lui-même et lorsqu'il écrivait ses œuvres. On peut même avancer des conjectures plus précises concernant le dessein de concevoir un art de la félicité sous la forme d'un catalogue de règles de comportement.*⁶⁴⁹

Dans son organisation, Schopenhauer compartimente ces règles en deux parties : d'un côté les règles pour notre conduite envers nous-mêmes et de l'autre, pour notre agir envers l'humanité. Après cette division, et avant les cinquante règles, il est important de retenir l'attention sur le fait que la vie heureuse exige la « gaieté de caractère », la « santé du corps » qui « va exactement de pair avec la bonne humeur et elle en est quasiment une condition incontournable ».⁶⁵⁰ Il y joint le « repos de l'esprit », mais aussi reprends la hiérarchisation épicurienne des plaisirs dont la finalité est la tranquillité de l'âme.

⁶⁴⁷ Arthur Schopenhauer, *L'art d'être heureux. À travers cinquante règles de vie*, (écrit posthume : *Die Kunst, glücklich zu sein*, 1998), trad. Jean-Louis Schlegel, présentation de Franco Volpi, Paris, Seuil, 2001, pp. 27-28.

⁶⁴⁸ *Ibidem*, p. 11.

⁶⁴⁹ *Ibidem*, p. 15.

⁶⁵⁰ *Ibidem*, p. 29.

Suivant la logique graduelle ascendante, nous devons prendre en compte que si la vie est une exigence de bonheur, il est « *insensé de toujours veiller à jouir autant que possible du présent qui est seul certain, alors que pourtant la vie entière n'est qu'une part de présent plus grande, et comme telle totalement passagère.* »⁶⁵¹ Par la suite, il faudrait se détourner des motifs antimoraux tels que la jalousie, la haine, la colère, la méchanceté et l'égoïsme que Schopenhauer instrumentalise dans *Le fondement de la morale* ; nous y avons statué.

La question du sens de l'action se démarque dans cette organisation principielle. Schopenhauer revient le « faire de bon cœur » et l'agir humainement et humanitairement. L'élan de cœur est très important dans la conduite, c'est d'ailleurs étonnant qu'il ait organisé sa morale autour de la pitié. Seulement, à côté du cœur, il pose la raison comme on le voit dans la Règle de vie n°10 : « *Soumets-toi à la raison si tu veux te soumettre tout.* »⁶⁵² Cette reprise de Sénèque dans *Lettre à Lucilius* est une manière pour Schopenhauer de préciser la place centrale dans la raison dans la conduite humaine.

Le philosophe de Dantzig conçoit des aphorismes sur la gestion étatique, la richesse et la mesure. De ce fait, pour Schopenhauer, et comme on le lit dans la Règle de vie n° 14, « *Beaucoup vivent trop dans le présent (les inconscients), d'autres trop dans le futur (les inquiets et les soucieux) ; il est rare qu'il y en ait un qui garde exactement la mesure.* »⁶⁵³ La mesure est, avec la méditation ce que chaque acteur social et politique doit intégrer avant tout agir. Si, avec Roger-Pol Droit « *une philosophie politique commence en effet avec la conviction que les choses pourraient être autres qu'elles ne sont, et c'est forte de cette conviction qu'elle doit chercher à légitimer l'action* »,⁶⁵⁴ Schopenhauer envisage longtemps avant lui des conditions qui respectent éthiquement et politiquement cette logique.

Face à la célébration actuelle de la matérialité, l'égoïsme, détournements et la chrématistique, Schopenhauer pense que

la richesse ressemble à l'eau de mer : plus on en boit et plus on a soif. On peut dire la même chose de la gloire. — Après la perte de richesses, ou d'une situation aisée, notre humeur habituelle, sitôt la première souffrance surmontée, n'est pas très différente de ce qu'elle était avant : cela est dû au fait qu'après que le destin a restreint le facteur de nos biens, nous aussi diminuons de même fortement le facteur de nos prétentions. Mais cette opération est proprement la chose douloureuse à la suite d'une infortune : quand elle est arrivée à son terme, la souffrance ne cesse de devenir moindre, et à la fin on ne la sent même plus : la plaie se cicatrise. À l'inverse, lors d'une bonne fortune, la poussée de nos prétentions s'accroît, et elles

⁶⁵¹ Arthur Schopenhauer, *L'art d'être heureux. À travers cinquante règles de vie*, p. 31.

⁶⁵² *Ibidem*, règle de vie n°10, p. 55.

⁶⁵³ *Ibidem*, p. 59.

⁶⁵⁴ Roger-Pol Droit, *Présences de Schopenhauer*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1989, p. 47.

*gonflent : là réside la joie. Mais elle aussi ne dure que le temps nécessaire pour que cette opération aille entièrement à son terme : nous nous habituons à la quantité plus grande de prétentions et devenons indifférents à la possession qui lui correspond. La source de nos insatisfactions réside dans nos tentatives sans cesse répétées pour accroître le facteur de nos prétentions alors que reste inchangé l'autre facteur, qui empêche d'aller dans ce sens.*⁶⁵⁵

La philosophie de la morale de Schopenhauer est donc un ensemble d'enseignement moraux et de sagesse impératif pour un vivre social harmonieux. De la morale de la pitié, en passant par la morale ascétique et les expériences esthétiques, il s'agit de voir comment faire face à la souffrance et au malaise qui traversent les époques et maintiennent nos sociétés dans le vide éthique et l'antimoralisme. C'est à juste titre, ce qui l'a imposé une construction des principes de sagesse dans la vie, décisifs pour une existence heureuse individuellement et collectivement. Dans la même logique, il produit une pensée sur la mort qui, en tant réalité indéfectible s'avère nécessaire face à l'urgence pacifique et humanisée d'une vie teintée de crises axiologiques.

⁶⁵⁵ Arthur Schopenhauer, *L'art d'être heureux. À travers cinquante règles de vie*, pp. 44-45.

CHAPITRE IX :

RÉCUPÉRATION SCHOPENHAUERIENNE DE L'IDÉE DE MORT ET PROLÉGOMÈNES À UNE ÉTHIQUE UNIVERSELLE

L'analyse que nous avons menée jusqu'à ce point de notre recherche nous a permis d'appréhender la philosophie morale de Schopenhauer, de saisir sa pertinence et de voir en quoi elle répond efficacement à la crise axiologique actuelle. À cet effet, l'élément crucial dans cette recherche qu'est la quête d'une solution éthique efficace face au malaise de notre temps trouve chez Schopenhauer une grande ouverture. Ceci est l'œuvre de l'orientation conditionnelle qu'il donne non seulement de la méthode qui doit nous permettre de fonder la morale mais aussi de l'idée qu'on se fait de l'existence.

C'est justement à partir de cette méthode que nous avons trouvé judicieux de contribuer au fondement d'une éthique universelle dans un monde en perte de valeurs. La condition est sans doute liée à la quête d'un principe objectif et universel, à la fois intérieur au monde et à la conscience. L'idée de mort et la réalité qu'elle est, suivant les enseignements de Schopenhauer et de Kierkegaard correspond à une telle inclination. Cependant, que faut-il entrevoir dans ce sillage ?

Pour Arthur Schopenhauer, si « *l'animal n'a l'idée de la mort que dans la mort même, » l'homme marche chaque jour vers elle avec pleine connaissance, et cette conscience répand sur la vie une teinte de mélancolique gravité, même chez celui qui n'a pas encore compris qu'elle est faite d'une succession d'anéantissements.* »⁶⁵⁶ La mort est donc un anéantissement, une fin ; et comme le dit Philippe Ariès, « *nous mourrons tous* »⁶⁵⁷ ! Dans cette logique, nous savons que le point d'émergence de la réflexion morale chez Schopenhauer est l'angoisse existentielle rattachée à la souffrance. Roger-Pol Droit résume sa pensée dans ce contexte, en disant que

*l'angoisse devant la mort se présente comme un aspect particulier de l'universelle souffrance, une forme spécifiquement humaine de cette souffrance, alimentée par la croyance en la réalité objective de l'individuation. En tant que telle, elle paraît relever de l'universel remède à la souffrance que représente, selon Schopenhauer, l'extinction délibérée du vouloir-vivre.*⁶⁵⁸

⁶⁵⁶ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 67.

⁶⁵⁷ Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, coll. « L'univers historique », 1977, p. 18.

⁶⁵⁸ Roger-Pol Droit, *Présences de Schopenhauer*, p. 93.

Alors, si pour Schopenhauer la mort se pose comme « *le génie inspirateur ou le musagète* » de la philosophie », ⁶⁵⁹ elle qui nous inspire dans la quête d'une éthique, non pas en rupture avec les propositions morales schopenhaueriennes déjà examinées, mais dans la continuité de la recherche d'une coexistence éthiquement et politiquement pacifique. Ceci s'inscrit donc dans le sillage d'une complétive éthique à ce que Frédéric Lenoir appelle la « guérison du monde » dans une humanité fragmentée.

Dans ce contexte, il s'agit donc de voir en quoi l'idée de mort peut être au fondement de la morale. Pour cela, nous nous appuyons sur certaines idées puisées non seulement dans les morales de Kant et Schopenhauer, mais aussi chez Kierkegaard qui nous apporte une lumière spécifique grâce à la distinction qu'il élabore entre l'homme charnel et le sérieux.

1- Cadre théorique de l'idée de mort

L'idée de mort qu'il s'agit d'instrumentaliser pour fonder la moralité exige une précision conceptuelle. Celle-ci nous permet de comprendre clairement la logique de cette fondation. De ce fait, il est question de la définir d'abord de manière générale et ensuite de manière spécifique avec Arthur Schopenhauer et certaines philosophies.

a- L'idée de mort : analyse conceptuelle

L'une des préoccupations auxquelles est confronté l'homme durant son existence, est indubitablement la question de la finitude : mystère qui suscite à la fois inquiétudes et perspectives. Ceci se justifie par le fait que cette énigme fasse partie de l'inconnu et par ricochet de l'inconnaissable. En outre, c'est parce que la mort correspond à une expiration à laquelle aucun être humain ne peut échapper ; elle est foncièrement liée à chaque individu.

Dans cette analyse, il s'agit de cerner l'idée de mort au sens large avant de spécifier l'élément qui nous sera important pour une éthique du vivre ensemble harmonieux. Alors, dans le *Dictionnaire de la philosophie*, Jacqueline Russ définit la mort au sens courant comme « *fin de la vie, cessation physique de la vie* » ⁶⁶⁰. La mort y est donc une fin de l'existence physique et survient lorsque tous les processus de l'organisme ont cessé de fonctionner. De manière plus claire, chez l'être humain elle est déterminée par l'arrêt des fonctions cérébrales et le début de la décomposition du corps. Tout ceci convoque et invoque sans doute l'exigence d'un questionnement dans une dimension physique. Néanmoins, cela n'enlève rien à l'idée que nous mourrons comme autrui qui est mort et inhumé.

⁶⁵⁹ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 1203.

⁶⁶⁰ Jacqueline Russ, *Dictionnaire de la philosophie*, p. 183.

On peut considérer la mort avant tout comme un phénomène naturel, et plus précisément comme la fin inéluctable de l'existence de tout être vivant. Sous cet aspect biologique, la mort de l'être humain ne se distingue pas des autres morts. Mais l'homme semble en outre être le seul être vivant à avoir conscience de sa mort future et à s'y interroger. Par cette conscience, ce questionnement peut avoir pour conséquence un postulat dramatique, ou découler sur l'idée de l'absurdité de l'existence humaine. Par ailleurs, indépendamment des deux cas précédents, nous sommes amené à penser cette réalité quotidienne qu'est la mort pour un vivre ensemble digne des êtres conscients de l'égalité qui découle de la finitude.

La mort est donc au sens large un mystère. Elle est une source de peur, d'angoisse de souffrance et de questionnement. Ceci fait que l'attitude de l'homme face à celle-ci soit purement subjective. Pourtant, elle apparaît comme notre seul patrimoine vraiment commun. Face à la mort, nous sommes tous égaux. Les hiérarchies sont aussitôt dépassées, elle rend dérisoire tout ce qui touche à l'apparence, à l'argent, au pouvoir ; même s'il ne s'agit pas du seul évènement (avec la naissance) qui soit commun à tous les hommes. La mort nous ouvre à la fraternité universelle parce que nous sommes tous mortels, c'est-à-dire des êtres fragiles et finis qui ont besoin les uns des autres.

Penser la mort nécessite donc une infinie délicatesse, mais cela nous incite tous à vivre de façon plus concentrée, moins trépidante et pacifiquement. Ainsi, indépendamment du sens que peut prendre la mort sur le plan sociétal, il existe toujours un mouvement d'organisation social autour de la mort, que ce soit pour l'y intégrer ou l'en écarter. C'est ce que démontre Jean Lacan en affirmant qu'

*il y a des civilisations de la mort [...] tendues vers la mort et surtout vers l'au-delà de la mort, des civilisations où les morts commandent, où l'idée de la mort domine, où la vie est sans cesse orientée vers la mort qui lui confère son sens [...] il existe, inversement, des civilisations de ce monde qui redoutent la mort et s'efforcent de la cacher afin qu'on y pense le moins possible.*⁶⁶¹

La mort, dans le cadre social est un évènement triste qui incite une mobilisation ou simplement une manifestation quelconque. Cette manifestation est vécue remarquablement au plan social face à la mobilisation qu'on y accorde ou psychologiquement par le ressentir. Du coup, le surgissement de la mort réelle de l'individu dans le social peut aussi apparaître comme un point d'appui dans ce qui vient organiser la logique sociale et politique. Ce qui

⁶⁶¹ Jean Lacan, *La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994, p. 66.

nous amène à comprendre que la mort est une inconnue qui suscite pourtant une réaction individuelle et sociale.

De ce fait, la mort, en tant qu'inconnue et absolue, suscite peur et crainte ; ce qui n'entre pas en contradiction avec la réalité. La peur est une émotion très primitive que connaissent tous les animaux, du moins ceux qui sont assez évolués pour éprouver une émotion. Elle a pour fonction de les préserver du danger, et de ce point de vue elle est un important outil biologique et psychologique. Cependant, la peur nous préserve-t-elle de la mort ? Ce qui n'est ni connu ni reconnu par l'être humain peut lui faire peur, car il est immédiatement associé à la possibilité du danger. Il est sans doute clair que la peur peut être source d'indifférence, mais jusqu'où ?

L'homme, doué de raison, est, par son intelligence, capable de se projeter dans le temps et peut s'interroger sur sa propre mort, même si cette évocation reste énigmatique et abstraite. Il est confronté à de grandes angoisses qui sont dues au fait que la mort soit à la fois inéluctable et mystérieuse, puisqu'elle relève de l'inconnaissable et de l'inimaginable. En effet, la mort se profile partout où nous nous trouvons ; elle est toujours avec nous. Elle est donc une de nos certitudes les plus irrévocables. Pascal est d'ailleurs précis dans ce contexte en disant

qu'on s'imagine un nombre d'hommes dans les chaînes, et tous condamnés à la mort, dont les uns étant chaque jour égorgé à la vue des autres, ceux qui restent voient leurs propres conditions dans celles de leurs semblables, et, se regardant les uns et les autres avec douleurs et sans espérance, attendant à leur tour. C'est l'image de la condition des hommes. (...)

*Le dernier acte est sanglant, quelque belle que soit la comédie en tout le reste : on jette enfin de la terre sur la tête, et voilà pour jamais.*⁶⁶²

La mort est donc notre véritable certitude, inévitable et annoncée par celle d'autrui. Ce qui fait qu'elle est une partie intégrante de la vie ; et comme le conclut François Jacob : « *les limites de la vie ne peuvent être laissées au hasard. Elles sont prescrites par le programme qui, dès la fécondation de l'ovule, fixe le destin génétique de l'individu [...]. La mort fait partie intégrante du système sélectionné dans le monde animal et dans son évolution.* »⁶⁶³

⁶⁶² Blaise Pascal, *Pensées et opuscules*, pensées 199 et 200, Paris, Hachette, 1930, pp. 426-428.

⁶⁶³ François Jacob, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970, p. 47.

b- L'idée de mort : un sujet diversement apprécié

La question de la mort suscite des considérations particulières non seulement entre les hommes, mais aussi dans le champ de la philosophie. Chaque philosophe voudrait y accorder une observation ou un intérêt particulier en fonction d'une certaine orientation de l'existence. C'est pourquoi nous avons choisi quelques philosophes qui vont nous amener à mettre en exergue la variabilité de l'idée de mort, afin d'aboutir à la conclusion selon laquelle : qu'il s'agisse de l'indifférence face à la mort chez Épicure ou de la mort comme épreuve chez Hegel, la mort est foncièrement rattachée à l'existence comme le signifie Heidegger.

- Épicure et l'idée d'indifférence

Philosophe de l'Antiquité, Épicure va de la physique matérialiste⁶⁶⁴ pour élaborer une éthique dessinant l'itinéraire de l'être humain vers l'ataraxie (absence totale de troubles et d'inquiétudes). Alors, l'âme selon ce philosophe est formée d'atomes matériels et elle va se dissoudre à notre mort. C'est ce qui l'amène à conclure que la mort n'existe pas pour l'homme vivant, présent manifestement dans le *Là* de l'existence. Il n'existe donc pas d'expérience possible de la mort, car celle-ci pourrait nous détourner du bonheur et nous plonger dans l'inquiétude, l'angoisse et l'anxiété. C'est justement pourquoi il définit la mort comme une absence de toute donnée des sens. Nous le comprenons mieux à travers ces lignes de la *Lettre à Ménécée* :

familiarise-toi avec l'idée que la mort n'est rien pour nous, puisque tout bien et tout mal résident dans la sensation, et que la mort est l'éradication de nos sensations. Dès lors, la juste prise de conscience que la mort ne nous autorise en rien dans la jouissance du caractère mortel de la vie : non pas en lui conférant une durée infinie, mais en l'amputant du désir d'immortalité. Il s'ensuit qu'il n'y a rien d'effrayant dans le fait de vivre, pour qui est radicalement conscient qu'il n'existe rien d'effrayant non plus dans le fait de ne pas vivre. Stupide est donc celui qui dit avoir peur de la mort non parce qu'il souffrira en mourant, mais parce qu'il souffre à l'idée qu'elle approche. Ce dont l'existence ne gêne point, c'est vraiment pour rien qu'on souffre de l'attendre ! Le plus effrayant des maux, la mort ne nous est rien, disais-je : quand nous sommes, la mort n'est pas là, et quand la mort est là, c'est nous qui ne sommes pas ! Elle ne concerne donc ni les vivants ni les trépassés, étant donné que pour les uns, elle n'est point, et que les autres ne sont plus. Beaucoup de

⁶⁶⁴ Épicure élabore les principes du monde physique dans sa physique matérialiste. Pour lui, l'atome est l'élément insécable, constituant ultime des corps. Et le monde physique repose sur trois principes : Rien n'est créé de rien, rien n'est absolument détruit, l'Univers est éternel et toujours le même. « *Il faut qu'ayant saisi cela, nous embrassions maintenant dans nos regards ce qui n'est pas manifeste. En premier rien ne vient du non-être. Car, sinon, tout naîtra de tout, sans avoir autrement en rien besoin des germes. Et si ce qui disparaît revenait par destruction au non-être, toute chose aurait péri, ceux en quoi elles se sont dissoutes n'existant pas. Et le tout a toujours été tel qu'il est maintenant et le sera toujours : il n'existe rien en quoi il se changera. Car en dehors du tout, il n'y a rien qui, pénétrant en lui, provoquerait le changement.* » Épicure, « Lettre à Hérodoté », in Pierre Boyancé, *Épicure*, Paris, P.U.F., 1969 ; pp. 262-263, p. 260.

*gens pourtant fuient la mort, soit en tant que plus grands des malheurs, soit en tant que point final des choses de la vie. Le philosophe, lui, ne craint pas le fait de n'être pas en vie : vivre ne lui convulse pas l'estomac, sans qu'il estime être mauvais de ne pas vivre. De même qu'il ne choisit jamais la nourriture la plus plantureuse, mais la plus goûteuse, ainsi n'est-ce point le temps le plus long, mais le plus fruité qu'il butine ? Celui qui incite d'un côté le jeune à bien vivre, de l'autre le vieillard à bien mourir est un niais, non tant parce que la vie a de l'agrément, mais surtout parce que bien vivre et bien mourir constituent un seul et même exercice. Plus stupide encore celui qui dit beau de n'être pas né, ou sitôt né, de franchir les portes de l'Hadès.*⁶⁶⁵

Par cette conception épicurienne de la mort, l'homme ne doit pas redouter la mort. Car loin de toute l'énigme qui l'entoure, l'évènement de la mort ne nous fait aucun mal quand il se produit en nous. La mort n'étant rien pour nous, on doit s'empêcher de créer avec elle un rapport qui peut nous plonger dans l'angoisse. Elle nous est étrangère, on ne devrait ni la craindre ni en avoir peur. Par ailleurs, la mort, chez Épicure, n'est pas une énigme qui entrave la liberté. Il s'agit au contraire d'un instrument de liberté, puisque celui qui comprend que la mort n'est rien mène une vie apaisée et sereine, déploie sa vie heureuse autant que possible par la pensée qui peut envisager de la dépasser. Hegel nous présente la mort dans un contexte tout autre que celui que nous venons de comprendre avec Épicure ; il y voit une épreuve.

- **Hegel et l'épreuve de la mort**

Dans la philosophie de Hegel, la mort est liée à la vie spirituelle qui est portée d'ailleurs par celle-ci. Pour le philosophe allemand, la mort c'est le décès, l'acte final de la vie. C'est également un aspect du « négatif », c'est-à-dire du processus de développement par lequel ce qui était affirmé est refusé et nié. Dans son ouvrage *La phénoménologie de l'esprit*, il donne une explication en soulignant que

la mort, si nous voulons nommer ainsi cette irréalité, est la chose la plus redoutable, et tenir fermement ce qui est mort est ce qui exige la plus grande force. (...) Ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même qui est la vie de l'esprit. L'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement.

L'esprit est cette puissance en n'étant pas semblable au positif qui se détourne du négatif (comme quand nous disons d'une chose qu'elle n'est rien, ou qu'elle est fausse, et que, débarrassé alors d'elle, nous passons sans plus à quelque chose d'autre), mais l'esprit est cette puissance seulement ne sachant regarder l'esprit en

⁶⁶⁵ Épicure, « Lettre à Ménécée », trad. Octave Hamalin, in *Revue de métaphysique et morale*, pp. 395-396.

*face, et en sachant séjourner près de lui. Ce séjour est le pouvoir négatif qui convertit en être.*⁶⁶⁶

La philosophie hégélienne de la mort est donc, non pas un passage, non pas un néant ou une indifférence, mais une négativité. C'est dire que la mort chez lui est dépourvue de signification ; il y a une restriction de cette signification. Comme telle, la mort est la condition de l'apparition de cette signification, non par un saut dans la pureté de la transcendance, mais par un approfondissement de l'immanence dans laquelle on ne quitte jamais sa présence. Maurice Blanchot dans *L'espace littéraire*, clarifie cette position de Hegel en soulignant :

*dès qu'il se rassemble tout entier sur lui-même dans la certitude de sa condition mortelle, c'est alors que le souci de l'homme est de rendre la mort possible. Il ne lui suffit pas d'être mortel, il comprend qu'il doit le devenir, qu'il doit être deux fois mortel, souverainement, extrêmement mortel. C'est là sa vocation humaine. La mort, dans l'horizon humain, n'est pas ce qui est donné, elle est ce qui est à faire : une tâche... ce qui devient la source de notre activité et de notre maîtrise.*⁶⁶⁷

Pour Hegel, la mort de l'homme est une œuvre qui acquiert un sens du fond de son absence de sens. L'homme se caractérise ainsi par son désir de mortification. Pour l'homme, mort et liberté ne font qu'un. C'est ce que spécifie Sigmund Freud en montrant qu'en l'être humain il n'existe que deux instincts : l'instinct de conservation et l'instinct de mort. Il le dit pour conforter la pensée de Hegel pour qui la mort est liée à nous, elle est à l'intérieur de nous. Si tel est le cas, la conception de Heidegger ne s'éloigne pas de cette idée hégélienne.

- **La mort comme forme de vie humaine chez Martin Heidegger**

Dans la philosophie de Heidegger, la mort désigne précisément un rapport entre le *Dasein* et l'existence. Chez lui, l'analyse de la mort vise à révéler l'essence du *Dasein* et à répondre à la question : qu'est-ce qu'être ? La mort y revêt un caractère purement ontologique. Par ailleurs, elle est définie strictement par la manière d'être du *Dasein*, car personne ne peut mourir à ma place ; seul, je mourrai de ma mort.⁶⁶⁸ La mort est donc une forme de vie humaine. C'est d'ailleurs ce qu'il démontre en disant :

⁶⁶⁶ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, préface II, trad. Jean Hyppolite, tome 1, Paris, Aubier, 1978, p. 29.

⁶⁶⁷ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1955, p. 115.

⁶⁶⁸ La conception de Levinas s'inscrit à l'antipode de celle de Heidegger. Pour lui, la mort n'a pas un statut ontologique, mais éthique, c'est-à-dire qu'elle ne concerne pas ma personne, mais celle d'Autrui. La mort n'est pas ce qui permet au *Dasein* de se saisir dans son pouvoir-être-total et d'assumer son Soi-même le plus propre, c'est-à-dire sa propre mort. Elle est, au contraire, toujours déjà sortie de la totalité, en dehors de l'être et du néant, brisure de la solitude, ouverture sur Autrui, parce que la mort ne relève pas du néant, mais de l'absolument Autre, du mystère et de l'inconnu.

la question devient plus pressante : d'une façon générale, en quel sens la mort doit-elle être conçue comme fin de la réalité humaine ?

« Finir » veut dire d'abord cesser, et cela suivant un sens qui comporte certaines différences ontologiques. La pluie cesse. Elle n'a plus la réalité d'une chose donnée. Le chemin cesse. Mais cette fin ne signifie pas que le chemin s'évanouit ; la cessation le détermine précisément comme le chemin que voici présentement donné. « Finir » en tant que cesser peut donc signifier : passer à l'état d'une chose irréalité ou bien au contraire avoir uniquement, grâce à cette fin la réalité d'une chose-donnée. En dernier sens, « finir » peut encore, soit déterminer une chose-donnée, mais qui n'est pas prête — par exemple la route qui est encore en construction s'interrompt — soit constituer pour une chose donnée le « fait d'être prête » ; avec le dernier coup de pinceau, par exemple le tableau est prêt. (...)

De même encore, « finir » au sens de « s'évanouir » peut se modifier selon le mode d'être de l'existant. La pluie est finie, c'est-à-dire évanouie. Le pain est fini, c'est-à-dire consommé ; ce n'est plus un ustensile dont on puisse disposer.

Ce n'est par aucune des manières de finir que l'on peut adéquatement caractériser la mort en tant que fin de la réalité humaine. Si l'on comprenait le fait de mourir en tant qu'être-à-la-fin, au sens de l'une quelconque des manières de finir examinées plus haut, on poserait alors la réalité humaine comme simple réalité-de-chose-donnée ou comme réalité-ustensile. Dans la mort, la réalité-humaine n'est pas achevée, ni simplement évanouie, ni moins encore définitivement apprêtée ou complètement disponible comme un ustensile. Ou plutôt, de même qu'aussi longtemps qu'elle est, la réalité humaine est en permanence son Pas-encore, de même également elle est, dès toujours, sa fin. Cette fin que l'ont désigné par la mort ne signifie pas, pour la réalité-humaine, être-à-la-fin, « être-finie » ; elle désigne un être pour la fin, qui est l'être de cet existant. La mort est une manière d'être que la réalité humaine assume, dès qu'elle est : « Dès qu'un humain vient à la vie il est déjà assez vieux pour mourir. »⁶⁶⁹

Pour Heidegger, l'être quotidien du *Dasein* est le *On*. Et celui-ci est un existentiel de la constitution positive du *Dasein* qui, en lui enlevant la responsabilité de son soi-même et en nivelant ses possibilités d'être, le tient sous l'emprise d'autrui, lui pré-donne tout jugement et toute décision. Le sujet humain prend conscience de la réalité et comprend alors que la mort d'autrui lui donne des renseignements sur sa mort future.

La recherche heideggérienne réussit à dévoiler un concept existentiel de la mort. Il ne manque plus alors pour Heidegger qu'à clarifier le type de certitude qui est en question dans le phénomène de la mort pour que soit complétée la définition existentielle de celle-ci. Et avec un tel concept existentiel intégral de la mort, le *Dasein* pourra être enfin saisi dans sa totalité. Que tous les hommes soient mortels, aucun *Dasein* ne peut nier cela, pas plus le « On » qui recouvre la mort. Mais il reste qu'il y a toujours la possibilité de « jouer » avec cette certitude.

