

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I
THE UNIVERSITY OF 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 ET
SOCIALES**



**POSTGRADUATE SCHOOL FOR
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES**

**DOCTORAL RESEARCH UNIT
FOR SOCIAL SCIENCES**

LA THÉORIE DE LA MORT
DANS LA PENSÉE DE VLADIMIR JANKÉLÉVITCH :
PERSPECTIVES TRANSHUMANISTES ?

Thèse présentée en vue de l'obtention du Doctorat Ph D en Philosophie

Spécialité : Ontologie et Métaphysique

Par

Brice Cardeau SIMEU DJOKO
Master en philosophie

Sous la direction de

Émile KENMOGNE

HDR de philosophie pratique à l'Université Paris-Est Gustave Eiffel

Professeur

Novembre 2022



À

Monique et Dominique, mes parents.

REMERCIEMENTS

Nous remercions le Professeur Émile Kenmogne, qui nous a aiguillé de bout en bout sur le chemin escarpé de la rédaction de cette thèse de doctorat. Un exercice de ce type nécessite un accompagnement pointilleux et une ambiance positive. En bon père, il a su créer un environnement favorable en trouvant toujours le mot juste pour nous amener à travailler davantage. Compréhensif, cordial, obligeant, mais aussi et surtout rigoureux, celui que nous appelons « Le Maître » a progressivement débarrassé le chemin vers l'élaboration de l'argumentaire qui sous-tend cet ouvrage.

Mille mercis à tous les enseignants du département de philosophie de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines (FALSH) de l'Université de Yaoundé I, pour la formation que nous avons reçue.

Manifestation de gratitude au Cercle Camerounais de Philosophie (CERCAPHI) et spécialement à son président, le Professeur Ébénézer Njoh Mouelle, avec qui nous avons longuement échangé pour la préparation de ce travail de recherche.

Un Merci particulier à Mayo Mbonfo Corine Bruelle, Molo Towa Nelly Dianique, Aminkeng Azengallah Ashley Doris, Kuemene Fokou Franck, Tadaa Armel Laurid, Moussi Abel, Chintouo Joseph Bolivar, Eya Mebeh Mathieu Davy, Essomba Etoundi Israël Igor, Ndendeng Denis Cédric, Naliongue Maximilianus Ewoko, Ngondji Léopold, Tchadji Darrel, pour leurs accompagnements diversiformes.

Reconnaissance à toutes les personnes qui, de près ou de loin, ont contribué à la construction de cette œuvre.

SOMMAIRE

DÉDICACE.....	i
REMERCIEMENTS	ii
SOMMAIRE	iii
SIGLES.....	iv
RÉSUMÉ	v
ABSTRACT.....	vi
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
PREMIÈRE PARTIE : L'IDÉE DE MORT DANS LA PHILOSOPHIE DE VLADIMIR JANKÉLÉVITCH	23
CHAPITRE I : LES CONCEPTIONS DE LA MORT JUSQU'À VLADIMIR JANKÉLÉVITCH	27
CHAPITRE II : LE MYSTÈRE DE LA MORT DANS LA PHILOSOPHIE DE JANKÉLÉVITCH	68
CHAPITRE III : EN DEÇÀ, SUR LE MOMENT ET AU-DELÀ DE LA MORT.....	105
DEUXIÈME PARTIE : L'HUMANITÉ DE LA MORT	150
CHAPITRE IV : DE LA RÉSIGNATION À LA PENSABILITÉ DE LA MORT.....	153
CHAPITRE V : THÉORIES RELIGIEUSES SUR L'HUMANITÉ DE LA MORT	190
CHAPITRE VI : LE TRANSHUMANISME OU LA TRANSGRESSION HUMAINE DE LA MORT.....	224
TROISIÈME PARTIE : HERMÉNEUTIQUE THANATOLOGIQUE SUR FOND DE TRANSHUMANISME.....	260
CHAPITRE VII : L'IMPENSÉ DE LA THÉORIE DE LA MORT CHEZ JANKÉLÉVITCH COMME JUSTIFICATION DU TRANSHUMANISME.....	263
CHAPITRE VIII : LA RÉSURGENCE DE LA THANATOLOGIE AFRICAINE	304
CHAPITRE IX : HUMAIN – TRANSHUMAIN - POSTHUMAIN : POSTULATS D'UNE ONTOTHANATOLOGIE DE L'OUVERTURE	336
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	371
BIBLIOGRAPHIE	384
INDEX DES AUTEURS.....	vii
INDEX DES NOTIONS.....	xii
TABLE DE MATIÈRES	402

SIGLES

ADN : Acide Désoxyribonucléique

CCNE : Comité Consultatif National d'Éthique

CNRS : Centre National de Recherche Scientifique

CSP : Code de Santé Publique

FIV : Fécondation *In Vitro*

GAFAM : Google, Apple, Facebook, Amazon, Microsoft

HTML5 : HyperText Markup Language 5

IHM : Interface Homme-Machine

IPM : Interaction Personne / Machine

IT : Information Technology

MIT : Massachusetts Institute of Technology

NBIC : Nanotechnologies, Biotechnologies, Informatique et Sciences Cognitives

NSF : National Science Foundation

NTIC : Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication

OMS : Organisation Mondiale de la Santé

OT : Operational Technology

QI : Quotient Intellectuel

RTA : Religions Traditionnelles Africaines

RÉSUMÉ

Les progrès importants enregistrés ces dernières années dans le domaine de la technologie rendent le vivant de plus en plus maîtrisable. Il est désormais possible de lutter contre la vieillesse et la maladie, grâce à une médecine de combat qui continue de faire florès et met en jeu de nouveaux paradigmes. Peu à peu, on observe un recul de la mort humaine dont le rythme pourrait s'amplifier incessamment, suivant le dessein des différents réseaux de chercheurs de la doctrine transhumaniste. La science a l'ambition de défendre le projet d'une humanité augmentée et affranchie des limites biologiques. Ce refus du temps qui passe et cette volonté d'être toujours trahissent dans l'intention de ce mouvement, un souci d'affirmation de la permanence d'un être qui nourrirait un appétit avoué de vie éternelle. Les soubassements ontologiques de ce besoin d'éterniser l'existence sont structurés dans plusieurs philosophies, dont celle de Vladimir Jankélévitch, auteur d'une théorie de la mort qui captive parce qu'elle s'obstine intentionnellement à méditer sur un événement qu'elle considère comme insondable. Le philosophe français donne sens à une étonnante fortuité, en la gardant dans sa banalité la plus quotidienne et entend saisir ce qui tient à la fois pour événement et pour mystère dans l'instant fugace qui se situe à la jointure du *pas encore* et du *jamais plus*. Il renonce finalement à penser le mourir parce qu'il ne l'accepte pas, il refuse de l'admettre comme faisant partie de sa condition. C'est une volonté voilée de déni ; une intention de contestation d'une situation qui s'impose à l'homme ; un impensé qui traduit le refoulement de l'idée de fin qui l'habite. Les logiques qui opèrent dans l'impensé de la thanatophilosophie de Jankélévitch justifient une nouvelle manière d'appréhender une idée déjà existante. Il y a une analogie de sens entre le non-dit de l'argumentaire du « marcheur infatigable de la gauche », le transhumanisme et la conception négro-africaine qui, exaltant le triomphe de la vie sur la mort, sont portés vers l'affirmation de notre éternité. La technicisation progressive du rapport de l'homme au mourir instaure l'ère de l'ontothanatologie de l'ouverture. Une posture qui donne à voir l'essoufflement de la voie philosophique faisant de la mort une étiquette collée à l'humanité, un statut inhérent à sa catégorie et propre à sa nature. Elle dispose à l'écoute des messages que lui envoie la science sur son devenir.

Mots clés : Théorie - Mort - Jankélévitch - Transhumanisme.

ABSTRACT

The significant progress made in recent years in the field of technology has made life more and more controllable. It is now possible to fight against ageing and disease, thanks to a combat medicine that keeps developing and brings new paradigms into play. We are gradually observing a decline in human death, the pace of which could increase very soon, in accordance with the plans of the various researchers' networks of the transhumanist doctrine. Science has the ambition to advocate the project of an enhanced humanity, free from biological limits. This unwillingness to let time pass and the desire to live forever reveal in this movement's aim a concern to affirm the permanence of a being that would nourish an avowed appetite for eternal life. The ontological underpinnings of this need for an eternal existence are found in several philosophies, including that of Vladimir Jankélévitch, the author of a theory of death that captivates because it intentionally persists in meditating on an event that it considers unfathomable. The French philosopher makes sense to a surprising coincidence by keeping it in its daily banality. He also intends to seize what is both event and mystery in the fleeting moment which is situated at the junction of the not yet and the never again. He finally gives up thinking about death because he does not accept it; he refuses to admit it as part of his condition. It is a veiled will of denial, an intention to protest against a situation that imposes itself on the human being; an unthought that expresses the repression of the idea of an end that lives in him. The logic that operates in the unthought of Jankélévitch's thanatophilosophy justifies a new way to grasp a concept that already exists. There is an analogy of meaning between the unspoken argument of the 'tireless walker of the left', transhumanism and the Negro-African conception which, exalting the triumph of life over death, are carried towards the affirmation of our eternity. The gradual technification of the relationship between man and death is establishing the era of the ontothanatology of openness. This stance shows the exhaustion of the philosophical path that makes death a label attached to humanity, a status inherent to its category and proper to its nature. It is attentive to the messages that science sends it about its future.

Key Words: Theory; Death; Jankélévitch; Transhumanism.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le vivant est d'une complexité qui demeure, malgré les progrès fulgurants de la science. Ce pour la seule raison que nos cellules, nos tissus et nos organes ne sont pas facilement saisissables. Il y a quelques décennies encore, analyser, comprendre et manipuler notre fonctionnement biologique relevaient de l'utopie. Aujourd'hui, avec les rapides et notables avancées des NBIC¹, notamment la modélisation informatique, sous la forme de l'analyse et du décryptage de la vie par le biais d'ordinateurs puissants, il est de plus en plus possible de lutter contre la vieillesse, la maladie et même la mort, grâce à une médecine de combat et à la médicalisation du processus de vieillissement, amorcée avec la biogérontologie, qui continue de s'accroître en mettant en jeu de nouveaux paradigmes.

La Loi de Gordon Moore, cofondateur de l'entreprise américaine INTEL², qui est à la base de cet essor technologique, prédisait déjà en 1965 que les performances des transistors par circuit de même taille doubleraient tous les dix-huit mois. Les plus gros serveurs informatiques réalisent désormais des milliards de milliards d'opérations à la seconde, puisqu'avec les supercalculateurs exaflopiques, ils procèdent à une décomposition des tâches à effectuer en millions de sous-tâches réalisées simultanément. Cette révolution informatique permet, ce qui était chimérique il y a quelques années, de « *concevoir et modéliser des petites usines avec des machines-outils biologiques* »³ que sont nos cellules à l'échelle du nanomètre (nous en avons chacun environ 100 000 milliards). Les innovations des nanotechnologies permettent justement d'agir à l'échelle du milliardième de mètre. Ce qui rend dorénavant faisable la réparation des cellules⁴, le séquençage de l'ADN⁵, la fabrication des organes artificiels entiers, la confection d'implants électroniques, le développement de la robotique chirurgicale, la guérison grâce à des nanomoteurs, à des nanocapteurs et à des nano-implants...

¹ Nanotechnologies, Biotechnologies, Informatique et sciences cognitives, encore assimilées à la « grande convergence », pour décrire une interconnexion de plus en plus marquée entre l'infiniment petit (N), la fabrication du vivant (B), les machines dites pensantes (I) et l'étude du cerveau humain (C).

² Il s'agit d'une entreprise nord-américaine spécialisée dans la fabrication de microprocesseurs et de semi-conducteurs, fondée en 1968 par trois hommes : Andrew Grove, Robert Noyce et Gordon Moore. C'est à ce dernier que l'on doit la fameuse « loi de Moore » énoncée en 1965.

³ F. Damour, *Le Transhumanisme : histoire, technologie et avenir de la réalité augmentée*, Paris, Eyrolles, 2019, p. 89.

⁴ Il s'agit d'un ensemble de procédés par lesquels une cellule identifie et corrige les dommages aux molécules d'ADN qui codent son génome.

⁵ Le séquençage permet de déterminer la succession des nucléotides, c'est-à-dire la séquence d'une molécule d'acide nucléique (ARN ou ADN). La méthode la plus utilisée dans ce domaine est celle de Sanger, qui facilite le séquençage de plusieurs génomes dont celui de l'être humain.

Peu à peu, on observe un recul de la mort humaine, avec une espérance de vie qui croît de trois mois chaque année⁶ et dont le rythme pourrait s'amplifier incessamment, suivant le dessein des différents réseaux de chercheurs. Ces perspectives technoscientifiques nouvelles doivent être rangées dans le mouvement culturel et intellectuel qu'il est convenu aujourd'hui d'appeler *le transhumanisme* : une aventure scientifique qui considère certains aspects de notre condition comme étant indésirables et perfectibles. Les tenants de ce courant entendent supprimer les causes du mourir par la transformation de l'homme, mieux, par l'augmentation de ses aptitudes au-delà de celles dites naturelles.

Le refus du temps qui passe, la volonté de demeurer, le « *désir d'éternité* »⁷, trahissent dans la nouvelle doctrine un souci d'affirmation de la permanence de l'être qui survit au temps et se traduit par un appétit avoué de vie éternelle. C'est donc une problématique transdisciplinaire à laquelle s'intéressent les technosciences et les biosciences. Mais ses fondements théoriques sont philosophiques, et « *l'arbre de la philosophie croît du sol nourricier de la métaphysique* »⁸. Dès lors, pour ramener ces questions à notre champ disciplinaire, il est tout d'abord utile de mettre en orbite les probables soubassements ontologiques dont s'inspire une telle aspiration scientifique.

Les exercices des ingénieurs de la Silicon Valley dont l'ultime perspective est la vie illimitée qui mettrait fin à l'obsolescence progressive du corps, actuellement imparfait, font ressurgir, sous une autre forme, le débat sur l'éternité de l'être. Les offres théoriques en philosophie au sujet du rapport de l'homme à la mort sont aussi diverses que variées. Si certaines s'inscrivent dans le sillage des postures religieuses en admettant le décès comme étape immanente et nécessaire à l'existence humaine qu'il faut intégrer et relativiser, d'autres nourrissent le fantasme de l'immortalité depuis les allégories sur le pouvoir extraordinaire de la fontaine de jouvence⁹ ou la puissance prométhéenne de voleur de feu.

⁶ Suivant une étude menée par Jacques Vallin et France Meslé dans la revue *Population et société*, n° 473, en décembre 2010.

⁷ F. Alquié, *Le Désir d'éternité*, Paris, Vrin, 1993, p. 13.

⁸ M. Heidegger, *Questions II* (1^{ère} édition 1947), trad. Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1968, p. 25.

⁹ Une source qui était censée restaurer la jeunesse de quiconque boit ou se baigne dans ses eaux. Plusieurs contes ont été faits à travers les civilisations pendant des milliers d'années. On peut les lire dans les textes d'Hérodote (V^{ème} siècle av. J.-C.), le Roman d'Alexandre (III^{ème} siècle) et les histoires du Prêtre Jean (Croisade, XI^{ème} et XII^{ème} siècles).

L'histoire de la thanatophilosophie est surtout liée aux grands auteurs et courants qui ont, à travers les âges, discuté du problème de la mort. Si jusqu'à l'époque médiévale, les philosophes, par un raccourci symbolique, opposaient la mort à la vie, justifiant cette position par la permanente offense que la première fait aux valeurs de la seconde, en rendant chimérique le monde du paraître, de la propriété et du développement, il faut dire que les penseurs de l'époque moderne ont su ramener cette problématique dans les circuits de la pensée de l'existant, en discourant sur sa connaissabilité. Le prolongement de ces réflexions par nos contemporains a vu se structurer et s'imposer des théories philosophiques parmi lesquelles l'une des plus pénétrantes, de notre modeste point de vue, est celle de Vladimir Jankélévitch. Philosophe engagé et militant des droits de l'homme, il naît le 31 août 1903 à Bourges en France, de parents russes exilés en raison des pogroms¹⁰. Il sera ensuite naturalisé français à l'âge d'un an et passera toute sa vie dans ce pays au sein duquel il construit sa pensée. Il meurt à Paris le 06 juin 1985, en laissant à la postérité une philosophie abondamment lue et discutée.

La pensée de Vladimir Jankélévitch est saisissable sous la forme d'un voyage scientifique assimilable à la procession plotinienne ou à la célèbre anabase xénophonienne. Il s'agit d'une véritable odyssée philosophique qui sort littéralement de l'ornière celui qui en explore les méandres. En étudiant l'amour, le charme de l'occasion, l'ineffable, le « *marcheur infatigable de la gauche* »¹¹ veut partir d'expériences denses et uniques de la vie de tous les jours, où s'exprime « *l'incomparable qualificatif du temps, mais dont le discours ne peut rendre compte de la totalité de sa teneur* »¹², pour s'exhausser à des idées suffisamment structurées.