⁶⁶⁹ Martin Heidegger, *L'être et le temps*, trad. Henry Corbin, Paris, Gallimard, 1938, p. 130.

Et c'est ce que fait le « On ». La mort est pour lui certaine, mais non pas de manière imminente ; je dois mourir, mais seulement un jour. Cette certitude du « On » fait que la mort est abordée comme un évènement, un fait toujours reporté à plus tard. Elle est en deçà de la certitude apodictique ou existentielle qui, fondée ontologiquement dans la vérité la plus originaire et l'ouverture du *Dasein*, voit dans la mort une possibilité de tous les instants.

En ce qui concerne la réalité liée aux évènements et aux faits, il faut savoir que dans l'ontologie heideggerienne, contrairement à la métaphysique classique, la possibilité est supérieure à la réalité. La raison est que le *Dasein* soit originairement un être-possible qui peut rendre effectives les possibilités, et non parce qu'il est un être-effectif qui tend vers des possibilités. C'est pourquoi la mort doit être envisagée comme possibilité et non comme évènement. En situant la mort dans un futur lointain, même si c'est une période de temps imprécis, le « On » se trouve selon Heidegger à déterminer la mort et à se donner une emprise et une assurance sur elle. Or, cela nous détourne de la vraie nature de la mort, qui est son indétermination, pour dire que la mort est susceptible de se produire à tout instant. Ainsi, la vraie certitude de la mort est celle qui, fondée dans le « là » du *Dasein*, considère la mort comme possibilité certaine et indéterminée.

En dégagant le sens de la certitude existentielle, Heidegger aboutit donc à un concept existentiel intégral de la mort. Avec le concept existentiel intégral de la mort, il peut désormais répondre à la question de savoir : comment le *Dasein* peut être saisi en totalité si, de par le souci, il est toujours porté en avant de soi, s'il y a toujours au-devant de lui quelque chose de non-réalisé, un « ne-pas-encore ». Toutes les possibilités du *Dasein* tirent leurs potentialités de réalisation du souci. Cependant, il y a une possibilité qui est plus originaire et essentielle que toutes les autres, quoiqu'elle soit tout aussi fondée dans le souci : c'est la mort. La mort est la possibilité la plus fondamentale, parce que comme nous venons de le voir, elle est la possibilité la plus propre, absolue, indépassable, certaine et indéterminée du *Dasein*.

En des mots beaucoup plus simples, on peut dire que la mort est la possibilité la plus fondamentale parce qu'un *Dasein* décédé signifie tout bonnement la fin de ses possibilités. Ainsi, toutes les possibilités du *Dasein* ne peuvent que dépendre primordialement de cette possibilité suprême de la mort, pour ne pas dire y être complètement enracinées. Donc, même si le *Dasein* a toujours devant lui, aussi longtemps qu'il existe, des possibilités non effectuées, c'est-à-dire un « ne-pas-encore », il reste que, comme il est toujours déjà un être-vers-sa-fin, la mort est présente en lui en chaque instant, il est toujours déjà alors face à la limite de la

potentialité de réalisation de toutes ses possibilités. Face à cette limite lui apparaît sa finitude à partir de laquelle il peut être saisi dans sa totalité. Il ne serait question que de la totalité des expériences d'un homme particulier puisque Heidegger ne s'y intéresse pas. Ce qui l'intéresse c'est la totalité du pouvoir-être du *Dasein*, et cela, le *Dasein* l'obtient dans la prise de conscience qu'il est un être-vers-sa-fin.

En somme, Heidegger montre que la mort est une détermination intrinsèque de l'existence, c'est-à-dire un attribut essentiel à cette existence même. L'existence est adossée à la mort, l'homme vit et existe pour la mort. Ainsi, la prise de conscience du caractère de l'existence qu'est la mort, c'est la reconnaissance de ce qu'est en elle-même, l'existence de sa propre finitude, le caractère de l'homme en tant qu'être pour la mort.

Elle est perçue comme une *fin* de l'être-au-monde : son anéantissement. Cependant, ce qui la particularise est le fait qu'elle soit la seule expérience que le *Dasein* ne peut expérimenter. Il s'agit de comprendre que notre mort ne peut être une expérience pour moi ; elle l'est pour l'altérité. Dans la même logique, la mort de l'autre peut être une expérience pour moi. Telle est, pour Heidegger, la seule saisie objective que nous pouvons avoir de la mort : le décès de l'altérité. Après cette analyse qui nous a conduits à la conception de la mort comme anéantissement, il s'agit d'exposer ce qu'en dit Schopenhauer.

c- Schopenhauer et l'idée de mort

Pour Arthur Schopenhauer, la mort n'est pas qu'une affaire des hommes, elle concerne tout être vivant, du simple unicellulaire au plus complexe des organismes. Mais la conscience de la mort et de l'existence semble bien être l'apanage des hommes, au point que le qualificatif de **mortel** désigne sans équivoque les humains. Du fait de la connaissance, l'homme se démarque des autres vivants, cette exclusivité l'amène à conceptualiser et à s'étonner face à la mort. C'est ce qui ressort visiblement de l'ouvrage principal de Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation* quand il souligne que « *le monde est ma représentation. – Cette proposition est une vérité pour tout être vivant et pensant, bien que, chez l'homme seul, elle arrive à se transformer en connaissance abstraite et réfléchie.* »⁶⁷⁰

⁶⁷⁰ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 43.

Schopenhauer montre que l'homme est un être profondément métaphysique, s'étonnant devant le monde et se questionnant sur tout ce qui s'y rattache. Les autres êtres de la nature, selon lui, ne se posent pas la question de l'existence, car ils ne sont pas mus par la conscience de leur mort en tant que disparition individuelle. Par contre, l'homme vit meurtri par la conscience de sa mort et la difficulté de sa vie qui le pousse à la réflexion, car la raison est propre à l'homme et fait de lui un « animal métaphysique ». Porté par la mort et la douleur, l'homme se pose des questions sur son existence et cherche une ou des explications au monde. La question de la mort dans la philosophie de Schopenhauer n'est donc pas déconnectée de ses préoccupations. Elle ne relève certainement pas de l'ordre de l'imperceptible que l'on peut ignorer dans l'éthique et l'œuvre de ce philosophe allemand. La mort est une pièce particulière dans sa réflexion, car elle porte sur l'essentiel, l'existence et la béatitude.

Schopenhauer met en œuvre une vision du monde qui ne repose pas sur la raison, ni sur la représentation, mais qui s'articule autour de la volonté. Pour lui, l'essence du monde ne relève pas de la problématique *sujet-objet*, elle ne saurait être objet de reconnaissance représentative. Un autre chemin nous est proposé pour atteindre le cœur de tout ce qui est, à savoir celui de l'immédiateté, de l'intuition, de la connivence intérieure. Pour Schopenhauer, l'essence de toute chose, la réalité ultime des êtres et du monde s'appelle la volonté. Nous assistons ici à une inversion radicale des positions classiques qui voyaient dans la raison, dans la représentation, les clefs de compréhension de l'univers.

Avec Schopenhauer, il faut concevoir tout ce qui est en termes de vouloir. La volonté devient ainsi le concept originaire, celui qui ramasse le mieux la totalité du monde, celui qui rend le mieux compte de tout ce qui existe. On ne peut le comprendre comme un concept dérivé, comme le voulait la position classique qui voyait dans une volonté une faculté de l'intellect. Schopenhauer pose la volonté comme concept fondateur, ce qui permet de comprendre l'origine, ce qui met en œuvre l'originaire même. C'est ce qui est signifié dans le propos qui suit :

donc, la volonté étant la chose même en soi, le fond intime, l'essentiel de l'univers, tandis que la vie, le monde visible, le phénomène, n'est que le miroir de la volonté, la vie doit être comme la compagne inséparable de la volonté : l'ombre ne suit pas plus nécessairement le corps ; et partout où il y a de la volonté, il y aura de la vie, un monde enfin. Aussi vouloir vivre, c'est aussi être sûr de vivre, et tant que la volonté

*de vivre nous anime, nous n'avons pas à nous inquiéter pour notre existence, même à l'heure de la mort.*⁶⁷¹

Le monde est pour Schopenhauer la mise en œuvre du vouloir-vivre. Ce vouloir-vivre qui est le véritable symbole de l'existence, en tant que tel, vie pleinement sans se soucier de la mort. L'essentiel étant le vouloir-vivre, la mort ne peut faire obstacle au mystère de la vie et du monde. Schopenhauer analyse la mort en la destituant de son caractère de fatalité. Il réduit la mort à un élément second et secondaire qui ne peut pas arrêter l'élan universel du vouloir-vivre. Cette banalisation de la mort engendre la sérénité devant l'inéluctable ou précisément l'inévitable mort. On perçoit ici l'argumentation de Schopenhauer. Il dénie la mort de la vie puisqu'elle ne concerne pas le vouloir-vivre. En enlevant le caractère essentiel à la mort, Schopenhauer la réduit à une dimension purement phénoménale et individuelle. Mourir pour lui ne signifie pas disparition ou fin de la vie, mais la disparition d'une de ses expressions.

Tout compte fait, l'univers est traversé par une force aveugle qui explique tout, mais ne donne raison à rien puisqu'elle ne poursuit aucun but. Le monde ne se comprend plus à partir de l'homme et d'une rationalité. Car celui-ci n'est qu'un élément dans cette mécanique pulsionnelle qui n'a d'autre importance que d'être le véhicule du vouloir-vivre incalculable. Alors, si l'individu n'est rien dans ce monde, la mort qui n'est pas que le propre de l'individu perd toute signification. Elle n'est qu'une réalité particulière et apparente, ce qui induit que personne dans l'immense vouloir-vivre n'y est concerné. La mort ne fait qu'indiquer la précarité individuelle.

Il appartient à la philosophie, tout comme à la religion, d'amener à prendre conscience de la précarité de la mort, de son caractère particulier, individuel et finalement inessentiel. Ainsi la pensée qui éveille l'homme à sa mort, le conduit à considérer ce phénomène avec une très grande tranquillité. Pour le philosophe solitaire de Dantzig, il appartient à la réflexion, par son travail méditatif, de réduire la mort, comme on réduit un obstacle. La tâche philosophique, spécifique à l'homme, culmine dans cette fonction d'éveil et de prise de conscience de la mort comme chose qui doit passer inaperçue. Le mourir biologique doit devenir évènement spirituel dans l'idée de la mort pour pouvoir être maîtrisé. Il n'y a que la pensée qui puisse dominer le mourir, mais à la condition que, par un travail de réflexion, ce phénomène physiologique soit porté à hauteur d'esprit.

⁶⁷¹ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, pp. 637-638.

Quand la mort est transformée à la mesure de l'homme, elle entre dans son monde. Elle n'en est plus la menace extérieure ni sa destruction finale. En intériorisant la mort dans la réflexion, l'homme l'intègre à sa vie. Elle n'en signifie plus la fin, tout au contraire, l'acte de naissance au monde immortel de la pensée. Cette réduction de la mort s'opère chez Schopenhauer dans une perspective bouddhiste. Elle n'aboutit à aucune vision d'immortalité individuelle. De ce point de vue, la réflexion de Schopenhauer est aux antipodes du discours chrétien qui dépasse la mort dans la résurrection personnelle à la suite de celle du Christ. Schopenhauer parle d'indestructibilité du vouloir-vivre, mais jamais d'immortalité de l'individu. Tout au contraire, Schopenhauer parvient à réduire la mort dans la mesure où, avec la vision bouddhiste, il enlève toute signification à l'individu. Réduit à une forme, à une apparence, l'individu n'est que support du vouloir-vivre. Tout ce qui touche, par conséquent, l'individu devient quelque chose de très secondaire.

La déréalisation⁶⁷² de la mort s'obtient par une sorte d'effacement de l'individu au profit de la pulsion universelle. Le mourir biologique individuel au regard de la totalité universelle n'est rien. Il est évident que sa sérénité, sa béatitude ne repose pas sur une survie individuelle pour Schopenhauer, mais tout au contraire que la nécessaire disparition de toute individuation. L'euphorie de Schopenhauer s'obtient par une sorte de fuite par le bas, par l'anéantissement de tout individu, à l'inverse de la béatitude chrétienne qui est dépassement vers le haut en assurant un régime divin à l'individu.

Ces deux perspectives diamétralement opposées, convergent cependant par le fait que l'on considère l'individuation comme une réalité inachevée, espace de souffrance et de culpabilité. En aucun cas, on ne peut obtenir épanouissement et bonheur au niveau de la subjectivité individuelle. L'espoir chrétien postule que ce moi imparfait trouve sa dimension finale dans une épiphanie divine. La solution au mal individuel passe par un dépassement vers le divin. Pour Schopenhauer, au contraire, la réponse s'appelle un « affaissement individuel », un retour à l'indéterminé primitif, à ce qui n'aurait jamais dû exister. La mort prend l'allure d'un juste retour des choses.

Ni scandale, ni aberration, la mort opère la grande libération et signifie réintégration dans le tout indifférencié que le Bouddhisme appelle le Nirvana. Elle efface la seule aberration qui soit, à savoir l'existence individuelle. La conception de Schopenhauer repose

⁶⁷² État dans lequel on éprouve un sentiment d'étrangeté à l'égard du réel, une sensation de perte de contact normal avec celui-ci.

sur la vision d'un homme qui a perçu profondément le néant de toute chose, l'inutilité de tout ce qui existe, qui commence à être. On le comprend clairement à travers ce propos :

*mais il s'agit de considérer la vie en philosophe, de la voir dans son Idée : alors nous verrons que ni la volonté, la chose en soi, qui se trouve sous tous les phénomènes, ni le sujet connaissant, le spectateur des phénomènes, n'ont rien à voir dans ces accidents de la naissance et de la mort. Naissance, mort, ces mots n'ont de sens que par rapport à l'apparence visible revêtue par la volonté, par rapport à la vie ; son essence, à elle volonté, c'est de se produire dans des individus, qui, étant des phénomènes passagers, soumis dans leur forme à la loi du temps, naissent et meurent : mais alors même ils sont les phénomènes de ce qui, en soi, ignore le temps, mais qui n'a pas d'autre moyen de donner à son essence intime une existence objective. Naissance et mort, deux accidents qui au même titre, appartiennent à la vie ; elles se font équilibre ; elles sont mutuellement la condition l'une de l'autre, ou, si l'on préfère cette image, elles sont les pôles de ce phénomène, la vie, pris comme ensemble.*⁶⁷³

Ce long détour dans la réflexion de Schopenhauer était nécessaire pour comprendre sa position par rapport à la mort. Ainsi, pour lui, c'est la religion qui nous aliène en voilant cette réalité de la mort, répondant à cette angoisse devant la mort par de vains espoirs d'éternité, et qui est l'origine de toutes les religions. La philosophie est donc pour Schopenhauer un exercice spirituel pour se libérer ou s'affranchir de son moi exclusif attaché aux désirs et aux passions. Car, en réalité

*(...) l'homme, c'est la nature, la nature arrivée au plus haut degré de la conscience de soi-même ; si donc la nature n'est que l'aspect objectif de la volonté de vivre, l'homme, une fois bien établi dans cette conviction, peut à bon droit se trouver tout consolé de sa mort et de celle de ses amis : il n'a qu'à jeter un coup d'œil sur l'immortelle nature : cette nature, au fond, c'est lui.*⁶⁷⁴

Schopenhauer rompt en conséquence avec cette tradition de silence de la philosophie qui entourait la mort depuis Épicure. Non pas en ce qu'il parle de la mort, ce que chaque grande philosophie accomplit à sa façon, mais parce que la mort est une parole humaine qui concerne le vivant. Elle ne définit plus une situation limite, l'au-delà du sensible qui menace de l'extérieur la vie. Schopenhauer opère un déplacement de la mort et la ramène dans l'expérience humaine. Elle ne désigne plus l'au-delà de la vie, mais une modalité de son fonctionnement avec la naissance.

De cette analyse précédente sur la mort, force est de constater que, ce n'est pas seulement parce qu'il ne pense pas à la mort, ni même parce qu'il ne peut se représenter sa

⁶⁷³ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, pp. 638-639.

⁶⁷⁴ *Ibidem*, p. 641.

propre mort, que l'homme mène une vie avec une prédominance de désirs et des agissements passionnels. C'est parce qu'il a peur de la mort et parce qu'il fuit cette peur ou encore parce qu'il en est conscient. Et c'est sans doute cette considération de la mort comme modalité du fonctionnement de la vie qui nous intéresse particulièrement chez notre philosophe. C'est donc dans ce sillage qu'il est judicieux de faire une récupération de l'idée de mort dans le cadre de la morale, ceci dans l'optique de voir en quoi elle doit fonder la moralité.

2- Raison et universalité : assentiment de l'idée de mort

Ce second chapitre est le lieu des analyses préliminaires qui vont nous permettre de fonder la loi morale. Pour y parvenir, nous allons élucider la notion de raison en lien avec celle de l'universalité. Ceci va nous amener à comprendre en quoi l'idée de mort est l'apanage de tous les êtres humains. Et, comme le dit Schopenhauer, que les hommes sont les seuls êtres vivants à s'interroger sur la mort ; capables d'y prendre conscience pour envisager une conduite juste et conviviale.

a- Raison et universalité : Exutoire de l'idée de mort

L'idée d'universalité est fortement liée à la raison. En effet, cette idée est rapportée à celle d'ensemble ou de totalité, lorsqu'on parle de conscience ou de bon sens ou encore de raison. La raison est donc une faculté qui est l'apanage de tous les hommes indubitablement. Qu'il s'agisse de la faculté de calculer, d'analyser, ou de juger, seul l'homme calcule, analyse, et se pose les questions sur lui-même et sur le monde. Il est irréfutable que la raison est universelle. Nous pouvons dans ce contexte nous reporter à Aristote ou encore à Descartes dans la première partie du *Discours de la méthode*.

De ce qui précède, nous comprenons qu'avec la raison se joue la question de l'universel. Alors, quand peut-on parler d'universalité, et dans quelle mesure est-elle un élément essentiel dans la justification de l'idée de mort devant servir de principe pour fonder l'acte moral ? L'universalité de la raison évoque en conséquence l'idée que la raison humaine appartienne à l'homme, à tous les hommes, la raison est le propre de l'homme, animal raisonnable. Ceci est manifesté, quelles que soient les différences subjectives individuelles. On vise ici la raison comme une structure stable, solide, ce qui pose la question de sa fonction, et appelle une réponse générale : la raison est la puissance de vérité en l'homme, une faculté de l'esprit humain qui garantit que notre pensée est, ou peut être vraie.

En outre, par l'universalité de la raison, faculté de vérité, la raison a une portée objective qu'elle atteint en dehors du sujet : non seulement dans le réel, mais aussi en ce qui dans le réel est stable, identique, c'est-à-dire l'essence des choses, la vérité de l'être. Cette considération de la raison propre en tous les hommes peut donc se rattacher à l'idée de mort qui, liée à son tour à tous les êtres humains sont des données de la vie de la conscience. Ce qui nous impose donc à poser les prémices de fondement de la loi morale. On peut d'ailleurs à juste titre mentionner ces propos de Norbert Elias qui viennent conforter cette entreprise :

la représentation traditionnelle d'une « raison » ou d'une « rationalité » qui serait donnée à tous les hommes, pour ainsi dire par nature, et constituerait une propriété innée du genre humain, éclairant uniformément tout son environnement comme la lumière d'un phare, convient assez, mais à ce que nous observons réellement chez l'homme. Si répandue qu'elle reste aujourd'hui, cette idée s'inscrit dans une conception de l'homme où les observations vérifiables sont encore largement entremêlées de fantasmes nés du désir et de l'angoisse. Le principe selon lequel la pensée humaine, pourvu qu'elle puisse fonctionner sans entraves, fonctionnerait quasi automatiquement de manière identique en tous les temps et dans toutes les situations sociales, suivant des lois éternelles, est un amalgame de connaissance expérimentale et d'idéal sentimental ; et il recouvre une exigence morale (qu'il n'est pas besoin d'affronter en tant que telle) qui prend le masque de la réalité factuelle.⁶⁷⁵

Marcel Conche, philosophe français conforte cette idée en l'orientant vers l'égalité de tous les hommes. En effet, dans son ouvrage *Le fondement de la morale*, il montre que les hommes sont égaux au nom de la raison qui est en nous, et qui nous permet de juger et de « parler vraiment », ceci en nous posant la question du « pourquoi ». Bien plus, il prend ce « pourquoi » qui n'est possible selon lui que par la raison pour montrer qu'en réalité, la raison est la « faculté du **fondement** ». Cette logique de Conche est saisissable par ses propos suivants :

*Il reste que tous les hommes sont égaux en tant que pouvant parler, et parler « vraiment », et, corrélativement, saisir ce qui est vrai pour un autre comme « vrai » pour cet autre. Nous pouvons encore dire : tous les hommes sont égaux en tant que raisonnables. La raison est fonction de « pourquoi ». Or, en parlant et pensant dire la vérité, les hommes se disent à eux-mêmes pourquoi le jugement qu'ils donnent aux autres, ou se donnent à eux-mêmes, comme vrai, leur semble vrai. Avant d'être faculté de raisonner, c'est-à-dire de donner les raisons des choses, ou plutôt des jugements, ou de saisir les raisons qui nous sont données par un autre, la raison est d'abord, d'une manière générale, une faculté du **fondement**. (...) la raison est définie, de manière générale, comme la capacité de saisir le fondement, ce qui fait*

⁶⁷⁵ Norbert Elias, *La société des individus*, trad. Fr. Jeanne Étoré, Paris, Pocket, 1997, p. 123.

*qu'un jugement est fondé. (...) Tous les hommes donc, peuvent être égaux, en tant que raisonnables.*⁶⁷⁶

b- Recours à l'idée kantienne d'universalité, argument d'une morale universelle

Dans *Les fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant voit dans la pratique de la morale une interpellation de tous, mieux un impératif auquel toutes les volontés individuelles doivent se conformer au-delà de tout particularisme. Ainsi, le principe d'universalité est fondamental, voire obligatoire dans le fondement de la loi morale. Et c'est ce qui nous intéresse dans la morale kantienne, cette visée universelle de la raison et que nous comptons instrumentaliser pour notre préoccupation morale.

Ce qui est spécifique dans la morale de Kant et qui nécessite une récupération dans un fondement de la morale est son souci d'universalité. Il voudrait en effet qu'une action qui se veut morale soit dépouillée de tout particularisme, de toute subjectivité. De l'universalité de la raison, il déduit la morale. Si son rejet des caractères empirique est lié au renoncement de tout risque dégénérer au relativisme égoïste, notre fondement ne peut se soustraire du cadre empirique, car c'est le lieu même de réalisation de l'acte. Il ne tolère pas que la morale soit fondée sur des principes empiriques.

Le principe moral, selon Kant, n'est pas à chercher hors de la raison. C'est dans la raison qu'il faut rechercher les principes inconditionnés de la morale. La raison doit, non plus imposer une loi comme le veut Kant, mais justifier le bien-fondé ou les raisons de ce qui doit servir de principe pour une loi morale. Tout ceci se justifie par le fait que la raison soit universelle et vise l'universalité. C'est pourquoi la raison doit nous permettre de fixer ou établir à juste titre ce qui doit servir de socle à la morale.

Clairement, la raison doit déterminer la volonté loin de tout subjectivisme. La raison kantienne n'est pas la raison des empiristes qui corrompt les maximes et produit des principes subjectifs conditionnés ; reposant ainsi la morale sur des fondements aléatoires et précaires. Pour Kant, la raison, du point de vue empiriste s'attribue à elle-même et à la morale des fondements subjectifs, donc des principes subjectifs. Alors, ces fondements ne peuvent constituer de principes rationnels de détermination d'une volonté. Mieux, pour Kant, en niant la nécessité de la raison, les empiristes ne peuvent que produire une morale liée aux objets des sens, de l'expérience. Il est vrai que la raison que nous recherchons ne doit être ni purement *a priori*, ni purement empiriste.

⁶⁷⁶ Marcel Conche, *Le fondement de la morale*, pp. 39-40.

La raison doit nous rendre lucides face à l'idée de mort et par là, affirmer et renforcer son universalité. Cette universalité qui n'est rien d'autre que cette fin commune à laquelle aucun être humain n'est à l'abri. C'est pourquoi la raison que nous postulons est à la fois humienne⁶⁷⁷ et kantienne et de cette union découle une « raison synthétique », c'est-à-dire qui ne s'éternise ni dans la sensibilité, ni dans l'a priori. Ceci nous ramène inéluctablement à Schopenhauer, pour qui le principe de la loi morale doit émaner soit de la conscience, soit de l'existence pratique.

3- L'idée de mort, consistance de la loi morale

Les précédents chapitres nous ont permis de cerner l'idée de mort d'une manière à pouvoir l'instrumentaliser dans le sillage du fondement de la loi morale. Par cette entreprise il s'agit pour nous comme nous l'avons mentionné déjà plus haut de fonder la loi morale à partir d'un fait de l'existence ou d'une réalité de la conscience. L'idée de mort répond à suffisance à cette condition. Pour parvenir à cet objectif, nous solliciterons l'aide de deux philosophes : tout d'abord Søren Kierkegaard qui va du caractère amphigourique de la mort en passant par la distinction entre le sérieux et l'homme charnel pour aboutir à l'idée de mort comme invitation à l'acte. Et bien évidemment d'Arthur Schopenhauer qui définit la véritable trajectoire de la moralité.

a- Kierkegaard : Du caractère inexplicable et de l'égalité des hommes devant la mort

Søren Kierkegaard est l'un des pères de l'existentialisme. Il doit cette considération au fait qu'il consacra l'essentiel de sa pensée philosophique et théologique à l'existence. Puisque tel est le cas, cette existence dont il parle n'est pas déconnectée de la mort. Celle-ci nécessitant non seulement des questionnements, mais aussi de son implication de la vie même en vue d'une conduite morale. Par son caractère énigmatique, ce qui est judicieux pour le philosophe danois c'est moins la mort en elle-même, mais beaucoup plus son utilité et sa fonction existentielle dans la vie. Il est vrai que cette pensée se situe à l'antipode de celle de Vladimir Jankélévitch qui sépare totalement la mort de l'existence dans un ouvrage titré : *La Mort*. Dans cette analyse il s'agit, en restant chez Kierkegaard, de faire le mouvement du caractère inexplicable de la mort à la mort comme objet d'égalité entre les hommes.

⁶⁷⁷ David Hume considère la moralité comme un fait empirique. En effet, chez le philosophe anglais, la raison ne doit pas fonder la morale, elle doit plutôt être soumise aux passions. Car, ce n'est ni la raison ni le raisonnement qui nous pousse à l'action, mais le plaisir et la douleur.

En effet, la mort dans la pensée de Kierkegaard relève de l'inexplicable, elle est énigmatique. Pour autant, il la conçoit comme, non pas une fatalité, mais plutôt comme une énergie qui rend vigilant et stimule l'action. De ce fait, face à la conscience que « je suis », comment comprendre dans le sillage de cette certitude ce que signifie ne plus être ? Pour Kierkegaard, « (...) *il faut dire de la décision de la mort qu'elle est inexplicable. Les hommes ont beau trouver une explication : la mort elle-même n'explique rien. (...) Inexplicable, la mort peut sembler être tout et n'être finalement rien et son explication consister sans plus en cette formule.* »⁶⁷⁸ Alors, pour le philosophe de Copenhague, vouloir expliquer la mort c'est s'abandonner dans l'incertitude et le néant. Il est encore plus clair lorsqu'il affirme :

[la mort] est inexplicable, doit être le dernier mot à son sujet. Son caractère inexplicable est la limite, et l'importance du mot consiste uniquement à donner à la pensée de la mort force rétroactives, à en faire le stimulant de la vie, parce qu'avec la décision de la mort, c'est fini et que l'incertitude de la mort vérifie à chaque instant. Ce caractère inexplicable n'est donc pas une invitation à deviner des énigmes, à faire preuve d'ingéniosité, mais la grave exhortation de la mort au vivant : je n'ai besoin d'aucune explication ; songes — tu qu'avec cette décision, c'est fini, et qu'elle peut à tout moment être là voilà ce qu'il vaut pour toi la peine de méditer.

*Peut-être mon cher auditeur, trouves-tu que ce discours t'apprend fort peu de choses ; tu en sais peut-être beaucoup plus toi-même ; cependant il n'aura pas été vain si, touchant l'idée de la décision de la mort, il a été pour toi l'occasion de te rappeler qu'un grand savoir n'est pas un bien absolu.*⁶⁷⁹

La mort est donc une interminable incertitude quoiqu'on s'efforce perpétuellement de la démystifier. Ainsi, telle que la cerne Kierkegaard et comme nous l'avons vu un peu plus haut elle est donc l'apanage de tous les hommes. Lorsqu'on est né, on doit mourir, telle est le principe, nul n'est né pour ne pas mourir. Cette qualité fait que « *l'homme est une synthèse d'infini et de fini, de temporel et d'éternel, de liberté et de nécessité, bref une synthèse* »⁶⁸⁰, de naissance et de mort, comme le montre l'auteur du *Traité du Désespoir*. Cette réalité indéfectible conduit à l'idée d'égalité entre les hommes, du point de vue de ce mouvement auquel aucun être humain n'échappe.