L'essentiel de sa réflexion est porté vers la description de ce qui excède toute intention descriptive. Il a le projet de discourir sur l'indicible, de parler de l'ineffable, d'une façon inédite. C'est la raison pour laquelle, en bon lecteur de ses prédécesseurs, il s'inspire de plusieurs philosophies, les déconstruit ou les habite, pour se poser en novateur. Qu'il s'agisse de l'être, de la musique, du temps, de la morale, de l'esthétique, Jankélévitch veut appréhender chacune de ces notions à sa manière. Cette conceptualisation en marche vers un indiscernable met en

¹⁰ Ce sont des actions de masse très violentes contre les Juifs, qui représentaient une minorité nationale et religieuse. Elles se sont déroulées dans l'Empire russe jusqu'en 1917, puis en Biélorussie et en Ukraine, en 1919, lors des interventions étrangères et de la guerre menée par les armées blanches contre la Russie dite révolutionnaire.

¹¹ Comme le surnomment plusieurs de ses commentateurs, notamment Monique Brassat pour la première fois.

¹² V. Jankélévitch, *Philosophie première, Introduction à la philosophie du presque*, Paris, PUF, 1954, p. 19.

orbite un mode précis de pensée. La question qu'il faut cependant se poser est : « *Où trouver les mots pour désigner ce qui est trace insaisissable, signe équivoque, instant, brise légère ?* »¹³. Son rapport à la chose philosophique se distingue surtout par la spécificité de son objet. Il veut philosopher sur le fugace, l'instable, le fuyant, l'évanescent, ce qui arrive et s'en va instantanément et qui donc, il faut le reconnaître, semble difficile à théoriser. C'est ce cheminement vers l'incertain qui le conduit jusqu'à la pensée de la mort, destination limite de son voyage.

Jankélévitch aborde principalement le problème du mourir dans deux de ses textes. En 1954, *Philosophie première, introduction à la philosophie du presque*, ouvrage dans lequel il consacre tout le chapitre III à l'examen de ce phénomène qui choque par son étrangeté et sa nécessité. En 1966, *La Mort*¹⁴, un ouvrage entier sur une problématique qui, à coup sûr, lui semble fort prégnante et poignante et mobilise sa particulière attention.

Il entame son analyse par un propos qui pose plusieurs problèmes à la fois : la nécessité et la capacité à penser le mourir ; les raisons de sa curiosité, de ses scandales et de son caractère mystérieux ; la possibilité de s'en passer ou de la défier. La théorie jankélévitchéenne captive parce qu'elle est une méditation sur un événement qu'elle considère comme insondable. « *Si la mort n'est pensable ni avant, ni pendant, ni après, quand pourrons-nous la penser ?* »¹⁵ s'interrogera-t-il. Le philosophe français aura le projet de donner sens à cette étonnante fortuité, mais en la gardant dans sa banalité la plus quotidienne, et entendra saisir ce qu'il tient à la fois pour événement et mystère dans l'instant fugace qui se situe au confluent du « *pas encore* »¹⁶ et du « *jamais plus* »¹⁷, cet entre-deux énigmatique, ce moment précis entre celui qui précède le fait et celui qui lui succède.

Penser à la mort très souvent, nous dit Jankélévitch, c'est « *penser à propos* »¹⁸, c'est-à-dire autour d'un événement dont l'essence et la portée intérieure nous échappent radicalement. C'est ce qui justifie l'attention des hommes à ce qui leur est donné d'intuitionner

¹³ V. Jankélévitch, *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Vrin, p. 56.

¹⁴ V. Jankélévitch, *La mort*, Paris, Flammarion, 1977.

¹⁵ *Ibid.*, p. 113.

¹⁶ *Ibid.*, p. 119.

¹⁷ *Ibid.*, p. 120.

¹⁸ *Ibid.*, p. 121.

plus simplement : l'idée que les vivants s'en font à chaque époque et, partant, la nature du rapport de l'homme à cette réalité, la façon de traiter les dépouilles, les pratiques qu'elle inspire, les idées reçues des aires culturelles, les appréhensions morales et religieuses y afférentes ou même les incidences sociales, politiques et économiques de sa survenance. Tout ceci n'a pour seule fonction réelle que d'occuper les vivants, simplement parce qu'ils ne savent pas quoi faire, ils ne savent pas comment et à partir de quoi la penser fondamentalement. L'originalité de la théorie jankélévitchéenne se situe dans cette systématisation de la pensée de l'impensable. L'homme libre, lorsqu'il est confronté à une difficulté doit, suggère-t-il, se caractériser par le refus de tout angélisme, de toute compromission. Il doit pouvoir passer à l'action, puisque, comme le pense son maître Bergson, « *l'action est affaiblissement de la contemplation* »¹⁹, et peut assurément en être l'achèvement.

Philosophe du mystère, l'expérience de la mort est pour Jankélévitch une expérience de la rupture, puisque dans sa logique, elle remet tout en question en installant le doute au sein des esprits. Il faut alors, suivant ce schéma, maintenir cette énigme dans son inconnaissabilité. À son sens, en occultant les secrets de la vie derrière l'absurde, les philosophies traditionnelles de l'existence retombent dans le travers qui avait commencé par être l'objet de leurs critiques ; elles franchissent illégalement la frontière du champ de l'expérience transcendante possible. La pensée de la mort est la pensée de l'inexistant, c'est une intention analytique terne qui n'aboutira qu'au néant, dans la mesure où elle n'ouvre la voie à aucune issue scientifique intéressante. Il n'y a pas d'utilité à essayer de critiquer les craintes qui s'y rapportent ; il n'y a pas non plus un bien à imaginer, comme Épicure, des solutions qui pourraient aider à s'en passer.

Jankélévitch s'insurge contre tout défaitisme, contre toute passivité et invite l'homme à sortir de sa zone de confort intellectuel et praxéologique, à quitter les sentiers battus qui lui imposent des limites qui le maintiennent dans sa condition, pour se surpasser, se réinventer et aller vers des horizons plus intéressants. Le refus de la contemplation satisfaite de soi, le déni des solutions religieuses et consolantes, la prise de conscience de la corrigibilité de soi par soi-même, sont autant de points qui justifient que l'on trouve dans la thanatophilosophie

¹⁹ H. Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Vrin, p. 256.

jankélévitchéenne une préformation des préceptes de la doctrine transhumaniste. En effet, l'auteur dit finalement de la mort qu'elle est un inconnaissable, une réalité qui échappe à notre entendement, une étiquette dont l'humanité doit se défaire. Nous y voyons le refoulement d'un statut.

Le fait que Jankélévitch arrive à écrire des centaines de pages, qu'on achève de le lire sans être capable de savoir exactement quoi retenir sur la mort, montre qu'il aurait raison au fond de considérer qu'il s'agit d'une pensée de l'impensable et partant, un inexistant. Il s'éloignerait ainsi de la résignation stoïcienne et même du fatalisme religieux. Ces positions philosophiques feraient de lui un précurseur inconscient de certaines prétentions transhumanistes actuelles. C'est d'ailleurs ce qui se dégage des développements qu'il propose sur la mort dans ses différentes réflexions. Il se pose à cet égard l'hypothèse d'un non-dit ou d'un « *impensé* »²⁰ du mourir que Foucault qualifie d'« *invisible* »²¹, décrivant la situation du peintre qui « *fixe ce point invisible, non représenté dans le tableau, situé en ce point aveugle où se dérobe notre regard* »²². C'est une volonté voilée de déni, une intention de contestation d'une condition qui s'impose à l'homme. Cet impensé traduit le refoulement de l'idée de fin qui l'habite. Il s'agit, à proprement parler, du refus de satisfaire une tendance naturelle qui cache mal le désir d'éterniser l'existence humaine, au sens de Ferdinand Alquié²³. L'homme renonce donc à penser à cette réalité parce qu'il ne l'accepte pas, il refuse catégoriquement de l'admettre comme faisant réellement partie de sa condition. Il décide par la même occasion de la défier et agit, différemment suivant les époques, pour sortir de la finitude.

Au sein de plusieurs laboratoires à travers le monde aujourd'hui, les travaux scientifiques favorables au recul de la mort sont placés au cœur des objectifs de recherche. Avec les NBIC, ils projettent la réparation et le soin des handicaps, la fabrication de prothèses adaptées, plus légères et plus mobiles. La technique n'est plus à l'extérieur de l'être humain,

²⁰ C'est un concept de Michel Foucault, dans son texte intitulé *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, paru à Paris, aux éditions Gallimard en 1966. Concept qui, à sons sens, se rapporte à un aperçu de ce qui semble invisible. C'est ce point d'aveuglement que comporte toute vision que Foucault cherche à cerner et à rendre visible.

²¹ M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 20.

²² *Idem*.

²³ Dans son texte qu'il intitule *Le Désir d'éternité*, paru à Paris, aux Presses Universitaires de France, en 1983, dans lequel il indique que l'homme, habité par le refus du temps, la nostalgie du passé et l'amour de l'éternel, mobilise sa conscience et son action, à l'effet de transformer le monde selon les valeurs et facilite la descente de l'éternel dans le devenir et permet à l'esprit de modeler et diriger le cours des choses.

elle a pris le contrôle total de son intérieur. C'est l'avènement d'un univers technologique au sein duquel les gadgets et autres produits de la technoscience dicteront leurs lois et nous sortiront éventuellement de notre condition de finitude.

Le transhumanisme, dans la suite logique des idées de Jankélévitch, veut « *défier la mort* »²⁴ en la repoussant autant que possible, au point de l'éliminer. Pour lui, « *on peut douter que le problème de la mort soit à proprement parler un problème philosophique* »²⁵, parce qu'il y a peu de sens à philosopher sur l'inaccessible. Dans un entretien accordé quelques années avant sa mort à la journaliste française Françoise Faucher, le 12 mai 1980 à Paris, à l'émission « *Femme d'aujourd'hui* », il affirmait : « *Je ne pense absolument jamais à la mort. Et au cas où vous y penseriez, je vous recommande de faire comme moi, d'écrire un livre sur cette question [...] d'en faire un problème [...] elle est le problème par excellence et même, en un sens, le seul* »²⁶. Plusieurs constats s'imposent à nous : l'auteur consacre beaucoup d'énergie à discourir sur une problématique et arrive à la conclusion qu'on ne peut pas la penser véritablement. Il s'agit d'une attitude philosophique de rejet d'une réalité non-acceptée, sous la forme d'une pensée aporétique. Il y a lieu de soupçonner dans l'offre analytique de Jankélévitch une justification du transhumanisme comme transgression de notre condition.

La mort étant restée implacable jusqu'ici, la science a désormais l'ambition de défendre le dessein d'une humanité augmentée et affranchie des limites biologiques par les nouvelles technologies. Ce qui a visiblement réorienté les recherches qui se déroulent dans les laboratoires, des travaux dont l'impact symbolique est notoire, lourd de signification et qui pourraient constituer un tournant majeur de l'histoire de l'humanité. Cette doctrine semble être une nouvelle manière d'appréhender une pensée déjà existante et que nous allons chercher dans l'impensé jankélévitchéen avec cette sorte d'acharnement à penser l'impensable, à combattre et même à défier *thanatos*, preuve du refus d'accepter cet état de choses par un refoulement, même inconscient.

²⁴ L. Alexandre, *La Mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, Paris, JC Lattès, 2011, p. 3.

²⁵ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 1.

²⁶ Entretien accordé à la journaliste française Françoise Faucher, le 12 mai 1980 à Paris.

À l'effet de se « *prémunir des contaminations de la pensée vulgaire* »²⁷ dont parle Armel Huet, un effort de projection vers une rigueur dans la conception des outils de travail s'impose. Les concepts et cadres d'analyse en faisant partie, il convient, en émergeant à plusieurs chapelles qui s'y intéressent, de diminuer le flou, de réduire le caractère lâche, de stabiliser et d'épurer les considérations plurisémiotiques (souvent fourre-tout) des catégories qui se rapportent à l'idée de théorie de la mort.

Par théorie, il faut entendre un ensemble organisé de notions, de concepts, d'idées, de principes, de règles ou d'explications qui sous-tendent la description et l'interprétation d'un fait. Mieux qu'une simple peinture, aussi précise et exhaustive soit-elle, un énoncé théorique, considère Marion Vorms, « *exprime une certaine relation entre les concepts dont les références n'appartiennent pas toujours au domaine de l'observable, mais peuvent être utilisées pour représenter des phénomènes. C'est là que réside son pouvoir prédictif et explicatif* »²⁸. Portant en elle une valeur hautement hypothétique et spéculative, il y a à la fois, dans l'idée qu'on s'en fait, l'impression d'une forme plus aboutie et systématisée de la connaissance scientifique sur une réalité quelconque et, contradictoirement, ce qui par essence, peut toujours être remis en question. Cet aspect incertain et provisoire est, comme le démontre Karl Popper, ce qui lui donne tout son intérêt.²⁹

Selon que l'on se trouve dans une discipline scientifique ou dans une autre, il existe une pléthore de modèles analytiques, de schémas constructifs et de cadres de travail utiles à la compréhension de la nature et des dynamiques de l'humain. La construction d'une théorie est, pour ainsi dire, assimilable à la mise en place d'une perspective de réflexion, dans un domaine du savoir précis, avec l'intention de s'approcher le plus possible du pourquoi de la vérité sur la question. Plus une problématique se montre difficile à cerner en raison de la complexité de ses contours, mieux il y a d'offres théoriques qui s'essayent à en saisir l'étendue. C'est assurément le cas du phénomène de la mort qui est au centre d'innombrables conceptions éparses. Faisant

²⁷ A. Huet, *La marchandise culturelle*, Paris, CNRS Éditions, 1997, p. 7.

²⁸ M. Vorms, *Qu'est-ce qu'une théorie scientifique ?*, Paris, Vuibert, 2011, p. 1.

²⁹ K. Popper voit dans ce postulat de réfutabilité, non pas une idée relativiste sur la nature de la vérité, mais le meilleur moyen, pour les êtres humains par essence faillibles, de chercher à continuellement corriger leurs *erreurs* en se remettant en cause sans arrêt. Il répond donc à la vision quelque peu fataliste de Nietzsche par le principe de réfutabilité. Pour lui en effet, si nous sommes *imparfaits*, il est possible qu'avec de bonnes pratiques intellectuelles, nous puissions compenser cette imperfection.

partie intégrante de notre tissu, de notre passé, de notre présent, de notre avenir et de notre environnement, les arts en illustrent merveilleusement les thèmes, les sens et les usages en conçoivent les modes et formes, tout comme plusieurs champs scientifiques et courants religieux en offrent divers chemins de perception.

Le concept de *mort*, parce que polysémique, doit être cerné dans sa multidimension. Par sa nature linguistique, c'est-à-dire sa classe grammaticale, il est à la fois un nom commun et un adjectif. En tant que nom commun, il s'agit d'un substantif qui a été attesté par l'Académie française à la fin du XI^{ème} siècle. Il vient du latin *mortem*, accusatif singulier de *mors*, tirant lui-même son origine de *mer* en indo-européen qui voulait préalablement dire *mourir* et qui plus tard a pris le sens de *meurtre*, *moribond*, *marasme*. En tant qu'adjectif, il vient du latin *mortuus*, pour décrire ce qui a cessé d'être, qui est aboli, qui manque de vigueur et de force, qui est désarmé, inefficace, vulnérable ; *mortuus* est également participe passé du verbe *morior* qui renvoie à périr, perdre la vie, expirer, succomber, se consumer, s'éteindre, finir, être anéanti, être détruit. Le sens propre de ce vocable laisse très souvent la place au figuré, et peut désigner ce qui est hors d'usage, ce qui n'est plus d'actualité, ce qui a perdu sa valeur et ses moyens, son charme et ses atouts.

Au-delà du mot, la mort est un phénomène naturel qui concerne le vivant dans son organisation et son fonctionnement, dans son allure à différentes échelles. C'est plus précisément la perte progressive des propriétés actives de l'organisme et la réduction à zéro de sa tension énergétique par l'arrêt complet, définitif et irréversible de ses fonctions vitales. Cette considération notionnelle vaut pour tous les règnes³⁰, notamment : les archées³¹, les monères³², les protistes³³, les mycètes³⁴, les végétaux et les animaux. Dans la quasi-totalité de ces règnes, cette phase du processus existentiel est considérée comme naturelle et normale parce que marquant l'ordre dans le renouvellement des espèces. Le règne animal par contre et plus précisément l'homme en fait un événement spécial, particulier et qui lui est propre, dans la

³⁰ Ils représentent le plus haut niveau de classification des êtres vivants après le domaine et l'empire.

³¹ Ce sont des micro-organismes unicellulaires procaryotes.

³² Bactéries et algues bleues.

³³ Protozoaires et algues unicellulaires.

³⁴ Champignon du règne des Fungi.

mesure où il le conçoit, l'interprète et veut le comprendre. C'est assurément pour cette raison que la biologie et les sciences sociales lui portent un intérêt particulier.

La biologie définit la mort comme une étape du cycle de développement qui arrive après la naissance (germination pour les plantes), la croissance, l'alimentation et la reproduction. Elle se caractérise par l'incapacité permanente d'un organisme à résister aux modifications imposées par l'environnement auquel il appartient, par opposition à la vie qui est la capacité à maintenir son intégrité malgré la pression de l'extérieur³⁵. Pour comprendre ce fonctionnement, il faut noter que l'entropie (tendance à la désorganisation de l'organisme) doit toujours être basse. Or, dans un système fermé (mort), elle ne peut qu'être stable ou augmenter d'après le principe de la thermodynamique. L'organisme vivant doit donc puiser dans son environnement, d'où la nécessité de respirer. La chute intervient lorsque le corps humain ne peut plus maintenir son entropie à un niveau bas, parce que n'étant plus alimenté par le dehors.