Chacun de nous est donc un être pour la mort, pour ce fait, doit-on à juste titre parler d'égalité devant la mort ? Comme Kierkegaard, nous répondons par l'affirmative. En effet,

⁶⁷⁸ Søren Kierkegaard, « Sur une tombe », in *Œuvres complètes de Søren Kierkegaard, trois discours sur les circonstances opposées*, trad. de Paul Henry Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, L'Orante, 1979, pp. 58-98, pp. 83-84.

⁶⁷⁹ *Ibidem*, p. 84.

⁶⁸⁰ *Idem, Traité du désespoir*, p. 57.

que nous soyons philosophes, chercheurs, pauvres, hommes d'affaires, justes, méchants, égocentriques ou riches, tous, les hommes mourront. C'est dans cette perspective que Kierkegaard parle d'égalité devant la mort entre les hommes. Il souligne en substance que

*le sérieux a donc la même intelligence de la mort, mais autrement. Il comprend que la mort nous rend tous égaux ; il l'a déjà compris pour avoir cherché l'égalité devant Dieu en qui tous peuvent être égaux. Et à cette école du sérieux, l'homme découvre une différence, la sienne, qui le distingue du but qui lui est proposé, et il découvre qu'aux antipodes de ces buts, il y aurait un élan semblable propre à l'égalité devant la mort. Mais chaque fois que les différences d'ici-bas veulent le tenter et le retarder, la grave pensée de la mort vient lui donner un nouvel élan. Et même qu'aucun esprit mauvais n'ose prononcer le nom sacré, de même aussi tout esprit sans fraude frémit devant l'espace vide, devant l'égalité de l'anéantissement, et ce frisson stimule dans la vie de l'esprit comme il pousse à la procréation dans la vie de la nature. Combien de fois l'égalité de l'anéantissement n'a-t-elle pas appris à l'homme voyant la mort s'approcher à souhaiter le retour de la différence la plus accablante et à souhaiter et à trouver enviable sa condition quand la mort restait son unique perspective ! La grave pensée de la mort apprend de même au vivant à imprégner la plus lourde différence de l'égalité devant Dieu. Et nulle comparaison ne donne de vigoureuse impulsion, ne met sur la bonne route le voyageur pressé comme celle où le vivant se confronte avec l'égalité de la mort.*⁶⁸¹

On voit dans cette pensée de Kierkegaard un désir de faire de l'idée de la mort un instrument régulateur et qui met les êtres humains sur le chemin de l'égalité. Cependant, dans la pensée de Søren Kierkegaard il faudrait bien faire la différence entre « la mort » et « l'idée de la mort ». Pour lui, la mort n'est pas l'idée de mort, pour autant il n'y a pas d'antagonisme entre les deux. Que faut-il comprendre réellement ?

Le philosophe danois prend une figure pour spécifier sa différenciation et affirme que « *la mort a pu renverser des trônes et bouleverser des provinces, mais la grave pensée de la mort produit des résultats tout aussi grands : elle permet à l'homme sérieux de soumettre la condition en sa différence la plus favorisée à l'humble égalité devant Dieu.*⁶⁸² » Alors, on peut comprendre que pour Kierkegaard la mort renvoie à l'action de mourir, mort comme fin, arrêt total du « vivre-là » dans l'espace et le temps. Pourtant, « l'idée de mort » ou la « pensée de la mort » est cette récupération consciente, raisonnable et lucide que nous faisons de la mort telle que nous venons de le montrer, pour impulser l'action.

De l'analyse qui précède, il est à noter que la mort dans la philosophie de Søren Kierkegaard, « *telle la mort est indéfinissable ; elle est la seule chose certaine et la seule dont*

⁶⁸¹ Søren Kierkegaard, « Sur une tombe », in *Œuvres complètes de Søren Kierkegaard, trois discours sur les circonstances opposées*, pp. 77-78.

⁶⁸² *Ibidem*, p. 78.

rien n'est certain. Cette notion fait osciller la pensée dans l'alternance de l'indéterminable⁶⁸³». C'est pourquoi, fondant une base de l'égalité entre les hommes, la mort apparaît comme une réalité que nous devons mettre en exergue ou instrumentaliser dans l'entreprise de fondation de la moralité. Il est donc impératif de prendre en considération cette différenciation faite par le natif de Copenhague entre la mort et l'idée de la mort.

b- Des conditions du problème

L'entreprise de fonder la morale dont nous abordons la réalisation ou matérialisation ici s'inscrit dans le sillage de continuité et de discontinuité des morales kantienne et Schopenhauerienne. En effet, la continuité dont il est question est le souci remarquable chez les deux philosophes allemands de fonder une morale juste, pratique et universelle, mais aussi qui va, en mettant les hommes sur le même pied d'égalité permettre d'aboutir et doter la société d'un code régulation. Ce code régulateur vise implacablement un vivre ensemble harmonieux et paisible. Par la suite, cette continuité se veut synthétique dans la mesure où pour bâtir ce fondement nous avons besoin à la fois de ces deux grands philosophes allemands.

Chez Kant nous avons puisé l'idée de raison, non pas dans le sillage d'un impératif catégorique de la volonté, mais dans le sillage d'une faculté dont chaque homme est pourvu et qui prend le sens de l'universalité en rejetant toute subjectivité. D'ailleurs nous en avons parlé un peu précédemment. Dans la morale de Schopenhauer, nous avons pris en compte nécessairement, non pas le principe de sa morale, mais les conditions qui nous permettent de parvenir à la fondation de la morale.

*En effet l'idée dernière, l'idée véritable qu'on se fera de l'essence intime de toutes choses, dépend étroitement, nécessairement, de celle qu'on aura de la signification morale de l'activité humaine. En tout cas, le principe qu'on prendra pour fondement de l'éthique, à moins d'être une proposition purement abstraite, sans appui dans le monde réel, et qui flotterait librement dans l'air, ce principe devra être **un fait soit du monde extérieur, soit du monde de la conscience humaine** ; en cette qualité, il ne sera qu'un phénomène, et comme tous les phénomènes du monde, il réclamera une explication ultérieure (...)*⁶⁸⁴

Ces conditions évoquées par le philosophe de Dantzig établissent à coup sûr la trajectoire du principe qui doit permettre le fondement de la morale. Il doit être l'émanation

⁶⁸³ Søren Kierkegaard, « Sur une tombe », in *Œuvres complètes de Søren Kierkegaard, trois discours sur les circonstances opposées*, p. 79.

⁶⁸⁴ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 3.

du « monde extérieur » ou du « monde de la conscience humaine ». Il faut dire que Schopenhauer met en relief ces formalités pour la morale qui était avec Kant, donnée a priori, cesse d'être purement formel pour rentrer dans le quotidien même de l'existence humaine. Par ce fait, Schopenhauer comptait ramener la morale dans le cadre pratique de la vie, ce que Kant avait plutôt séparé complètement. Nous voyons donc en toute évidence que l'idée de mort répond à suffisance à ces deux formalités définies par Schopenhauer. La particularité avec celle-ci est que, pour Schopenhauer c'est soit un fait du monde extérieur, soit du monde de la conscience. Ce « soit » très remarquable vient marquer le choix, car ce « fait » pourrait parvenir de l'un ou de l'autre. L'idée de morale de mort ignore ce « soit » pour une addition de ces deux possibilités. L'idée de mort est pour ce faire, en même temps un fait du monde extérieur et un fait de la conscience humaine.

Comme discontinuité, notre fondement a cette particularité qu'il n'est pas conditionné par la religion si ce n'est la « religion » de la raison et de la réalité existentielle ; il n'est conditionné par aucune culture donnée, si ce n'est la « culture » humaine. Il n'est pas purement *a priori* comme chez Kant, où on lui reproche d'ailleurs de fonder une morale coupée ou entièrement détachée du monde. Il n'est pas puisé dans l'Ancien ou le Nouveau Testament comme chez Schopenhauer. L'idée de mort, puisqu'il s'agit d'elle, n'est l'émanation d'aucune condition extérieure ou intérieure, sa condition se trouve d'ailleurs dans cette condition de n'avoir aucune condition, si ce n'est cette réalité mystérieuse et existentielle qu'est la mort, qui en elle-même n'est clairement pas « une » condition au sens de contrainte ou obligation, mais « la » condition humaine.

La mort dont il est question dans ce fondement de la morale a bien été spécifiée plus haut. Mais il est judicieux d'y faire un cadrage qui va nous permettre de mieux circonscrire notre analyse. Au plus clair, il s'agit de comprendre que la mort donc il est question pour notre analyse ne va pas au-delà du perceptible et du saisissable. C'est-à-dire que les questions eschatologiques ne nous concernent pas. Admettre une telle probabilité va nous conduire dans les questions de récompense ou d'intérêt tel que perçu dans la religion. Dans ce cas, on pourrait voire notre analyse dégénérée en une vaine spéculation reposant sur des bases non justifiables. C'est pourquoi, il est judicieux de préciser ici que la mort qu'il s'agit d'instrumentaliser ici est conçue comme la cessation de la vie plus clairement le « mourir ». Mieux encore nous parlons de la mort telle décrite par Pascal :

qu'on s'imagine un nombre d'hommes dans les chaînes et tous condamnés à la mort, dont les uns étant chaque jour égorgé à la vue des autres, ceux qui restent

*voient leur propre condition dans celles de leurs semblables, et, se regardant les uns avec les autres sans espérance, attendant à leur tour. C'est l'image de la condition humaine.*⁶⁸⁵

Il ne s'agit donc aucunement de sortir de ce contexte pascalien qui convient clairement à la description de la réalité qu'est la mort en évitant un quelconque débordement qui pourrait nous plonger dans une certaine complexité. Et loin de là, le doute, l'incertitude ou le mystère dont font œuvre les questions eschatologiques sombrent dans un véritable subjectivisme qui ne saurait être qu'une entrave à l'initiative de fonder la loi morale. C'est pourquoi nous retenons donc avec Marcel Conche l'idée que la mort est simplement quelque chose de fatal. Elle est de l'ordre du fait : elle est un évènement, un accident, inéluctable, c'est-à-dire qu'elle est de l'ordre du destin. C'est là le cadre de notre analyse.

c- Caractérisation et déduction de la morale à partir de l'idée de mort

L'analyse précédente n'était qu'une préparation nécessaire à l'élaboration du fondement de la loi morale. Il s'agit dès lors de la mettre en exergue concrètement. Alors, cette entreprise s'inscrit dans la perspective d'établir les principes d'une loi morale qui va permettre d'envisager une cité dont les rapports interindividuels ont pour point culminant le respect de la dignité humaine et les actes de fraternité et de solidarité au nom de « l'humain ».

C'est pourquoi nous souscrivons à ces propos de David Hume dans son *Traité de la nature humaine* : « si la moralité n'avait aucune influence naturelle sur les passions des hommes et sur leurs actions, il serait vain de prendre tant de peine à l'inculquer et rien ne serait plus stérile que cette multiplicité de règles et de préceptes que prodiguent tous les moralistes »⁶⁸⁶. Pour le philosophe anglais, la morale fondée pour avoir une influence non seulement sur nos passions, mais aussi sur nos actions. C'est dans ce cas que la morale trouve tout son sens : fixer les règles de conduite sur le plan sociétal dans la perspective d'un vivre ensemble humain harmonisé. L'objectif des moralistes dans ce sillage est de travailler à fonder des règles et des lois morales qui vont concourir à la régulation de la vie individuelle et du groupe.

Indépendamment de l'autonomie de la volonté chez Kant et de la pitié chez Schopenhauer, le principe de la morale qui ressort des analyses précédentes est l'idée de mort.

⁶⁸⁵ Blaise Pascal, *Pensées et opuscules*, Paris, Hachette, 1930, p. 426.

⁶⁸⁶ David Hume, *Traité de la nature humaine*, livre III, trad. Philippe Saltel, Paris, Flammarion, 1993, p. 51.

De ce fait, comment et pourquoi un tel principe ? Est-il suffisant pour fonder la loi morale ? C'est inéluctablement ce qu'il s'agit de justifier et prouver.

Un peu plus haut dans ce travail nous avons mené une analyse autour de l'idée d'universalité. Cette idée était rattachée à celle de la raison. L'idée de mort, principe moral, affirmons-le, a cette particularité qu'elle est universelle. Cette universalité est justifiable à plus d'un titre. En effet, d'où nous vient cette idée ? Elle n'est rien d'autre que la prise de conscience inconditionnée de la réalité existentielle qu'est la mort. Il s'agit d'un éveil face à une réalité souvent négligée et qui est pourtant le point de chute de l'existence humaine, notre finitude. L'universalité de l'idée de mort trouve donc son sens dans cette condition humaine indéfectible qu'est la mort. Car aucun être humain n'est échappé, pourvu qu'il s'agisse d'un être supranaturel. Marcel Conche nous a éclaircis dessus dans *Le fondement de la morale*, tel que nous l'avons mentionné plus haut.

Dans le même sillage, la raison, donc tous les hommes sont pourvus est l'outil essentiel qui conforte cette idée d'universalité de l'idée de mort. Ceci dans la mesure où, c'est la raison qui nous permet non seulement de prendre conscience, mais surtout de juger et d'interpréter les choses en leur conférant un sens. Pascal y voit d'ailleurs la base de la connaissance discursive allant vers l'universel. S'il est vrai que cette raison, tous les hommes en sont pourvus, l'universalité de l'idée de mort se trouve une fois de plus confortée. Le seul détail est que, cette raison nous met dans une situation de choix, précisément dans le cadre du bien et du mal. Mais nous allons y faire une auscultation dans ce travail en nous appuyant sur Kierkegaard.

S'inscrivant dans le contexte de la justification de principe moral dont il est question ici, disons que celui-ci se veut principe par excellence de la reconnaissance d'autrui en tant qu'un autre moi. En effet, la particularité, la singularité et le qualificatif de « mortel » confèrent êtres humains ouverture à admettre qu'autrui est un autre moi. Alors, le fait que les hommes soient tous mortels, loin de tous les rituels qui peuvent accompagner cette réalité, m'amène à m'identifier à l'autre et à le traiter comme tel dans le respect des principes valorisant la dignité de la personne humaine ; voué à une même fin que moi. Pourquoi faire le mal à l'autre si notre condition humaine est identique : la finitude.

Au-delà de cette place qu'autrui a auprès de moi au nom de cette condition humaine, le principe moral que nous fondons ici ne s'oppose pas aux vertus. Qu'il s'agisse des vertus

cardinales ou tout autres, l'idée de mort, prise moralement n'exclut pas le bien, ni la justice, encore moins la charité. Elle ne saurait résister à une culture puisqu'elle est l'apanage de la culture « sapiens » avec l'entité de la raison à partir de laquelle elle prend son véritable sens.

Dans *Le fondement de la morale* d'Arthur Schopenhauer, il identifie l'égoïsme comme l'ennemi majeur du motif moral. Celui contre qui il faudrait déterminer une cause qui amènerait définitivement l'homme sur le chemin d'une véritable conduite morale. Il dit ceci :

*en cherchant à exprimer brièvement la force de cet agent ennemi de la moralité, j'avais cherché à dépeindre d'un trait l'égoïsme de toute sa grandeur (...) L'Égoïsme, voilà donc le premier et principal, mais non toutefois le seul ennemi, qu'ait à combattre le motif moral. On voit déjà assez que pour lutter contre un pareil adversaire, il faut quelque chose de réel, non pas une formule curieusement subtile, ni quelque bulle de savon a priori.*⁶⁸⁷

L'égoïsme se situe donc aux antipodes de la moralité dans la morale de Schopenhauer. Il n'est pour autant pas le seul, car

*il faudrait alors déduire de l'égoïsme la gourmandise, l'ivrognerie, la luxure, le souci de nos intérêts, l'avidité, l'avarice, l'iniquité, la dureté de cœur, l'orgueil, la vanité, etc. — et de l'esprit de haine, la jalousie, l'envie, la malveillance, la méchanceté la disposition à se réjouir du mal, la curiosité indiscreète, la médisance, l'insolence, la violence, la haine, la colère, la trahison, la rancune, l'esprit de vengeance, la cruauté, etc.*⁶⁸⁸

C'est pourquoi il poursuit en mettant en évidence un fait suffisamment efficace selon lui, pour les combattre : la pitié, la compassion. Cependant, il ignorait que la pitié nous plongeait dans un subjectivisme perceptible ou parfois voilé teinté par le libre-arbitre dont il semblait méconnaître l'existence. Et le tout, complètement coupé de la raison, instance universelle incontournable pour le fondement d'un motif moral pratique.

Souscrivant à cette conception de l'égoïsme et des autres motifs antimoraux qui s'y attachent chez Schopenhauer, l'idée de mort apparaît dans un contexte de quête d'un motif moral pratique, universel et suffisamment efficace pour mettre fin à ceux-ci. Puisqu'ils semblent vraisemblablement avoir pris le contrôle sur les actes que nous posons : la réalité actuelle dans nos sociétés ne nous y laisse pas entrevoir une démarcation radicale.

Nous disons que l'idée de mort doit fonder la loi morale et par là être le point d'appui nécessaire à l'harmonisation et à l'assainissement des rapports sociaux. Car elle est un motif suffisant pour nous pousser à l'action et maintenir éveillée en nous l'idée qu'entend qu'être

⁶⁸⁷ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 106.

⁶⁸⁸ *Ibidem*, p. 109.

fini, mortel comme autrui, mon seul et véritable intérêt ne peut être qu'agir selon « notre » bien propre et l'humanité tous soumis à cette condition naturelle. C'est pourquoi, pour être plus clair dans ce raisonnement il faudrait se demander si, au nom justement de cette finitude, certains hommes ne trouvent-ils pas l'occasion de se réjouir du mal ou de poser des actes égoïstes, être méchant, cruel, gourmand, orgueilleux ou encore haineux et malveillant ?

La philosophie existentialiste de Kierkegaard, comme nous l'avons déjà indiqué, a une marque particulière sur la pensée du thanatos. Cette pensée de la mort est si essentielle en raison de son utilité ou fonction existentielle qu'elle a à mener, selon le philosophe danois, dans la vie quotidienne. En tant que philosophe de l'existence, Kierkegaard est en effet soucieux moins de penser la mort elle-même que de voir en quoi et de quelle manière la vie dans les rapports interindividuels peut être le reflet d'une harmonie particulière, sachant que nous sommes tous soumis à la condition de « mortel ». Pour l'auteur du *Traité du désespoir*, l'idée de mort est un impératif qui doit revigorer ou inciter les hommes sérieux à vivre intensément en homme de bien.

Søren Kierkegaard mène une analyse pertinente sur ce point et fait la distinction entre le « sérieux » et « l'homme charnel » dans *Sur une tombe*. En effet, comme le montre le philosophe danois, l'idée de mort stimule l'action. Cependant, cette action s'oriente et débouche sur deux mouvements précis : le sérieux qui comprend que l'idée de mort représente une invitation à l'action, une action qui vise le bien et le respect de la personne humaine dans le sillage de la fraternité et la solidarité. Et, d'un autre côté, l'homme charnel ou hédoniste qui recherche sans cesse le plaisir ; marqué par l'idée que la vie est courte et qu'il faudrait en profiter. Ce qui le conduit aux dérives que nous venons d'évoquer avec Schopenhauer dans les motifs antimoraux. C'est cette optique qu'il souligne dans *Sur une tombe* que

s'il est évident que la mort est un fait, comme c'est le cas, s'il est certain qu'avec sa décision tout est fini, et qu'elle ne se mêle jamais de fournir elle-même une explication, alors, il s'agit de se comprendre soi-même, et le sérieux comprend que si la mort est une nuit, la vie est le jour, et comme le mot bref de la mort, l'appel concis, mais stimulant du sérieux c'est aujourd'hui même. Car la mort envisagée dans le sérieux est une source d'énergie comme nulle autre, elle rend vigilant comme rien d'autre. La mort incite l'homme Chanel à dire : « Mangeons et buvons, car demain, nous mourrons » ; mais, c'est là le lâche désir de vivre de la sensualité, ce méprisable ordre de chose où l'on vit pour manger et boire, et l'on ne mange ni ne boit pour vivre. 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. (...) Le timoré est un simple témoin de l'incessant conflit 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 le sérieux à lier l'amitié avec les adversaires et sa vie trouve dans la pensée de la mort le plus fidèle des alliés.*⁶⁸⁹

Søren Kierkegaard, montrer à la lumière de ces propos que la vie exige non que l'on fasse comme si l'on ne devait jamais mourir, mais, au contraire, que l'on pense à la mort, mort comme réalité existentielle, ce qui fait notre finitude en tant qu'être humain. En la mettant au compte de celui qu'il appelle « le sérieux », il établit une démarcation voir une opposition radicale avec celui qu'il appellera alors « l'homme charnel ». Celui-ci est décrit comme l'homme qui profite, mais de façon trop extrême de la vie, c'est l'égoïste, l'égoцентриque, le cruel ou encore l'avare.

La pensée de la mort le projette dans une optique de vie sans limites, une vie immorale débouchant sur la bestialisation de l'autre, autant que possibilité, lui soit accordée. Cette perspective le pousse à s'adonner à tous les désirs, naturels, comme vains : l'« homme charnel » est alors considéré comme un bon vivant, en proie à l'hédonisme, recherchant alors le plaisir sans penser aux conséquences, ayant cette recherche comme seul but. L'homme de la chair vit en sachant qu'il va un jour faire face à la mort, il veut profiter de la vie.

Le philosophe de Copenhague met en évidence une métaphore qui expose son idée relative à la pensée de la mort et explicite immédiatement le sens. « *Le sérieux, dit-il, comprend que si la mort est une nuit, la vie est le jour*⁶⁹⁰ ». La nuit étant le symbole de la fin de vie, de l'absence de toute activité et ainsi de la mort, le jour étant, quant à lui, le symbole de la vie, active par nature, cela veut dire, et il le mentionne, que le sérieux comprend « *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 de la vie, c'est : aujourd'hui même.*⁶⁹¹ »

La différenciation qu'élabore Kierkegaard est le point culminant qui nous permet de cerner au mieux le sens de l'idée de mort comme principe fondateur de l'acte morale. Elle prend sa source dans le thanatos comme fait, réalité existentielle. Puis, la raison⁶⁹² nous

⁶⁸⁹ Søren Kierkegaard, « Sur une tombe », in *Œuvres complètes de Søren Kierkegaard, trois discours sur les circonstances opposées*, pp. 72-73.

⁶⁹⁰ *Idem.*

⁶⁹¹ *Ibidem*, p.73.

⁶⁹² Nous prenons ici une considération schopenhauerienne qui stipule que « *si la raison est nécessaire à la conscience, c'est simplement parce que sans elle il n'est pas de récapitulation claire et suivie de nos actes.* » Cf. Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, p. 173.

amène à prendre conscience de celle-ci en l'établissant comme principe, énergie stimulant l'action, et nous plonge ainsi dans le sérieux. Par son universalité, la raison nous amène à comprendre que l'idée de mort qui est le principe d'impulsion de l'action obéit à l'idée que les hommes sont tous mortels, finis, tous conditionnés par cette condition qu'est le thanatos. C'est compte de cette logique que débouche l'acte moral pur ; l'acte posé dans le respect de la dignité humaine.

En somme, face à la difficulté que reconnaît d'ailleurs Schopenhauer à fonder la morale, face à la complexité qu'il y a à trouver un principe moral universel, l'idée de mort apparaît comme une solution adéquate dans ce souci qui ne date pas d'aujourd'hui. Il est indubitable que de l'Antiquité à notre ère, les philosophes n'ont pas négligé la question de la morale ; même s'il est vrai qu'à notre époque cette question semble disparaître dans un contexte où l'anormal passe pour être le normal.

L'idée de mort telle qu'auscultée se pose donc comme une perspective efficace d'amélioration de notre conduite vis-à-vis d'autrui dans le sillage des relations interindividuelles. Contrairement à l'autonomie de la volonté chez Kant, à la compassion et la pitié chez Schopenhauer, ou encore aux expériences esthétiques et ascétiques, l'idée de mort est purement universelle et ne saurait se trouver imperméable ni à une race, si ce n'est la race sapiens, ni à une culture si ce n'est la culture de l'humanité. Cette contrariété qui ne suppose pas pour nous une négation de ces morales se veut une contribution dans un monde en perpétuelles mutations.

Au bout du compte, dans ce troisième moment de notre recherche, nous avons statué sur la valeur corrective de la philosophie morale d'Arthur Schopenhauer face à la crise axiologique qui menace notre humanité actuelle. Nous avons compris que la morale de la pitié, quoique jugée inopérante éthiquement et politiquement avant même Schopenhauer par des philosophes comme Spinoza, et après lui par Nietzsche etc., peut moralement révolutionner la conduite humaine à l'ère de post-moderne.

Dans cette logique, il est évident que le souci perpétuel pour le bien de l'autre, la quiétude universellement recherchée par la dénégarion de la souffrance et donc la négation du vouloir-vivre pour reprendre Schopenhauer, trouverait efficacement une solution dans une société normée et organisée autour de la justice et la charité. C'est ce qui suscite, chez Schopenhauer, un mépris indissimulé contre l'esclavagisme et la colonisation à une époque où les intellectuels, soumis à la cause du politique défendent cyniquement leurs idéaux au mépris de la dignité humaine.

La philosophie morale de Schopenhauer dans sa pluriformité se veut un point de départ imparable pour faire face au spectacle affligeant de la crise des valeurs contemporaines. Dans le cadre ascétique, elle nous propose, dans un contexte de banalisation de l'homme par les guerres et conflits sauvages une coupure, une élévation dont le point de chute est le Nirvana. Car, inspiré du bouddhisme et du platonisme dans ce cas, notre penseur allemand sait que la contemplation et la méditation sont des voies qui donnent lieu à la quiétude de l'âme. C'est pourquoi il n'hésite pas à exposer l'idée que certaines formes d'exercices ascétiques nous permettent de nous libérer des désirs et des plaisirs prégnants en lesquels il perçoit la source de nos souffrances.

Traversé en permanence par cette inquiétude qu'est : se défaire du mal qui existe sous plusieurs formes, Schopenhauer propose également l'expérience esthétique. Il voit dans l'art, la musique, la poésie, la peinture, etc. les moyens de détachement des conflits des vouloir-vivre les uns contre les autres. Pour ce fait, si l'art a pour domaine la nature dans sa diversité, l'humanité demeure son dessein primordial. Cependant, accusé d'être pessimiste, Schopenhauer met sur pieds un ensemble de codes, d'apophtegmes qu'il consigne dans ce qu'il nomme une eudémonologie. Cet art d'être heureux nous enseigne comment nous conduire dans la quête perpétuelle du quiétisme en remplissant deux conditions : il s'agit tout d'abord d'éviter de paraître adopter un état d'esprit stoïque ; c'est la voie du renoncement et de la privation. Ensuite, se soustraire de toutes perspectives et initiatives machiavéliques ;

c'est là la maxime consistant à éviter d'atteindre son bonheur aux dépens du bonheur des autres. Ceci laisse entrevoir que ce domaine de l'eudémonologie se trouve entre celui du stoïcisme et celui du machiavélisme et enseigne comment vivre heureux sans se livrer à de grands renoncements et de grands efforts sur soi-même et sans considérer les autres comme des moyens pour réaliser ses fins. Il est question là d'une barrière aux motifs antimoraux. Par un regard sur notre condition humaine universelle d'êtres mortels, nous sommes parvenus à cette initiative que, si on ne peut s'entendre sur ce qu'est le bien et le mal, il est indubitable que la mort réfutée puisqu'elle est notre réalité la plus certaine. On peut donc éthiquement et politiquement s'y appuyer, dans la fidélité au sérieux selon Kierkegaard, pour fonder l'agir moral.

En somme, face aux drames de notre monde et à la sévère crise axiologique actuelle, l'idée de mort est un point de départ nécessaire pour fonder la morale. Elle nous permet de nous rappeler que la vie est éphémère et que nous devons profiter de chaque instant. Cette idée nous aide également à comprendre l'importance de la pitié et de la compassion envers l'altérité, tel que politiquement et éthiquement fondées par Rousseau et Schopenhauer, puisque nous savons que thanatos est notre réalité la plus certaine. En outre, l'idée de mort nous permet de comprendre l'importance de la responsabilité morale et de la prise de décision éthique, car nous sommes tous responsables de nos actions et des conséquences qui en découlent.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Dans ce travail de recherche, il s'agissait d'examiner la pertinence et l'efficacité de la philosophie morale d'Arthur Schopenhauer face à la crise axiologique actuelle. Cette thématique nous a permis de scruter la pertinence d'une éthique (Schopenhauer) dont la vocation est de proposer des valeurs et des maximes inspirées des expériences de la vie et suffisamment solides pour contribuer à la résolution des problèmes liés à la crise axiologique actuelle. Si nous avons opté pour la méthode analytique et critique, il a été judicieux, de recourir à l'œuvre assez dense que nous a léguée Arthur Schopenhauer dont le souci épistémique est d'ailleurs la consignation d'une philosophie de la vie pour la postérité. C'est ce qui justifie probablement sa démarcation à la fois méthodique, méthodologique et idéologique vis-à-vis des philosophes et des philosophies qui semblent pris en otage par une bien-pensance délétère, si ce n'est d'être trop proches, selon lui, de l'autorité étatique. Pourtant, la philosophie, martèle-t-il, est l'unique possibilité d'explication du monde jusqu'aux limites que puisse atteindre l'intellect. Elle est dans le même sillage un art de vivre et par ce fait l'unique voie qui mène au salut.

Ayant compris avec Schopenhauer, que le chemin du salut passe par un détachement de la tyrannie du mal et de la souffrance, nous avons, dans une étude détaillée, mis en exergue les fondements et les conséquences éthiques et politiques qui font de notre humanité le théâtre de la crise axiologique actuelle. C'est ce que nous avons analysé dans la partie inaugurale de notre thèse, qui nous a amené à comprendre dans le premier moment, sur les fondements de la crise axiologique contemporaine, que le mal existe, qu'il n'est pas l'apanage de la bête, mais du seul animal métaphysique qu'est l'homme. Il se manifeste sous plusieurs formes à l'instar de l'*ethos* de la violence, du cynisme, de la sublimation du profit, et du désordre mondial.

En outre, nous avons compris que la crise de la raison contemporaine qui engendre une accumulation impitoyable des richesses, et par là, la fragmentation de l'humanité, donne lieu à des conséquences politiques et éthiques. On note particulièrement l'émergence des crises étatiques, des chaos politiques, de la dégénérescence de la dignité humaine, de la barbarie, du racisme et d'autres réalités qui gangrènent le vivre ensemble harmonieux à l'ère de la mondialisation. Cette prise de conscience de la décadence des valeurs, dans un monde en panne de justice, de charité, de pitié qu'on résume par l'amoralité et l'antimoralité, nous a conduits à la deuxième partie de notre recherche.

Dans cette partie réservée aux fondements de la philosophie morale d'Arthur Schopenhauer, nous avons mis en relief les éléments indicatifs qui permettent de cerner son

discours éthique et politique. Il nous a permis de reconnaître les faux philosophes et les farceurs qui se réclament des talents supra-rationnels et de découvrir ces charlatans qui pensent comme ils mangent et se mettent à la solde de l'État. Pour Schopenhauer, ils ne savent pas assez que « *la philosophie prise au sérieux a dépassé l'âge des universités où la science est sous la tutelle de l'État.* »⁶⁹³

En référence à ce qu'il hérite philosophiquement de Platon, de Kant et de la philosophie indienne, Schopenhauer comprend que la personne humaine est un animal métaphysique, le mortel doué de raison qui s'étonne, s'interroge sur l'être, sur son être propre et celui de toute chose au monde, en ayant pour visée la fin de la tyrannie du mal. Mais, comme à la question universelle de convivialité et d'ataraxie, la plus grande partie de l'humanité propose des réponses qui dégènèrent dans les mythes, les croyances, les chimères et les propositions inopérantes, il se livre à une quête acharnée de la vérité en refusant que le philosophe soit confondu au mystique, au saint, au charlatan ou au sophiste.

Dans le même ordre d'idées, nous avons trouvé que Schopenhauer, tout comme Kant qui l'inspire, rejette l'eudémonologie, en ceci qu'elle est un langage figuré de l'égoïsme. Puis, il s'éloigne de Kant à propos des éléments qui structurent sa morale. Pour lui, l'erreur fondamentale du philosophe de Königsberg est que le principe de sa morale dégénère en quelque chose de purement théorique et formel. Il n'y retrouve aucun contenu matériel, puisqu'elle est complètement détournée de la réalité manifeste.

C'est pourquoi dans *Le fondement de la morale*, il établit une distinction entre le « contenu » de la morale et le « fondement » de la morale, c'est-à-dire entre le « quoi » et le « pourquoi ». Ceci lui permet de faire la différence entre fonder et prêcher la morale, en montrant que les philosophes dans l'histoire n'ont fait que la prêcher, or le principal est de la fonder. Pour ce faire, Schopenhauer recherche ce qui peut motiver l'homme à surmonter ses tendances égoïstes naturelles pour pratiquer la vertu. Selon lui, il ne s'agit ni du respect des commandements religieux ni de l'impératif catégorique de la morale de Kant. C'est la pitié, qui est le fondement de la morale. Cette pitié à deux vertus cardinales que sont la justice et la charité. Il faut préciser que cette morale est la résultante d'une prise de conscience schopenhauerienne de la souffrance et des douleurs de la vie fortement inégale, dans laquelle l'homme est bestialisé.

⁶⁹³ Arthur Schopenhauer, *De la volonté dans la nature*, p. 204.

L'analyse de la morale de la pitié de Schopenhauer nous a conduit à la réception critique de sa philosophie morale. Nous avons pu comprendre que ce principe de la pitié a suscité des réactions chez les philosophes tels que le danois Søren Kierkegaard et les Allemands Von Hartmann et Friedrich Nietzsche. Nous avons vu qu'avec la réhabilitation du kantisme, et la récupération schopenhauerienne de la pitié en tant que principe s'exhalant dans la religion, Schopenhauer, dont la prétention est de se démarquer de la philosophie morale de Kant, s'y retrouve ensablé. C'est pourquoi Kierkegaard trouve que cette morale ne peut conduire dans le désespoir, puisque le refus de soi prôné par la morale de la pitié de Schopenhauer impose une dépossession de soi pour se mettre dans la peau d'autrui.

Friedrich Nietzsche, quant à lui, déplore le fait que Schopenhauer fasse de la pitié un principe de la morale. Nietzsche y voit un masque qui prend le visage de la cruauté ; un masque porté pour tromper et dissimuler l'identité véritable : la pitié apparaît alors comme une contre-vérité. Par elle, c'est la volonté de puissance, même des faibles qui se condamne en tant que telle et tend à se détruire. C'est un mouvement réactif contre l'action et la création ; une forme de vie contre la Vie. C'est pourquoi la critique de la pitié, telle que formulée et mise en exergue par Nietzsche, est une réponse incontestable à la philosophie morale d'Arthur Schopenhauer, mais surtout, un coup de gueule à la religion.

En développant la valeur corrective de la philosophie morale de Schopenhauer, nous avons compris qu'elle est particulièrement marquée du sceau d'un humanisme hérité non seulement de Rousseau, mais aussi de Kant. C'est ce qui pousse d'ailleurs le philosophe de Dantzig à mener une lutte contre l'esclavagisme, la colonisation et autres traitements inhumains. Schopenhauer voit dans l'être humain, non plus un objet d'esclavage, mais un être profondément métaphysique aspirant à la félicité. Conscient des pratiques odieuses qui structurent le malheur et la misère présents au fond de l'existence, il voit le monde comme souffrance, et la souffrance, témoignage du cycle des désirs démesurés qui font que nous oscillons entre souffrance, affliction et ennui. Toute sa philosophie est donc une sorte de dénonciation lucide et de questionnement sur les perspectives d'une cité complètement dépouillée des souffrances dont est victime l'être humain. Dans cet ordre d'idée, la pitié, qui permet de voir le même dans l'autre, se révèle plus que jamais urgente et nécessaire, car l'essor et l'évolution de nouvelles techniques posent de sérieuses questions à la personne humaine et à l'humanité tout entière.

Au demeurant, Schopenhauer refuse de s'éterniser sur la pitié. Il entreprend l'élaboration d'une morale ascétique, des expériences esthétiques et l'écriture d'une eudémonologie, en favorisant la dénévation des souffrances de la vie humaine. Indubitablement, nous entrons dans une vie pleine d'exigences, de bonheur et de jouissance, et nous avons l'espoir de les réaliser jusqu'à ce que la souffrance et les désirs nous tombent dessus en nous montrant que rien n'est à nous ; en dehors de notre raison et du vouloir-vivre permanent. Si l'expérience esthétique nous permet de rompre (pendant la contemplation artistique) avec la souffrance et les douleurs de notre monde, la morale ascétique, inspirée du Bouddhisme, doit nous aider à nous libérer et à échapper définitivement des désagréments et des difficultés dont la vie ne cesse d'être avare à notre égard.

En fin de compte, si la volonté est la volonté de vivre, la volonté d'être et, par conséquent la cause de toutes souffrances dans le monde, pour Schopenhauer, l'homme est poussé par sa volonté vers les intrigues, l'égoïsme et l'avidité. Il croit que la vie est essentiellement composée du mal. Mais le paradoxe de l'existence veut que le principe essentiel soit la volonté de vivre, un principe absolument vaincu par la mort. Dans ce sens, Schopenhauer donne beaucoup d'importance à la mort, car, elle finit par tout vaincre. Comme pour lui ce monde est le pire de tous les mondes, pour l'individu, le seul principe de l'existence est inévitablement défait par la mort. C'est ce qui nous a amené à voir en elle un fondement de l'éthique dans la quête d'un principe objectif et universel pour la cause.

Si définir la mort n'était pas notre préoccupation centrale, il nous a été impératif de nous y atteler dans l'optique de la compréhension d'un élément clé pour le fondement de la morale comme nous propose Schopenhauer. Mais avec Kierkegaard, nous avons élaboré une différenciation qui est le point culminant, nous permettant de cerner au mieux le sens de l'idée de mort, principe fondateur d'une conduite humainement juste. Elle prend sa source dans la mort comme fait et réalité existentielle. Puis, la raison nous amène à prendre conscience de celle-ci en l'établissant comme principe et énergie stimulant l'action, et nous conduisant vers le *sérieux*.

De là, par son universalité, la raison nous amène à comprendre que l'idée de mort qui est le principe d'impulsion de l'action obéit à l'idée que les hommes sont tous mortels ou finis, car tous sont conditionnés par cette réalité qu'est la mort. C'est de cette logique que survient l'acte moral pur, dépourvu d'intérêt. De là, nous avons compris que fonder la morale sur un principe comme l'idée de mort nous semble assez objectif. Car, un tel principe ne peut

être victime du rejet ni d'une culture ni d'une race, puisque conditionné par nature sur un fait dont personne ne saurait se passer : la mort. Loin de tout, non seulement l'intérêt de ce principe est dans sa condition de ne pas être conditionné, mais il nous amène à changer notre regard sur l'humanité.

Tout compte fait, face aux défis que nous lance l'aujourd'hui, sur le plan axiologique, la philosophie morale d'Arthur Schopenhauer est une solution utile et efficace. En réalité, cette philosophie morale est organisée autour d'une pluralité de propositions axiologiques et politiques articulées par la morale de la pitié, les exercices ascétiques, les expériences esthétiques et l'eudémonologie. Dans son procédé épistémique, Schopenhauer, prend en compte non seulement l'aspect collectif, mais aussi le cadre individuel dans la quête d'une vie bonne et heureuse. Ceci justifie la consignation d'un ensemble de règles et d'expériences nécessaires pour échapper à la tyrannie du vouloir-vivre. C'est pourquoi il trouve que l'homme souffre plus que la bête, car il est tourmenté par des désirs interminables et des besoins par milliers. Cette logique de l'insatisfaction l'amène à voir dans la vie une souffrance aux malheurs divers. De manière explicite, face à ces malheurs aux multiples visages, Schopenhauer propose l'exigence de l'éthique d'une vie bonne et heureuse. Cette éthique est un impératif pour l'évitement de la douleur et l'éloignement du manque.

En considérant les propositions axiologiques précédentes, la pertinence et l'efficacité de cette entreprise éthique sont justifiables tout d'abord à travers la survivance et l'exacerbation de la crise axiologique par le vouloir-vivre. En fait, la Volonté est la volonté de vivre, la volonté d'être et, de ce fait, la cause de toutes les souffrances dans l'humanité. D'après Schopenhauer, l'homme est poussé par sa volonté vers les intrigues, l'égoïsme et l'avidité. Dans *Le fondement de la morale*, on note d'ailleurs, de manière illustrative, une présence remarquable de concepts tels que colonisation, impérialisme, égoïsme, persécution, croisade et conflit. C'est également ce malaise que subit notre monde actuel, manifesté par l'impérialisme, l'égoïsme, le néocolonialisme, l'intolérance de la différence, la marginalisation de l'altérité, les inégalités sociales et le projet de guerre perpétuelle.

Ensuite, la morale de la pitié de laquelle découlent les vertus de justice et de charité nous permet de collaborer, dans un monde à dominance capitaliste et fragmenté, à la correction de la souffrance de l'altérité. En effet, la vie, montre Schopenhauer, est essentiellement vile et égoïste. C'est pourquoi il trouve qu'un acte ne sera moral que s'il est fondé sur le principe de pitié. Cette morale consiste à poser les actes de compassion en faisant

de la souffrance de l'autre notre préoccupation. Ainsi, les actes qui me poussent à l'agir de manière désintéressée sont des actes de justice et de charité. Agir dans et pour la justice, et de manière charitable est une vertu dont notre monde en pleine crise axiologique a besoin. Ceci permettrait sans doute de venir à bout des migrations, de la pauvreté et des inégalités sociales dont les causes sont éthiquement et politiquement la mal gouvernance, les détournements des fonds voués à l'amélioration des conditions de vie, la cupidité, etc.

Enfin, les propositions ascétiques, esthétiques et eudémonologiques élaborées par Schopenhauer pour compléter sa philosophie morale nous permettent de relever les défis de l'aujourd'hui. En fait, les exercices ascétiques que propose Schopenhauer, inspiré du Bouddhisme et du platonisme, permettent de s'élever pour se détacher du monde de la souffrance et tendre vers le Nirvana. Par cette élévation, l'homme parvient, et ce durant la contemplation, à ce que Schopenhauer nomme la « paix durable », c'est-à-dire l'ataraxie. Ainsi,

*si le monde est, comme il l'affirme, une si profonde vallée de larmes, une si épaisse forêt de crimes, il n'y a qu'une issue, que un décile pour en sortir dignement, ainsi qu'il convient à un sage non point par la porte sanglante du suicide, mais par les voies austères de l'ascétisme chrétien, ou plutôt de l'ascétisme bouddhique, renoncement plus grandiose encore, puisqu'il mène à l'espoir du néant.*⁶⁹⁴

L'expérience esthétique quant à elle est une voie d'affranchissement et de libération de soi dans une vie mutilée par les crises axiologiques, sources de souffrance. Pour le philosophe Allemand, « l'art est une délivrance. Il affranchit du vouloir et par suite de la douleur. Il rend les images de la vie pleines de charme ». L'art, la musique, la peinture et poésie sont pour Schopenhauer des opérations de l'ordre intellectuel et moral à travers lesquelles l'homme s'affranchit en contemplant : il accède ainsi au quiétisme.

Pour l'auteur des *Parerga et Paralipomena*, « à l'occasion d'une appréhension esthétique, la volonté disparaît entièrement de la conscience ; or elle seule est la source de nos chagrins et de nos souffrances. C'est l'origine de la satisfaction et la joie qui accompagnent l'appréhension du Beau : elle repose sur l'éloignement de toute possibilité de souffrance. »⁶⁹⁵ L'expérience esthétique me permet de me couper du monde sensible et me conduit vers la lumière du monde intelligible (Platon). Cette lumière est source de connaissance et de libération. C'est pourquoi Schopenhauer voit dans l'écriture philosophique, un moyen pour s'élever et transcender les vicissitudes de la vie.

⁶⁹⁴ Arthur Schopenhauer, *Pensées et fragments*, p. 14.

⁶⁹⁵ *Idem*, *Parerga et paralipomena*, paragraphe 205, p. 1118.

Outre cet aspect esthétique, l'éthique de la vie bonne et heureuse que propose Schopenhauer implique également le respect d'un ensemble de règles : une eudémonologie. Ces règles permettent de vaincre les difficultés de l'existence qui oscillent autour de la conduite non seulement envers soi-même, mais aussi envers l'altérité. Il s'agit d'une eudémonologie dans laquelle le philosophe de Dantzig insiste sur les vertus comme la tempérance et la prudence, mais aussi sur la santé et le repos de l'esprit. Pour lui justement, « *les neuf dixièmes, au moins, de notre bonheur reposent exclusivement sur la santé* ». ⁶⁹⁶ En nous invitant à la différence entre ce que l'on *a* et ce que l'on *est*, l'eudémonologie nous apprend que « *ce que l'on a ou ce qu'on représente importent beaucoup moins que ce que l'on est* ». ⁶⁹⁷

Cette distinction permet de tolérer la différence favorable à la réalisation d'un vivre ensemble pacifique, tout en évitant de voir dans l'altérité un moyen pour réaliser des fins. Pour l'essentiel, face à une humanité aujourd'hui dévorée par des crises protéiformes, le devoir qui nous incombe est de nous réapproprier les valeurs dont la philosophie morale d'Arthur Schopenhauer est politiquement et éthiquement chargée, et qui sont propices au vivre harmonieux, si nous voulons contribuer à la transmutation de notre monde en un univers juste et charitable.

En conclusion, la philosophie morale de Schopenhauer nous offre une perspective intéressante pour faire face à la crise axiologique actuelle. Son éthique met l'accent sur la pitié et la compréhension de la souffrance des autres, ainsi que sur la nécessité de renoncer à nos désirs égoïstes et aux projets de guerres perpétuelles, pour atteindre une forme de sagesse favorable à toute convivialité.

⁶⁹⁶ Arthur Schopenhauer, *L'art d'être heureux*, règle 32, p. 95.

⁶⁹⁷ *Ibidem*, règle 44, p. 128.

GLOSSAIRE

Affirmation de la volonté : ou affirmation du vouloir-vivre, c'est l'expression de la méchanceté, de la haine, de l'égoïsme, de l'individualité et des conflits dans le monde des phénomènes.

Ascétisme : selon Jacqueline Russ dans le *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 2003, p. 27, doctrine selon laquelle la privation et mortification permettent d'atteindre la perfection de la morale. Le principal ici est d'accéder, après abnégation et renonciation aux plaisirs du monde, au plus haut degré de la spiritualité, d'intellectualité ou de conscience de soi.

Aufklärung : nous faisons référence aux *Lumières* européennes, c'est-à-dire le mouvement culturel et philosophique qui intervient dans la période qui va du XVI^e au XVIII^e siècle. Sa particularité est l'élévation par et au nom de la raison contre le pouvoir monarchique arbitraire, despotique, tyrannique et le pouvoir de la tradition religieuse dominateur de l'époque.

Bagne de Toulon : le bagne est un établissement pénitentiaire où étaient internés les forçats ; c'est le lieu où se purgeait la peine des travaux forcés. Les bagnards n'y sont pas séparés de leurs chaînes. Pouvant loger plus de 4 000 forçats, le bagne de Toulon a vu passer, environs 100.000 bagnards entre 1748 et 1873 (date de sa fermeture). Arthur Schopenhauer y séjourne en 1803, lors du grand voyage en Europe avec ses parents. Pendant la visite au bagne de Toulon dans le quartier des galériens, le jeune Arthur constate l'horreur suscitée par ce monde misérable et clos.

Bonheur : Suppression d'une souffrance. Pour Schopenhauer, « *tout bonheur arraché à la misère du monde est comme l'aumône qui soutient le mendiant aujourd'hui, pour que demain il meure encore de faim* », cf. *Pensées et fragments*.

Conséquentialisme : est une éthique selon laquelle les conséquences d'une action donnée doivent constituer la base de tout jugement moral de ladite action. Ceci au mépris de l'humain en l'homme.

Corps : volonté de vivre. Pour Schopenhauer, le corps humain est la source du mal.

Crise axiologique : l'idée de crise axiologique implique un vide éthique et moral manifesté par l'éthos de la violence, la méchanceté, la haine, la cupidité, l'égoïsme, le racisme, la désacralisation de l'homme, etc. C'est précisément ce que Schopenhauer nomme affirmation de la volonté.

Dasein : désigne l'être-là, existant humain, se projetant hors de soi-même et au-devant de soi-même.

Délation : dénonciation inspirée par des motifs antimoraux, contraire à la morale ou à l'éthique.

Démophèle : est l'un des deux personnages du dialogue dans *Sur la religion* de Schopenhauer : « *La religion et la philosophie sont considérées sous un angle extérieur, celui de leur auditoire : les capacités intellectuelles des hommes les orientent soit vers la religion, plus accessible, soit vers la philosophie réservée aux élites. Tel est le thème essentiel du « Dialogue » entre Démophèle et Philalèthe (Paragraphe 174), premier « moment » du texte, un dialogue très animé, riche en critiques acerbes et formules parfois violentes à l'égard des institutions religieuses. Le nom Démophèle, porte-parole des religions, révèle d'ailleurs par son étymologie — Grecque — le point de vue du philosophe : Démophèle est le trompeur du peuple ».*

Désespoir : chez Kierkegaard est une maladie extrêmement dangereuse, car il porte toujours en lui la tentation du suicide. Par chance, tous nos désespoirs ne nous conduisent pas systématiquement à une telle extrémité. Kierkegaard distingue ainsi clairement deux formes de désespoir, dont la gravité n'est pas égale : le désespoir où l'on veut être soi-même, et le désespoir où l'on ne veut plus être soi-même.

Désir : Pour Arthur Schopenhauer, le désir est lié à la souffrance, car nous souffrons parce que nous désirons. Synonyme du besoin chez le philosophe Allemand, le désir est une tension permanente vers un objet de satisfaction. Seulement, comme le dit Schopenhauer, les désirs nous en avons par milliers, ainsi, un « *désir satisfait fait place aussitôt à un nouveau désir* » (*Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 462) dans un cycle continu. La satisfaction qu'engendre celui-ci ne suffit pas à venir à bout de la souffrance car, tout d'abord, satisfaire un désir laisse place plusieurs autres. Ensuite, la souffrance est longue et la jouissance de courte durée. La satisfaction d'un désir est aussitôt suivie de la naissance d'un autre, d'où la souffrance. Comme il note dans *Le monde comme volonté et comme représentation*, « *le désir, de sa nature, est souffrance ; la satisfaction engendre bien vite la satiété* » (p. 720). C'est ce pourquoi Schopenhauer trouve que le mal vienne du fait qu'on obéisse à nos désirs.

État : en référence d'une part au mot grec « polis » qui signifie « cité » et d'autre part au verbe latin « stare » qui signifie « se tenir debout. » Le mot État « n'apparaît qu'au XVI^e siècle chez Guichardin et Machiavel. » André Jacob, *Encyclopédie philosophique universelle, les notions philosophiques*, Paris, P.U.F, 1990, p. 862. Selon le dictionnaire, *Le Petit Larousse*, l'État est « une entité politique constituée d'institutions diverses qui préside aux destinées collectives d'une société et exerce (...) le pouvoir. » Cf. *Petit Larousse illustré*, Paris, Larousse, 1985, p. 386. Chez André Lalande, l'État est « une société organisée, ayant un gouvernement autonome, et jouant le rôle d'une personne morale distincte à l'égard des autres sociétés analogues avec lesquelles elle est en relation. » André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. I, Paris, P.U.F, « Quadrige », 1990, p. 304. Michel Blay y voit « Chose publique (*respublica*), lieu de vie commune des personnes ayant des droits et des devoirs communs, entendus comme réalité d'un peuple défini par une culture, des traditions, et ayant un territoire reconnu et une histoire. » Michel Blay, *Grand dictionnaire de la philosophie Larousse*, Paris, Ellipses, 2007, p. 217. Dans le même dictionnaire, l'État est comme « une autorité suprême par laquelle une société se dirige elle-même, s'organise institutionnellement et conduit ses relations avec les autres puissances. » *Ibidem*, p. 199.

Ethos : « coutume », caractère habituel, manière d'être.

Eudémonisme : c'est la doctrine dont la finalité est le Bonheur. Comme le dit André-Comte Sponville dans son *Dictionnaire philosophique* : « toute éthique qui fait du bonheur (*eudaimonia*) le souverain bien. C'est le cas, depuis Socrate, de la quasi-totalité des écoles antiques, qui s'accordaient à penser que tout homme veut être heureux et que tel est le but aussi de la philosophie. Cela n'empêchait pas les philosophes de s'opposer résolument les uns aux autres – non sur ce but, qui leur est commun, mais sur son contenu ou ses conditions. Qu'est-ce qui fait le bonheur ? Le savoir (Socrate), la justice (Platon, dans *La République*), un mixte de plaisir et de sagesse (Platon, dans le *Philèbe*), la raison ou la contemplation (Aristote), l'indifférence (Pyrrhon), le plaisir (Épicure), la vertu (les stoïciens) ? », p. 349.

Eudémonologie : ou encore Eudémonique selon Schopenhauer, Art d'être heureux en s'appuyant sur ce que l'on est plus que ce que l'on a et ce que l'on représente. Dans la Règle 22 de *L'Eudémonologie*, il précise que « l'Eudémonologie est précisément que cette expression est un euphémisme et que « vivre heureux » peut seulement signifier ceci : vivre le moins malheureux possible ou, en bref : vivre de manière supportable. »

Hédonisme : Doctrine qui a pour finalité et principe de moralité la quête du plaisir et le rejet de la souffrance. Dans le *Dictionnaire philosophique* d'André-Comte Sponville il s'agit de manière explicite de « *Toute doctrine qui fait du plaisir (hèdonè) le souverain bien, le but de la vie ou le principe de la morale (...) Ce n'est pas forcément un égoïsme, puisqu'on peut prendre en compte le plaisir des autres ; ni un matérialisme, puisqu'il peut exister des plaisirs spirituels. C'est même le point faible de l'hédonisme : la doctrine n'est acceptable qu'à la condition de donner au mot plaisir une extension tellement vaste qu'il ne veut plus dire grand-chose.* » pp. 422-423.

Homo numericus : est « *cet acteur des sociétés hyperconnectées qui « s'informe, joue et achète en ligne, fréquente des cybercafés, est victime de cyber-attaques, se fait voler son identité numérique, s'inscrit en masse sur des réseaux sociaux numériques, cherche un conjoint via Internet, signe des pétitions en ligne, partage des musiques et des photos, travaille à distance, mais aussi apprend et enseigne en ligne* ». *L'homo numericus baigne donc dans un écosystème numérique capacitant ses actes au quotidien.* » Cette définition est de Denis Cristol, complétée par Jean-François Céci, « *Vers une école du risque numérique ?* », in *Enjeux Numériques*, n° 8 : *Répondre à la menace cyber*, Paris, FFE, coll. « *Annales des mines* », décembre 2019, pp. 121-131, p. 121.

Individuation : ce qui différencie un individu d'un autre et qui le constitue comme individu.

Mal : Selon Schopenhauer, c'est l'obéissance ou la tendance à satisfaire les désirs provenant du corps, il existe à la fois sous forme de guerre et des conflits des vouloirs-vivre.

Mort : séparation de tous les attachements (attachement aux choses et aux personnes). Pour Schopenhauer, tout attachement est voué au malheur.

Négation de la volonté : ou négation du vouloir-vivre, Schopenhauer y voit le Nirvana, le monde de la chose en soi, la justice, l'humanité, la convivialité, l'ataraxie, etc.

Nirvana : concept philosophique de l'hindouisme, du jainisme et du bouddhisme qui signifie *extinction* (du feu des désirs des passions et de l'ignorance) ou libération. Effet, selon Schopenhauer, le monde est caractérisé par l'attachement et la dépendance aux désirs. Le Nirvana symbolise donc l'extinction de ces désirs prégnants et l'état de béatitude.

Parerga et Paralipomena : il s'agit d'un ensemble d'écrits que Schopenhauer publie en 1851. Les deux concepts (Parerga et Paralipomena) signifient respectivement *Suppléments et*

Ommissions ou encore *Accessoires et Restes*. Arthur Schopenhauer écrit cet ouvrage encyclopédique pour apporter des précisions sur sa pensée et sa perception sur la vie en général. Il faut noter que ce sont les *Parerga et Paralipomena* qui sont à l'origine de la découverte scientifique de ce philosophe Allemand en 1851. Son ouvrage principal *Le monde comme volonté et comme représentation* publié en 1819 n'avait jusque-là eu aucun succès.

Philosophastres : c'est un terme dérivé de « philosophie » qui désigne péjorativement des personnes qui se prétendent philosophes sans en avoir les compétences et les qualités. Schopenhauer l'utilise en référence à Hegel, Fichte et Schelling. Il considère particulièrement Hegel comme son adversaire déclaré qu'il nomme fréquemment « écrivain d'absurdité » et « détraquer de cervelle ».