Le Code de Santé Publique (CSP) de l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS), en son article 1232, alinéa 1, va plus loin en fixant les critères cliniques de constatation de la mort de l'homme que sont : « *l'absence totale de conscience et d'activité motrice spontanée ; l'abolition de tous les réflexes du tronc cérébral ; l'absence totale de ventilation spontanée* »³⁶. La médecine légale de l'être humain pour décrire cette réalité indique qu'elle est constatée à partir de l'instant où toutes les fonctions vitales sont suspendues, au moment où le corps commence à se putréfier avec l'arrêt du cœur, de la respiration, du flux sanguin et des activités cérébrales. Louis-Vincent Thomas, s'en inspirant, va procéder à une description des étapes de la décomposition biologique de l'après-mort depuis sa déclaration officielle jusqu'au retour à la poussière, en passant par

les organes qui flanchent trente minutes après le décès, le corps qui se rigidifie lorsque six heures sont passées, la décomposition qui commence au troisième jour, la mort progressive de toutes les cellules pendant les quatre cents huit heures suivantes et l'apparition du squelette trente jours après, tout

³⁵ C'est l'homéostasie, un processus de régulation par lequel l'organisme maintient les différentes constantes du milieu intérieur, représenté par l'ensemble des liquides de l'organisme, entre les limites des valeurs considérées comme normales.

³⁶ Le Code de Santé Publique (CSP) de l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS), article 1232, alinéa 1.

*ceci si le corps n'est pas entretenu par d'autres substances ou moyens de conservation divers*³⁷.

Si les biosciences précisent les conditionnalités physicochimiques conduisant à la mort et en décrivent les modalités, il faut dire que cette réalité est perçue en sciences humaines et sociales selon des grilles paradigmatiques et symboliques différentes. Alors que l'anthropologie s'intéresse à ses catégories suivant les cultures et les us qui s'y rapportent, en considérant cette réalité comme une « donnée socioculturelle par les croyances ou représentations qu'elle suscite et par les attitudes et rites qu'elle provoque »³⁸, la psychologie, quant à elle, en évalue plutôt l'impact sur la mentalité, sur la personnalité et sur le profil psychosocial de l'homme, en somme, sur l'idiosyncrasie³⁹.

La sociologie quant à elle perçoit la mort comme un « fait social total »⁴⁰, avec les colorations qu'elle donne aux sociétés humaines, non sans mentionner le jeu d'influences qu'elle occasionne entre différents groupes. En effet, étudier le mourir en sociologie, c'est d'abord étudier la vie dans ses dynamiques figurationnelles et configurationnelles. Ce qui fait dire à Louis-Vincent Thomas que « la mort, du moins l'usage social qui en est fait, devient l'un des grands révélateurs des sociétés et des civilisations, donc le moyen de leur questionnement et de leur critique »⁴¹. Parce qu'elle est assimilable à un « invariant perpétuellement en changement »⁴², la mort est un objet de sociologie étudié et à étudier.

Les sciences juridiques perçoivent ce phénomène sous deux principaux angles : le droit de la mort et le droit à la mort. La formule de Bérengère Froger suivant laquelle « le mourir est un droit qui a son droit »⁴³ résume au mieux cet état de choses. Il n'existe pas, à proprement

³⁷ L.-V. Thomas, *Les Chairs de la mort. Corps, mort, Afrique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2000, p. 19.

³⁸ *Ibid.*, p. 137.

³⁹ Au-delà donc de la psychologie des mourants et du deuil, cette discipline, dans les travaux proposés aujourd'hui, met un accent sur les fantasmes individuels de la mort et les attitudes face à ce phénomène. Elle croise les représentations collectives qui s'y attardent ainsi que les eschatologies élaborées à ce sujet.

⁴⁰ Pour M. Mauss en effet : « Les faits que nous avons étudiés sont tous, qu'on nous permette l'expression, des faits sociaux totaux ou, si l'on veut, mais nous aimons moins le mot, généraux : c'est-à-dire qu'ils mettent en branle dans certains cas la totalité de la société et de ses institutions (potlatch, clans affrontés, tribus se visitant, etc.) et dans d'autres cas seulement un très grand nombre d'institutions, en particulier lorsque ces échanges et ces contrats concernent plutôt des individus ». (M. Mauss, cité par Francesco Fistetti, in « Le "Global Turn" entre philosophie et sciences sociales : le paradigme hybride du don », in *Revue du Mauss*, Vol. 2, n° 17, p. 74.).

⁴¹ L.-V. Thomas, *Mort et Pouvoir* (1978), Paris, Payot, 1999, p. 12.

⁴² M. Vovelle, *L'Heure du grand passage. Chronique de la mort*, Paris, Gallimard, 1993, p. 13.

⁴³ B. Froger, « La mort et le droit » in *Empan*, 2014, Vol. 1, n° 97, p. 41.

parler, une définition de ce concept dans le Code civil camerounais. Peu nombreuses sont les dispositions qui s'y rapportent et encadrent l'idée qu'on devrait s'en faire. C'est de façon éparse que la loi traite de la question, essentiellement sous le vocable de « décès », pour ne se limiter qu'aux incidences que peut avoir la survenance de cet évènement sur le *de cuius*⁴⁴. Les articles qui y font allusion sont disséminés dans le Code civil, le Code de la santé publique, le Code général des collectivités territoriales décentralisées, pour ce qui est du cadre normatif camerounais.

Le droit de la mort est celui qu'il convient de lier à la personnalité juridique qui apparaît à la naissance - à condition de naître vivant et viable - et disparaît au moment où l'homme passe de vie à trépas. Si la naissance est un fait générateur de droits, et par là, un vaste sujet d'études, parce qu'offrant tous les possibles, la mort crée un droit nettement plus menu qui a, tout de même, ses champs. La vie étant une valeur qu'il faut protéger, le droit s'oblige à encadrer les circonstances et les logiques sociales qui pourraient conduire à sa perte. Cette protection s'organise autour de multiples infractions et qualifications de l'arsenal répressif, telles que le meurtre, la mise en danger, les violences volontaires ayant entraîné la mort sans intention de la donner, les assassinats, les atteintes involontaires par imprudence, les inattentions, les inobservations, etc.

Les affaires judiciaires sur la question⁴⁵ sont de plus en plus nombreuses et intéressent plusieurs juristes relativement à la qualité de la vie et de la fin de vie, au suicide, à l'agonie... Ce droit concerne tout d'abord ses causes qui, si elles ne sont pas naturelles, peuvent avoir un caractère suspect ou inconnu qui découlerait des circonstances y relatives⁴⁶. Ensuite, il faut dire que le droit définit la mort par ses effets, en ce qu'elle touche aux droits fondamentaux, personnels et patrimoniaux⁴⁷. L'une des causes d'extinction de l'action publique est la mort du

⁴⁴ Dans l'opération juridique que constitue la transmission d'un patrimoine légué, le *de cuius* est la personne dont la succession est ouverte. Les personnes appelées à la recueillir sont les successibles ou héritiers présomptifs, et celles qui la recueillent effectivement, les héritiers.

⁴⁵ C'est le cas de l'acquittement du médecin bayonnais, aux combats que se livrent les membres de la famille de V. Lambert, à la demande d'un couple de mettre fin à la vie de son enfant accueilli en néonatalité, aux bébés congelés.

⁴⁶ Articles 74 et 78 du Code de procédure pénale.

⁴⁷ C'est toute la raison d'existence d'un droit de successions et de libéralités qui organise la transmission du patrimoine et/ou la disposition, à titre gratuit de tout ou partie des biens ou des droits d'une personne décédée au profit d'une ou plusieurs autres personnes.

suspect ou de l'inculpé⁴⁸ en procédure pénale. Le décès est l'ultime séquence de la vie juridique, l'anéantissement de la personnalité titulaire de droits et obligations. C'est l'instant qui marque la dissolution des liens personnels et la dévolution patrimoniale. Le moment de la mort doit être indiqué avec précision et certitude, eu égard aux conséquences majeures qui y sont attachées. Il est absolument nécessaire de le constater, de lui donner une date certaine et irréversible.

Le droit à la mort renvoie quant à lui au droit de mourir. Il peut s'agir de son institutionnalisation (avec la régulation et la normalisation du décès à l'hôpital ou en institution), de la médicalisation et de la technicisation qui y sont liées, du droit aux soins palliatifs (traitement de la douleur et de la souffrance du mourant, accompagnement de la personne), du droit de refuser des traitements, du droit de refuser la survie, du droit de refuser la médicalisation, du droit au suicide assisté ou à l'euthanasie⁴⁹.

La mort, d'un tout autre point de vue, est également génératrice d'une activité économique dans la mesure où la prise en charge des pratiques funéraires est désormais un marché concurrentiel qui crée une économie du mourir. La phase transitoire a un coût, des croque-morts aux pompes funèbres, en passant par les autres commerces qui l'accompagnent. On a quitté le terrain de la simple prise en main du rituel funéraire dans sa dimension symbolique, pour aller vers la mise en place de corporations et de leurs fabriques qui créent des richesses⁵⁰.

Il faut aussi voir en ce phénomène, un mobile et un vecteur de l'action politique⁵¹. Dans son article sur les « usages politiques de la mort »⁵², Pascal Hitermeyer recense trois exemples d'usages politiques qui pourraient s'y rapporter et sur lesquels il nous plaît de revenir : celui qui, mobilisant tous les filons pour l'accroissement de la vie, va jusqu'à tirer du trépas un surcroît

⁴⁸ Cette indication est mentionnée dans le Code de procédure pénale en son article 62.

⁴⁹ C'est ce qu'indique le Comité Consultatif National d'Éthique dans l'Avis n° 63, dans lequel il est clairement précisé que l'être humain a le plein droit d'être aidé pour se tuer ou droit d'être tué, un droit que l'on vous fasse mourir.

⁵⁰ Cette évocation permet d'attirer l'attention sur le commerce de la mort qui est des plus florissants ces dernières années. Selon une étude du Journal *L'Humanité* en France, les 100 plus grosses entreprises d'armement ont vu leur chiffre d'affaires progresser de 4,6 % en 2018.

⁵¹ La mise en commun du politique et de la mort peut être envisagée à partir de la relation anthropologique qui les met ensemble et du mouvement par lequel ils ont tendance à se rapprocher. Certains hommes politiques aspirent à imprimer leurs marques dans l'histoire et à être révéés par les générations futures. La mort est en effet propice à la maîtrise, à la fois maîtrise de soi et maîtrise d'autrui. Elle place le sujet politique dans la perspective de sa propre disparition et modifie ainsi son point de vue et ses attitudes par rapport à lui-même et par rapport à autrui.

⁵² Article paru à la revue *Frontières*, au Volume 19, n°1 en 2006, de la page 9 à la page 14.

d'existence ; celui qui, à travers les honneurs réservés aux trépassés, illustre des valeurs collectives susceptibles de renforcer la cohésion sociale dans une communauté de vivants ; et enfin, celui qui, se servant de l'affront contre une réalité complexe et non-encore maîtrisée, renforce la légitimité de l'action politique en tournant à son avantage le mystère et la puissance associés à une aussi imprécise réalité.

Il serait difficile d'aboutir à une clarification conceptuelle complète qui en présente tous les versants, mais au moins, il est possible de convenir avec Hannah Arendt que « *la naissance et la mort des êtres humains ne sont pas de simples événements naturels* »⁵³, en ce sens qu'elles marquent, d'un signe particulier, le sens commun de l'existence. Les différents domaines du savoir abordent la question à partir de leur vocabulaire et leurs méthodes. Mais cet exercice entend mettre un accent sur les considérations philosophiques au sujet de cette réalité et se propose de comprendre la mort comme ce dont les lumières orientent la façon de penser et d'agir aujourd'hui.

André Lalande définit la mort comme « *un concept qualifiant l'état d'un être ayant cessé d'être, le symbole de la ruine, de la destruction, de l'extinction de la vie, se caractérisant par une rupture définitive dans la cohérence des processus vitaux* »⁵⁴. André Comte-Sponville parle plutôt de « *néant ultime. Non pas que ce n'est rien. Pas tout à fait pourtant, puisque ce rien nous attend ou puisque nous l'attendons. Disons que la mort n'est rien mais que nous mourrons : cette vérité au moins n'est pas rien* »⁵⁵. Il existe dans ce domaine de savoir, un foisonnement d'idées sur le problème, bien que toutes les études meublant les temps n'aient pu, jusqu'ici, déceler la totalité de la vérité qui l'entoure.

Cette problématique intéresse autant les philosophes parce qu'elle constitue un espace fourni de questionnements autour de l'homme. La mort se pose comme le sous-jacent de tout discours philosophique, cette sorte de non-dit qui articule secrètement chacune des réflexions sur le vivant et ses modalités de déploiement. Les différents penseurs veulent comprendre sa nature profonde, dévoiler ses implications essentielles, indiquer ses logiques internes et

⁵³ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne (1958)*, Paris, Gallimard, 2002, p. 14.

⁵⁴ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, *Revue de philosophie française et francophone*, 1991, p. 834.

⁵⁵ A. Comte-Sponville, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, PUF, 2001, p. 607.

interpréter ses représentations. Arthur Schopenhauer dira à ce sujet que « *la philosophie est un étonnement de l'homme à propos de sa propre existence. Il revient donc au philosophe d'en penser l'originale, le pourquoi, à savoir la mort* »⁵⁶.

La Camarde reste une grande, captivante et mystérieuse inconnue dont plusieurs champs scientifiques, avançant à tâtons, veulent soulever la jupe d'Isis, pour reculer autant que possible les frontières de leurs savoirs. Dans un essai paru en 2017 qu'il intitule *Connaissance, ignorance, mystère*, Edgard Morin s'interroge en esprit libre et curieux sur la possibilité de découvrir le continent noir de la connaissance. La grande question dans cet ouvrage est la suivante : que peut-on véritablement connaître de la réalité ? À ses yeux, les trois éléments du titre se révèlent inséparables dans la recherche : la connaissance est proche de l'ignorance puisqu'elle se trouve toujours confrontée au mystère. Il considère la formule de Friedrich Schlegel suivant laquelle « *qui augmente sa connaissance augmente son ignorance* »⁵⁷, comme la plus dense de ce qui arrive dans l'aventure scientifique.

Le philosophe centenaire réalise que l'homme dans sa nature est fasciné par le mystère, l'insondable, et veut avancer chaque jour vers ce graal de la raison humaine. Pour lui, tout est désormais confondu. Il affirme : « *Je vis de plus en plus avec la conscience et le sentiment de la présence de l'inconnu dans le connu, de l'énigme dans le banal, du mystère en toute chose et, notamment, des avancées d'une nouvelle ignorance dans chaque avancée de la connaissance* »⁵⁸. Il veut prouver que l'intelligence humaine peut lui permettre de tout penser, le mystère ne dévaluant nullement la connaissance qui y conduit. Il y a donc une logique à ce que la philosophie s'intéresse à une telle énigme, en se livrant à l'exercice périlleux d'interprétation de l'idée de mort.

La réflexion philosophique sur la question est nécessaire et prioritaire, en ce sens qu'à la différence des autres disciplines, elle recentre le débat autour du sens de l'existence. C'est ce qui fait dire à Pius Ondoua, lorsqu'il évoque le paradoxe entre le désir de durer et la conscience de notre finitude, que

⁵⁶ A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation* (1819), trad. A. Burdeau, Paris, PUF, 1966, p. 851.

⁵⁷ F. Schlegel, *Philosophie de la vie* (1799), trad. Nicolas Waquet, Paris, Rivages poche, 2013, p. 4.

⁵⁸ E. Morin, *Connaissance, ignorance, mystère*, Paris, Fayard, 2017, p. 1.

Philosopher, c'est aussi, fondamentalement, réfléchir sur cette fortune inéluctable qu'est la mort, terme incontournable d'une vie au surgissement inexplicable, incompréhensible, mais toujours interrogatif. Et si la vie, incompréhensible dans son émergence, s'achève inéluctablement pour le sujet dans la mort, elle n'en contient pas moins et ne développe pas moins l'aspiration à la durée, à l'éternité. Quel paradoxe !⁵⁹

Il existe une concordance entre les silences de la thanatologie jankélévitchéenne, le transhumanisme et la question de la mort en Afrique, celle qui prend sens dans la logique du refus de notre condition de mortels. Les trois théories ont en partage le rejet de la finitude humaine. Le philosophe français n'a pas connu la doctrine transhumaniste dans son élan actuel et, à ce titre, ne l'a pas proprement théorisée ou conceptualisée. Cette analyse perçoit le problème de façon latérale, en imaginant une similitude de postures au sujet du refoulement de la condition finie de l'homme. En s'opposant à l'idée de la nature finie de l'humanité, en faisant front à la nécessité de respecter les limites physiques qui s'y rapportent, en déconstruisant la perception de la mort comme horizon indépassable pour toute construction sociale, Jankélévitch, le transhumanisme et la théorie négro-africaine interrogent des éléments structurants de l'expérience humaine. Par certaines de leurs propositions les plus radicales, ils poussent les postulats éthiques classiques jusqu'à leurs derniers retranchements, les amenant, pour la cause sus-évoquée, à se positionner officiellement sur des travaux de laboratoire déjà effectifs et tangibles⁶⁰.

L'action humaine par les outils nouveaux de la science, dont le dessein est « *la mort de la mort* »⁶¹, serait donc identifiable à un appel, un recours, mieux, un retour aux perceptions négro-africaines. En nous intéressant aux rites, cultes et pratiques mortuaires de cette partie du monde, en passant en revue les attitudes et us de l'Égypte pharaonique sur le deuil, les funérailles, le traitement des dépouilles, la relation aux morts à partir des considérations ancestrales, en méditant sur les imaginaires thanatiques, les mythes et fantasmes eschatologiques, il est possible de poser la thanatologie négro-africaine, d'inspiration égypto-nubienne, comme

⁵⁹ P. Ondoua, *Existence et Valeurs* (tome II), *L'irrationnelle rationalité*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 89.

⁶⁰ C'est le cas du professeur Ebénézer Njoh Mouelle qui, dans un ouvrage intitulé *Lignes rouges éthiques de l'intelligence artificielle*, paru à L'Harmattan en 2020, propose l'érection d'instruments et institutions utiles à l'encadrement des recherches menées en laboratoire dans l'intention de maîtriser ces avancées technologiques qui, bien qu'utiles, structurent davantage la toute-puissance des GAFAM (Google, Apple, Facebook, Amazon et Microsoft) au détriment des États.

⁶¹ L. Alexandre, *La Mort de la mort...*, *op. cit.*, p. 3.

porteuse de germes théoriques perceptibles aujourd'hui dans la philosophie de Jankélévitch et dans la doctrine transhumaniste qui veut dépasser la mort en agissant sur notre nature.

Dans une contribution à l'ouvrage rédigé sous la direction de Bertrand Quentin intitulé *Des philosophes devant la mort*, paru à Paris, aux Éditions du Cerf en 2016 et qu'il intitule « Théorie négro-africaine de la mort (eschatologie, thanatologie, ancestrologie) », Émile Kenmogne montre que dans la culture prédominante au sein de cet espace, inspirée de l'Égypte antique, le trépas renvoie à un passage à autre chose, et pas à une quelconque disparition au sens premier du terme. C'est à son sens la raison pour laquelle la méditation philosophique africaine est davantage une réflexion sur la vie et ses contours. Il part des considérations méthodologiques sur la partie de l'Afrique à laquelle il fait référence, sur l'hétérogénéité culturelle et identitaire et sur la mort comme objet de la philosophie en Afrique. En circonscrivant son champ à « *l'Afrique noire intertropicale qui détermine l'aire géographique de la catégorie humaine à laquelle renvoie le terme négro-africain* »⁶², Émile Kenmogne considère la weltanschauung de ces peuples, relativement à la mort, comme n'étant pas celle d'un « *pays unique, encore moins d'un penseur précis, mais celles partagées par de vastes aires culturelles transnationales* »⁶³. Il précise ensuite que « *les philosophes d'Afrique noire ne se sont pas en tant que tels massivement occupés à penser la mort* »⁶⁴. Dans ses développements, Kenmogne justifie le moindre intérêt des philosophes africains pour la question par le fait

*qu'en tant que réalité existentielle et sociale, la mort est comprise comme un phénomène entendu, réglé, régularisé et bien maîtrisé par les cultures endogènes, les savoirs locaux, les pratiques rituelles héritées des ascendants, transmis de générations en générations (sic) par les plus anciens à travers la littérature orale.*⁶⁵

S'inspirant des représentations eschatologiques, il énonce quatre principes de la thanatologie négro-africaine : (1) l'immortalité du principe vital ; (2) le culte de la vie et la dénégation de la mort ; (3) l'ontologie et la hiérarchie des êtres-forces ; (4) le monisme et la continuité cosmique entre les vivants et les morts.

⁶² E. Kenmogne, « Théorie négro-africaine de la mort (eschatologie, thanatologie, ancestrologie) », in Bertrand Quentin (dir.), *Des philosophes devant la mort*, Paris, Éditions du Cerf, 2016, p. 64.

⁶³ *Ibid.*, p. 65.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 66.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 67.

Il conclut que l'héritage culturel africain, avec sa vision du monde et ses perspectives anthropologiques, préconise la victoire de la vie sur la mort. Celle-ci ne doit pas être considérée comme une fin, comme la cessation d'existence. La théorie négro-africaine admet l'idée de l'existence d'un continuum entre le monde des vivants et celui des morts. C'est ce qui fait dire à Louis-Vincent Thomas qu'en Afrique, « *la vie et la mort ne sont pas les deux pôles antinomiques du cheminement humain, mais, au contraire, deux réalités qui interfèrent, se complètent et se nourrissent réciproquement* »⁶⁶. Cette conception positive de la mort est issue des religions traditionnelles africaines où se trouve affirmé, selon les spécialistes, « *le caractère inépuisable des forces cosmiques et de la perpétuité de la vie* »⁶⁷, étant donné que le principe vital de l'individu n'est pas détruit.

Il y a une affinité logique à établir entre cette théorie négro-africaine qui, exaltant le triomphe de la vie sur la mort, affichant une certaine assurance pour l'Africain, est déjà portée vers un désir profond d'éternité et l'impensé de Jankélévitch, tout comme les prétentions d'immortalité du transhumanisme. En décryptant l'analyse thanatologique jankélévitchéenne, en interprétant les mots de sa pensée dans l'intention de la situer en amont du projet transhumaniste et dans le sillage de la conception négro-africaine de la question par un effort d'analyse, il est question de mettre en perspective quelques « *révélateurs porteurs* »⁶⁸ des dynamiques de réflexion d'un auteur contemporain qui travaillent l'imagination philosophique de notre génération.

Ces réflexions nous conduisent vers une discussion philosophique autour de l'idée de réfutabilité de la condition humaine de mortel. Il est question de débattre des possibles en matière de déni du mourir et, partant, d'affirmation constante de l'immortalité de notre être. De tout cela se dégage la principale préoccupation de cette thèse : en quoi la thanatophilosophie de Jankélévitch peut être perçue comme un soubassement du projet transhumaniste contre la mort, sous-tendu par la posture philosophique séculaire qui nourrit l'idée de l'éternité de notre être ? Mieux, si l'impensé jankélévitchéen est une forme de déni par le refoulement de la condition humaine de mortel, assimilable aux visées transhumanistes, quels sont, à partir d'une perspective

⁶⁶ L.-V. Thomas, *Cinq essais sur la mort africaine*, Paris, Karthala, 2013, p. 446.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 747.

⁶⁸ M. Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, 1954, p. 67.

négro-africaine, les leviers utiles à l'édification d'une thanatophilosophie de l'être-contre-la-mort en tenant compte de l'imprévisibilité de la science ? Faut-il *a priori* être contre l'idée d'immortalité, puisqu'il s'agit du dépassement de notre condition, rêvé par plus d'un philosophe des temps actuels et anciens et déjà perceptible dans les usages thanatiques africains ? Ces interrogations pourraient contribuer à l'ouverture de l'imaginaire et des possibles sur la transformation de la réalité humaine.

Suivant cette logique analytique, nous observons qu'il existe un impensé de la théorie jankélévitchéenne de la mort qui pourrait constituer une base à la doctrine transhumaniste, elle-même assimilable aux postures négro-africaines sur le déni de notre condition humaine de mortel et, partant, sur l'éternité de notre être. Devant le caractère imprévisible des avancées scientifiques du moment, nous pensons qu'il faut aller vers une ontothanatologie de l'ouverture qui installe l'être mortel dans une posture d'écoute attentive et prudente des offres de la science, puisque la nécessité de la mort est aujourd'hui discutée, en raison des prouesses que réalisent progressivement les chercheurs.

La méthode qui s'est imposée à nous pour aborder ce questionnement est à triple détente : analytique, critique et herméneutique.

L'analyse, première détente de notre approche méthodique, découle de la compréhension, s'en nourrit et la nourrit. Il est question, à travers ce procédé, d'examiner, de disséquer de l'intérieur, de décomposer en ses constituants, de comprendre en profondeur la démarche philosophique de Vladimir Jankélévitch afin d'exposer son *épistémè* de la mort. En nous appuyant sur les auteurs et les courants desquels il s'inspire, en mettant en lumière l'environnement idéologique et sociopolitique à partir duquel il déploie sa pensée, en insistant sur sa démarche et sur les instruments de démonstration qu'il mobilise, cette technique aide à aller au fond de ses développements. L'objectif est, convient-il de le préciser, de déceler sa démarche pour adresser le problème philosophique de la mort, les hypothèses qu'il avance et les conclusions auxquelles il parvient à travers tous ses textes qu'il est donné de parcourir. C'est un processus nécessitant une observation permanente à chacune des étapes. Il convient d'indiquer que la méthode analytique n'est pas concluante. À vrai dire, ses résultats ne doivent pas être considérés comme des vérités absolues ou indiscutables, mais comme des informations pertinentes pour une période d'analyse spécifique, pour la raison que les causes, les outils, les

pièces et même les processus peuvent subir des modifications qui mettent à jour les variables des écarts et des problèmes. Pour cela, ces considérations pourraient provenir à l'avenir de parties d'un certain nombre de données qui, auparavant, ne posaient pas de problèmes.

Nous appuyant sur le faillibilisme⁶⁹ de Nikolas Kompridis (inspiré des développements de Sanders Peirce) et sur le falsificationnisme⁷⁰ de Karl Popper, suivant lesquels toute théorie demeure incomplète et inachevée (ce qui nécessite une critique permanente qui la rendrait plus valable et plus efficace), notre démarche critique, deuxième pan de la méthode choisie, est le produit d'une activité intellectuelle à la fois subjective, interactive et dialectique, dans la mesure où, en plus de notre intuition critique qui veut exposer les silences de la thanatophilosophie de Jankélévitch, procède d'une volonté de mettre en perspective ses positions avec celles d'autres doctrines des époques anciennes et récentes. En mobilisant d'autres modes de raisonnements non moins intéressants sur le problème, cette option suscite le débat autour d'une problématique encore controversée.

Sur le versant herméneutique de cette méthode, il s'agit, à travers cet exercice « *devenu, grâce à Dilthey, Nietzsche, Heidegger et Deleuze, une philosophie universelle de l'interprétation* »⁷¹, de pénétrer les textes de Jankélévitch. L'intention est d'y déceler des aspects utiles d'une continuité et d'une osmose avec d'autres doctrines, en mettant en relief les passerelles dans les savoirs suivant les enracinements contextuels possibles des différentes époques, par la recherche de sens et de constance dans l'histoire de la pensée philosophique. Par un processus de « *dévoilement de sens* »⁷², il faudra comprendre et présenter ces différentes théories (philosophie de la mort de Jankélévitch et transhumanisme) comme étant en creux dans

⁶⁹ Le faillibilisme désigne, selon Charles Sanders Peirce, dans son ouvrage intitulé *À la recherche d'une méthode* (trad. Gérard Deladalle), paru à Paris, aux éditions Théétète en 1993, un principe philosophique suivant lequel les humains peuvent soutenir des croyances, espérances et perceptions du monde, pour une bonne part considérées comme incorrectes, tant que des justifications leur confèrent quelque valeur. C'est avec Nikolas Kompridis, s'inspirant des idées de Sanders, que ce paradigme prend tout son sens dans ce travail. Il s'agit d'une posture scientifique d'ouverture à de nouvelles preuves qui contrediraient une position ou une conviction précédemment soutenue et dans la reconnaissance que « *toute assertion justifiée aujourd'hui peut avoir besoin d'être révisée ou retirée à la lumière de nouveaux éléments de preuve, de nouveaux arguments et de nouvelles expériences* » (N. Kompridis (en), *Two kinds of fallibilism, critique and Disclosure*, Cambridge : MIT Press, 2006, p. 180.

⁷⁰ K. Popper démontre en effet que la science progresse en falsifiant progressivement ses théories. Elle avance en se basant sur des erreurs et des échecs. Ainsi, une nouvelle théorie débute à partir de la falsification de la précédente, c'est-à-dire à partir d'un problème à résoudre au sein de la théorie précédente. Par la suite, de nouveaux problèmes surgiront et falsifieront la nouvelle théorie, et ainsi de suite.

⁷¹ J. Grondin, *L'herméneutique*, Paris, PUF, 2022, p. 13.

⁷² *Ibid.*, p. 15.

la thanatologie égypto-nubienne afin de dégager un contenu objectif tout autre, auquel la méthode herméneutique donnerait accès.

À cet égard, trois parties sont conçues pour ce travail. La première expose le discours philosophique du mourir de Jankélévitch, la deuxième évoque le caractère humain de la mort et la troisième entreprend une herméneutique thanatologique qui lie l'impensé jankélévitchéen du mourir aux intentions transhumanistes actuelles et à la théorie négro-africaine qui, en s'y rapportant, la contextualise. Pour être plus clair, il est question, dans un premier arrêt, de mettre en perspective les philosophies dont s'inspire Jankélévitch⁷³, d'exposer sa pensée sur le mourir, de la définir, d'en dégager les éléments de structuration, de la comprendre pour l'explorer au mieux. Le déploiement dans cette partie aidera à rendre compte de la façon dont l'auteur voit le rapport de l'homme au mourir et envisage l'attitude à adopter.

La suite de notre analyse consistera en une remise en question de la théorie jankélévitchéenne, sous la forme d'une discussion autour du thème de la mort pour en ressortir les contrariétés. L'objectif étant de sortir de la peau de Jankélévitch, d'habiter d'autres philosophies à l'effet de confronter ses développements à d'autres façons de voir qui aideraient à positionner sa lecture dans le temps et l'espace sociocognitif. Cette partie ouvre la voie à des postures philosophiques et religieuses qui humanisent la mort en la normalisant. Elle permet de lire des orientations qui intègrent le mourir comme une catégorie immanente à notre existence et dont la survenance devrait, au lieu d'inquiéter au point de suggérer des recherches pour s'en départir, rassurer l'humain.

La troisième partie de ce travail s'emploiera à interpréter la pensée jankélévitchéenne pour ressortir les non-dits d'une « *théorie qui fait débat* »⁷⁴, par un examen approfondi de son discours. En mettant en relief ce qu'il convient de désigner par *l'impensé de la thanatophilosophie du penseur français*, l'objectif est de rediriger ses options en les posant comme préludaires ou favorables au transhumanisme et inconsciemment inspirées de la théorie négro-africaine de la mort.

⁷³ Le philosophe français était un grand lecteur des philosophies antiques, médiévales et modernes dans toutes les spécialités. Il s'intéressait à l'éthique et la philosophie politique, à la philosophie des sciences, à l'esthétique et même à la logique.

⁷⁴ I. Montmollin, *La Philosophie de Vladimir Jankélévitch*, Paris, PUF, 2000, p. 9.

PREMIÈRE PARTIE

**L'IDÉE DE MORT DANS LA PHILOSOPHIE DE
VLADIMIR JANKÉLÉVITCH**

La mission première de la philosophie est la quête de la vérité sur le sens de l'existence humaine. Sens d'une existence qu'elle veut cerner dans tous ses aspects, depuis ce qui pourrait tenir lieu de commencement, jusqu'à ce qui serait considéré comme la fin envisagée, ne serait-ce qu'apparemment. La vie qu'elle veut comprendre est percevable sous la forme d'un passage, d'un trajet ou mieux, d'une marche inexorable vers un terme. Cette conscience de l'aurore et du crépuscule définit, pour Arthur Schopenhauer, « *le fondement même de la pensée philosophique* »⁷⁵. Il indique pour le démontrer que « *Le propre de l'acte philosophique consiste à transposer l'inexpérimentable mourir en idée de la mort. Cette relève conceptuelle du mourir instaure le spécifiquement humain* »⁷⁶.

Les questionnements autour de la mort se plient de façon à produire une courbe tout au long de l'histoire, suivant un schéma qui va de l'extérieur à l'intérieur, des ratiocinations sur les imaginaires qui se collent aux réalités vécues et qui s'imposent, d'une situation que l'on veut examiner en toute objectivité à un phénomène qui, certainement mais toujours fortuitement, « *éprouve l'homme dans son intimité* »⁷⁷. Indiscutablement, ce sont ces formes diverses et autres complexités qui nourrissent la riche diversité de positions fournies sur le problème de la mort par l'histoire de la philosophie. C'est que, précisément, cette discipline, depuis ses origines, a le projet de lire attentivement l'itinéraire d'une humanité pas encore totalement comprise.

L'histoire de la thanatophilosophie révèle une abondante littérature sur une question qui intéresse autant les chercheurs parce qu'elle concerne le destin de l'humanité. Depuis les théories égypto-nubiennes jusqu'aux travaux actuels, des Upanishad à Edgard Morin, en passant par l'orphisme, Pythagore, Empédocle, Platon, la gnose, Plotin, Épicure, Épictète, Saint Augustin, Saint Thomas d'Aquin, Descartes, Pascal, Leibniz, Kant, Sartre, Hegel, Heidegger, etc., la philosophie ne cesse de décrire, pour expliquer et saisir, avec ses mots et ses méthodes, le phénomène de la mort. C'est dans ce foisonnement d'idées sur une question aussi prégnante que Vladimir Jankélévitch va structurer une thanatophilosophie qui, aujourd'hui, s'impose comme référence par la qualité de ses développements et par les conclusions auxquelles elle parvient.