Piétisme : mouvement religieux luthérien qui s'attache à la lettre de l'Évangile et insiste sur la dimension personnelle de l'expérience religieuse.

Réifier : (chosifier) qui consiste à transformer en chose ou mieux, à donner le caractère d'une chose.

Représentation : l'idée de représentation dans le système de Schopenhauer n'est pas à confondre avec les caractérisations psychologiques, esthétiques et politiques. Chez lui, elle est marquée du sceau de la métaphysique. Il s'agit du réel tel qu'il se présente à notre entendement. La représentation est le monde tel qu'il se présente à travers notre sensibilité (espace-temps). Ce que Kant nomme phénomène, Schopenhauer nomme représentation.

Sérieux : selon Søren Kierkegaard est la qualité d'une personne sachant ce qui est important et nécessaire dans le domaine de l'action morale.

Stasis et Polemos : « Dans le monde grec, ou, mieux, dans l'Attique, le mot *stasis* recouvre à la fois le concept de conflit entre frères, de discorde dans la famille et de sédition politique entre concitoyens. *Stasis* désigne la réalité de la guerre à l'intérieur de la ville, alors que *polemos* désigne la guerre contre un ennemi extérieur : on distingue nettement « l'inimitié entre parents » et « l'inimitié entre étrangers », selon la formule bien connue de Platon. Si l'on excepte les cas où *polemos* spécialise son sens par sa position dans des syntagmes, tels que par exemple *emphylios polemos*, ou encore *polemos oikeios*, la « guerre dans la famille », la frontière terminologique entre guerre externe et guerre civile est généralement bien marquée. » Paula Botteri, « Stasis : le mot grec, la chose romaine », in *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 4, n°1, Athènes, EHESS, 1989, pp. 87-100, p. 88.

Théodicée : Analyse ou encore étude des propriétés de Dieu et plus spécifiquement de l'existence du mal sur terre, autorisé par Dieu. Dans le cadre d'une approche métaphysique, comme on peut le voir dans le dictionnaire philosophique de Jacqueline Russ, p. 291, elle « désigne la justification de la bonté de Dieu, de manière à le disculper du mal régnant dans le monde ».

Volonté : la volonté désigne de manière générale la faculté de déterminer librement ses actes en fonction de motifs rationnels ou encore le pouvoir de faire ou de ne pas faire quelque chose. Il faut préciser que Schopenhauer ne la perçoit pas dans la perspective morale comme chez certains philosophes à l'instar de Kant. Pour lui, si Kant a découvert la chose en soi, le philosophe de Königsberg n'en donne pas l'élément déterminant qu'est la *Volonté*. Par Volonté il faut donc entendre non « pas une faculté ou une disposition du caractère, elle n'a même rien de spécifiquement humain » mais « une entité métaphysique sans cause, sans début ni fin, elle est la substance unique du monde qui s'incarne aussi bien dans les pierres et les étoiles que dans les arbres, les insectes et les hommes. » Cf. Jérôme Ferrarri, *Schopenhauer. Comment ne pas se rendre malheureux pour rien*, Paris, Flammarion, 2015. Selon les mots de Schopenhauer dans le chapitre XIX de son ouvrage principal *Le monde comme volonté et comme représentation* « la volonté, comme chose en soi, constitue l'essence intime, vraie et indestructible de l'homme ; mais en elle-même elle est sans conscience. »

Volonté de puissance : envisagée comme une énergie conquérante et dominatrice, comme volonté d'un surplus de force active et dynamique, comme faculté créatrice et plénitude de l'âme ; elle consiste sous sa forme la plus haute à créer et à donner.

Vouloir : par opposition au verbe transitif « vouloir » qui signifie avoir la volonté, le désir ou l'intention, il s'agit d'une tendance et d'une force qu'on retrouve aussi bien dans le monde organique que dans le monde inorganique. On peut y voir également ce autour de quoi tourne l'existence en général selon Schopenhauer.

Vouloir-vivre : le vouloir-vivre exprime pour Schopenhauer la tendance fondamentale et permanente qui domine toute l'activité du corps et de l'esprit des vivants. Il assimile régulièrement le vouloir-vivre à la volonté dans *Le monde comme volonté et comme représentation*. Tout compte fait, il trouve que le « vouloir-vivre est quelque chose qui se comprend de soi, c'est un *prius* (mot latin qui signifie **avant**) de l'intellect lui-même. C'est nous-mêmes qui sommes la volonté de vivre : voilà pourquoi nous éprouvons le besoin de

vivre, que ce soit bien ou mal. » Cf. Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, chapitre XIX.

BIBLIOGRAPHIE

I- OUVRAGES D'Arthur SCHOPENHAUER

SCHOPENHAUER, Arthur, *Aphorisme sur la sagesse dans la vie, (Parerga et Paralipomena)* (1851), trad. Jean Alexandre Cantacuzene, Paris, Ancienne Librairie Germer Bailliere et Felix Alcan, 1887.

– *Pensées et fragments*, trad. Jean Bourdeau, Paris, Félix Alcan, 1900.

– *Éthique, droit et politique (Parerga et Paralipomena)* (1851), trad. Auguste Dietrich, Paris, Félix Alcan, 1909.

– *Fragments sur l'histoire de la philosophie, (Parerga et Paralipomena)* (1851), trad. Auguste Dietrich, Paris, Alcan, 1912.

– *Mémoires sur les sciences occultes* (1836), trad. Georges Platon, Paris, Librairie des Sciences Psychiques, 1912.

– *Le monde comme volonté et comme représentation* (1819), trad. Auguste Burdeau, Paris, P.U.F, 1966.

– *De la volonté dans la nature* (1836), trad. Édouard Sans, Paris, P.U.F, 1969.

– *Le fondement de la morale* (1851), trad. Auguste Burdeau, Paris, Aubier, 1978.

– *Douleurs du monde, pensées et fragments* (1880), Paris, Éditions Rivages, 1990.

– *L'art d'être heureux. À travers cinquante règles de vie, (écrit posthume : Die Kunst, glücklich zu sein)* (1998), trad. Jean-Louis Schlegel, présentation Franco Volpi, Paris, Seuil, 2001.

– *Sur la religion, (Parerga et Paralipomena)* (1851), trad. Étienne osier, Paris, Flammarion, 2010.

– *Sur le besoin métaphysique de l'humanité, (Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen,)* chapitre XVII des Suppléments du tome II du *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. Auguste Burdeau, notes de Christophe Salaün, Paris, Fayard, 2010.

– *Parerga et paralipomena* (1851), trad. Jean-Pierre Jackson, Paris, Coda GF, coll. « Petits écrits philosophiques », 2011.

– *Philosophie et philosophes, (Parerga et Paralipomena)* (1851), trad. Auguste Dietrich, 1907, Numérisation Guy Heff, www.schopenhauer.fr, 2013.

– *La philosophie universitaire, (Parerga et Paralipomena)* (1851), trad. Auguste Dietrich, 1907, Numérisation de Guy Heff, in www.schopenhauer.fr, 2013.

– *Métaphysique et esthétique, (Parerga et Paralipomena)* (1851), trad. Auguste Dietrich (1909), numérisé par Guy Heff, in www.schopenhauer.fr, 2013.

– *Lettres*, tome I, (25 juillet 1803 – 26 juin 1850), trad. Christian Sommer, révisé par Natacha Boulet, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2017.

– *Lettres*, tome II, (Juillet 1850 - septembre 1860), trad. Christian Sommer, révisé par Natacha Boulet, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2017.

– *Sur la religion, (Parerga et Paralipomena)* (1851), trad., présentation, notes, annexes, bibliographie et chronologie d'Étienne Osier, Paris, Flammarion, 2021.

II- OUVRAGES SUR Arthur SCHOPENHAUER

BOSSERT, Adolphe, *Schopenhauer, l'homme et le philosophe*, Paris, Librairie Hachette, 1904.

BOURIAU, Christophe, *Schopenhauer*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

DROIT, Roger-Pol, *Présences de Schopenhauer*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1989.

ESPINOSA, Santiago, *Schopenhauer et la musique*, Paris, P.U.F, 2022.

FERRARRI, Jérôme, *Schopenhauer. Comment ne pas se rendre malheureux pour rien*, Paris, Flammarion, 2015.

LEFRANC, Jean, *Comprendre Schopenhauer*, Paris, Armand Colin, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich, *Schopenhauer éducateur. Considérations inactuelles*, trad. Henri Albert, Mercure de France, 1922, numérisé par David Buffo, www.schopenhauer.fr, 2013.

ROSSET, Clément, *Schopenhauer. Philosophe de l'absurde*, Paris, P.U.F, 1967.

RUYSSSEN, Théodore, *Schopenhauer*, Paris, Félix Alcan, coll. « Les grands philosophes », 1911.

SAFRANSKI, Rudiger, *Schopenhauer et les années folles de la philosophie* (1987), trad. Hans Hildenbrand et Pierre Héber-Suffrin, Paris, P.U.F, 1990.

III- ARTICLES SUR Arthur SCHOPENHAUER

BERNET, Rudolf, « La présence pulsionnelle de la volonté dans mon corps libidinal et dans les forces naturelles des corps matériels », in *Les Études philosophiques*, n° 3 : *Schopenhauer. Nouvelles lectures*, Paris, P.U.F, 2012, pp. 345-365.

HARTMANN, Eduard (von), « Le panthéisme de Schopenhauer » (1876), trad. Vincent Stanek, *Les Études philosophiques*, n° 3 : *Schopenhauer. Nouvelles lectures*, Paris, P.U.F, 2012, pp. 409-419.

HENRY, Michel, « Heidegger, Descartes, Nietzsche : Schopenhauer et le « courant souterrain » de la métaphysique », *Les Études philosophiques*, n° 102 : *Schopenhauer. Nouvelles lectures*, Paris, P.U.F, 2012, pp. 307-317.

SEGALA, Marco, « Philosophie de la nature et science chez Schopenhauer », in *Les Études philosophiques*, n° 102 : *Schopenhauer. Nouvelles lectures*, Paris, P.U.F, 2012, pp. 389-408.

IV- AUTRES OUVRAGES CONSULTÉS

ARENDDT, Hannah, *L'image de l'enfer*, Jérusalem, Presse Parcket, 1991.

ARIÈS, Philippe, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, coll. « L'univers historique », 1977.

ARON, Raymond, *Penser la guerre. Clausewitz l'âge européen*, Paris, Gallimard, 1976.

– *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 2004.

ATTALI, Jacques, *La crise, et après ?*, Paris, Fayard, 2009.

– *Devenir de soi. Prenez le pouvoir sur votre vie !*, Paris, Fayard, 2014.

AYISSI, Lucien, *Corruption et gouvernance*, Paris, L'Harmattan, coll. « Présence africaine », 2008.

BAQUIAST, Jean-Paul, *Ce monde qui vient : science, matérialisme et posthumanisme au XXI^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2014.

BEAUD, Michel, *Histoire du capitalisme, de 1500 à nos jours*, Paris, Seuil, 1990.

BESNIER, Jean-Michel, *Demain les posthumains : le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Paris, Pluriel, 2012.

BLANCHOT, Maurice, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1955.

BOHEC, Yann Le, *Le miracle romain : l'armée*, Paris, Clio, 2002.

BOUDON, Raymond, *Le juste et le vrai. Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard, 1995.

BOUSQUET, Jacqueline, *Au cœur du vivant. L'aventure de la conscience*, Boulogne, Saint Michel, 2009.

BOUTHOU, Gaston, *Biologie sociale*, Paris, P.U.F, 1957.

BRUNSVICK, Yves et DANZIN, André, *Naissance d'une civilisation : le choc de la mondialisation*, Paris, Éditions UNESCO, 1998.

CÉSAIRE, Aimé, *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens avec Françoise Vergès*, Paris, Albin Michel, 2005.

COMTE, Auguste, *Considérations sur le pouvoir spirituel*, Paris, Gallimard, 1825.

CONCHE, Marcel, *Le fondement de la morale*, Paris, P.U.F, 1993.

COSTE, René, *Morale internationale. L'humanité à la recherche de son âme*, Tournai, Desclée, 1964.

CUERRIER, Jacques, *L'être humain*, Paris, Chenelière Éducation, 2014.

DAMOUR, Franck, et DOAT, David *Transhumanisme : quel avenir pour l'humanité ?*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2018.

DE KONINCK, Thomas, *De la dignité humaine*, Paris, P.U.F, coll. « Quadrige », 2002.

DELACAMPAGNE, Christian, *Histoire de la philosophie au XXe siècle*, Paris, Seuil, 1995.

- *De l'indifférence. Essai sur la banalisation du mal*, Paris, Odile Jacob, 1998.

- *La philosophie politique aujourd'hui*, Paris, Seuil, 2000.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F, 1962.

DESCARTES, René, *Les passions de l'âme*, Paris, Henry Le Gras, 1649.

DOUEIHI, Milad, *Pour un humanisme numérique*, Paris, Seuil, 2011.

DOYON, François, *Fonder objectivement la morale : une vaine tâche ?*, Montréal, Herbes Rouges, 2003.

DROIT, Roger-Pol, *Philosophie et démocratie dans le monde*, Paris, Librairie Générale Française, 1995.

- *La philosophie expliquée à ma fille*, Paris, Seuil, 2004.
- ELAHI, Bahrâm, *Médecine de l'âme ou l'éthique de l'âme*, Paris, Dervy, 2000.
- ELIAS, Norbert, *La société des individus* (1987), trad. Jeanne Étoré, Paris, Pocket, 1997.
- FICHTE, Johann Gottlieb, *De l'idée d'une guerre légitime : trois leçons faites à Berlin en mai 1813*, trad. Marc Lortet, Lyon, Louis Babeuf, 1831.
- FOESSEL, Michaël, *Le mal*, Paris, Hatier, coll. « Notions philosophiques », 2019.
- FONTAINE, Laurence, *Le marché. Histoire et usages d'une conquête sociale*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2014.
- FRIEDMAN, Paul, *L'ordre improbable*, Paris, P.U.F, 1989.
- FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, Paris, La table ronde, 2002.
- GIRAUD, Pierre-Noël, *La mondialisation : émergences et fragmentations*, Auxerre, Sciences humaines, 2008.
- GODIN, Christian, *La philosophie pour les nuls*, Paris, First Enlarged, 2007.
- GOEDERT, Georges, *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes, souffrance et compassion*, Paris, Beauchesne, 1977.
- GOLDSCHMIDT, Victor, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1983.
- GORZ, André, *L'immatériel. Connaissance, valeur, capital*, Paris, Galilée, 2003.
- GRAMONT, Jérôme (de), *L'appel de la loi*, Paris, Peeters, 2014.
- GUILLEBAUD, Jean-Claude, *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil, 2001.
- GUILLERMIT, Louis, *Spinoza. Philosophie et politique*, Paris, P.U.F, 1967.
- GUSDORF, Georges, *Kierkegaard*, Paris, Seghers, 1963.
- HEIDEGGER, Martin, *L'être et le temps* (1927), trad. Henry Corbin, Paris, Gallimard, 1938.
- BATTISTINI, Yves, *Trois présocratiques*, Paris, Gallimard, 1968.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit* (1821), trad. André Kaan, Paris, Gallimard, 1940.

- *La raison dans l'histoire* (1822) trad. Kostos Papaïoannou, Paris, Département d'Univers Poche, 1965.
- *La Phénoménologie de l'esprit* (1807) trad. Jean Hyppolite, tome 1, Paris, Aubier, 1978.

HENRY, Michel, *Marx II, une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976.

- *La barbarie*, Paris, P.U.F, 1987.
- *Phénoménologie de la vie. Sur l'éthique et la religion*, tome IV, Paris, P.U.F, 2004.
- *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, P.U.F, 2011.

HOBBS, Thomas, *Léviathan* (1651), trad. François Tricaud, Paris, Sirey, 1971, 3^e tirage, 1983.

- *De la nature humaine, ou exposition des facultés, des actions et des passions de l'âme, et de leurs causes déduites d'après des principes philosophiques qui ne sont ni reçus ni connus* (1640), trad. du baron d'Holbach, Chicoutimi, édition électronique de Jean-Marie Tremblay, 2002.

HOTTOIS, Gilbert, *Le transhumanisme est-il un humanisme ?*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 2014.

HUME, David, *Traité de la nature humaine* (1740), trad. André Leroy, Paris, Aubier, 1983.

- *Traité de la nature humaine* (1740), trad. Philippe Saltel, Paris, Flammarion, 1993.

ILLICH, Ivan, *Le chômage créateur. Postface à la convivialité*, trad. Maud Sissung, Paris, Seuil, 1977.

JACOB, François, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970.

KANT, Emmanuel, *La religion dans les limites de la raison* (1793), trad. A. Tremesaygues B. Pacaud, Paris, Félix Alcan, 1913.

- *Critique de la raison pratique* (1788), trad. François Picavet, Paris, P.U.F, 1960.
- *Critique de la raison pure* (1781), trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F, 1984.
- *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. Jules Romain Barni, Paris, Bordas, 1991.
- *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. Victor Delbos, Québec, édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh, 2002.

KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Traité du désespoir* (1849), trad. Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Paris, Gallimard, 1949.

- *Post-Scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques* (1846), Paris, L'Orante, 1977.

LACAN, Jacques, *La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994.

LACOURT, Dominique, *Humain, post-humain : la technique et la vie*, Paris, P.U.F, 2003.

LACOSTE, Jean, *La philosophie de l'art*, Paris, P.U.F, coll. « Que sais-je ? », 2010.

LACROIX, Jean, *Kant et le kantisme*, Paris, P.U.F, coll. « Que sais-je ? », 1966.

LAGADEC, Claude, *Les fondements biologiques de la morale*, Montréal, Herbes Rouges, 1996.

LAGASNERIE, Geoffroy (de), *La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Paris, Fayard, 2012.

LAMY, Pascal, GNESOTTO, Nicole et BAER, Jean-Michel, *Où va le monde ?*, Paris, Odile Jacob, 2017.

LATOUCHE, Serge, *Entre mondialisation et décroissance. L'autre Afrique*, préface de Gilles Luquet, Lyon, À plus d'un titre, coll. « La ligne d'horizon », 2008.

LAVELLE, Louis, *Le mal et la souffrance*, Paris, Librairie Plon, 1940.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Essais de théodicée* (1710), quatrième édition, introduction et notes de Paul Janet, Paris, Librairie Hachette, 1912.

LENOIR, Frédéric, *Socrate, Jésus et Bouddha. Trois maîtres de vie*, Paris, Fayard, 2009.

- *La guérison du monde*, Paris, Fayard, 2012.

LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.

LÉVY, Pierre, *World philosophie : le marché, le cyberspace, la conscience*, Paris, Odile Jacob, 2000.

MACHIAVEL, Nicolas, *Le prince* (1513), trad. Catherine Audard, Paris, Flammarion, 1921.

- *L'art de la guerre* (1520), Paris, Flammarion, 1991.

- MALEBRANCHE, Nicolas, *Traité de morale* (1684), Paris, Ernest Thorin, 1882.
- MANAVELLA, Michel, *L'individu : raison d'être de l'humanité. Pour un anarchisme humaniste*, Paris, L'Harmattan, 2015.
- MARCEL, Gabriel, *Être et avoir*, Paris, Éditions Universitaires, 1991.
- MARTIN, Marie-Françoise, *La problématique du mal dans une philosophie de l'existence*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- MARTIN, Gaston, *Histoire de l'esclavage dans les colonies françaises*, Paris, Hatier, 1948.
- MARX, Karl, *Manuscrits de 1844*, trad. et notes Émile Bottigelli, Paris, Les Éditions sociales, 1972.
- MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1971.
- *Manifeste du parti communiste* (1948), trad. Corinne Lyotard, Paris, Librairie Générale Française, 1986.
- MBELE, Charles Romain, *Essai sur le postcolonialisme en tant que code de l'inégalité*, Yaoundé, CLÉ, 2014.
- MBEMBE, Achille, *Brutalisme*, Paris, La Découverte, 2020.
- MEMMI, Albert, *Préjuger, discrimination et racisme*, Londres, Presse Académique, 1986.
- MESURE, Sylvie et RENAUT, Alain, *La guerre des dieux : essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, 1996.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondât, *De l'esprit des lois*, Genève, Barrillot & fils, 1748.
- MORANGE, Jean, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, P.U.F, 1993.
- MOREL, Georges, *Nietzsche. Introduction à une première lecture II : analyse de la maladie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.
- MOUTOUMBOU NDJOUNGUI, Roland Rodrigue, *L'éthique humanitaire au prisme de Nietzsche, pitié et souffrance*, Paris, L'Harmattan, 2017.
- NIETZSCHE, Frédéric, *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883), trad. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1971.

- *L'Antéchrist* (1895), trad. Jean-Claude Héméry, Paris, Gallimard, 1974.
- NOVAK, Michael, *Démocratie et bien commun*, Paris, Cerf, 1991.
- ONANA, Hugues François, *Terrorisme international et contestation de l'ordre impérial : sociologie des attentats du 11 septembre 2001*, Yaoundé, Sherpa, 2002.
- PASCAL, Blaise, *Pensées et opuscules* (1670), Paris, Hachette, 1930.
- PERELMAN, Chaïm, *Introduction historique à la philosophie morale*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1980.
- POCHE, Fred, *Penser avec Arendt et Levinas : du mal politique au respect de l'autre*, Lyon, Chroniques sociales, 2009.
- PLATON, *Gorgias*, trad. Alfred Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1942.
- *La république*, trad. Robert Baccou, Paris, GF-Flammarion, 1966.
- POLANYI, Karl, *De l'autoréférentialité de l'économie de marché à l'autoréférentialité de l'économie et de la politique*, Paris, CNAM, 2016.
- POUPARD, Paul, *Les religions*, Paris, P.U.F, coll. « Que sais-je ? », 1987.
- PRONE, André, *La raison ou le chaos*, Paris, L'Harmattan, 2017.
- QUINIOU, Yvon, *Études matérialistes sur la morale. Nietzsche, Darwin, Marx, Habermas*, Paris, Kimé, coll. « Philosophie, épistémologie », 2002.
- RAMEL, Frédéric, *Philosophie des relations internationales*, Paris, Presses des sciences, 2011.
- RATTO, Adrian, *Voltaire : de l'importance du dialogue. Tolérance et liberté de pensée*, Paris, RBA France, 2016.
- RAVAT, Jérôme, *Éthique et polémiques : les désaccords moraux dans la sphère publique*, Paris, CNRS Éditions, 2019.
- ROCHEFOUCAULD, François Duc (de), *Maximes et réflexions morales*, Paris, Bureau des Éditeurs, 1829.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), Paris, Union Générale d'Éditions, 1963.
- *Émile ou de l'éducation* (1762), Paris, Flammarion, coll. « G. F. », 1966.

SADIN, Éric, *L'intelligence artificielle ou l'enjeu du siècle. Anatomie d'un antihumanisme radical*, Paris, L'échappée, 2014.

SARTRE, Jean Paul, *Huis clos* suivi de *Les mouches*, Paris, Gallimard, 1947.

- *Les mains sales*, Paris, Gallimard, 1948.

SCHAEFFER, Jean-Marie, *L'expérience esthétique*, Paris, Gallimard, 2015.

SIMON, René, *Fondement de la morale*, Paris, Beauchesne et ses fils, 1961.

SPINOZA, Baruch (de), *L'éthique* (1677), trad. Émile Saisset, Paris, Charpentier, 1842.

STEINVORTH, Ulrich, *Éthique classique et éthique moderne. Linéaments d'une éthique de l'être* (1990), trad. Jurgèn Brankel, Paris, L'Harmattan, 2003.

SUSSAN, Rémi, *Les utopies post-humaines : contre-culture, cyberculture, culture du chaos*, Moans-Sartoux, Omniscience, 2005.

TOURAINÉ, Alain, *La voix et le regard*, Paris, Seuil, 1978.

TOYNBEE, Arnold Joseph, *Guerre et civilisation*, Paris, Gallimard, 1953.

TREMBLAY, Raymond Robert, *Vers une écologie humaine*, Montréal, Mc Graw-Hill, 1995.

TROELSTCH, Ernst, *L'idéalisme allemand* (1900), trad. Lucien Pelletier, Ontario, Université de Sudbury, 2007.

TZU, Sun, *L'art de la guerre*, trad. Francis Wang, Paris, Flammarion, 1972.

UTZ, Arthur, *Entre le néo-libéralisme et le néo-marxisme* (1975), trad. Morand Kleiber, Paris, Beauchesne, 1976.

VALADIER, Paul, *L'anarchie des valeurs. Le relativisme est-il fatal ?* Paris, Albin Michel, 1997.

VANNIER, François, et MIROUX, Georges, *Guerres et sociétés dans les mondes Grecs de 490 avant J.-C. à 322 avant J.-C.*, Paris, Messene, 1999.

WALZER, Michael, *Guerres justes et injustes. Argumentations morales avec exemples historiques*, trad. Simone Chambon et Anne Wicke, Paris, Belin, 1999.

WERNER, Sombart, *Esclavage et colonisation*, Paris, L'Harmattan, 1951.

WORMS, René *La morale de Spinoza. Examen de ses principes et de l'influence qu'elle a exercée dans les temps modernes*, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1892.

XAVIER, Léon, *Fichte et son temps, établissement et prédication de la doctrine de la liberté. La vie de Fichte jusqu'au départ d'Iéna (1762-1799)*, tome I, Paris, Armand Colin, 1922.

- *Fichte et son temps, Fichte à Berlin (1799-1813)*, tome II, Paris, Armand Colin, 1924.

ZYGMUNT, Bauman, *Le coût humain de la mondialisation*, trad. Alexandre Abensour, Paris, HACHETTE Littératures, 1999.

ZWEIG, Stefán, *La pitié dangereuse*, trad. Alzir Hella, Paris, Grasset, 1939.

V- AUTRES ARTICLES CONSULTÉS

BARADE, Karen, « Performativité posthumaniste : vers une compréhension de la façon dont la matière vient à la matière », in *Genre et science : nouveaux enjeux*, vol. 28, n° 3, Chicago, The University of Chicago Press, 2003, pp. 801-831.

BOISVERT, Yves, « Quand l'éthique regarde le politique », in *Politique et sociétés*, vol. 20, n° 2-3, Montréal, Société québécoise de science politique, 2001, pp. 181-201.

BOTTERI, Paula, « Stasis : le mot grec, la chose romaine », in *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 4, n°1, Athènes, EHESS, 1989, pp. 87-100.

BRETON, Stanislas, « Crise de la raison et philosophie contemporaine », in Régis Jolivet (dir.), *La crise de la raison dans la pensée contemporaine*, Bruges, Desclée de Brouwer, coll. « Recherche philosophique », 1960, pp. 117-212.

CÉCI, Jean-François, « Vers une école du risque numérique ? », in *Enjeux Numériques*, n° 8 : *Répondre à la menace cyber*, Paris, FFE, coll. « Annales des mines », 2019, pp. 121-131.

CHAUCHARD, Paul, « Aspects neurophysiologiques de la nature humaine », in Georges Bastide (dir.), *La nature humaine. Actes du XIe congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Paris, P.U.F, 1961, pp. 11-14.

COURBON, Bruno, « À propos d'un constituant lexical de la modernité : aspects sémantiques du mot crise », in *Études de linguistique appliquée*, vol. 1, n° 157, Athènes, EHESS, 2010, pp. 49-74.

DESSIBOURG, Olivier, « Une machine temporelle pour redécouvrir Venise » in *Le temps*, n°4538, Lausanne, Ringier SA, 22 février 2013, pp. 12-20.

ÉPICURE, « Lettre à Ménécée », trad. Octave Hamalin, in *Revue de métaphysique et morale*, Paris, P.U.F, 1910, pp. 395-400.

- « Maximes maîtresses », I-IV, in Jean-Paul Dumont, *Éléments d'histoire de la philosophie antique*, Paris, Nathan, 1993, pp. 508-512.

- « Lettre à Hérodote », in Pierre Boyancé, *Épicure*, Paris, P.U.F, 1969, pp. 262-263.

FOLLON, Jacques, « Anthropologie », textes choisis et traduits par Jean-Claude Fraisse, in *Revue philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 74, n° 23, Louvain-La-Neuve, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain, 1976, pp. 451-452.

HEIDEGGER, Martin, « La question de la technique », in HEIDEGGER, Martin, *Essais et conférences* (1954), Paris, Gallimard, 1980, pp. 9-48.

HOUSSET, Emmanuel, « Les paradoxes de la pitié », in *Identité et subjectivité*, Normandie, UFR Humanités et Sciences Sociales, 2011, pp. 71-87.

KANT, Emmanuel, « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine » (1786), in KANT, Emmanuel, *La philosophie de l'histoire*, trad. Stéphane Piobetta, Paris, Aubier, 1947, pp. 169-182.