⁷⁵ A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation...*, op. cit., p. 851.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 853.

⁷⁷ *Idem.*

L'infatigable marcheur de la gauche⁷⁸ - comme l'appellent ses contemporains - a, par l'originalité de son offre, suggéré une manière de discourir sur la mort qui montre la voie et force l'attention. Aller à la rencontre de cette pensée nécessite une approche méthodique globaliste, celle qui, au lieu de ne s'intéresser qu'au trépas dans les cordes jankélévitchiennes, commence par s'immerger dans l'ensemble des éléments de philosophie qui peuvent avoir influencé et alimenté ses réflexions.

La première partie de ce travail s'applique à exposer la théorie générale de la mort de Vladimir Jankélévitch⁷⁹. Elle entend, en trois chapitres, rendre fidèlement compte des idées qu'il développe sur une problématique à laquelle il consacre tant de pages. Il s'agit pour ce premier moment d'exposer ses vues en mobilisant tous les filons pour montrer par quel cheminement il arrive à de telles démonstrations.

Dans un premier chapitre, les tendances lourdes desquelles s'inspire l'auteur sont mises en perspectives. Parce que la réflexion sur la mort ne commence pas avec Jankélévitch, l'intention est de situer notre auteur dans le temps philosophique, de l'identifier à des courants, afin de montrer comment il se positionne à partir de sa formation, habite certaines options en se désolidarisant d'autres.

À la suite de ce préalable sur la pensée de la mort jusqu'à Jankélévitch, il est question de déployer sa théorie en la matière, d'afficher les principaux aspects de son contenu, d'en préciser les contours, d'analyser minutieusement son discours, d'en dégager les éléments de structuration afin de voir comment il organise ses idées ; de mettre en orbite les éléments de compréhension utiles à une meilleure exploitation.

⁷⁸ Françoise Schwab, dans un article qu'elle intitule « Vladimir Jankélévitch, les paradoxes d'une éthique résistante », paru en 2009, volume 2, au numéro 254 dans la *Revue d'éthique et de théologie morale*, indique au sujet de la vie politique du philosophe français que celui-ci « ne cesse de prendre parti, et souvent de manière véhémence, dans le débat des hommes. Et c'est à l'homme qui souffrit à l'extrême, de la douleur des victimes, de l'aviissement du bourreau, qu'il nous faut penser en exposant sa pensée liée à la résistance et au refus » (p. 27).

⁷⁹ Par théorie générale, il faut entendre une sorte de macroanalyse qui fournit les bases utiles à la prise en charge de toute sa pensée sur la mort. Elle prend en compte toutes les réflexions qu'il propose à ce sujet dans ses livres, articles, enseignements à l'université et entretiens. Il est question de rendre globalement compte des lignes de force qui fondent le statut métaphysique de la mort dans la pensée de Vladimir Jankélévitch et de simplifier leur compréhension.

Le troisième chapitre est un exposé sur la mort en-deçà, la mort au moment de la mort et la mort au-delà, une sorte de retour sur le schéma démonstratif de son texte majeur sur la question. Elle s'active à décrire le rapport de l'homme à la mort avant qu'elle ne survienne, à l'instant où elle doit se produire et après qu'elle soit arrivée.

CHAPITRE I

LES CONCEPTIONS DE LA MORT JUSQU'À VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

Dans un ouvrage intitulé *Essai sur la mort en occident : du Moyen-Âge à nos jours*, paru pour la première fois aux éditions du Seuil en 1975, Philippe Ariès entreprend de revisiter l'histoire des mentalités de l'homme face à la mort en Occident. Il se propose dans ce travail, de structurer son analyse à la lisière entre le biologique et le culturel qui, à son sens, sont déjà abondamment étudiés. Son intention est de mettre en lumière les différents inconscients collectifs qui auront meublé l'histoire des idées de l'homme occidental du Moyen-Âge à la fin du XX^{ème} siècle. Il y a, pour lui, une importante évolution/changement dans la façon de concevoir le mourir et même dans les usages qui s'y rapportent. Il considère par exemple que pendant la période médiévale, la mort est « *apprivoisée* »⁸⁰, parce qu'« *acceptée et maîtrisée* »⁸¹. Il n'y avait donc, à cette époque, aucune véritable crainte relative aux scènes qu'elle suscitait. Les cimetières étaient d'ailleurs des lieux de sociabilité, des espaces de vie sans complexe.

Par la suite, Ariès constate que la période moderne va progressivement, par son art et sa littérature, avancer vers un « *mélange de eros et thanatos* »⁸², en insistant déjà sur le mal qu'il y a à mourir et les malheurs qui s'y attachent. Toute chose qui altère l'idée de bien qui entourait la mort et donne un sens de plus en plus dramatique et personnel à cette réalité.

À partir du XVIII^{ème} siècle, on va voir se constituer une philosophie du rejet de la mort dont on ne parle plus, qu'il n'est plus bon de voir, qu'il serait mieux de tenir à distance. L'homme qui, d'antan, voyait venir son propre décès, le préparait pour mieux le vivre, discutait avec ses proches et leur parlait, fait désormais le choix de l'éloignement du mourant.

⁸⁰ P. Ariès, *Essai sur la mort en occident : du Moyen-Âge à nos jours* (1975), Paris, Points, 2014, p. 8.

⁸¹ *Idem.*

⁸² *Idem.*

L'historien, dans l'intention de justifier cet argumentaire, affirme : « *Aujourd'hui, il ne reste rien, ni de la notion que chacun a ou doit avoir que sa fin est proche, ni du caractère de solennité publique qu'avait le moment de la mort. Ce qui devait être connu est désormais caché. Ce qui devait être solennel est escamoté* »⁸³.

L'histoire de la thanatophilosophie est une sorte de « *perspective parallèle à l'histoire de l'attitude de l'homme devant la mort* »⁸⁴ que propose Philippe Ariès, même si la première doit obligatoirement être adossée sur les points de vue de penseurs qui auront, à travers les époques, proposé des réflexions utiles, mais elles aussi influencées par les contextes sociaux. Depuis la grande Antiquité jusqu'au XXI^{ème} siècle, les philosophes ont, à coûts d'arguments divers, longuement disserté sur l'idée de mort. Trois lignes fondamentales résument ces positions et permettent de regrouper des penseurs dont les incidences sont notables sur la théorie de Vladimir Jankélévitch : les théories du consentement à la finitude pendant l'Antiquité, les théories de la passivité pendant le Moyen-Âge et les théories du déni pendant la période moderne.

I.1. Les théories du consentement à la finitude dans l'Antiquité

L'antiquité est perçue par les historiens de la philosophie comme le point de départ de la pensée, le moment à partir duquel les premières analyses sur l'homme et le monde sont formulées. C'est pendant cette période de l'histoire que sont posées les balises du raisonnement logique. Timmy Oriol affirme à cet effet que « *C'est à l'antiquité que nous sommes redevables de notre pensée et de notre civilisation* »⁸⁵. La limitation de la borne historique inférieure à l'antiquité gréco-romaine, trouve sa justification dans le fait que, plus loin, ce travail revient sur celle qui l'a précédée, soit l'antiquité égypto-nubienne. Les présocratiques ont consacré la grande partie de leurs études à la recherche du principe physique essentiel qui serait au fondement de la nature : l'Eau pour Thalès De Milet, l'Infini pour Anaximandre, l'Air pour Anaximène, etc. À la suite de ces premières initiatives de recherche en Occident, l'attention pendant la période socratique et la période post-socratique va être portée sur l'homme qu'il faut

⁸³ P. Ariès, *Essai sur la mort en occident...*, *op. cit.*, p. 201.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 204.

⁸⁵ T. Oriol, *Histoire de la philosophie*, Paris, Fernand Nathan, 1981, p. 17.

comprendre dans sa complexité. La philosophie de cette époque se donne pour objectif de discourir sur l'humanité, même au sujet de ses aspects les plus énigmatiques tel que la mort. Les premiers efforts de réflexion sur la question sont ceux identifiables dans la pensée de Platon, dans l'épicurisme et le stoïcisme.

I.1.1. La mort comme séparation de l'âme et du corps dans la philosophie de Platon

La philosophie de la mort de Platon est essentiellement contenue dans le dialogue qu'il intitule *Phédon*. Toute la scène se déroule au sein d'une prison dans laquelle est incarcéré Socrate qui vient d'être condamné à mort par la Cité d'Athènes. Devant le Tribunal de l'Héliée, *Méleto de Lampsaque accuse Socrate, sous la foi du serment*, d'un certain nombre de fautes graves. Il est coupable de ne pas croire aux dieux reconnus par la Cité et d'en introduire de nouveaux. Il s'agit précisément des chefs d'accusation ci-après : impiété et corruption de la jeunesse. Socrate irrita les juges qui l'avaient reconnu coupable de ces chefs, en leur disant : « *Pour m'être consacré au service de ma Patrie et avoir travaillé à rendre mes concitoyens vertueux, je propose de me condamner à être logé dans le Prytanée et nourri aux frais de l'État* »⁸⁶. C'est cette provocation qui entraîna sa condamnation à mort. Dans un autre de ses dialogues intitulé *Criton*, le philosophe indique qu'il accepte le jugement rendu contre lui parce qu'il est un « *fidèle citoyen et un vrai philosophe* »⁸⁷. Il faut dire que quelques jours après sa condamnation, ses disciples lui firent la proposition de s'échapper de la prison et de s'exiler par la suite ; proposition qu'il rejeta immédiatement parce qu'il avait l'intention de respecter le sort que la justice athénienne avait fait le choix de lui réserver.

Arrivé dans sa cellule, Socrate rencontre Evénos qui, surpris de voir le philosophe composer des vers alors qu'il est incarcéré, lui pose des questions sur le sentiment qui l'anime. Socrate invite Evénos à aller avec lui vers la mort puisqu'elle mène au bonheur. À la question de l'un de ses disciples de savoir : « *Comment peux-tu dire, Socrate, qu'il n'est pas permis de se faire violence à soi-même, et, d'autre part, que le philosophe consentirait à suivre celui qui*

⁸⁶ Platon, *Apologie de Socrate, Criton*, Introductions et traductions inédites de Luc Brisson, Paris, Garnier-Flammarion, 1999, p. 112.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 99.

meurt ? »⁸⁸, le philosophe répond : « C'est la seule question qui n'admette qu'une réponse, et [...] jamais l'être humain n'y rencontre [...] des exceptions de circonstance, même quand la mort est préférable à la vie »⁸⁹. Comme l'indiquent les Mystères orphiques, tradition reprise par les pythagoriciens, il faut nécessairement vivre en respectant l'ordre des dieux. Accepter sa condamnation est de ce fait logique dans la mesure où il « ne faut pas par le suicide anticiper tel terme nécessaire que Dieu nous signifiera, comme celui qu'il me signifie aujourd'hui »⁹⁰. Il s'agit d'une réalité à laquelle il faut se soumettre, mais encore qui relève du bien en soi et pour soi.

Platon se retrouve alors devant la mort et, à travers le récit fait dans le *Phédon*, expose ce qui pour lui doit être l'attitude juste du philosophe devant cette fortuité. Le texte raconte le dernier jour de vie de Socrate alors qu'il vient d'être condamné à boire la cigüe et qu'il explique à ses compagnons présents, visiblement très gênés, de le voir s'en aller bientôt, l'idée qu'il se fait de la mort. Parmi les personnes présentes dans sa cellule, il y a Criton⁹¹ et ses enfants, Apollodore, Cébès et Cinnas qui sont les deux principaux interlocuteurs de Socrate. Xanthippe, la femme de Socrate, est également présente ce jour, mais très vite, il va la renvoyer à la maison, parce qu'il supporterait mal ses lamentations à la suite de ce qui devait se passer⁹². Il convient de noter, et cela semble fondamental, que Platon est absent de cette rencontre puisqu'il est malade et est resté alité chez lui. En conséquence, l'ouvrage qui nous est proposé est simplement une narration des faits, un compte rendu de discours et autres interprétations auxquels l'auteur n'a pas pris part. *Le Phédon* n'est pour ainsi dire qu'un résumé de ce que le "Père assassiné de la philosophie occidentale" aurait dit quelque temps avant sa mort.

Phédon dans la mythologie grecque est un esclave qui le devient à la suite d'une guerre entre Ulysse et Sparte. Parce que très beau et intelligent, il se livre pendant son esclavage à la prostitution. Socrate propose à Criton de le racheter et d'en faire un homme libre. La scène commence lorsque Socrate arrive avec son geôlier qui lui défait les liens. Le premier

⁸⁸ Platon, *Apologie de Socrate, Criton...*, op. cit., p. 112.

⁸⁹ *Idem*.

⁹⁰ *Idem*.

⁹¹ Philosophe athénien, riche, très influent dans la Cité et ayant le même âge que son ami et maître Socrate, il était originaire du dème d'Alopèce. Il fut de ceux qui tentèrent de sauver Socrate condamné à mort, lorsqu'il proposa de payer les trente mines pour le libérer.

⁹² On ne pouvait pas faire ce reproche à Socrate à cette époque, puisque le nivellement social des genres y était consacré.

commentaire qu'il en fait, est qu'il trouve que la souffrance et le plaisir sont liés. Parlant des liens qu'il avait aux pieds, il fait le constat selon lequel ils sont encore attachés. Ces chaînes le font souffrir, mais une fois détachées il a une subite sensation de plaisir. Il considère en effet que s'il n'avait pas souffert de cet enchaînement, il n'aurait jamais connu le plaisir de ce déchainement.

Socrate affiche une certaine assurance alors qu'il sait que sa mort est proche. Lorsqu'on lui demande pourquoi, s'il est tant rassuré du plaisir que le fait de mourir lui procurerait, il ne se suicide pas, il rétorque que cela est dû au fait que nous appartenons aux dieux et il serait irrévérencieux de se donner la mort. Néanmoins, il faut aller vers cette réalité avec conviction et sagesse, puisque le seul but du philosophe c'est de l'atteindre. Interrompu par Cinnas qui lui demande pourquoi le passage de vie à trépas devrait constituer une aspiration du philosophe, il répond en ces termes : « *on est mort quand le corps, séparé de l'âme, reste seul, à part, avec lui-même* »⁹³. Un philosophe n'a pas à se préoccuper de son corps, parce que cette partie est le centre de nos sens, qui, doit-on le rappeler, sont trompeurs.

Il faudrait que durant toute sa vie, un philosophe prenne davantage soin de son âme. C'est tout le sens de sa mission : « *travailler à parfaire son âme en aspirant à cet ultime moment où elle se détachera du corps* »⁹⁴. Il n'y a donc pas de sens qu'à l'heure pendant laquelle advient cette rupture symbolique, le philosophe craigne quoi que ce soit. Les Idées telles que le Vrai, le Beau, le Juste, ne sont pas perceptibles par les sens. Elles sont du monde intelligible, par opposition au monde sensible. Le corps n'est pas utile pour aller vers ces Hautes Idées. Socrate pense que pour s'intéresser proprement à l'intelligible, il faut se détacher de la matière qu'est le corps et qui constitue un frein à l'élan d'intellection. Un homme qui, pendant sa vie, consacre l'essentiel de son temps à prendre soin de son corps, n'aura pas suffisamment de temps pour prendre soin de son âme⁹⁵. Le corps si obstruant qu'il faut l'éloigner de nos préoccupations. Il affirme :

⁹³ Platon, *Le Phédon* (387 AV-JC), traduction et présentation de Monique Dixsaut, Paris, Garnier-Flammarion, 1991, p. 71.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 72.

⁹⁵ Platon considère donc qu'il ne sert à rien de consacrer trop de temps au traitement particulier d'un corps qui, à vrai dire, ne sert pas à grand-chose. Il affirme dans *Le Phédon* : « *Le philosophe délisse son âme, autant qu'il le peut, de toute association avec le corps, d'une façon qui le distingue de tous les autres hommes* » (*Ibid.*, p. 66).

Peut-être bien y a-t-il comme un raccourci capable de nous mener droit au but, dès lors que le raisonnement suivant nous guide quand nous sommes au milieu d'une recherche : tant que nous aurons le corps, et qu'un mal de cette sorte restera mêlé à la pâte de notre âme, il est impossible que nous ne possédions jamais en suffisance ce à quoi nous aspirons ; et, nous l'affirmons, ce à quoi nous aspirons, c'est le vrai. Le corps en effet est pour nous source de mille affairéments, car il est nécessaire de le nourrir ; en outre, si des maladies surviennent, elles sont autant d'obstacles dans notre chasse de ce qui est. Désirs, appétits, peurs, simulacres en tous genres, futilités, il nous en remplit si bien que, comme on dit, pour de vrai et pour de bon, à cause de lui il ne nous sera jamais possible de penser, et sur rien. Prenons les guerres, les révolutions, les conflits : rien d'autre ne les suscite que le corps et ses appétits. Car toutes les guerres ont pour origine l'appropriation des richesses. Or ces richesses, c'est le corps qui nous force à les acquérir, c'est son service qui nous rend esclaves. Et c'est encore lui qui ne fait jamais de temps libre pour la philosophie, à cause de toutes ces affaires. Mais le comble, c'est que même s'il nous laisse enfin du temps libre et que nous nous mettons à examiner un problème, le voilà qui débarque au milieu de nos recherches ; il est partout, il suscite tumulte et confusion, nous étourdissant si bien qu'à cause de lui nous sommes incapables de discerner le vrai⁹⁶.