KIERKEGAARD, Søren Aabye, « Sur une tombe » (1849), in *Œuvres complètes de Søren Kierkegaard, trois discours sur les circonstances opposées*, trad. Paul Henry Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, L'Orante, 1979, pp. 58-98.

KRULIC, Brigitte « Nietzsche et la critique de la modernité démocratique », in *Archives de philosophie*, vol. 64, n° 2, Paris, Centre Sèvres, 2001, pp. 301-321.

LOVINFOSSE, Jean-Marie, « La morale de Platon », in *L'antiquité classique*, tome 34, fasc. 2, Liège, L'asbl l'Antiquité Classique, 1965, pp. 484-505.

NAMER, Émile, « La nature humaine chez Machiavel », in Georges Bastide (dir.), *La nature humaine. Actes du XIe congrès des sociétés de philosophie de langues françaises*, Paris, P.U.F, 1961, pp. 307-312.

PERRIN, Bertrand, « Le rôle de l'éthique dans la prévention de la corruption, Le cas de la Suisse », in *Sécurité et stratégie*, Paris, Club des directeurs de sécurité des entreprises, 2010, pp. 87-94.

SOARES DE LIMA, Éliane, « L'attendrissement dans la compassion et la pitié », in *Argumentation et analyse du discours*, n° 24, Tel-Aviv, Université de Tel-Aviv, 2020, pp. 1-52.

VOLTAIRE, « Poème sur le désastre de Lisbonne en 1755, ou examen de cet axiome : Tout est bien », in Cyril Morana, *Querelle sur le mal et la providence*, Paris, Mille et une nuits, coll. « La petite collection », 2011.

VI- OUVRAGES GÉNÉRAUX

BREHIER, Émile, *Histoire de la philosophie*, Paris, P.U.F, 1964.

CHENG, Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997.

COPLESTON, Frederick Charles, *A History of Philosophy. Greece and Rome, from the Presocratics to Plotinus*, tome I, London, 1962.

DUMONT, Jean-Paul, *Éléments d'histoire de la philosophie antique*, Paris, Nathan, 1993.

FOLSCHEID, Dominique, *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris, P.U.F, 1993.

LENOIR, Frédéric, *Petit traité d'histoire de religions* (2008), Lonrai, Plon, 2011.

RUSS, Jacqueline, *Philosophie : les auteurs, les œuvres*, Paris, Bordas, 1996.

VALLET, Pierre, *Histoire de la philosophie*, cinquième édition, Paris, Alain Roger et Chernovitz, 1904.

VERNEAUX, Roger, *Histoire de la philosophie moderne*, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1963.

VII- USUELS

ATTALI, Jacques, *Dictionnaire du XXIe siècle*, Paris, Fayard, 1998.

AUROUX, Sylvain, *Encyclopédie philosophique universelle, les œuvres philosophiques, dictionnaire I*, Paris, P.U.F, 1990.

BLAY, Michel, *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris, Ellipses, 2007.

COMTE-SPONVILLE, André, *Dictionnaire philosophique*, Paris, P.U.F, 2001.

DUROZOI, Gérard et ROUSSEL, André, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Nathan, 2005.

GODEFROY, Frédéric, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes*, Paris, Gallimard, 1901.

JACOB, André, *Encyclopédie philosophique universelle, les notions philosophiques*, Paris, P.U.F, 1990.

KAHN, Pierre, *La pratique de la philosophie*, Paris, Hatier, 2000.

LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. I, Paris, P.U.F, 1990.

Larousse encyclopédique en couleurs, vol. 22, Larousse, France Loisirs, 1992.

MOURRAL, Isabelle et MILLET, Louis, *Petite encyclopédie philosophique*, Paris, Éditions Universitaires, 1993.

RUSS, Jacqueline, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 1991.

VIII- MÉMOIRES ET THÈSES CONSULTÉS

1- Mémoires consultés

CALVEZ, Adrien, *La pitié comme fondement de la morale*, Licence de philosophie, Nantes, Université de Nantes, sous la direction de Patrick Lang, Année 2011/2012.

JULIEN, Dimitri, *Influences et réceptions de la philosophie d'Arthur Schopenhauer dans la littérature française de la fin du XIX^{ème} siècle. À rebours, la joie de vivre, sixtine, saludes*, Mémoire de master 1^{ère} année, sous la direction d'André Del Lungo, Lille, Université Charles-de-Gaulle, juin 2012.

ROUSSIL, Julie, *Nietzsche et Schopenhauer : la pitié et ses métamorphoses*, Mémoire présenté comme exigence partielle de la Maîtrise en Philosophie, sous la direction de Christian Saint-Germain, Montréal, Université du Québec, février 2008.

2- Thèses consultées

BANVOY, Jean-Charles, *La notion d'inconscient dans la philosophie d'Arthur Schopenhauer : pour une nouvelle interprétation du lien entre Schopenhauer et Freud*, Thèse pour obtenir le grade de Docteur en Philosophie, sous la direction de Bernard Andrieu et Christophe Bouriau, Nancy, Université de Lorraine, 2013.

MAKANGA, Blanchard, *Questions morales et rapports de l'homme à la nature à partir de la morale stoïcienne : réflexion philosophique sur l'environnement*, Thèse pour obtenir le grade

de Docteur en Philosophie, sous la direction de Jean-Louis Vieillard-Baron, Poitiers, Université de Poitiers, octobre 2008.

SEONG RYONG KIM, *Recherche sur « Le monde comme volonté et comme représentation » de Schopenhauer : les problèmes philosophiques posés par les souffrances de la vie humaine*, Thèse pour obtenir le grade de Docteur en Philosophie, sous la direction de Gérard Bensussan, Strasbourg, Université de Strasbourg, octobre 2011.

IX- WEBOGRAPHIE

<https://la-philosophie.com/philosophie-morale-schopenhauer>.

<https://www.cairn.info/animal-mon-prochain--9782738104496-page-213.htm>.

<https://www.schopenhauer.fr/multimedia/de-l-egoisme.html>.

<https://philitt.fr/2012/10/28/schopenhauer-critique-de-la-morale-kantienne/>

<https://www.cairn.info/revue-cites-2001-1-page-13.htm>.

<https://books.openedition.org/mnhn/2563?lang=fr>.

<https://elephant-larevue.fr/thematiques/schopenhauer-ou-la-douleur-de-vivre/>

<https://www.philomag.com/articles/le-monde-comme-volonte-et-comme-representation-darthur-schopenhauer-une-volonte>.

X- ANNEXES

- CLAEYS, Alain et VIALATTE, Jean-Sébastien, *La fin du transhumanisme*, in *L'impact et les enjeux des nouvelles technologies d'exploration et de thérapie du cerveau*, n° 476 (2011-2012), fait au nom de l'Office parlementaire d'évaluation des choix scientifiques et technologiques français, déposé le 13 mars 2012.
- *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, 1948.
- *Fiches d'information sur les droits de l'homme*, n° 32, Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme, Genève, 2009.
- *Les 108 Upanishads*, trad. Martine Buttex, Paris, Dervy, coll. « Yoga intérieur », 2012.

INDEX DES AUTEURS

A

Adorno, 60, 63
 Alain, 49, 78, 135, 142, 214, 276, 277,
 278, 372, 374, 377, 379
 Althusser, 60
 Antisthènes, 144
 Arendt, 113, 125, 367, 373
 Ariès, 318
 Aristote, 127, 137, 140, 141, 149, 151,
 157, 218, 235, 258, 277, 294, 314, 332,
 359
 Aron, 87, 88, 89, 90
 Attali, 8, 11
 Ayissi, iii, 127, 128

B

Baer, 36, 37, 38, 42
 Baquiast, 49, 50
 Barad, 50, 51
 Baudrillard, 60
 Bauman, 34
 Beaud, 41
 Becker, 223, 251
 Berkeley, 266
 Bernard, 68
 Besnier, 50
 Blanchot, 324
 Blay, 359
 Bohec, 81, 82
 Boisvert, 68, 98
 Bossert, 2, 5, 6, 223, 265, 266, 272, 273,
 274, 308, 309, 310, 311

Boudeau, 306
 Boudon, 99, 100, 116
 Bourdeau, 2, 30, 35, 150, 365
 Bouriau, 2, 264
 Bousquet, 91
 Bouthoul, 99
 Braidotti, 51
 Bréhier, 232
 Breton, 11, 58
 Brühl, 287
 Brunsvick, 37, 39
 Burdeau, 2, 6, 298, 365
 Byron, 208

C

Calliclès, 138
 Cassina, 202
 Castoriadis, 60
 Cavell, 60
 Céci, 55, 56, 360
 Césaire, 67
 Chauchard, 259, 261, 262
 Cheng, 102
 Chrysippe, 145, 146
 Cicéron, 58, 79
 Clausewitz, 87, 88, 367
 Cléanthe, 145, 146
 Comte, 120
 Comte-Sponville, 274, 305, 308
 Conche, 251, 333, 334, 340, 341
 Confucius, 84
 Copleston, 139, 140
 Coste, 70

Cristol, 360

D

Damour, 51

Danzin, 37, 39

Darwin, 43, 49, 122, 373

Delacampagne, 60, 65, 97, 112, 113, 114

Deleuze, 60, 249

Derrida, 60

Descartes, 23, 24, 59, 62, 175, 203, 204,
229, 262, 266, 269, 311, 315, 332, 367

Dietrich, 2, 70, 134, 147, 179, 231, 250,
312, 365, 366

Diogène, 142, 143, 144

Doat, 51

Dorguth, 251

Doss, 251

Dostoïevski, 61

Doueïhi, 55

Doyon, 115

Droit, 293, 299, 316, 318

Durkheim, 119

Durozoi, 103

E

Éduard, 238

Elias, 333

Emden, 223

Épictète, 146, 148, 236

Épicure, 136, 137, 141, 322, 323, 331, 359

Espinosa, 299, 300

F

Feyerabend, 60

Fichte, 4, 12, 13, 63, 131, 179, 180, 181,
182, 183, 184, 186, 187, 188, 218, 294,
361, 375

Fischer, 49

Foessel, 21, 22, 43

Folscheid, 270

Foucault, 60

Foulquié, 120

Frauenstädt, 6, 251

Frauenstaedt, 238

Freud, 244, 307, 324

Friedman, 124

Fukuyama, 48, 52

G

Galilée, 104, 105, 369

Gehlen, 108, 109

Giraud, 35, 38, 369

Gnesotto, 36, 37, 38, 42

Goedert, 285

Goethe, 2, 181, 251, 265, 293, 298

Gorz, 104

Gramont, 284

Guattari, 60

Guillebaud, 53, 55

Gusdorf, 239, 240

Gwinner, 223

H

Hadreas, 311

Hartmann, 224, 238, 244, 245, 250, 265,
351

Hayek, 108

Hegel, 5, 12, 13, 29, 47, 71, 72, 131, 133,
150, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185,

186, 187, 188, 239, 240, 241, 244, 286,
287, 288, 292, 294, 309, 322, 323, 324,
361
Heidegger, 48, 51, 55, 109, 110, 111, 269,
270, 322, 324, 325, 326, 327, 367, 377
Henry, 104, 105, 106, 107, 269, 283, 284,
285
Héraclite, 78, 277
Herder, 206, 294
Hitler, 62, 125
Hobbes, 72, 102, 211, 259, 260
Hölderlin, 182
Horkheimer, 60, 63
Hottois, 52, 53
Housset, 247, 250
Hume, 181, 208, 263, 335, 340
Husserl, 311

J

Jacob, 321
Jankélévitch, 335

K

Kahn, 123, 124
Kant, 13, 22, 26, 27, 28, 79, 80, 97, 101,
134, 152, 154, 160, 161, 162, 164, 166,
167, 172, 173, 180, 181, 183, 206, 207,
208, 234, 259, 263, 264, 283
Kierkegaard, 223, 238, 239, 240, 241, 242,
243, 250, 319, 335, 336, 337, 338, 341,
343, 344, 351, 352, 358, 361, 369, 376
Koestler, 61
Koninck, 102, 103

L

Lacan, 320
Lacoste, 311
Lacourt, 49
Lagadec, 114, 115, 116, 117, 118, 119,
121, 122, 123, 126
Lagasnerie, 57
Lalande, 10, 359
Lamy, 36, 37, 38, 42
Lavelle, 19, 33
Lefranc, 302, 313
Leibniz, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 180, 371
Lénine, 41
Lenoir, iv, 34, 300, 301, 302, 303, 304,
305, 315, 319
Léon, 63, 182, 187, 188
Levinas, 102
Lévy, 54
Locke, 24
Lucreèce, 4, 58
Lyotard, 43, 60, 372

M

Machiavel, 86, 87, 127, 259, 260, 359, 376
Maier, 293, 294
Maïmon, 181
Malebranche, 22, 23, 24, 29, 266, 372
Manavella, 257
Marcel, 103
Martin, 20, 21, 59, 60, 125
Marx, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 104, 106,
107, 258, 370, 372, 373
Mbele, 286
Mbembe, 38, 41

- Memmi, 126
- Merleau-Ponty, 311
- Mesure, 276, 277, 278
- Millet, 58, 66, 92, 99
- Miroux, 82, 83
- Montesquieu, 127, 263, 286, 287
- Morange, 67
- Morel, 247
- Möser, 308
- Mourral, 58, 66, 92, 99
- N**
- Namer, 260
- Nietzsche, 60, 61, 62, 106, 224, 238, 246, 247, 248, 249, 250, 254, 269, 275, 285, 292, 307, 346, 351, 367, 368, 369, 372, 376
- O**
- Onana, 93
- Osier, 242, 295, 296, 299, 366
- P**
- Pascal, 36, 37, 38, 42, 119, 321, 339, 340, 341, 371
- Péguy, 244
- Perelman, 137, 138
- Petit, 121
- Platon, 12, 22, 23, 26, 62, 84, 85, 86, 101, 127, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 162, 186, 308, 310, 311, 312, 314, 350, 354, 359, 361, 365, 376
- Plotin, 62
- Pol Pot, 61, 62
- Polanyi, 100
- Ponty, 97
- Poupard, 297, 302, 303
- Prone, 58, 59, 61
- Protagoras, 136, 137, 138, 186
- Q**
- Quiniou, 43
- R**
- Ramel, 77, 78
- Ratto, 25, 29, 31, 32
- Rawls, 103
- Raymond, 2
- Raynal, 286, 287
- Reinhold, 181, 182
- Renaut, 276, 277, 278
- Ricot, 213, 214
- Rocheffoucauld, 237
- Roger, 142, 214, 377
- Rorty, 60
- Rousseau, 32, 67, 98, 131, 190, 202, 203, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 219, 228, 229, 252, 254, 288, 351, 369
- Roussel, 103
- Russ, 20, 21, 24, 144, 150, 229, 262, 283, 319, 357, 362
- Ruyssen, 2, 3, 12, 274, 294, 309
- S**
- Sadin, 54
- Safranski, 2, 3
- Salaün, 2, 298, 365
- Sartre, 101, 102
- Schaeffer, 311
- Scheler, 108

Schelling, 180

Schleiermacher, 4, 187, 206

Schmidt, 307

Schopenhauer, iv, 2, 3, 4, 5, 6, 9, 10, 11,
12, 13, 14, 16, 18, 19, 22, 23, 26, 27, 29,
30, 31, 35, 36, 47, 48, 57, 60, 62, 64, 65,
68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 93,
94, 96, 97, 98, 99, 109, 111, 114, 117,
118, 121, 126, 128, 129, 131, 133, 134,
135, 136, 138, 142, 144, 145, 146, 147,
148, 149, 150, 151, 162, 163, 164, 165,
166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173,
174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 183,
184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191,
192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 200,
201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208,
209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217,
218, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226,
227, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 237,
238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245,
246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 254,
256, 257, 258, 259, 262, 263, 264, 265,
266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273,
274, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282,
284, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 292,
293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300,
301, 302, 303, 306, 307, 308, 309, 310,
311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318,
319, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 335,
338, 339, 340, 342, 343, 344, 345, 346,
349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 357,
358, 359, 360, 361, 362, 365, 366, 367

Schultze, 181, 187, 188

Segala, 265

Sénèque, 146, 236, 316

Sidgwick, 40

Simon, 118

Sloterdijk, 48, 49, 51

Smart, 40

Smith, 218

Soares de Lima, 213

Socrate, 8, 85, 142, 186, 195, 239, 243,
303, 304, 306, 359, 371

Sombart, 125

Spinoza, 18, 204, 205, 206, 263

Stanek, 262, 265, 367

Steiner, 49

Steinvorth, 40, 114, 221

Stobée, 145, 146

Sussan, 52

T

Taguieff, 124

Tolstoï, 251

Touraine, 78

Tremblay, 116, 117, 260, 370

Troelstch, 180, 181

Ttotsky, 90

Tzu, 86

U

Utz, 40

V

Vallet, 142, 245, 246

Vattimo, 60

Verneaux, 159, 181, 183

Voltaire, 25, 29, 31, 32, 208, 212, 290, 373

W

Walzer, 83, 84, 88, 89, 90

Weber, 60, 99, 100, 109, 276

Williams, 40

Wolff, 218

Worms, 204, 206

X

Xerxès, 139

Z

Zénon, 145, 146

Zweig, 235

INDEX DES CONCEPTS

A

Absolu, 27, 29, 113, 116, 121, 140, 148,
155, 162, 165, 166, 171, 172, 182, 183,
184, 189, 192, 244, 245, 272, 289, 296,
300, 301, 303, 306, 322, 324, 337

Accusation, 48, 64

Action, 9, 20, 21, 22, 24, 26, 40, 65, 67,
75, 89, 91, 94, 95, 96, 101, 108, 111,
126, 135, 136, 140, 149, 150, 151, 152,
153, 154, 157, 158, 161, 162, 164, 166,
167, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176,
177, 178, 179, 184, 190, 195, 199, 200,
201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 215,
217, 218, 224, 225, 226, 227, 228, 237,
243, 245, 250, 263, 264, 267, 277, 280,
281, 289, 290, 291, 298, 306, 317, 335,
336, 337, 338, 343, 344, 346, 352, 353,
358, 362

Aliénation, 18, 19, 42, 43, 44, 45, 46, 48,
55, 57, 60, 65, 69, 96, 107, 108, 129,
131, 142, 188, 252, 272

Allégorie, 299

Amalgame, 334

Ame, 23, 24, 47, 70, 119, 125, 138, 141,
146, 147, 156, 166, 169, 182, 186, 194,
197, 201, 203, 204, 205, 214, 215, 217,
229, 230, 231, 232, 233, 235, 245, 261,
263, 277, 278, 279, 287, 293, 302, 304,
316, 323, 347, 363, 369, 370, 371

Amour, 4, 75, 84, 89, 101, 107, 129, 175,
185, 186, 187, 193, 194, 198, 208, 209,
210, 211, 212, 222, 229, 230, 232, 233,

245, 247, 248, 249, 250, 275, 279, 280,
281, 282, 283, 286, 302

Analyse, 6, 9, 10, 16, 27, 29, 35, 42, 43,
45, 53, 57, 61, 63, 73, 87, 98, 115, 116,
118, 119, 122, 123, 150, 151, 156, 163,
166, 170, 178, 187, 189, 190, 194, 199,
200, 212, 213, 214, 215, 224, 225, 237,
238, 242, 246, 247, 261, 266, 273, 276,
289, 291, 300, 312, 315, 319, 320, 325,
328, 330, 332, 333, 336, 338, 340, 341,
342, 344, 352, 363, 373, 378

Anthropologique, 18, 58, 100

Antiquité, 78, 80, 87, 114, 116, 127, 135,
136, 137, 141, 142, 146, 151, 178, 203,
323, 346, 377

Apparences, 188, 246, 268, 306, 310

Ataraxie, 136, 141, 147, 309, 315, 323,
351

Autonomie, 13, 42, 62, 68, 72, 81, 82, 100,
151, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 170,
171, 174, 176, 178, 200, 207, 220, 226,
249, 265, 341, 346

Autorité, 56, 66, 77, 85, 128, 129, 162,
163, 164, 194, 285, 301, 303, 350, 360

Autrui, 3, 21, 67, 77, 97, 100, 101, 102,
112, 137, 141, 143, 149, 168, 172, 173,
190, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 200,
201, 202, 205, 206, 209, 214, 215, 216,
217, 218, 219, 220, 221, 222, 227, 229,
230, 232, 234, 235, 237, 242, 243, 247,
248, 274, 275, 280, 282, 283, 286, 291,
292, 320, 322, 325, 326, 342, 344, 346,
352

Axiologique, iv, 8, 10, 11, 14, 16, 18, 19, 21, 22, 28, 53, 57, 64, 65, 67, 97, 108, 111, 112, 115, 119, 122, 127, 128, 131, 133, 134, 140, 142, 188, 190, 213, 253, 255, 258, 271, 277, 279, 284, 286, 294, 295, 309, 313, 315, 319, 347, 350, 354, 355

B

Banalisation, 54, 65, 79, 92, 97, 104, 112, 113, 114, 133, 134, 273, 330, 347, 369

Barbarie, 60, 61, 103, 104, 105, 106, 107, 131, 262, 283, 284, 285, 286, 291, 350, 371

Beauté, 148, 197

Besoin, 30, 38, 46, 48, 50, 70, 75, 103, 126, 154, 168, 184, 185, 191, 192, 212, 229, 230, 233, 249, 264, 272, 273, 274, 280, 282, 292, 296, 298, 299, 300, 321, 323, 334, 337, 339, 355, 366, 368

Bible, 230, 231, 232, 239

Bien, 9, 10, 11, 13, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 42, 48, 53, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 66, 67, 71, 72, 73, 74, 77, 83, 84, 97, 102, 103, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 122, 125, 126, 131, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 146, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 157, 158, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 172, 175, 176, 177, 178, 180, 182, 187, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 209, 210, 211, 214, 215, 216, 217, 218, 219,

224, 226, 227, 228, 231, 232, 233, 235, 237, 238, 239, 242, 244, 246, 247, 250, 259, 260, 267, 268, 272, 274, 276, 278, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 290, 291, 292, 295, 298, 299, 309, 311, 315, 319, 323, 324, 326, 328, 332, 334, 335, 336, 337, 338, 340, 342, 343, 344, 347, 348, 360, 361, 362, 363, 374

Bien-être, 20, 34, 71, 112, 121, 135, 192, 194, 211, 216, 272, 278, 280, 284, 286, 292

Bonheur, 13, 30, 47, 62, 130, 134, 137, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 157, 163, 165, 166, 173, 179, 187, 189, 196, 197, 216, 227, 233, 251, 252, 260, 275, 280, 293, 304, 305, 315, 316, 317, 323, 331, 347, 353, 356, 358, 360

Bonne volonté, 151, 152, 159, 160, 161, 162, 175, 206, 225, 229, 265

Bouddhisme, 12, 103, 242, 292, 296, 301, 303, 307, 308, 309, 311, 331, 347, 353, 361

Bouleversement, 57, 62, 107

Bourgeoisie, 43

C

Capitalisme, 8, 14, 16, 18, 33, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 48, 57, 61, 62, 65, 104, 107, 133, 255, 286, 291, 368

Caractère, 14, 34, 58, 65, 78, 86, 102, 112, 115, 118, 119, 120, 148, 155, 164, 168, 172, 176, 177, 178, 187, 191, 195, 197, 198, 201, 206, 213, 223, 228, 235, 237,

- 245, 258, 263, 288, 316, 323, 328, 330, 336, 337, 360
- Causalité, 161, 164, 177, 178, 181, 267, 268
- Cause, 3, 12, 21, 22, 23, 24, 25, 29, 31, 36, 37, 44, 45, 51, 61, 77, 79, 84, 85, 95, 108, 109, 116, 125, 126, 129, 135, 141, 147, 152, 172, 177, 181, 184, 186, 206, 211, 233, 251, 252, 258, 259, 260, 261, 263, 280, 303, 304, 305, 308, 320, 343, 347, 353, 354
- Censure, 59, 206
- Changement, 33, 48, 49, 60, 92, 198, 268, 323
- Charité, 12, 18, 39, 84, 120, 168, 188, 190, 191, 199, 200, 201, 202, 213, 214, 216, 218, 220, 222, 224, 227, 230, 231, 232, 233, 234, 237, 243, 246, 247, 249, 252, 258, 279, 283, 284, 285, 290, 292, 293, 294, 343, 347, 350, 351, 354, 355
- Christianisme, 47, 126, 218, 223, 231, 232, 234, 242, 245, 247, 290, 296, 299, 300, 303
- Citoyen, 2, 56, 67, 73, 136, 137, 145, 187, 210, 373
- Civilisation, 37, 39, 69, 80, 108, 109, 124, 180, 187, 213, 369, 375
- Classe, 43, 44, 62, 73, 85, 104, 118, 134, 145, 207, 208
- Cohésion, 291
- Colonisation, 47, 80, 125, 218, 287, 288, 289, 290, 299, 347, 352, 354, 375
- Communauté, 43, 47, 66, 82, 92, 97, 115, 116, 135, 136, 187, 190, 229, 260, 261, 274, 278, 280, 292
- Communication, 56, 277
- Compassion, 9, 97, 98, 174, 191, 194, 202, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 227, 229, 230, 231, 235, 236, 242, 243, 246, 250, 252, 255, 281, 282, 286, 290, 292, 298, 343, 346, 354, 370, 378
- Concept, 10, 16, 18, 19, 20, 27, 34, 49, 52, 58, 79, 100, 112, 117, 118, 123, 145, 152, 153, 155, 156, 160, 161, 164, 170, 176, 180, 181, 183, 191, 193, 213, 215, 225, 230, 232, 239, 243, 258, 259, 260, 263, 265, 269, 270, 277, 298, 306, 313, 326, 327, 329, 361, 362
- Conception, 2, 11, 23, 43, 47, 61, 80, 89, 117, 119, 137, 138, 144, 158, 165, 168, 170, 177, 180, 183, 184, 185, 187, 203, 208, 219, 221, 244, 245, 248, 263, 267, 276, 312, 324, 325, 331, 334, 343
- Concepts, 10, 51, 63, 91, 151, 156, 168, 183, 190, 208, 214, 215, 226, 231, 239, 240, 241, 257, 288, 296, 298, 301, 315, 387
- Condition, 25, 29, 35, 40, 42, 49, 51, 58, 59, 73, 95, 133, 143, 161, 164, 165, 166, 167, 172, 173, 176, 185, 187, 235, 240, 265, 279, 281, 303, 306, 313, 316, 319, 322, 324, 325, 330, 332, 336, 338, 340, 341, 342, 344, 346, 348, 354, 361
- Confession, 289
- Confiance, 128, 182, 216, 220, 311

- Conflit, 32, 59, 78, 81, 82, 86, 88, 89, 96,
 102, 111, 140, 176, 182, 183, 193, 194,
 231, 273, 274, 277, 278, 345, 354, 362
 Connaissable, 260
 Connaissance, 4, 5, 12, 18, 20, 26, 58, 64,
 86, 99, 100, 104, 105, 108, 113, 121,
 126, 127, 136, 138, 146, 148, 153, 154,
 155, 162, 164, 170, 175, 179, 180, 181,
 183, 187, 188, 190, 191, 197, 198, 199,
 204, 208, 216, 221, 225, 232, 244, 255,
 258, 259, 261, 262, 263, 266, 267, 275,
 281, 283, 299, 301, 302, 306, 312, 313,
 315, 319, 328, 334, 342, 355, 369, 370
 Conscience, 20, 25, 26, 29, 49, 51, 54, 62,
 71, 73, 75, 91, 99, 102, 103, 115, 119,
 127, 128, 129, 131, 133, 134, 135, 144,
 153, 155, 161, 163, 168, 169, 174, 175,
 176, 177, 178, 188, 199, 204, 208, 209,
 210, 216, 220, 226, 227, 234, 244, 245,
 246, 248, 252, 255, 257, 260, 261, 264,
 265, 271, 275, 276, 277, 279, 281, 286,
 310, 313, 314, 319, 321, 323, 326, 328,
 329, 330, 332, 333, 334, 336, 337, 339,
 340, 342, 345, 346, 350, 351, 353, 355,
 358, 369, 372
 Conséquences, 6, 8, 14, 16, 48, 60, 62, 64,
 65, 67, 87, 88, 90, 91, 95, 96, 97, 99,
 104, 108, 114, 122, 131, 159, 194, 195,
 213, 305, 345, 350, 358, 370
 Considération, 23, 24, 66, 77, 98, 103, 113,
 115, 118, 125, 128, 138, 139, 146, 151,
 155, 168, 169, 175, 195, 201, 207, 218,
 220, 227, 229, 238, 273, 285, 286, 311,
 319, 333, 334, 336, 339, 345
 Contemporain, 24, 48, 53, 68, 108, 199,
 240, 244, 251, 287, 289
 Contradiction, 21, 43, 52, 68, 148, 209,
 211, 224, 228, 322
 Conversion, 310
 Conviction, 129, 133, 187, 189, 279, 283,
 303, 317, 332
 Coran, 299
 Cosmique, 247, 270
 Crainte, 85, 93, 128, 183, 197, 322
 Crise, iv, 8, 10, 11, 14, 16, 18, 19, 21, 22,
 28, 33, 35, 36, 39, 42, 50, 52, 53, 54, 57,
 58, 59, 60, 61, 64, 65, 66, 67, 68, 90, 91,
 96, 97, 103, 104, 105, 106, 107, 108,
 111, 112, 114, 115, 117, 118, 119, 120,
 122, 127, 128, 129, 131, 134, 142, 145,
 161, 184, 188, 253, 255, 258, 271, 277,
 279, 281, 283, 284, 285, 286, 294, 295,
 309, 311, 313, 314, 315, 319, 347, 350,
 354, 355, 368, 376
 Crise axiologique, iv, 8, 10, 11, 14, 15, 16,
 18, 19, 21, 22, 28, 32, 53, 56, 57, 64, 65,
 67, 90, 97, 108, 111, 112, 115, 119, 122,
 127, 128, 130, 131, 134, 142, 188, 253,
 254, 255, 256, 257, 258, 271, 277, 279,
 284, 286, 294, 295, 309, 313, 315, 319,
 347, 348, 350, 354, 355, 356, 358
 Croyance, 37, 181, 295, 298, 319
 Culte, 85, 98, 104
 Culture, 37, 49, 51, 52, 59, 86, 97, 103,
 104, 105, 106, 108, 109, 110, 113, 115,
 116, 127, 129, 220, 228, 238, 239, 240,
 298, 340, 343, 346, 354, 360, 375

Culturel, 37, 55, 95, 105, 116, 358
 Culturelle, 38, 57, 60, 78, 100, 116

D

Déduction, 244, 341
 Définition, 43, 92, 123, 135, 153, 205, 206,
 226, 229, 232, 242, 326, 361
 Démocratie, 48, 65, 68, 73, 95, 103, 113,
 294, 369
 Dépendance, 22, 41, 43, 55, 267, 276, 282
 Désir, 24, 30, 36, 48, 54, 65, 75, 89, 121,
 125, 147, 148, 151, 175, 192, 197, 198,
 205, 207, 211, 212, 230, 235, 238, 248,
 249, 262, 264, 268, 270, 297, 302, 305,
 310, 312, 313, 323, 325, 334, 338, 344,
 363
 Despote, 73, 86
 Despotisme, 65, 73, 74, 75, 128
 Destinée, 55, 79, 94, 113, 139, 150, 156,
 280
 Déterminisme, 165
 Devoir, 8, 10, 13, 55, 66, 71, 72, 82, 117,
 131, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158,
 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167,
 168, 170, 171, 172, 174, 176, 207, 216,
 225, 226, 230, 233, 242, 281, 283, 289,
 302, 356
 Dialectique, 35, 41, 46, 63, 78, 133, 139,
 255, 303, 315
 Dialogue, 25, 29, 31, 32, 77, 242, 279,
 359, 374
 Dieu, 231, 249, 278, 296, 302
 Difficulté, 19, 123, 129, 213, 214, 329, 346

Dignité, 9, 10, 16, 28, 31, 46, 47, 50, 54,
 61, 66, 67, 78, 79, 80, 95, 97, 98, 99,
 101, 102, 103, 121, 129, 131, 135, 151,
 155, 158, 159, 166, 187, 230, 275, 276,
 277, 288, 289, 291, 292, 293, 341, 342,
 347, 350, 369
 Divin, 22, 24, 71, 140, 155, 156, 209, 275,
 303, 331
 Divinité, 176, 201, 298
 Divisions, 188, 291
 Dogmatique, 96, 181
 Dogmatisme, 180, 181, 182, 183, 225, 297
 Domination, 42, 43, 80, 81, 109, 124, 126,
 139, 154, 184, 249, 286
 Douleur, 13, 22, 25, 30, 32, 75, 94, 121,
 133, 141, 142, 147, 162, 189, 192, 201,
 210, 212, 235, 238, 243, 252, 255, 257,
 272, 282, 283, 295, 302, 306, 313, 329,
 336, 351, 354
 Dualisme, 133, 189

E

Economique, 8, 33, 35, 36, 37, 39, 42, 43,
 44, 46, 48, 65, 82, 91, 94, 95, 107
 Ecriture, 9, 239, 353, 355
 Education, 2, 32, 56, 63, 110, 119, 120,
 139, 141, 202, 209, 220, 227, 228, 374
 Egalité, 34, 66, 67, 79, 81, 100, 118, 119,
 131, 187, 209, 248, 275, 276, 292, 321,
 334, 336, 337, 338, 339
 Église, 71, 242
 Égoïsme, 14, 29, 99, 103, 104, 112, 121,
 168, 169, 172, 174, 175, 178, 179, 189,
 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198,

- 199, 200, 201, 202, 215, 220, 248, 249,
252, 273, 274, 277, 279, 291, 292, 309,
310, 317, 343, 351, 353, 354, 361
- Elaboration, iii, 2, 66, 131, 133, 149, 189,
213, 265, 309, 341, 353
- Enfance, 150, 182, 183, 184, 208, 295
- Enjeux, 33, 49, 50, 51, 55, 56, 361, 376,
380
- Ennui, 11, 16, 30, 31, 50, 73, 74, 75, 93,
96, 142, 149, 239, 257, 259, 289, 293,
294, 304, 307, 352
- Enseignements, iii, 182, 231, 239, 241,
302, 319
- Entendement, 20, 181, 209, 263, 264, 265
- Enthousiasme, 292, 299
- Entreprise, 10, 18, 48, 77, 120, 121, 123,
134, 151, 192, 200, 214, 226, 227, 230,
258, 260, 279, 295, 334, 336, 339, 341
- Épistémologique, 10, 252, 307
- Equilibre, 332
- Erreur, 26, 73, 136, 168, 177, 205, 209,
219, 222, 231, 237, 243, 248, 283, 351
- Esclavage, 23, 35, 36, 46, 69, 74, 76, 104,
124, 125, 126, 129, 143, 144, 276, 287,
288, 289, 290, 299, 352, 373, 375
- Esclave, 43, 46, 77, 81, 139, 143, 204, 274,
288, 310
- Espace, 3, 37, 55, 85, 105, 119, 177, 219,
245, 252, 267, 269, 281, 311, 325, 331,
338, 368
- Esprit, 12, 23, 29, 33, 35, 46, 58, 62, 66,
67, 71, 85, 100, 120, 141, 145, 146, 156,
180, 182, 187, 191, 196, 204, 212, 225,
230, 236, 241, 244, 264, 266, 280, 286,
287, 289, 291, 298, 299, 306, 314, 315,
316, 324, 325, 330, 333, 338, 343, 344,
347, 356, 371
- Etat, 8, 10, 11, 40, 42, 43, 56, 60, 61, 69,
73, 78, 95, 98, 102, 103, 112, 113, 118,
122, 124, 138, 163, 195, 201, 203, 208,
210, 211, 212, 215, 228, 232, 261, 267,
271, 272, 278, 282, 288, 289, 291, 306,
309, 313, 315, 326, 347
- Eternel, 248, 302, 310, 323, 337
- Eternité, 303, 332
- Ethique, iv, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 16, 18,
33, 34, 40, 42, 49, 52, 53, 54, 57, 68, 72,
79, 83, 84, 97, 98, 99, 103, 104, 105,
107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115,
117, 120, 122, 123, 127, 128, 129, 131,
138, 139, 140, 141, 142, 145, 146, 147,
148, 155, 162, 163, 180, 186, 188, 194,
197, 199, 203, 208, 215, 218, 221, 231,
240, 242, 255, 258, 263, 275, 276, 279,
280, 283, 284, 285, 286, 291, 293, 295,
297, 306, 309, 311, 318, 319, 320, 323,
325, 339, 350, 351, 353, 354, 356, 358,
360, 370, 371, 373, 375, 376, 377
- Etre, 103
- Eudémonologie, iv, 9, 14, 252, 255, 256,
258, 295, 307, 315, 316, 347, 348, 351,
353, 354, 355, 356, 360
- Existence, 2, 3, 5, 9, 16, 18, 20, 21, 22, 24,
29, 30, 33, 35, 39, 46, 47, 57, 60, 71, 73,
94, 100, 105, 121, 122, 128, 131, 133,
137, 139, 140, 142, 146, 148, 155, 157,
162, 168, 169, 172, 177, 178, 186, 189,

190, 191, 192, 198, 206, 208, 217, 222,
224, 233, 234, 238, 239, 240, 241, 242,
244, 245, 246, 247, 249, 257, 260, 261,
262, 267, 271, 272, 274, 276, 280, 284,
289, 293, 295, 296, 297, 300, 302, 303,
304, 305, 306, 307, 309, 310, 312, 313,
318, 319, 320, 321, 323, 325, 328, 329,
330, 331, 332, 336, 340, 342, 343, 344,
352, 353, 356, 363, 373

Existentiel, 18, 25, 35, 63, 67, 77, 129,
131, 133, 136, 179, 245, 280, 304

F

Fanatisme, 94

Fantasmagorique, 47

Faux, 58, 170, 213, 226, 243, 289, 303,
351

Fétichisme, 57

Fiction, 48, 50, 55, 188, 247

Fin, 12, 13, 16, 30, 31, 34, 41, 46, 48, 49,
52, 71, 75, 79, 84, 98, 101, 106, 120,
134, 136, 146, 147, 149, 150, 151, 154,
157, 158, 159, 166, 168, 172, 173, 177,
180, 201, 218, 224, 226, 238, 243, 245,
262, 264, 265, 284, 290, 291, 292, 305,
308, 317, 319, 320, 321, 326, 327, 328,
330, 331, 336, 338, 342, 343, 345, 351,
353, 370, 380

Finalité, 20, 34, 115, 143, 149, 166, 173,
188, 245, 262, 307, 316, 360, 361

Fini, 91, 118, 183, 249, 264, 321, 326, 337,
344

Foi, 26, 48, 56, 181, 199, 212, 232, 233,
242, 297, 298, 300

Fonction, 26, 50, 66, 87, 88, 89, 99, 100,
118, 125, 158, 190, 204, 260, 268, 322,
323, 330, 333, 334, 336, 344

Fondamentalisme, 65

Fondation, 16, 25, 28, 53, 64, 72, 75, 96,
134, 156, 176, 202, 207, 215, 221, 224,
226, 237, 256, 275, 320, 339

Fondement, 9, 13, 19, 22, 23, 24, 27, 28,
35, 39, 47, 62, 69, 75, 108, 117, 121,
126, 127, 128, 129, 131, 136, 137, 140,
141, 143, 155, 160, 161, 162, 163, 165,
166, 168, 176, 177, 178, 183, 192, 199,
202, 203, 208, 209, 212, 213, 214, 215,
217, 220, 222, 224, 225, 226, 229, 233,
234, 236, 237, 240, 244, 246, 248, 251,
271, 279, 285, 290, 299, 309, 317, 319,
320, 334, 335, 336, 339, 340, 341, 342,
343, 345, 351, 353, 369

Formalisme, 225

Forme, 4, 9, 11, 12, 13, 30, 36, 38, 40, 41,
45, 53, 54, 60, 65, 75, 76, 77, 81, 87, 91,
93, 96, 106, 111, 112, 118, 120, 122,
124, 129, 136, 140, 144, 147, 151, 155,
161, 167, 169, 170, 172, 174, 177, 179,
180, 182, 184, 188, 193, 196, 198, 199,
208, 211, 225, 235, 236, 241, 243, 244,
245, 250, 258, 259, 265, 269, 270, 271,
274, 280, 285, 295, 299, 310, 316, 319,
325, 331, 332, 352, 361, 363

G

Général, 20, 30, 53, 70, 83, 88, 92, 94,
100, 109, 127, 136, 137, 146, 151, 152,
155, 162, 167, 170, 172, 176, 178, 179,

181, 201, 203, 210, 250, 271, 284, 296,
297, 298, 363
Génération, 39, 228
Genre, 50, 51, 376
Guerre, iv, 5, 6, 11, 16, 19, 25, 31, 59, 60,
62, 65, 72, 74, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83,
84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 96, 98,
139, 187, 209, 258, 277, 279, 287, 307,
354, 361, 362, 368, 370, 372, 373, 375

H

Harmonie, 59, 93, 100, 140, 141, 217, 252,
278, 281, 282, 292, 344
Hétéronomie, 13, 236, 249, 265
Hindouisme, 103, 242, 300, 301, 302, 303,
307, 361
Histoire, 9, 10, 26, 28, 29, 40, 41, 42, 49,
53, 60, 63, 71, 74, 78, 80, 81, 87, 91, 98,
102, 108, 109, 111, 113, 118, 123, 124,
125, 126, 128, 131, 133, 134, 135, 138,
141, 142, 147, 159, 179, 180, 181, 183,
184, 188, 198, 213, 232, 240, 244, 245,
281, 287, 288, 289, 293, 295, 299, 300,
301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 310,
322, 351, 360, 366, 368, 369, 370, 371,
373, 377, 378
Historique, 19, 30, 41, 42, 47, 84, 91, 104,
134, 137, 138, 141, 186, 203, 213, 243,
259, 267, 310, 319, 368, 374
Homme, 3, 4, 5, 10, 13, 14, 16, 18, 19, 20,
21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31,
32, 33, 35, 38, 39, 41, 42, 46, 47, 48, 49,
51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 63,
64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 75, 76,

77, 79, 81, 84, 86, 90, 91, 92, 93, 94, 95,
97, 98, 99, 102, 103, 105, 106, 107, 108,
109, 110, 111, 113, 114, 118, 119, 120,
121, 129, 131, 137, 139, 140, 141, 143,
144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151,
153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 162,
163, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174,
175, 177, 178, 186, 187, 188, 190, 191,
192, 195, 196, 198, 199, 201, 202, 203,
204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211,
212, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223,
224, 227, 228, 229, 230, 233, 235, 237,
239, 240, 242, 243, 245, 246, 247, 248,
249, 250, 256, 258, 259, 260, 261, 262,
264, 267, 270, 271, 272, 274, 275, 276,
277, 278, 280, 281, 282, 284, 286, 290,
292, 294, 295, 296, 297, 298, 302, 303,
305, 309, 310, 312, 315, 316, 319, 320,
321, 322, 323, 324, 325, 328, 329, 330,
331, 332, 333, 334, 336, 337, 338, 339,
343, 344, 345, 347, 350, 351, 353, 354,
358, 360, 367, 368, 370, 373, 380
Humain, 2, 4, 11, 13, 16, 26, 27, 30, 31,
33, 34, 37, 39, 41, 43, 44, 46, 47, 48, 49,
50, 51, 52, 54, 55, 57, 59, 65, 71, 76, 79,
81, 91, 92, 94, 97, 98, 99, 102, 103, 104,
105, 107, 108, 109, 110, 113, 125, 126,
128, 131, 133, 134, 140, 141, 163, 165,
174, 175, 176, 189, 191, 199, 205, 210,
212, 218, 225, 238, 261, 262, 284, 289,
291, 294, 299, 303, 304, 320, 321, 322,
323, 325, 326, 333, 334, 336, 337, 341,
342, 345, 352, 358, 359, 369, 372, 376

Humanisme, 8, 48, 49, 51, 52, 53, 55, 56,
60, 61, 110, 213, 256, 262, 272, 276,
287, 289, 290, 310, 352, 369, 371

Humanité, iv, 8, 12, 14, 16, 18, 33, 34, 39,
41, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 57, 62, 70, 77,
79, 80, 86, 88, 89, 91, 98, 102, 103, 104,
105, 111, 112, 113, 122, 123, 124, 126,
128, 131, 134, 138, 142, 145, 146, 149,
158, 172, 173, 176, 188, 190, 195, 210,
211, 216, 219, 220, 221, 258, 275, 276,
278, 280, 281, 282, 288, 294, 299, 309,
310, 313, 316, 320, 344, 346, 347, 350,
351, 352, 354, 356, 366, 369, 370, 373

Hypothèse, 11, 28, 48, 68, 98, 126, 169,
172, 193, 199, 225, 228

I

Idéal, 98, 138, 140, 155, 159, 184, 238,
242, 334

Idéalisme, 4, 9, 129, 140, 179, 180, 181,
182, 184, 187, 188, 266, 311, 375

Idée, 10, 11, 19, 20, 23, 24, 34, 35, 39, 40,
52, 53, 54, 55, 59, 67, 71, 72, 73, 74, 79,
87, 89, 91, 99, 101, 102, 108, 109, 119,
121, 124, 128, 135, 137, 140, 142, 144,
148, 153, 155, 158, 160, 161, 162, 163,
166, 167, 173, 176, 177, 181, 184, 187,
191, 196, 199, 205, 207, 210, 211, 212,
213, 214, 219, 220, 223, 224, 225, 229,
231, 240, 241, 242, 245, 246, 247, 248,
255, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264,
265, 266, 267, 270, 271, 272, 274, 276,
277, 285, 287, 289, 292, 299, 301, 307,
308, 309, 311, 312, 313, 319, 320, 321,

323, 328, 330, 332, 333, 334, 335, 336,
337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344,
345, 346, 347, 352, 353, 370

Identité, 19, 27, 70, 75, 94, 102, 108, 145,
238, 247, 248, 250, 259, 275, 306, 310,
352, 361, 377

Idéologie, 44, 60, 92, 94, 105, 126, 373

Idéologique, 46, 92, 94, 95, 96, 104, 289

Idolâtrie, 241

Ignorance, 40, 76, 103, 195, 211, 220, 252,
308, 361

Illusion, 111, 142, 147, 188, 219, 221, 227,
243, 246, 248, 270, 274, 283, 293, 305,
308

Image, 21, 53, 125, 141, 188, 233, 277,
296, 301, 307, 313, 322, 332, 341, 368

Imaginaire, 47, 50, 68, 169, 218

Immanence, 308, 325

Immortalité, 166, 233, 323, 331

Immuable, 177

Impact, 49, 79, 95, 202, 216, 239, 287, 380

Impératif catégorique, 156, 157, 158, 159,
161, 163, 164, 165, 167, 169, 172, 174,
175, 226, 231, 242, 339, 351

Implication, 20, 68, 75, 189, 199, 336

Imposture, 247

Inaliénable, 28, 34, 66, 98, 99, 101, 220

Inconnaissable, 189, 320, 322

Indépendant, 46, 156, 223, 224, 267

Individu, 8, 42, 45, 56, 61, 66, 67, 71, 72,
90, 99, 100, 102, 106, 107, 117, 119,
120, 124, 126, 127, 138, 143, 145, 146,
148, 194, 196, 198, 202, 211, 220, 240,
242, 245, 258, 269, 271, 272, 273, 274,

277, 278, 296, 302, 304, 307, 320, 321,
322, 330, 331, 353, 361, 373

Individuel, 112, 143, 189, 194, 232, 240,
244, 245, 283, 330, 331, 354

Infini, 20, 102, 144, 146, 270, 303, 337,
372

Injustice, 70, 73, 74, 75, 78, 85, 138, 139,
168, 172, 197, 217, 232, 236, 274, 283,
284, 285, 288

Instinct, 78, 131, 153, 156, 197, 209, 212,
291

Intelligence, 5, 20, 52, 54, 55, 60, 80, 148,
150, 169, 170, 196, 212, 225, 245, 268,
271, 272, 273, 274, 277, 313, 322, 338,
375

Intelligibilité, 63, 239

Intelligible, 19, 22, 138, 139, 176, 177,
191, 228, 245, 355

Intention, 5, 13, 27, 92, 152, 153, 159, 160,
161, 164, 187, 189, 195, 206, 226, 268,
363

Intolérance, 8, 14, 354

Introduction, 7, 25, 137, 138, 247, 372,
373, 374

Ipséité, 59, 73, 269

Irruption, 94

Islam, 103

Islamisme, 91

J

Judaïsme, 242, 296, 300, 303

Jugement, 20, 58, 112, 115, 146, 169, 193,
208, 218, 219, 245, 264, 326, 334, 335,
358

Justice, iv, 9, 12, 14, 18, 21, 24, 31, 32, 37,
47, 65, 70, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 84, 85,
90, 101, 103, 108, 112, 119, 129, 138,
139, 168, 172, 188, 190, 191, 194, 197,
199, 200, 201, 202, 213, 216, 217, 218,
219, 220, 221, 222, 224, 227, 231, 232,
234, 236, 237, 242, 243, 252, 258, 274,
279, 283, 284, 285, 286, 288, 292, 293,
294, 310, 343, 347, 350, 351, 354, 355,
360, 361

K

Kantisme, 131, 179, 180, 223, 224, 225,
236, 237, 311, 352, 372

L

Libération, 9, 12, 44, 47, 110, 304, 305,
306, 307, 308, 331, 355, 361

Liberté, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 31, 32,
35, 37, 50, 60, 66, 67, 71, 72, 81, 95,
108, 131, 143, 152, 155, 158, 159, 160,
161, 163, 169, 171, 172, 174, 176, 177,
178, 182, 187, 188, 204, 206, 209, 226,
233, 235, 242, 263, 272, 277, 284, 306,
324, 325, 337, 374, 376

Limite, 9, 56, 76, 99, 140, 141, 172, 199,
232, 235, 236, 271, 294, 311, 327, 328,
332, 337

Littérature, 2, 251, 294, 295

Logique, 8, 16, 19, 21, 23, 55, 58, 69, 70,
84, 88, 93, 94, 102, 135, 140, 148, 167,
170, 181, 185, 203, 204, 213, 216, 221,
225, 233, 245, 271, 272, 273, 277, 278,
280, 282, 284, 298, 299, 300, 317, 318,

319, 320, 321, 322, 334, 346, 347, 353,
354, 371

Loi morale, 20, 21, 27, 128, 149, 152, 155,
158, 160, 161, 163, 164, 165, 168, 170,
171, 174, 176, 178, 206, 218, 226, 228,
233, 333, 334, 335, 336, 341, 342, 343

Lois, 10, 72, 73, 76, 100, 103, 107, 110,
135, 138, 139, 143, 145, 154, 155, 161,
163, 165, 171, 176, 192, 205, 207, 225,
226, 250, 264, 265, 267, 268, 281, 284,
287, 288, 334, 341, 373

Lumières, 55, 61, 63, 103, 211

Lutte, 8, 143, 227, 239, 240, 289, 290, 291,
345, 352

M

Maître, 23, 46, 67, 86, 139, 147, 150, 182,
223, 224, 245, 293, 295, 301, 311

Mal, iv, 9, 11, 14, 16, 18, 19, 20, 21, 22,
23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33,
43, 49, 52, 57, 58, 59, 60, 65, 73, 76, 84,
90, 95, 97, 101, 108, 112, 113, 114, 115,
125, 126, 129, 130, 131, 150, 156, 171,
195, 196, 197, 198, 200, 201, 209, 210,
211, 215, 216, 219, 221, 228, 229, 235,
237, 247, 250, 258, 270, 281, 282, 283,
291, 292, 295, 304, 308, 323, 324, 331,
342, 343, 344, 347, 348, 350, 351, 353,
355, 358, 363, 369, 370, 372, 373, 374

Mal radical, 26, 27, 28

Matière, 13, 41, 42, 50, 51, 164, 169, 175,
182, 250, 259, 267, 270, 376

Mauvais, 73, 87, 144, 156, 245, 324, 338

Méchanceté, 22, 26, 27, 31, 101, 191, 195,
196, 198, 200, 201, 216, 252, 283, 284,
291, 317, 343

Mensonge, 158, 217, 231, 248

Métaphysique, 3, 4, 13, 25, 60, 62, 109,
133, 136, 138, 141, 149, 151, 152, 154,
155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162,
163, 164, 165, 168, 169, 170, 171, 172,
176, 181, 183, 185, 188, 189, 202, 203,
205, 219, 224, 225, 227, 231, 232, 238,
244, 245, 247, 248, 260, 264, 266, 270,
274, 279, 280, 282, 284, 289, 296, 297,
298, 299, 300, 307, 309, 311, 313, 314,
324, 327, 329, 335, 350, 351, 352, 363,
366, 367, 368, 371, 377

Moderne, 13, 40, 43, 51, 57, 58, 59, 60, 61,
63, 71, 86, 90, 98, 103, 104, 106, 107,
108, 109, 110, 114, 131, 159, 180, 181,
183, 187, 208, 221, 238, 277, 347, 375,
378

Modernité, 11, 50, 60, 61, 69, 87, 89, 98,
104, 105, 108, 110, 134, 376, 377

Moi, 5, 9, 62, 89, 98, 102, 139, 143, 159,
172, 173, 175, 176, 182, 183, 184, 187,
188, 192, 197, 201, 206, 212, 215, 216,
217, 218, 219, 220, 227, 233, 234, 243,
247, 273, 274, 275, 277, 279, 280, 291,
293, 309, 325, 331, 332, 342, 356

Monarque, 76

Monothéistes, 300

Morale, iv, 2, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14,
16, 18, 20, 21, 23, 27, 39, 40, 41, 43, 47,
48, 57, 64, 66, 68, 70, 71, 84, 89, 97, 98,
99, 103, 108, 109, 111, 112, 114, 115,

- 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 195, 196, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 242, 243, 244, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 261, 263, 264, 265, 271, 273, 274, 276, 279, 280, 282, 284, 286, 287, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 307, 309, 310, 311, 315, 317, 318, 319, 320, 324, 333, 334, 335, 336, 339, 340, 341, 342, 343, 345, 346, 347, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 358, 360, 361, 362, 366, 369, 372, 373, 374, 375, 376, 377
- Moralité, 9, 12, 13, 71, 76, 109, 120, 121, 149, 151, 154, 155, 156, 158, 159, 165, 166, 171, 187, 192, 199, 206, 207, 209, 212, 215, 217, 218, 219, 220, 228, 229, 245, 248, 265, 279, 292, 294, 295, 308, 320, 333, 336, 339, 341, 343, 361
- Mort, 2, 4, 31, 49, 50, 52, 81, 86, 92, 125, 141, 142, 169, 184, 220, 233, 234, 239, 244, 246, 249, 270, 272, 285, 295, 298, 299, 304, 305, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 348, 353, 354, 361, 368
- Mysticisme, 142, 310
- Mystique, 231, 351
- Mythes, 99, 216, 220, 227, 351
- ## N
- Nature, iv, 11, 12, 14, 19, 22, 26, 27, 28, 30, 49, 55, 56, 57, 60, 64, 69, 73, 74, 76, 77, 82, 84, 88, 89, 91, 92, 93, 98, 99, 104, 105, 107, 109, 110, 120, 121, 126, 127, 129, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 153, 154, 155, 165, 169, 171, 172, 173, 176, 177, 180, 181, 183, 184, 188, 192, 198, 199, 204, 205, 208, 209, 210, 211, 212, 216, 220, 227, 228, 235, 240, 242, 244, 245, 248, 249, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 268, 269, 271, 273, 280, 281, 284, 297, 298, 305, 306, 313, 314, 327, 329, 332, 334, 338, 341, 345, 347, 351, 354, 366, 368, 371, 376, 377
- Négation, 11, 16, 18, 27, 29, 70, 72, 74, 97, 157, 209, 227, 232, 242, 244, 249, 274, 279, 283, 296, 300, 305, 308, 309, 346, 347
- Neutralité, 105, 112, 191
- Nihilisme, 53, 57, 140, 249, 250
- ## O
- Objectif, 47, 82, 89, 97, 115, 152, 156, 167, 179, 184, 192, 193, 199, 239, 240,

242, 256, 264, 269, 294, 300, 304, 319,
332, 336, 341, 353

Objectivité, 99, 100, 105, 115, 155, 179,
369

Objet, 13, 20, 42, 48, 54, 63, 83, 86, 93,
95, 96, 115, 119, 131, 135, 143, 152,
155, 158, 164, 166, 167, 169, 173, 174,
189, 190, 192, 197, 198, 199, 200, 204,
205, 210, 212, 220, 225, 235, 236, 238,
243, 246, 259, 263, 264, 267, 271, 272,
276, 282, 289, 298, 314, 321, 329, 336,
352, 372

Obscurantisme, 59

Obscure, 99, 166

Œil, 332

Omnipotent, 24

Omniscient, 24

Ontologique, 19, 220, 280, 281, 325

Ordre, 14, 21, 22, 26, 27, 29, 35, 42, 53,
54, 63, 67, 68, 69, 76, 81, 83, 85, 90, 93,
96, 105, 113, 118, 119, 121, 124, 129,
145, 146, 147, 154, 155, 171, 176, 199,
227, 236, 242, 248, 269, 272, 273, 281,
329, 341, 344, 352, 370, 374