Il faut, de son point de vue, si nous voulons atteindre les cimes de la réflexion philosophique, nous départir de toutes les considérations charnelles. C'est la seule condition pouvant nous conduire à la libération de l'âme, clé de voûte à la marche vers l'excellence rationnelle. Platon renchérit par ces mots :

Pour nous, réellement, la preuve est faite : si nous ne devons jamais savoir purement quelque chose, il faut que nous nous séparions de lui et que nous considérions avec l'âme elle-même les choses elles-mêmes. Alors, à ce qu'il semble, nous appartiendra enfin ce que nous désirons et dont nous affirmons que nous sommes amoureux : la pensée. Cela, une fois que nous aurons cessé de vivre, et non pas - tel est le sens du raisonnement- de notre vivant. Car s'il est impossible, en la compagnie du corps, de rien connaître purement, de deux choses l'une : ou bien il n'existe aucune manière possible d'acquérir le savoir, ou bien c'est une fois qu'on en aura fini, puisque c'est alors que l'âme, elle-même en elle-même, sera séparée du corps, mais pas avant. Et tout le temps que nous vivons, nous nous approcherons au plus près du savoir lorsque, autant qu'il est possible, nous n'aurons ni commerce ni association avec le corps, sauf en cas d'absolue nécessité ; lorsque nous ne nous laisserons pas contaminer par sa nature, mais que nous nous en serons purifiés, jusqu'à ce que le dieu lui-même nous ait déliés. Alors, oui, nous serons purs, étant séparés de cette chose insensée qu'est le corps. Nous serons, c'est vraisemblable, en compagnie d'êtres semblables à nous, et, par ce qui est vraiment nous-mêmes, nous connaissons

⁹⁶ Platon, *Le Phédon*..., op. cit., pp. 66-67.

*tout ce qui est sans mélange - et sans doute est-ce cela, le vrai. Car ne pas être pur et se saisir du pur, il faut craindre que ce ne soit pas là chose permise*⁹⁷.

Cébès interroge par la suite Socrate sur son assurance relative à l'éternité de l'âme. Socrate lui adresse une réponse en lui rappelant la position qu'il a prise plus tôt au sujet du lien entre la souffrance et le plaisir. Socrate prend l'exemple de la différence entre deux choses, l'une plus grande, et l'autre moins grande. Il considère qu'il existe une « *étape intermédiaire* »⁹⁸ entre ces deux choses qui est le fait de l'augmentation. L'augmentation dont il parle symbolise le passage d'une vie à une autre et c'est à ce niveau que l'idée de réminiscence prend tout son sens. En effet, dans la philosophie de Platon, l'homme n'apprend et n'invente rien puisque chaque fois qu'il nous arrive d'interroger les gens, nous trouvons en nos questions des éléments de réponse. Il faudrait pour cela, pense-t-il, que ces réponses soient « *déjà enfouies en nous* »⁹⁹. Pour que nous ayons toutes les connaissances, il faut qu'elles soient déjà là dès la naissance. L'intention de l'auteur est de prouver que les Idées préexistent.

S'adressant à Cimmias, il prend l'exemple de plusieurs arbres qu'il faut comparer. Il constate que dans le processus de comparaison, après avoir dégagé les quelques dissimilitudes existantes relatives à la taille, au nombre de feuillettes, à la grosseur des troncs, etc., il se construit dans l'esprit de celui qui propose la comparaison, une « *Idée de l'arbre qui, pas perceptible par nos sens, préexiste à ces végétaux vivaces* »¹⁰⁰, ligneux et rameux. Cette Idée générale permettra d'identifier tous les arbres de telle sorte que l'exercice consiste à comparer chaque arbre que nous percevons à l'idée que nous nous en sommes faite. Si elle préexiste à la connaissance des autres arbres, forcément, elle arrive depuis la naissance, elle arrive avec l'âme qui est éternelle, elle habite un corps.

Il y a dans la distinction que Platon établit dans son livre, les choses composées et les choses non composées. Si les choses composées changent, celles simples ne changent pas. Les choses immuables sont souvent « *celles qu'on ne perçoit pas par les sens* »¹⁰¹. A-t-on déjà vu le Bien, le Beau ou le Juste ? A-t-on déjà vu l'âme ? L'âme étant invisible et non-composée,

⁹⁷ Platon, *Le Phédon...*, op. cit., p. 67.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 69.

⁹⁹ *Ibid.*, 71.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 73.

¹⁰¹ *Idem.*

elle ne change pas. Elle se rapproche davantage de Dieu que de l'homme. Son immortalité vient de ce qu'elle participe plutôt à l'idée de vie et non à l'idée de mort.

Socrate distingue la terre, caverne dans laquelle nous vivons, d'une partie supérieure, un autre monde, un autre lieu, que le ciel que nous voyons nous recouvrir, et où vivent les âmes et en dessous de la terre, les enfers. Lorsque l'âme se sépare du corps et arrive dans les enfers, passant par le fleuve du Léthé, elle doit y être évaluée. Si durant sa vie, elle s'est fort attachée à son corps, il va en rester des résidus qui vont l'empêcher de se porter au mieux. Elle va donc rester pendant un certain temps aux enfers pour se détacher de ces débris et se réincarner. Cependant, une âme très souillée pourrait rester aux enfers pendant très longtemps où même indéfiniment. Par contre, celle qui est complètement pure, se dirige vers le monde intelligible au sein duquel elle côtoierait les dieux.

Quand le geôlier arrive et l'informe de ce que l'heure de sa condamnation est enfin arrivée, Socrate lui demande la procédure à suivre. Et au geôlier de lui dire qu'il va ingurgiter de la cigüe qui le paralysera progressivement des pieds à la tête. Il accepte de tenir cette conduite en toute responsabilité. C'est cette image de la mort du Sage qui constitue le parangon du bien mourir philosophique. Francis Wolff dit de Socrate qu'il est le « *Père symbolique assassiné [...] toute pensée étouffée de par le monde, tout intellectuel persécuté par ses idées et c'est Socrate qu'on assassine* »¹⁰². Le philosophe qui meurt doit être heureux en ce sens qu'il a l'assurance de se retrouver auprès des dieux par la suite. Il affirme :

*Tous ceux qui d'aventure s'adonnent correctement à la philosophie, je crains fort que les autres ne voient pas que tout leur effort ne vise à rien d'autre qu'à mourir et à être morts. Or, si cela est vrai, il serait bien étrange, je suppose, qu'après s'être consacré toute sa vie à ce but unique, on aille, une fois le but atteint, regimber contre ce à quoi on a depuis longtemps consacré tous ses efforts.*¹⁰³

Il est bon de se réjouir de la mort du philosophe parce que celui-ci consacre toute sa vie à « *conquérir cette libération* »¹⁰⁴. Il ne sert à rien de la craindre, elle n'est rien d'autre qu'un passage d'une vie où l'âme est prise en otage par le corps vers une autre où elle se trouve libérée

¹⁰² F. Wolff, *Socrate*, Paris, PUF, 1987, p. 5.

¹⁰³ Platon, *Le Phédon... op. cit.*, p. 74.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 76.

de cette malheureuse prison et peut, dans une ambiance meilleure, se déployer auprès de Substances qui lui sont semblables.

I.1.2. L'épicurisme et la néantisation de la mort

Bien que précédée par d'autres écoles philosophiques, la tradition épicurienne au sujet du mourir aura meublé et entretenu le débat pendant des siècles. C'est en raison de l'originalité et de la pertinence de son argumentaire sur la question qu'Épicure, par ses idées, a su s'imposer comme incontournable lorsqu'il faut présenter une histoire de la thanatophilosophie occidentale.

Post-socratique, matérialiste dans son orientation scientifique et dont les idées suscitent la contradiction, le philosophe grec considère que toute l'existence est matière et ne peut en aucune façon être représentée autrement. Épicure est également atomiste, puisque suivant sa logique, tout ce qui existe dans le monde n'est rien d'autre qu'un assemblage d'atomes, c'est-à-dire de briques élémentaires insécables parce que ne pouvant pas être fragmentées¹⁰⁵. Les briques élémentaires dont parle l'athénien représentent la matière composée de corpuscules qui existent de façon immuable et éternelle.

La matière a toujours été là, en ce sens qu'elle n'a ni début, ni fin. On pourrait opposer à l'épicurisme le fait que les corps apparaissent et disparaissent, naissent et meurent, mais il anticipe en répondant que ce n'est pas de cette chose qu'il parle et qui constitue ces êtres qui apparaissent et qui disparaissent, mais l'assemblage de ces matières. Pour lui, elle est interchangeable et inamovible. Tout être est le produit d'une combinaison de briques et lorsqu'un corps meurt, le fond qui le compose ne disparaît pas, c'est l'assemblage des différentes matières qui s'en va. D'ailleurs, elle ne manquera pas de se recomposer par la suite pour la constitution d'un autre corps. Il y a dans ce raisonnement, l'idée d'une chose qui se perpétue dans le temps à travers la diversité de ses assemblages. Si tout est donc matière, notre âme est également matière. Épicure, par cette analyse, se pose déjà contre le dualisme au sens platonicien.

¹⁰⁵ Cela n'étant tenu pour vrai qu'à cette période-là. Aujourd'hui, avec les importantes avancées de la science et de la technologie, il existe des particules subatomiques dont la taille est inférieure à celle de l'atome. La physique des particules distingue désormais les particules élémentaires (fermions et bosons) des particules dites composées (hadrons).

Cette idée que le corps et l'âme seraient des réalités différentes et qui existeraient séparément n'a pas de sens dans l'épicurisme. L'âme et le corps sont intimement liés, il n'y a donc pas séparation au moment de la mort mais simple désagrégation, décomposition, morcellement, désintégration. Cette vision hautement matérialiste du monde justifie le regard qu'il porte sur la mort. En quoi une simple dissociation de différentes matières précédemment liées devrait susciter une quelconque anxiété ? Pourquoi l'homme devrait-il s'inquiéter d'un événement aussi commun et normal qui, considère-t-il, ne le concerne pas outre mesure ? Voici les principales questions qui devraient nous conduire à l'examen du problème de la mort dans la pensée d'Épicure.

La mort est pour la philosophie épicurienne une négation totale de l'être. En effet, l'âme humaine étant constituée de ce qu'Épicure considère comme une rencontre fortuite d'atomes, elle ne peut prétendre à une quelconque immortalité. Épicure est le chantre du caractère éphémère de toute chose. S'inspirant d'une métaphysique héraclitéenne du mouvement, il considère que les choses, les hommes, la vie et le reste ne sont que passagers. Rien ne sert pour lui, d'une façon tout à fait excessive, de se lamenter au sujet d'une réalité qui, bien qu'indispensable, ne nous concerne pas intimement et au premier chef. Tout n'est que sensations parce que tout est matière.

La mort, désagréant l'âme et le corps, représente également la fin de toutes expériences sensibles. Elle n'est donc rien, puisqu'elle est cessation de toute expérience, absence de toute chose, néant. Et comme dans le néant il ne se produit rien, parce qu'on ne peut pas en faire l'expérience, le mourir n'est rien. Une chose qu'il n'est pas possible d'éprouver ne représente rien pour nous. L'homme ne la rencontre jamais et il n'y a aucun sens à ce qu'il se prenne la tête pour une réalité à laquelle il ne fera jamais face. Il affirme : « *quand l'homme est là, la, mort n'est pas là, quand la mort est là, l'homme n'est plus là* »¹⁰⁶. Pendant que nous sommes encore en vie, nous ne faisons pas l'expérience de cette fortuité et au moment de notre mort, nous ne sommes plus là pour la rencontrer et en faire l'expérience.

¹⁰⁶ Épicure, *Lettre à Ménécée*, traduction, présentation et notes de Pierre-Marie Morel, Paris, Garnier-Flammarion, 2017, p. 7.

La mort est hors de nous, loin de nous et ne nous concerne pas personnellement. Rien ne sert d'y penser en permanence au risque de vivre maussadement, s'inquiétant d'une chose si futile. Le conseil que donne Épicure aux humains est le suivant :

Prend l'habitude de penser que la mort n'est rien pour nous. Car tout bien et tout mal résident dans la sensation. Or, la mort est privation de toute sensibilité. Par conséquent, la connaissance de cette vérité que la mort n'est rien pour nous, nous rend capables de jouir de cette vie mortelle¹⁰⁷.

La démarche épicurienne consiste en une définition technique de laquelle il s'inspire pour conclure que l'homme n'a pas raison de craindre la mort. S'il n'est pas possible de la définir comme une réalité dont on fait l'expérience mais plutôt comme l'absence de toute expérience, cela signifie que pour l'individu, la mort n'existe pas. On se pose des questions sur le mourir, on s'en inquiète parce qu'on est vivant.

Les morts que nous vivons sont celles des autres. Nous ne serons donc jamais confrontés à notre propre décès, mais à celui d'autrui qui nous affecte. Pour lui en effet, ce qui nous attriste ce n'est pas la mort en elle-même, mais ce de quoi elle nous prive. Lorsqu'un être cher rejoint l'éternité, nous sommes privés par exemple de sa présence, de ses fous rires, de sa sympathie ou de son amitié. « *Si la mort nous rend triste, c'est par égoïsme* »¹⁰⁸ pense-t-il, dans la mesure où nous ne voulons pas arrêter de jouir des plaisirs de cette vie, une vie née de l'agrégation de matières. Les larmes que nous versons à la mort d'un proche expriment le manque lié à l'absence de celui-ci. Mais la souffrance qui s'y rapporte est, pour Épicure, non pas la souffrance du défunt, mais celle de celui qui assiste à la mort du défunt.

Craindre le trépas, n'est rien d'autre, pour reprendre la formule de Marcel Conche (qui raconte comment l'œuvre d'Épicure a inspiré son mode de vie), qu'une « *peur sans objet* »¹⁰⁹, puisqu'elle est une crainte vaine, produite par l'attente d'une chose qui ne causera, à vrai dire, aucun trouble par sa présence. L'une des raisons qui justifie l'adhésion d'un grand nombre à la tradition épicurienne, est qu'à cette période de l'histoire de l'humanité, alors que le monde vit le choc des guerres et que l'aggravation de la misère bouleverse les valeurs traditionnelles, cette école « *propose un idéal de bonheur individuel et une nouvelle vision du monde où ni les dieux,*

¹⁰⁷ Épicure, *Lettre à Ménécée...*, op. cit., p. 11.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 17.

¹⁰⁹ M. Conche, *Sur Épicure*, Paris, Encre marine, 2014, p. 11.

ni même la mort ne sont à craindre, car si tout l'univers est composé d'atomes éternels et indestructibles, l'homme ne doit rien à l'initiative des dieux »¹¹⁰.

I.1.3. Le consentement à mourir dans la perspective stoïcienne

Philosophie de la consolation, la doctrine stoïcienne pose comme préalable logique l'idée selon laquelle il existe deux catégories de choses : celles qui dépendent de nous et celles qui ne dépendent pas de nous. Les hommes sont libres de leurs actes tant qu'ils dépendent d'eux, une fois que ce qui doit arriver ou arrive n'est pas de leur compétence, ils se montrent faibles ou impassibles. La seule chose maîtrisable à vrai dire, c'est l'attitude humaine à adopter. Elle consiste, selon ce courant philosophique, à accepter toute situation indépendante de nous. Ce postulat de départ facilitera la compréhension de l'idée de mort dans la pensée stoïcienne. Il convient cependant de nous appuyer sur la pensée d'un auteur et le choix est porté sur Sénèque dont les développements sur la question ont une portée remarquable.

Pour comprendre l'idée que Sénèque se fait de la mort, il faut d'abord discourir sur le sens qu'il donne à la vie. Pour ce contemporain de Jésus de Nazareth en effet, le fait de vivre ou mieux, d'accepter de vivre, est une sorte de libéralité à l'endroit de son entourage, notamment sa famille, ses amis et la société. Lorsque le sage (philosophe) accepte de vivre, c'est surtout dans le but de faire plaisir à ceux qu'il aime. Il est de ce fait tenu de rester dans le monde des vivants, non pas parce qu'il lui convient tant que ça, mais davantage parce que cela semble nécessaire pour les autres. Il affirme à ce sujet : « *celui qui ne s'inquiète pas assez de la situation d'une épouse, d'un ami pour prolonger sa vie, mais qui s'obstine à mourir est un douillet* »¹¹¹. S'obliger la vie, pour le seul intérêt de ceux qu'on pense aimer est une exigence pour les âmes pures. Il faut dire que Sénèque lui-même souffrait de problèmes d'asthme, avec pour principal symptôme, une « *respiration difficile* »¹¹² et par conséquent, pendant cette époque au cours de laquelle la médecine n'était pas suffisamment avancée, il est naturellement disposé à mourir plus rapidement que les autres. Il s'est cependant battu à rester en vie pour le bien de ceux qu'il disait aimer, en respect de sa propre philosophie de la vie comme devoir. Il

¹¹⁰ D. Huisman, *De Socrate à Foucault, page célèbre de la philosophie occidentale*, Paris, Perrin, 1989, p. 18.

¹¹¹ Sénèque, *Lettre à Lucilius, Apprendre à vivre, I*, Paris, Arléa, édition revue et augmentée, 2001, p. 209.

¹¹² *Ibid.*, p. 58.

s'interdit toute action vers la mort pour le seul bien de ceux qui constituaient son entourage. Il déclare pour le démontrer :

Souvent, l'envie m'a pris de m'arracher à la vie. Le grand âge de mon excellent père m'en a empêché. J'ai pensé, en effet, non pas au courage que je montrerais par ma mort mais à celui qui lui manquerait pour supporter ma perte. C'est pourquoi je me suis imposé de vivre. Il est des circonstances où c'est vivre qui est courageux¹¹³.

Ainsi, même dans le cas où sa raison lui suggérerait de mettre un terme à sa vie pour des motifs qui lui sont propres, il se l'interdit strictement pour la seule et bonne raison qu'il a de l'estime pour ses proches. Alors que la mode à cette époque semblait encourager le suicide, le posant comme un acte de bravoure justifié par une envie de mourir parce qu'on ne serait pas content de soi-même, Sénèque dénigre cette niaise attitude et la considère simplement comme un « *tourbillonnement d'une âme qui ne se fixe à rien, cette sombre impatience qui nous cause notre propre inaction* »¹¹⁴.

Vivre intensément un jour est égal au fait de vivre intensément toute une vie. La réflexion du philosophe n'a pas à se préoccuper du temps long d'une vie, mais de sa bonne qualité. Pour Sénèque, « *ce qui compte, c'est de vivre bien, pas de vivre éternellement. Et souvent le bien, c'est, justement, que la vie ne dure pas longtemps* »¹¹⁵. Il poursuit en démontrant que la recherche d'une vie longue à tous les prix ne sert à rien. « *Il ne faut pas chercher à s'éterniser, mais à vivre pleinement. Vivre longtemps, c'est le destin qui décide. Vivre pleinement, c'est ton âme. La vie est longue si elle est pleine* »¹¹⁶ asserte-t-il. On pourrait cependant s'interroger sur la bonne durée d'une vie, dans la mesure où Sénèque nous laisse perplexe sur la question à ce niveau de son texte. Plus loin, pour répondre à cette inquiétude, il indique expressément que

¹¹³ Sénèque, *Lettre à Lucilius, Apprendre à vivre...*, op. cit., p. 63.

¹¹⁴ Sénèque, *La tranquillité de l'âme*, cité dans Y. Grisé, *Le suicide dans la Rome antique*, Paris, Grivoise, 2001, p. 114.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 158.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 122-123.

*Vivre jusqu'à la sagesse. Celui qui l'a atteinte touche non pas le terme le plus reculé, mais le terme suprême. En outre, si la vie la plus longue n'est pas toujours la meilleure, la mort qui se prolonge est toujours la pire. [...] Pour sa vie, on a des comptes à rendre aux autres, pour la mort, à soi-même. La meilleure mort ? Celle qui nous plaît*¹¹⁷.

Sénèque emprunte à Héraclite l'idée du temps qui passe. Dans une de ses Lettres, il indique que « *la mort me suit, la vie me fuit* »¹¹⁸. On est là dans l'urgence, une urgence qui impose une certaine attitude. Tout son travail philosophique se résume à saisir, dans sa complexité, le flux temporel, faire en sorte que le présent soit intensément vécu. Il y a quelque chose de contradictoire avec la philosophie de cet auteur qui consiste à endurer les souffrances de l'existence, sans rechercher les plaisirs, sans rechercher la joie, puisque, considère-t-il, « *la joie est sévère* »¹¹⁹.

Avoir conscience que le temps est un flux et essayer de vivre le présent, on est presque du côté du *Carpe Diem*. En effet, il n'y a aucune douleur assez forte pour qu'on ne puisse la supporter et qu'elle nous empêche de vivre. Si elle est assez forte, on en meurt et quand on est mort, on ne sent plus. Ce qui est important pour le stoïcien, c'est l'intentionnalité des actes moraux. L'essentiel est d'être toujours constant en soi, de faire en sorte que le « *Thonos* »¹²⁰, cette tension interne de la partie principale de l'âme que l'on appelle l'« *oeugémonikon* »¹²¹ qui la commande dans son intérieur, soit toujours tendue et intense. Il faut pouvoir faire en sorte que les passions ne l'emportent pas sur la raison. C'est cela dominer l'instant présent. On n'est pas que dans le domaine de la seule sensation, mais dans une constance rationnelle de soi. « *La vie, il ne faut pas toujours la retenir, car ce n'est pas de vivre qui est un bien, mais bien vivre* »¹²². Bien vivre signifie être en accord avec soi-même et avec sa raison. Ce qui fait que quelqu'un qui vit bien et est conforme à sa raison, peu importe la durée de sa vie, qu'il meurt jeune ou plus âgé, il aura bien vécu. Celui qui vit rationnellement chaque jour, a vécu une bonne vie. Peu importe donc que la mort arrive tôt ou tard.

¹¹⁷ Sénèque, *La tranquillité de l'âme...*, op. cit., p. 124.

¹¹⁸ Sénèque, *Traité de la colère...*, op. cit., p. 31.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 34.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 36.

¹²¹ *Idem.*

¹²² *Ibid.*, p. 36.

Si pour les épicuriens, le principe est celui du rejet des idées négatives pour ne se souvenir que de ce qu'il y a de positif, Sénèque récuse cette démarche et propose un exercice proprement stoïcien, celui qui consiste à affronter la mort telle qu'elle est. Il est question de la dépouiller de tout ce qu'elle peut avoir d'inquiétant. Comprendre ce qu'elle est, montrer par la suite qu'elle n'est rien fondamentalement. Pour cela, il y a tout un travail sur l'imaginaire à effectuer.

Foucault, dans un cours qu'il propose au Collège de France sur les textes de Sénèque, parle de procéder à un dépouillement imaginaire de la mort. La peur de cette fortuité est instinctive, elle relève de l'émotion. Pour éviter toutes les frayeurs qui s'y collent, il faut s'exercer, s'entraîner au mourir et à tout ce qui s'y colle. C'est seulement en s'exerçant tous les jours, qu'on arrivera à être fortifié face à la mort. Lorsqu'on a la conscience claire que le mourir n'est rien pour nous, la crainte s'évapore. Il faut pour cet exercice procéder par une sorte de musculation. Il y a une dimension virile dans l'acte de méditation. Il faut faire preuve de force de l'âme, c'est tout le sens de la psychologie stoïcienne. La partie principale de l'âme fonctionne un peu comme une sorte de muscle ayant un souffle à l'intérieur. Le sage est celui qui va donner une bonne pression à ce souffle intérieur. Mais, pour que ce muscle soit toujours en capacité de rester préparé à la mort, il doit s'entraîner.

Sénèque, dans le cadre d'une visite qu'il rend à Basus Figus, l'un de ses amis, apprend à affronter la mort. Il considère cet ami comme un sage épicurien qui, par un effort philosophique, par un travail intellectuel, a progressivement enlevé en lui toute crainte de la mort. Ce qui fait que, alors que la mort est proche pour lui, puisqu'il est très âgé et malade, il accueille ce moment avec joie. Grâce à la philosophie, il s'est donc musclé l'âme. Il va donner des leçons au philosophe stoïcien dans lesquelles il rappelle que la mort peut arriver à n'importe quel moment, qu'on soit jeune ou plus âgé. « *Avant d'être vieux, j'ai pris soin de bien vivre. Devenu vieux, je tâche de bien mourir. Et bien mourir, c'est mourir de bon cœur* »¹²³ affirme Sénèque. À quoi bon de craindre une mort qui va arriver de manière certaine, alors qu'on peut mourir pour une autre raison ? Le stoïcien répond en ces termes : « *Il faut mourir un peu chaque soir. Qui dit le soir, j'ai vécu, peut dire le matin, je gagne une journée* »¹²⁴.

¹²³ Sénèque, *Lettre à Lucilius...*, op. cit., p. 63.

¹²⁴ Sénèque, *Traité de la colère...*, op. cit., p. 36.

I.2. Les théories de la passivité au Moyen-Âge

À la suite des premiers pas de la philosophie sur le problème de la mort pendant la période antique, marquée par une forte influence des figures platonicienne, épicurienne et stoïcienne, le Moyen-Âge se montre lui aussi très généreux dans la dynamique d'une construction de l'histoire de la thanatophilosophie. Cela a autant plus de sens qu'à cette période, la mortalité va grandissante du fait de la peste, des guerres, de la famine et des cataclysmes. Cet état de choses soulève le poids des fléaux et génère la peur, la peur d'une vie brève, puisque l'espérance de vie va être considérablement réduite¹²⁵.

L'idée de mort obsède alors tous les esprits, en raison de nombreux fléaux sociaux et des désordres qui y conduisent. Elle se traduit par une horreur physique de l'anéantissement de la chair et de la fin de toute volupté. Les constructions autour d'images horribles d'un enfer qui existerait après la mort, l'idée d'un châtement divin si souvent brandi par la religion ne laissent guère indifférent. Dans cet autre arrêt sur l'histoire de la philosophie de la mort avant l'arrivée de Jankélévitch, il est question de passer en revue quelques points de vue des plus porteurs qui rendent compte des dynamiques analytiques sur ces problématiques pendant la période médiévale. En plus des positions de Saint Augustin et de Saint Thomas D'Aquin, deux philosophes dont les idées ont fortement marqué cette époque scientifique, il nous semble nécessaire d'exposer quelques éléments culturels et culturels qui constituaient les marqueurs des philosophies de la mort à ce moment précis.

I.2.1. La mort chez Saint Augustin : obstacle ou chemin vers le bonheur ?

Analyser la pensée de Saint-Augustin sur le problème de la mort nécessite une prise en compte des éléments de sa philosophie générale. Ce qui essentiellement, préoccupe le philosophe d'Hippone dans sa réflexion, c'est la question du bonheur. Il a le projet de « *construire sa foi en la dirigeant vers le Dieu auquel il croit* »¹²⁶. Il veut analyser, comprendre et expliquer ce qui, au fond, serait l'accomplissement de notre humanité. Pour lui, le bonheur désigne « *une sorte de possession complète et éternelle de la sagesse* »¹²⁷ qu'il faut situer dans

¹²⁵ L'espérance de vie, pendant une période du Moyen-Âge est comprise entre 25 et 35 ans.

¹²⁶ E. Bermon, *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, Paris, Librairie philosophique, 2002, p. 14.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 14.

le fait de voir Dieu, de le contempler afin de se faire une idée de la vérité absolue. Cette rencontre visuelle avec Dieu, renvoie au parcours de notre existence, c'est l'aboutissement d'un cheminement nécessaire « *jonché par la mort* »¹²⁸. Terme auquel il attribue une acception duale, puisqu'il subodore que la mort est à la fois une fin et un passage.

L'idée de mort comme fin de toute chose est assurément la plus répandue. Elle fait référence à la disparition, à l'arrivée opposable à un départ, à un terme définitif, à l'arrêt de toute activité pour un être humain. Dans ses démonstrations relatives à l'immortalité de l'âme, Saint Augustin distingue clairement la mort-annihilation de la mort privation de vie. La mort-annihilation ne concerne pas les corps. Il s'agit de simples changements par diminution/division qui font tendre vers le néant sans jamais y parvenir, alors même que c'est Dieu qui soutient le corps dans l'existence en cette vie.

La mort-privation de vie quant à elle concerne les êtres animés (les hommes, les animaux). Cependant, elle n'atteint pas l'âme. Sa première forme est celle physique, celle du corps, que l'on peut considérer comme un achèvement, une fin. Cette disparition du corps qui ne concerne pas l'âme, devrait intriguer sur la crainte qu'elle suscite. Si l'on a la certitude que l'âme ne meurt pas, alors l'on ne devrait pas craindre cette première forme. Ce que l'on craint, c'est la disparition de sa peau, de sa chair, de sa nature corporelle. C'est la raison pour laquelle Saint Augustin affirme dans *Les soliloques* : « *Toutefois, il n'y a absolument que trois choses me semble-t-il qui puissent vraiment m'émouvoir : la crainte de perdre ce que j'aime, la crainte de la douleur, la crainte de la mort* »¹²⁹.

La crainte de la mort est pour ainsi dire inscrite dans le cœur de l'homme. Naturellement fait pour vivre, l'être humain a tendance à « *repousser son contraire qu'est la mort* »¹³⁰. En avoir peur est inscrit dans sa nature, si bien qu'il faut considérer comme idiot, celui qui, pouvant l'éviter, ne le fait pas. Pour le philosophe d'Hippone, c'est naturel et conforme à la raison humaine de vouloir vivre et d'éviter de mourir. Il situe la mort comme le « *critère d'une vision fondamentale de l'être entre les mortels et les immortels* »¹³¹. L'idée de mort comme fin pose

¹²⁸ St. Augustin, *Les soliloques*, Paris, Rivages poche, 2010, p. 7.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 9.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 11.

¹³¹ *Ibid.*, p. 12.

cet évènement de notre existence au niveau de l'anéantissant puisque tout ce que touche la mort est marqué par une pauvreté radicale.

Ce que perçoivent les yeux d'un mortel, ce que hume son nez, ce qu'entendent ses oreilles, se décompose, se dissout dans la vie mortelle. Tout cela est de ce fait méprisable puisqu'à tout moment ces choses ne pourraient plus être pour celui qui est mort. Pour le sage, considère Saint Augustin, ce qui intéresse, est ce que la mort physique ne peut pas atteindre, c'est-à-dire « *le monde de l'immuable, de l'être, du non-créé* »¹³². Chaque être est positivement et négativement chargé selon qu'il doive ou ne doive pas périr, disparaître, s'éteindre.

Si Dieu est la vie par excellence, il est immortel, et partant, le positif par excellence. Dans cette sphère, se trouve tout ce que la mort ne peut atteindre. C'est donc logiquement que tout ce qui est opposé à Dieu goûte au mourir et peut être atteint par elle. Pour démontrer l'immortalité de l'âme, Augustin poursuit son analyse en posant deux postulats préalables. D'abord, l'idée selon laquelle elle appartient à la catégorie des réalités impérissables. La deuxième hypothèse est qu'il la considère comme ne faisant pas partie des réalités limitables qui dépérissent, ces dernières étant propres au monde mortel. Il rejette donc les idées d'harmonie entre l'âme et le corps, de la diminution de la première par la folie et de son changement.

L'immortalité de l'âme est démontrée par son attachement aux réalités immortelles qui appartiennent au monde de Dieu et qui habitent en lui, mais surtout à partir de Son être même qui, en la créant, l'a faite immortelle. Les âmes, comme toutes les autres choses qui existent sur la Terre, sont des êtres. Ces êtres « *croissent ou décroissent en fonction de leur niveau de rapprochement ou d'éloignement de Dieu* »¹³³. Divinité que Saint Augustin pose comme référentiel. Plus un être est proche du Seigneur, mieux il a de la valeur, moins il l'est, moins il vaut.

La perspective d'une mort comme passage, comme transition, est envisagée par Saint Augustin sous la forme d'une « *frontière qui sépare deux formes d'existence de l'homme* »¹³⁴. Deux dimensions structurent notre être, celle qui s'entrevoit sur la Terre avec nos corps et celle

¹³² St. Augustin, *Les soliloques...*, op. cit., p. 12.

¹³³ *Ibid.*, p. 35.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 38.

qui advient après la disparition du vêtement charnel. La mort comme passage est donc identifiable à celle corporelle. Le philosophe d'Hippone progresse d'une approche existentielle du mourir comme fin vers une approche nettement plus philosophée qui a l'intention de montrer l'impact que cet événement pourrait avoir sur notre existence ainsi que les avantages que l'on pourrait en tirer. Toujours dans ses *Soliloques*, il affirme ce qui suit :

Voilà pourquoi je crains que la mort ne soit au corps ce que les ténèbres sont à un lieu, soit que l'âme s'en éloigne telle une lumière, soit qu'elle meurt avec le corps même. Dès lors, nous n'aurions pas la même sécurité, quelle que soit notre mort physique ; il faudrait souhaiter un genre de mort où l'âme puisse sortir du corps, saine et sauve et s'acheminer vers un endroit, s'il en est un, où elles ne doivent pas s'éteindre¹³⁵.

Si, dans la perspective augustinienne, l'âme survit au corps, c'est que l'idée de mort se joint à la vie pleinement désirée, qu'est-ce qui devrait intéresser le sage ? La vie ici-bas où l'âme et le corps sont unis, une vie malheureuse avec ses douleurs et ses peines ou une vie heureuse ? La réponse du philosophe chrétien romain se trouve précisément à la page 24 des *Soliloques* :

Voilà pourquoi ils vivent misérablement, satisfaits à peu de frais du nom et de l'idée du Dieu tout puissant, ils vivent cependant. Mais il est d'autres hommes, ou, plus encore, pour parler plus exactement, d'autres âmes, que recherche, dès leur vie terrestre comme digne de sa couche, le grand et magnifique époux des âmes ; pour elles, vivre ne suffit pas, elles veulent vivre heureuses¹³⁶.