Origine, 2, 8, 18, 20, 22, 24, 27, 28, 29, 30,
31, 57, 58, 59, 73, 75, 90, 93, 102, 110,
123, 133, 148, 156, 158, 171, 189, 200,
207, 209, 210, 211, 212, 219, 228, 230,
233, 237, 240, 246, 248, 258, 265, 279,
293, 303, 304, 305, 313, 314, 329, 332,
355, 374

Ostracisme, 291

P

Paix, 12, 25, 62, 75, 80, 86, 87, 88, 89, 90,
91, 93, 95, 101, 138, 145, 209, 281, 295,
306, 307, 313, 368

Parole, 223, 306, 332, 359

Passion, 2, 57, 85, 128, 198, 204, 205, 206,
218, 236, 261

Pauvre, 36, 81, 83, 299

Pauvreté, 8, 35, 36, 37, 38, 69, 97, 114,
129, 134, 252, 255, 272, 286, 316, 355

Péché, 21, 23, 25, 26, 213

Pédagogique, 26

Pensée, 2, 10, 11, 23, 24, 25, 29, 31, 32,
33, 48, 51, 53, 58, 62, 73, 102, 103, 114,
121, 129, 138, 140, 144, 146, 150, 151,
154, 156, 165, 167, 169, 170, 180, 181,
182, 183, 184, 189, 204, 208, 216, 219,
223, 224, 229, 231, 232, 237, 238, 239,
240, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 250,
251, 252, 263, 278, 280, 281, 290, 293,
295, 299, 306, 308, 311, 318, 324, 325,
330, 331, 333, 334, 336, 337, 338, 339,
344, 345, 374, 376, 378

Penser, 12, 16, 22, 23, 28, 51, 63, 86, 87,
90, 98, 117, 125, 150, 154, 156, 167,
169, 173, 185, 186, 190, 191, 192, 195,
238, 241, 243, 260, 264, 275, 278, 288,
295, 311, 321, 344, 345, 360, 368, 374

Perfection, 20, 140, 144, 171, 198, 204,
218, 233, 272, 358

Permanence, 14, 18, 32, 59, 131, 147, 294,
306, 307, 326, 347

- Personne, 3, 9, 10, 13, 16, 19, 21, 33, 37, 42, 44, 46, 47, 48, 57, 59, 63, 66, 67, 70, 79, 86, 99, 103, 104, 116, 128, 135, 158, 162, 165, 172, 173, 174, 175, 176, 192, 193, 194, 195, 196, 202, 205, 207, 210, 221, 227, 250, 264, 265, 274, 277, 280, 282, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 325, 330, 342, 344, 351, 352, 354, 360, 362
- Pessimisme, 13, 238, 246, 256, 304, 316
- Phénomène, 12, 34, 35, 44, 50, 82, 84, 88, 92, 109, 119, 122, 125, 136, 162, 171, 188, 189, 201, 216, 217, 218, 220, 266, 270, 272, 277, 280, 297, 312, 321, 326, 329, 330, 332, 339
- Philosopher, 33, 185, 188
- Philosophie, iii, iv, 2, 3, 4, 5, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 20, 21, 22, 23, 24, 29, 42, 43, 46, 47, 48, 54, 58, 60, 63, 65, 66, 67, 70, 71, 72, 78, 80, 87, 97, 103, 104, 107, 108, 114, 116, 124, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 156, 157, 159, 161, 170, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 199, 203, 206, 208, 211, 212, 213, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 231, 232, 233, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 259, 261, 262, 263, 266, 271, 273, 275, 279, 280, 281, 284, 286, 288, 289, 290, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 323, 324, 325, 329, 330, 332, 338, 344, 347, 350, 351, 352, 354, 355, 356, 358, 359, 360, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 376, 377, 378, 379
- Philosophique, 5, 9, 11, 13, 14, 18, 19, 21, 24, 29, 36, 58, 62, 66, 92, 97, 99, 115, 149, 150, 152, 174, 181, 182, 199, 208, 212, 231, 239, 241, 246, 257, 265, 268, 275, 279, 287, 297, 298, 300, 301, 306, 308, 309, 316, 330, 336, 358, 360, 361, 363, 376, 378, 379
- Piétisme, 230
- Pitié, iv, 4, 9, 12, 13, 14, 39, 88, 97, 112, 126, 128, 129, 134, 174, 189, 190, 195, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 243, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 255, 258, 260, 271, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 297, 309, 311, 317, 318, 341, 343, 346, 347, 350, 351, 352, 353, 354, 373, 376, 377, 378
- Politique, 8, 11, 16, 18, 19, 33, 37, 42, 43, 48, 53, 55, 57, 60, 61, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 82, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 104, 107, 110, 112, 125, 127, 131, 140, 187, 210, 231, 250, 255, 257, 260, 261, 278, 285, 301, 317, 347, 351, 360, 362, 366, 369, 370, 374, 376

Possibilité, 21, 22, 25, 41, 42, 46, 49, 50, 61, 73, 75, 76, 121, 145, 153, 161, 169, 175, 185, 195, 199, 206, 237, 255, 264, 272, 279, 305, 313, 314, 322, 326, 327, 345, 350, 355

Postulats, 233, 234

Pouvoir, 8, 12, 22, 27, 38, 42, 43, 47, 48, 66, 67, 68, 71, 72, 77, 78, 79, 82, 84, 86, 87, 91, 93, 94, 96, 98, 102, 107, 112, 120, 121, 128, 139, 142, 147, 156, 176, 177, 194, 197, 207, 218, 225, 236, 242, 268, 270, 277, 284, 294, 300, 321, 325, 328, 330, 336, 358, 360, 369

Préparation, 186, 341

Principe, 4, 5, 12, 13, 16, 20, 21, 40, 53, 55, 59, 64, 66, 70, 71, 77, 79, 81, 92, 97, 102, 111, 117, 119, 127, 128, 129, 133, 136, 137, 140, 141, 143, 145, 148, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 163, 164, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 180, 181, 182, 184, 187, 189, 190, 199, 202, 204, 207, 208, 211, 213, 214, 216, 218, 220, 221, 223, 224, 226, 227, 229, 230, 231, 234, 237, 244, 245, 247, 251, 252, 259, 260, 264, 265, 269, 270, 272, 273, 277, 278, 279, 283, 286, 288, 291, 304, 319, 333, 334, 335, 336, 337, 339, 341, 342, 345, 346, 351, 352, 353, 354, 361, 370

Problématique, 20, 21, 24, 26, 34, 52, 60, 101, 118, 157, 217, 261, 278, 329, 373

Production, 40, 44, 45, 48, 95, 110, 125, 134, 140, 272, 311

Progrès, 32, 37, 52, 57, 80, 98, 104, 111, 185, 228, 299

Prolétaire, 43, 47

Protection, 70, 72, 89, 95

Psychanalyse, 106, 371

Psychologique, 8, 40, 155

Q

Qualités, 2, 40, 48, 66, 105, 212, 289

Quantité, 318

Querelle, 55, 89, 183, 277, 279, 373

R

Radicalisation, 96, 244

Radicalisme, 8, 65, 91

Raison, 3, 4, 5, 11, 12, 13, 20, 21, 22, 23, 26, 27, 28, 30, 37, 39, 42, 45, 51, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 79, 81, 84, 85, 86, 88, 90, 94, 98, 108, 110, 113, 114, 121, 122, 126, 127, 139, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 181, 183, 186, 187, 188, 190, 194, 196, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 214, 220, 225, 226, 227, 228, 230, 233, 234, 236, 237, 244, 245, 258, 260, 261, 263, 264, 265, 269, 270, 280, 281, 284, 288, 289, 291, 293, 297, 298, 300, 310, 312, 316, 317, 322, 327, 329, 330, 333, 334, 335, 336, 339, 340, 342, 343, 344, 345, 346, 350, 351, 353, 358, 360, 371, 373, 374, 376

Raisonné, 59, 97, 145, 150, 152, 154,
155, 162, 166, 169, 170, 171, 172, 173,
176, 193, 207, 226, 261, 264, 277, 284,
333, 338

Rationalisation, 98, 209

Rationnelle, 29, 108, 123, 155, 156, 175,
240

Réalité, 8, 9, 10, 14, 20, 21, 28, 29, 33, 35,
41, 42, 43, 46, 50, 52, 62, 68, 69, 70, 71,
73, 74, 75, 78, 79, 80, 90, 93, 97, 98,
104, 105, 109, 112, 116, 121, 126, 129,
133, 134, 136, 140, 143, 144, 146, 147,
148, 149, 155, 162, 166, 168, 169, 171,
173, 176, 179, 184, 185, 187, 188, 189,
190, 194, 199, 200, 202, 203, 205, 211,
213, 220, 223, 224, 230, 231, 235, 236,
240, 242, 243, 244, 247, 252, 259, 260,
267, 269, 270, 275, 276, 277, 278, 279,
280, 286, 292, 300, 305, 315, 318, 319,
321, 322, 326, 327, 329, 330, 331, 332,
334, 336, 337, 339, 340, 341, 342, 343,
345, 348, 351, 353, 360, 362

Réel, 41, 49, 109, 110, 130, 140, 156, 157,
169, 170, 178, 185, 191, 200, 202, 220,
221, 231, 243, 295, 331, 334, 339, 343

Réflexion, 10, 12, 43, 54, 58, 109, 122,
126, 133, 140, 144, 155, 174, 188, 203,
206, 210, 211, 212, 233, 263, 265, 275,
279, 284, 290, 294, 296, 297, 299, 306,
307, 311, 319, 329, 330, 331, 332

Religieux, 10, 43, 46, 47, 53, 94, 95, 199,
218, 231, 242, 246, 280, 296, 297, 298,
300, 301, 307, 351, 362

Religion, 26, 27, 28, 46, 47, 48, 72, 91, 94,
105, 107, 110, 113, 135, 154, 176, 187,
188, 224, 229, 230, 231, 232, 233, 234,
241, 242, 244, 245, 247, 251, 259, 290,
294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301,
302, 303, 307, 308, 330, 332, 340, 352,
359, 366, 367, 371

Renaissance, 86, 302, 305

Renoncement, 12, 231, 243, 248, 249, 283,
293, 301, 307, 309, 310, 315, 335, 347

Renversement, 27, 29, 39, 62, 104, 105,
143

Résolution, 92, 93, 242, 289, 350

Révélation, 163, 182, 188, 227, 237, 271

Révolution, 85, 211

Révolution, 2, 3, 46, 47, 48, 52, 58, 82,
151, 187, 370

Révolution copernicienne, 58

Rigorisme, 155

Roi, 78

Rupture, 10, 11, 20, 39, 60, 128, 177, 256,
291, 303, 307, 320

S

Sacralité, 104, 106

Sacré, 106, 298, 338

Sagesse, 102, 139, 141, 146, 148, 150,
211, 219, 245, 295, 297, 306, 315, 316,
318, 360, 366

Sauvagerie, 76

Savoir, 29, 40, 54, 58, 99, 104, 107, 110,
117, 118, 121, 136, 137, 147, 148, 152,
157, 183, 191, 199, 202, 204, 217, 228,

- 237, 244, 255, 268, 269, 270, 276, 277,
297, 301, 327, 329, 331, 337, 360
- Scepticisme, 68, 137, 180, 181, 225
- Science, 12, 48, 49, 50, 51, 55, 58, 61, 82,
87, 91, 105, 106, 107, 111, 115, 117,
133, 140, 156, 175, 180, 185, 200, 225,
262, 266, 279, 284, 285, 297, 315, 351,
368, 376
- Scientifique, 57, 58, 63, 91, 104, 105, 106,
123, 124, 183, 241, 350, 372
- Scolastique, 269
- Sens, 8, 10, 11, 12, 20, 21, 23, 26, 29, 31,
33, 34, 36, 43, 46, 47, 49, 50, 58, 59, 61,
62, 65, 66, 67, 70, 75, 76, 82, 83, 84, 86,
87, 88, 89, 93, 98, 99, 101, 103, 104,
105, 106, 107, 108, 110, 111, 117, 118,
120, 121, 122, 123, 137, 138, 140, 141,
144, 145, 148, 151, 153, 156, 160, 161,
164, 165, 170, 172, 173, 174, 175, 176,
177, 180, 181, 184, 186, 187, 188, 189,
190, 194, 195, 201, 214, 217, 218, 219,
226, 229, 232, 238, 239, 241, 244, 247,
248, 249, 255, 259, 263, 267, 269, 271,
274, 275, 276, 277, 279, 282, 283, 288,
292, 295, 297, 299, 300, 302, 305, 309,
312, 313, 316, 317, 318, 320, 321, 323,
325, 326, 327, 332, 333, 335, 339, 340,
341, 342, 343, 345, 353, 362
- Sensibilité, 105, 138, 164, 175, 180, 181,
212, 228, 230, 245, 261, 265, 266, 275,
277, 279, 281, 288, 289, 336
- Servitude, 91
- Siècle, 5, 11, 36, 46, 48, 50, 51, 54, 55, 56,
58, 60, 61, 62, 74, 77, 80, 81, 82, 98,
113, 124, 127, 145, 180, 181, 303, 358,
360, 368, 369, 375, 378
- Social, 11, 19, 40, 42, 43, 66, 68, 72, 73,
74, 76, 80, 82, 91, 95, 98, 99, 100, 112,
117, 121, 138, 209, 229, 241, 278, 292,
317, 318, 321
- Société, 5, 6, 9, 18, 21, 24, 35, 38, 39, 40,
42, 43, 48, 49, 56, 59, 67, 68, 69, 71, 72,
73, 74, 78, 85, 90, 92, 94, 95, 97, 99,
100, 101, 103, 104, 105, 107, 111, 112,
115, 117, 119, 120, 121, 126, 127, 128,
134, 137, 138, 142, 143, 151, 164, 180,
187, 199, 200, 208, 209, 211, 229, 252,
256, 258, 276, 278, 281, 284, 286, 291,
295, 302, 315, 322, 334, 339, 347, 360,
370
- Souverain, 67, 142, 157, 163, 165, 166,
189, 232, 233, 250, 360, 361
- Spiritualité, 144, 187, 262, 302, 304, 307,
311, 358
- Spirituel, 71, 120, 121, 240, 302, 330, 332,
369
- Subjectif, 100, 115, 119, 120, 152, 164,
184, 226, 240, 264
- Subjectivité, 31, 51, 94, 105, 107, 114,
116, 185, 239, 240, 247, 259, 284, 331,
335, 339, 377
- Sujet, 6, 21, 27, 28, 29, 33, 39, 55, 59, 94,
97, 101, 110, 116, 119, 120, 123, 124,
127, 141, 151, 152, 156, 159, 160, 166,
167, 173, 175, 176, 183, 184, 185, 207,
208, 212, 219, 220, 226, 240, 243, 244,
249, 259, 264, 267, 271, 278, 286, 297,

298, 306, 309, 312, 313, 322, 326, 329,
332, 334, 337

Superstition, 250

Supranaturel, 342

Suprême, 29, 41, 71, 101, 140, 151, 159,
161, 165, 166, 170, 172, 173, 235, 236,
240, 265, 280, 327, 360

Surhomme, 247, 250

Système, 2, 10, 12, 39, 41, 48, 57, 61, 62,
67, 69, 71, 72, 74, 75, 77, 82, 85, 100,
107, 110, 127, 131, 137, 204, 208, 239,
240, 241, 245, 266, 268, 276, 278, 283,
296, 301, 307, 316, 322, 370

T

Temps, 3, 4, 10, 11, 19, 29, 33, 37, 45, 49,
52, 53, 54, 63, 68, 76, 77, 78, 79, 80, 81,
82, 86, 87, 91, 97, 103, 106, 126, 134,
141, 145, 155, 158, 159, 160, 161, 166,
169, 172, 177, 181, 182, 187, 188, 200,
203, 204, 211, 216, 219, 220, 237, 239,
240, 245, 251, 252, 258, 260, 265, 267,
269, 271, 278, 281, 289, 290, 294, 302,
309, 311, 318, 319, 322, 324, 326, 327,
332, 334, 338, 340, 370, 376, 377

Théologique, 24, 131, 163, 167, 168, 171,
176, 178, 183, 189, 203, 220, 231, 234,
295, 336

Théoriciens, 88

Théorie, 9, 12, 23, 44, 87, 89, 103, 122,
124, 138, 140, 145, 151, 162, 163, 165,
167, 168, 181, 182, 185, 225, 227, 244,
250, 283, 296, 311

Tolérance, 25, 29, 31, 32, 95, 117, 127,
129, 236, 249, 374

Totalité, 34, 102, 122, 238, 267, 325, 326,
327, 328, 329, 331, 333, 360, 372

Transcendance, 53, 58, 143, 195, 245, 303,
308, 325

Transcendental, 58, 160, 245

Travail, iii, iv, 5, 40, 44, 45, 46, 57, 62, 71,
107, 134, 143, 156, 162, 192, 286, 301,
302, 330, 342, 350

Troubles, 67, 76, 78, 90, 138, 146

U

Univers, 12, 29, 31, 33, 35, 37, 41, 51, 53,
59, 67, 69, 79, 92, 94, 99, 104, 109, 111,
140, 145, 180, 183, 185, 189, 192, 220,
244, 245, 259, 278, 280, 289, 319, 323,
329, 330, 356, 368, 371

Universel, 59, 71, 98, 115, 126, 171, 202,
226, 228, 229, 238, 239, 240, 245, 251,
282, 290, 310, 312, 319, 330, 333, 342,
343, 346, 353

V

Valeur, 9, 12, 13, 33, 39, 40, 41, 46, 57,
61, 65, 69, 84, 86, 94, 98, 99, 100, 101,
102, 104, 107, 112, 115, 117, 118, 119,
120, 121, 138, 139, 140, 146, 149, 151,
153, 156, 157, 159, 160, 164, 165, 166,
167, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 179,
190, 199, 200, 201, 202, 206, 214, 220,
225, 227, 247, 248, 252, 255, 260, 264,
273, 274, 275, 276, 277, 278, 283, 286,
290, 291, 347, 352, 370

- Validité, 114
- Vérité, 22, 23, 63, 98, 111, 113, 116, 131, 137, 147, 165, 179, 182, 185, 186, 189, 210, 232, 239, 240, 250, 260, 270, 278, 296, 297, 298, 299, 300, 308, 311, 324, 327, 328, 333, 334, 351, 352
- Vie, iv, 2, 4, 5, 8, 9, 10, 12, 14, 23, 24, 30, 31, 41, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 54, 56, 59, 61, 63, 64, 67, 70, 71, 75, 77, 78, 80, 81, 82, 85, 86, 89, 90, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 112, 126, 131, 133, 134, 136, 137, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 153, 154, 170, 171, 180, 182, 188, 189, 190, 199, 208, 214, 217, 218, 223, 227, 229, 233, 234, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 252, 257, 260, 261, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 283, 284, 285, 286, 294, 295, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 336, 337, 338, 340, 341, 344, 345, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 360, 361, 366, 371, 372, 376
- Violence, 8, 16, 38, 42, 43, 57, 65, 72, 75, 77, 78, 79, 80, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 100, 109, 126, 129, 131, 181, 209, 211, 217, 285, 291, 305, 343, 350
- Vision du monde, 185, 329
- Vivre ensemble, 14, 33, 97, 98, 102, 117, 234, 252, 281, 291, 321, 339, 341, 350, 356
- Vocation, 21, 46, 48, 49, 71, 110, 120, 166, 325, 350
- Volonté, 3, 5, 6, 12, 13, 14, 22, 23, 27, 28, 30, 40, 45, 48, 54, 59, 62, 64, 68, 70, 71, 72, 75, 77, 92, 98, 99, 120, 123, 128, 133, 136, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 188, 189, 191, 193, 194, 195, 196, 198, 200, 201, 206, 207, 208, 212, 213, 215, 218, 219, 220, 225, 226, 227, 231, 238, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 257, 258, 259, 260, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 291, 293, 294, 296, 297, 298, 299, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 315, 319, 320, 328, 329, 330, 332, 335, 339, 341, 346, 351, 352, 353, 354, 355, 358, 363, 366, 368
- Volonté de puissance, 246, 247, 248, 249, 250, 352
- Vrai, 18, 24, 30, 42, 58, 79, 93, 94, 99, 100, 106, 117, 118, 120, 121, 142, 145, 170, 181, 183, 200, 203, 210, 213, 217, 221, 224, 226, 233, 248, 264, 278, 295, 313, 334, 335, 336, 342, 346, 369

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	i
DÉDICACE	iii
REMERCIEMENTS	iv
RÉSUMÉ	v
ABSTRACT	vi
AVANT-PROPOS	1
INTRODUCTION GÉNÉRALE	7
PREMIÈRE PARTIE : LA CRISE AXIOLOGIQUE ACTUELLE : SES FONDEMENTS ET SES CONSÉQUENCES POLITIQUES ET ÉTHIQUES	15
CHAPITRE I : LES FONDEMENTS DE LA CRISE AXIOLOGIQUE ACTUELLE	18
1- La permanence du mal dans l'existence humaine	18
a-Comprendre le concept de mal dans notre cadre de recherche	19
b-La conception pré-schopenhauerienne du mal.....	22
c-Le problème ou la question du mal : Schopenhauer et le « vouloir-vivre ».....	29
2- La mondialisation, le capitalisme, et l'asservissement du sujet	33
a-La mondialisation : de la célébration de la matérialité à la crise de l'humain	33
b-Du conséquentialisme au capitalisme : vers la sublimation du profit et la dénégation des valeurs	39
3- Karl Marx et l'aliénation de l'homme.....	42
4- Le post-humanisme, l'humanisme numérique et l'aliénation de l'homme.....	48
5- La crise de la raison ou le piège de la rationalité moderne	58
CHAPITRE II : LES CONSÉQUENCES POLITIQUES DE LA CRISE AXIOLOGIQUE ACTUELLE	65
1- La crise de l'égalité et de la liberté humaine	66
2- L'émergence des crises étatiques et du chaos socio-politique.....	67
3- L' <i>ethos</i> de la violence et de la guerre : désacralisation de l'homme.....	77
4- Le terrorisme et la crise de l'humain : antinomie des valeurs	91
CHAPITRE III : LES CONSÉQUENCES ÉTHIQUES DE LA CRISE AXIOLOGIQUE ACTUELLE	97
1- Le vide éthique dans les sociétés contemporaines et la dégénérescence de la dignité humaine.....	97
2- La barbarie de l'ère moderne et la récession de l'éthique.....	103
a- La décadence de la vie et la barbarie avec Michel Henry	104
b- L'aliénation de la tradition avec Friedrich Von Hayek	108

c- La dé-civilisation de l'homme : Arnold Gehlen	108
d- L'inhumanité du monde « moderne » : le « Gestell » de Martin Heidegger	109
3- L'indifférence face au mal	112
4- La question de l'ethnocentrisme et du relativisme moral	114
a-Ambiguïté du concept de valeur	118
b-L'idée d'ethnocentrisme dans la morale actuelle	119
5- Le racisme, gangrène d'une éthique vulnérable	122
6- La corruption, conséquence éthique de la crise axiologique	127
DEUXIÈME PARTIE : LES FONDEMENTS AXIOLOGIQUES ET ÉTHIQUES DE LA PHILOSOPHIE MORALE D'Arthur SCHOPENHAUER.....	132
CHAPITRE IV : SCHOPENHAUER CONTRE LES MORALES CLASSIQUES, LES PHILOSOPHES ET LES PHILOSOPHIES DE SON TEMPS	134
1- Arthur Schopenhauer et la critique des morales cynique et stoïcienne.....	135
a-Vue d'ensemble de la morale antique : Protagoras, Platon et Épicure	136
b-Critique des morales cyniques	142
c-Critique de la morale stoïcienne.....	145
d-Le bonheur schopenhauerien au-delà de la félicité.....	148
2- Regard sur la philosophie morale de Kant	150
a-Les principes de la loi morale chez Kant.....	152
b-Les fondations de la morale kantienne	156
c-L'édifice moral de Kant et l'autonomie	159
3- Schopenhauer et la récusation de la morale kantienne.....	162
a-Critique des idées kantienne de loi et devoir	163
b-Critique des principes de la morale kantienne et des formes dérivées	170
c-Critique des idées de conscience et de liberté dans la morale de Kant.....	174
4- Schopenhauer contre la trinité philosophastre : Fichte, Schelling et Hegel	179
a-L'idéalisme allemand.....	180
b-Arthur Schopenhauer, critique de Fichte, Schelling et Hegel	184
CHAPITRE V : LA MORALE DE SCHOPENHAUER : SES FONDEMENTS AXIOLOGIQUES ET ÉTHIQUES	189
1- Regard sur les motifs <i>antimoraux</i>	190
a-L'égoïsme : le plus capital et le plus profond des motifs antimoraux	191
b-La méchanceté	195
c-La jalousie	196

d-La haine	197
2- Les critères schopenhaueriens d'une véritable action morale	199
3- La pitié et les vertus qui en dérivent : du fondement de la morale de Schopenhauer	202
a-Les récusations spinoziste et kantienne de la pitié.....	203
b-Rousseau et le sentiment de pitié.....	208
c-La pitié schopenhauerienne et les vertus de justice et de charité.....	213
CHAPITRE VI : RÉCEPTION DE LA PHILOSOPHIE MORALE DE SCHOPENHAUER ET DÉBAT AUTOUR DE SON IDÉE DE PITIÉ	223
1- Schopenhauer et l'antinomie utopique de Kant.....	224
a-Réhabilitation du kantisme, récusation de la pitié ou nécessité d'une connivence	225
b-La pitié : récupération schopenhauerienne d'un principe s'exhalant dans la religion ...	229
c-Du prétendu désintéressement de la pitié	235
2- La réception de la pensée morale de Schopenhauer : Søren Kierkegaard, Karl Robert Éduard Von Hartmann et Friedrich Nietzsche	238
a-Søren Aabye Kierkegaard.....	239
b-Karl Robert Eduard Von Hartmann.....	244
c-Friedrich Nietzsche	246
TROISIÈME PARTIE : LA CONTRIBUTION DE LA PHILOSOPHIE MORALE DE SCHOPENHAUER À LA CORRECTION DE LA CRISE AXIOLOGIQUE ACTUELLE	253
CHAPITRE VII : L'EXISTENTIALISME DE SCHOPENHAUER : UNE EXIGENCE PHILOSOPHIQUE EN RÉPONSE À LA CRISE AXIOLOGIQUE ACTUELLE	256
1- La pitié face au spectacle de la crise des valeurs.....	257
a-Précisions sur quelques conceptions non schopenhaueriennes de la nature humaine	259
b-La volonté dans la tradition intellectualiste et la Volonté chez Schopenhauer.....	262
c-De l'affirmation de la volonté à la négation du vouloir-vivre.....	264
2- La pitié : entre valeur et universalité.....	274
3- La pitié : entre la douceur de l'âme et la métaphore de l'amour	278
4- La justice et la charité : antidotes de la crise de la vie	282
5- La philosophie morale de Schopenhauer comme aboutissement à une société juste.....	285
a- La morale de Schopenhauer, récusation de l'esclavagisme et la colonisation	286
b- La morale de Schopenhauer comme gage de l'harmonisation du vivre ensemble.....	290
CHAPITRE VIII : ARTHUR SCHOPENHAUER ET LA DÉNÉGATION DES SOUFFRANCES DE LA VIE HUMAINE : LA MORALE ASCÉTIQUE, L'EXPÉRIENCE ESTHÉTIQUE ET L'EUDÉMONOLOGIE	293

1- Arthur Schopenhauer et les religions	294
a-Regard schopenhauerien sur les religions et la question du « besoin métaphysique » ...	295
b-Schopenhauer et les philosophies indiennes : la morale ascétique et le dénouement des douleurs du monde	306
2- L'expérience esthétique et la suspension de la tyrannie du vouloir-vivre	310
3- L'eudémonologie et les conditions d'une vie heureuse	314
CHAPITRE IX : RÉCUPÉRATION SCHOPENHAUERIENNE DE L'IDÉE DE MORT ET PROLÉGOMÈNES À UNE ÉTHIQUE UNIVERSELLE.....	318
1- Cadre théorique de l'idée de mort	319
a-L'idée de mort : analyse conceptuelle	319
b-L'idée de mort : un sujet diversement apprécié	322
c-Schopenhauer et l'idée de mort.....	327
2- Raison et universalité : assentiment de l'idée de mort.....	332
a-Raison et universalité : Exutoire de l'idée de mort.....	332
b-Recours à l'idée kantienne d'universalité, argument d'une morale universelle	334
3- L'idée de mort, consistance de la loi morale	335
a-Kierkegaard : Du caractère inexplicable et de l'égalité des hommes devant la mort	335
b-Des conditions du problème.....	338
c-Caractérisation et déduction de la morale à partir de l'idée de mort	340
CONCLUSION GÉNÉRALE	348
GLOSSAIRE	356
BIBLIOGRAPHIE	364
INDEX DES AUTEURS	380
INDEX DES CONCEPTS.....	387