Suivant ce raisonnement, seule la vie heureuse est désirable et tout se juge par rapport à elle, même le sens que l'on donne à la mort. Quand il nous arrive de poser la vie terrestre comme étant un réel obstacle à la sagesse, le mourir devient désirable. Il peut être indésirable si lui-même se pose en barrage à la rencontre entre notre âme et Dieu. Passer de vie à trépas est, pour ainsi dire, une réalité positive puisque constituant un passage pour l'accès à Dieu. Saint Augustin affirme :

Comment donc la raison est-elle immortelle, si je me définis comme un être à la fois raisonnable et mortel ? La raison n'est-elle pas immortelle ? [...] Ainsi comme ce monde n'a rien en lui de permanent, il n'a rien en lui qui reste sans changement, fusse pendant le plus minime espace de temps. Donc si la raison est immortelle, si moi, qui divise et compose toutes ces choses, je suis une

¹³⁵ St. Augustin, *Les soliloques...*, op. cit., p. 42.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 24.

*raison, ce par quoi je suis appelé mortel n'est pas à moi. Ou bien, si l'âme n'est pas la même chose que la raison, et cependant je me sers de ma raison, et lui doit ma supériorité, il faut quitter ce qui est inférieur pour ce qui est supérieur, ce qui est mortel pour ce qui est immortel*¹³⁷.

Même dans le cas où l'homme serait un animal raisonnable mortel, seule la partie raisonnable, soit l'âme est proprement le moi et le corps ne fait rien d'autre que lui appartenir comme un objet appartiendrait à un individu. C'est dans l'âme que se trouve le bien de l'homme, elle est le siège de toute vie bien heureuse, dans la mesure où elle seule est liée à Dieu. Augustin rejoint ainsi le discours platonicien qui opère un dépassement de la réalité sensible. Le corps étant une charge, il se pose comme obstacle sur le chemin de la sagesse, c'est une prison ténébreuse. La mort est une chance puisqu'elle arrive à « libérer l'âme des souffrances du corps en lui permettant à la même occasion d'accéder aux saveurs de la sagesse »¹³⁸. L'âme est dans le corps comme un élément perturbateur. Venue du ciel, elle s'accommode très peu du milieu carcéral charnel auquel elle s'associe, et il lui convient de s'en séparer pour retourner à Dieu. L'âme peut être divisée en deux parties, l'une qui peut mourir, la partie la plus grossière, et de laquelle se rapprochent les choses changeantes, et l'autre partie qui, parce qu'immuable et éternelle, est divine.

I.2.2. La perspective d'une vie après la mort dans la pensée de Thomas d'Aquin

La thanatophilosophie de Saint Thomas d'Aquin est strictement adossée sur les préceptes de la doctrine chrétienne. C'est, pour tout dire, un avis philosophique sur la théorie chrétienne catholique au sujet de la mort. Pour en avoir une idée, il faut tout d'abord indiquer les précisions qu'il donne au sujet de sa définition du corps humain qu'il assimile au corps du Christ ressuscité. Il conviendra ensuite d'évoquer les développements qu'il propose relativement à la résurrection de la chair, à l'idée d'une vie éternelle, à la rencontre avec Dieu et enfin ses conditions de possibilité.

L'axiome de départ, nécessaire à la saisie de la perception thomiste de la mort est le fait que l'homme est créé à l'image de Dieu. S'il est créé à la ressemblance de Dieu, et qu'il est, comme Jésus Christ, enfant de Dieu, sa résurrection pourrait être semblable à celle du Christ

¹³⁷ St. Augustin, *Les soliloques...*, op. cit., p. 50.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 54.

ressuscité. C'est la Pâques qui symbolise le retour à la vie de Jésus Christ. À partir d'un corps fait de chair, habité par le péché et la maladie, on assiste à une mutation avec une sorte d'élévation vers Dieu, en se détachant des vanités de la terre. C'est ce qu'évoquent les antinomies du premier Épître aux Corinthiens pour tous les corps qui accèdent à la résurrection en ces termes :

*Le corps est semé dans la corruption, il ressuscitera dans l'incorruptibilité. Il est semé dans l'ignominie, il ressuscitera dans la gloire. Il est semé dans la faiblesse, il ressuscitera dans la puissance. Il est semé corps animal, il ressuscitera corps spirituel*¹³⁹.

Le philosophe voit en cette résurrection de la chair dont parle la Bible, l'achèvement de la logique hylémorphique héritée d'Aristote. Le corps humain a une vocation prodigieuse. En effet, la chair ressuscitée perfectionne le rapport de forme à matière qui est celui de l'âme et du corps chez Platon. Bien que le corps soit informé par l'âme dans notre vie présente, il résiste à ses opérations et limite son déploiement en tous points de vue. Pourtant chez le Christ ressuscité et chez tous ceux qui, comme lui ressusciteront au sens biblique, l'information entre la forme et la matière, ou entre le corps et l'âme, selon les cas, se fait sans difficulté et atteint ses objectifs.

La forme domine totalement la matière, tout comme l'âme soumet le corps. C'est ce qui fait dire à Thomas d'Aquin dans *Somme théologique* que « *c'est la condition du corps glorieux du Christ d'être spirituel, c'est-à-dire soumis à l'esprit* »¹⁴⁰. Il considère que le corps est dominé par l'esprit parce qu'il est entièrement pénétré par ce dernier. L'âme, pendant qu'elle est encore dans la vie terrestre imparfaite, n'est pas à même d'exercer son rôle dans la perfection. C'est quand elle reçoit *de visio* une puissance nouvelle qui lui permet cette domination totale sur la matière à la suite de son union à Dieu dans la vie bien heureuse, qu'elle y parvient.

Dans ses *Sommes contre les Gentils*, le philosophe d'Aquino déclare : « *Puisque l'âme se retrouvera au sommet de la noblesse et de la puissance - étant donné qu'elle sera unie au premier principe des choses - elle confèrera au corps qui lui sera définitivement uni ses qualités*

¹³⁹ Bible, version Louis Second (1910), 1 Corinthiens, chapitre 15, versets 42b-42a.

¹⁴⁰ St. T. d'Aquin, *Somme théologique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1982, p. 86.

nouvelles, l'ayant totalement en son pouvoir »¹⁴¹. Le composé humain, habituellement divisé dans son essence, atteint donc en Dieu, l'unité première, c'est la forme qui est la « *cause unifiante* »¹⁴² de sa matière. Plus la forme peut exercer sa fonction, mieux la réalité, dont elle est la forme, est unie en elle-même. L'âme unie en Dieu dans la vision de gloire, s'en trouve unie parfaitement en elle, dans la mesure où ses facultés sont orientées dans l'union intime à Dieu, source de toute unité.

Le corps d'une personne ressuscitée à l'image du corps du Christ, est celui de quelqu'un qui se trouve en pleine unité avec lui-même. Le destin de l'individu mort, et c'est ce qui nous intéresse dans cette thanatophilosophie, est d'être conduit à l'accomplissement de son information par l'âme et de son union à elle selon le schéma hylémorphique¹⁴³. Qu'en est-il de ce que l'on pourrait assimiler à la résurrection proprement dite de la chair ou à la vie éternelle ? Si par la mort, l'âme se sépare du corps, avec la résurrection, le corps et l'âme s'unissent à nouveau entre eux pour toujours.

Le dogme de la résurrection des morts, en même temps qu'il parle de la plénitude de l'immortalité à laquelle l'homme serait destiné, semble être un souvenir vif de sa dignité. Pour Thomas d'Aquin, « *l'idée d'une résurrection est tout à fait naturelle en ce sens que l'âme est condamnée à être unie au corps et inversement* »¹⁴⁴. Le corps ressuscité dont il parle est réel et saura se « *reconstituer au goût de Dieu* »¹⁴⁵.

La mort est, il convient de le préciser, le mal le plus grand de l'ordre naturel, parce qu'elle a quelque chose de définitif, bien qu'elle doive être réparée au moment de la résurrection. Après la création de l'homme, Dieu le destine à une communion éternelle avec lui. C'est pourquoi on pourrait dire que la vie éternelle est ce qui donne du sens à la vie humaine, à l'engagement moral, à la générosité. L'espérance chrétienne au ciel n'est pas individualiste mais ouverte à tous. En s'appuyant sur cette promesse du Christ, le chrétien a la ferme conviction que ses initiatives valent la peine. Il pose des actes de bien parce qu'il sait que ceux

¹⁴¹ St. T. d'Aquin, *Somme Contre Les Gentils*, Paris, Garnier-Flammarion, 1991, p. 102.

¹⁴² *Ibid.*, p. 103.

¹⁴³ En référence à l'hylémorphisme d'Aristote et des Scolastiques, une doctrine selon laquelle l'être est constitué, dans sa nature, de deux principes fondamentaux complémentaires, la matière et la forme.

¹⁴⁴ St. T. d'Aquin, *Somme théologique* ..., *op. cit.*, p. 61.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 67.

qui vivent dans les préceptes de Dieu accéderont à la vie éternelle. En revanche, ceux qui, pendant leur passage sur terre, n'auront pas vécu en conformité avec les préceptes divins, seront condamnés à l'enfer et ne goûteront pas au bonheur de la vie éternelle, promise, mais conditionnée par le Créateur.

Il faut voir dans la démarche de Thomas d'Aquin, une volonté permanente de nier la mort. Il ne l'admet pas comme une étape mettant fin à l'existence humaine, il y voit, comme Saint Augustin et les autres doctrines qui auront meublé la thanatophilosophie du Moyen-Âge, un passage vers la vie bien heureuse, une étape à franchir pour aller vers Dieu : c'est tout le sens du déni évoqué.

I.2.3. La société médiévale devant la mort : entre rejet et abandon

L'objectif de cette séquence est de prouver que pendant le Moyen-Âge, on est face à une société qui se refuse à l'idée que la mort serait la fin de notre existence. Il n'est pas question d'accepter qu'après à peine quatre décennies de vie, tout s'achève définitivement. Par une sorte d'instinct naturel tout d'abord, les hommes de cette époque font travailler leurs imaginations à la production d' « *avenirs post-mortem envisageables* »¹⁴⁶. C'est ensuite l'orientation que leur donnent la religion et les philosophes. La vie n'aurait pas de sens si elle devait s'arrêter avec la mort. Un passage si court, qui malheureusement ne laisse pas le temps de goûter aux saveurs de l'existence donnerait un goût suffisamment aigre à l'idée que les humains se font de ce don gratuit de Dieu. C'est, pour reprendre la formule de Le Goff, « *dans la confusion et l'inquiétude sur le sort de l'humanité* »¹⁴⁷, que vont être élaborées non seulement les attitudes à adopter devant la mort, mais également les croyances d'une vie au-delà du mourir, et qui devrait « *influencer la façon de vivre des hommes de cette période de l'histoire* »¹⁴⁸.

La tradition épicurienne va se poursuivre dans le Moyen-Âge. La mortalité médiévale s'aggravant du fait de la peste, troublée par des guerres (la guerre des 100 ans, d'importantes violences, les guerres en mars), de la famine et des cataclysmes, elle soulève le poids des fléaux et des peurs, celle de la vie brève (une espérance de vie qui se limite autour de 30 ans). L'idée de la mort « *obsède tous les esprits par l'excès des maux et des désordres qu'elle suscite*

¹⁴⁶ J. Le Goff, *La civilisation de l'occident médiéval*, Paris, Flammarion, 1997, p. 102.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 104.

¹⁴⁸ *Idem.*

malheureusement »¹⁴⁹ ; elle se traduit par une horreur physique de l'anéantissement de la chair et la fin de toute volupté. Elle évoque aussi les images horribles de l'enfer, châtement divin si souvent brandi par la religion. Mais en même temps, la mort apporte une sorte de sentiment de revanche des petits sur les grands. Ceci a du sens dans la mesure où à cette époque, les penseurs posent le postulat suivant lequel si cette réalité n'épargne personne, c'est en effet parce que Dieu a voulu garder égaux les hommes. C'est l'époque des danses macabres qui sont l'illustration réaliste de cette idée égalitaire, puisqu'elles montrent la mort emportant pauvres et riches dans sa ronde interminable.

Le Salut, l'Enfer, le Paradis, sont des sujets qui sont omniprésents pour le christianisme et pour les humains du Moyen-Âge. Le Goff le rappelle : « *Tout le monde est chrétien et tout le monde recherche le Salut puisqu'il est dit qu'à la fin des temps, le fils de l'Homme, Jésus, reviendra sur terre pour le jugement dernier et lors de ce jugement, les bons accéderont au paradis et les mauvais, les damnés, iront en Enfer pour le châtement éternel* »¹⁵⁰. Il y a donc un choix à opérer entre les deux voies qui s'offrent à nous. La question est : quelle est la marche à suivre pour accéder au Salut ? L'imprécision constatée durant la période médiévale va nourrir les mentalités qui vont désormais s'interroger sur leurs fins, leurs départs pour l'éternité, même s'ils savent qu'à la fin des temps, il y a le jugement dernier. Il faut dire que ces positions, assimilables à un déni avoué de la mort, vont se répandre en s'imposant à plusieurs autres civilisations et sur une longue période. Jacques Le Goff affirme pour le démontrer que « *Le Moyen-Âge exerce une fascination sans cesse renouvelée sur l'esprit contemporain* »¹⁵¹.

Les thèses matérialistes voient en la mort, la cause de la destruction de tout. L'homme est un être conscient de son monde car là où il est, quelque chose se réalise toujours et il s'efforce à en tirer profit. Mais quand vient la mort tout finit, il n'y a plus de projet à réaliser. Le corps se détruit et pourtant c'est par lui que l'homme se réalise, on en garde alors qu'une idée et nous considérons que les idées se valent quelles que soient ce que l'individu était

¹⁴⁹ J. Le Goff, *La civilisation de l'occident médiéval...*, op. cit., p. 105.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 106.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 109.

pendant sa vie. C'est dans ce sens que Pierre-Paul Okah-Atenga parle de : « *justice comme expressive du genre humain* »¹⁵².

La quasi-totalité des théories philosophiques sur le fondement de la morale s'établit sur des données essentiellement construites autour de valeurs qui se forment et se développent dans un contexte, une époque, une civilisation. Cependant, à la lecture de l'ouvrage de Bilé Amédée Akah intitulé *La mort comme fondement de la morale*, il est prouvé qu'il est possible de trouver pour ancrage à la morale des utilitaires non-culturels. Il pose ainsi la mort (donnée naturelle à l'humanité et non culturelle) comme étant à la base de toutes considérations éthiques. Contrairement aux acceptions les plus répandues, il est possible à l'heure de la pensée complexe de donner une complexion nouvelle à cette valeur aujourd'hui. Si pour quelque raison que ce soit la mort n'avait pas existé, il est prouvé que les hommes se seraient comportés autrement.

L'épouvante, l'émoi, la crainte que ce phénomène bizarre suscite, imposent un mieux-être aux hommes. En effet, le mourir faisant naître l'énigme et l'inconnu, oblige les vivants à ne se ranger que derrière des considérations religieuses qui, par leurs arguments, proposent des options post-mortem desquelles dépendent l'orientation que les humains donnent à leur existence pendant qu'ils sont encore en vie. On pourrait d'ailleurs penser que les hommes ne font du bien que parce qu'ils s'inquiètent du sort qui pourrait leur être réservé après la mort. Il s'agit d'une morale intéressée, d'un bien pour un autre à chaque fois. L'espoir d'un paradis, ou de ce que Le Goff appelle « *une vie faite de béatitudes qui les conditionnent à agir de telle façon et pas de telle autre* »¹⁵³. En un mot, l'inéluctabilité de la mort et la peur doublée d'incertitudes sur l'après-vie obligent tous les êtres humains à adopter des attitudes moralement correctes dans l'espoir d'un gain futur.

¹⁵² P-P. Okah-Atenga, *Cosmologie et philosophie, De la Justice et du Fonctionnement du Monde*, Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 2014, p. 139.

¹⁵³ J. Le Goff, *La civilisation de l'occident médiéval...*, *op. cit.*, p. 119.

I.3. Les théories du déni dans la modernité : discussions sur l'inconnaissabilité de la mort

Après l'Antiquité et le Moyen-Âge vient la Modernité philosophique avec René Descartes, Baruch Spinoza, Emmanuel Kant... dont l'influence est notoire sur la philosophie de Vladimir Jankélévitch. Le début de la modernité défend l'idée qu'il est impossible de connaître la mort et d'en parler véritablement. Tout discours sur la mort ne peut être que nébuleux, il ne peut s'agir que de funestes jérémiades et de glauques sérénades qui nous empêchent de « vivre à propos »¹⁵⁴, selon le mot de Montaigne. C'est un discours passionné sur un phénomène pas encore expliqué, dont la cause principale est sa crainte. Or comme le dit Spinoza, « l'Homme libre c'est-à-dire celui qui vit selon le seul commandement de la raison n'est pas conduit par la crainte de la mort, mais désire le bien directement, puisqu'il désire agir, vivre, conserver son être »²². Et par conséquent, il ne pense à rien moins qu'à la mort, mais sa sagesse est une méditation de la vie.

I.3.1. René Descartes et la mort comme corruption du corps en tant que substance étendue

René Descartes est considéré par plusieurs historiens de la philosophie comme le père de la philosophie moderne. C'est lui qui, à travers ses idées, pose les jalons et fixe le cap de l'orientation que devra prendre la science à cette époque. Pour mieux cerner la thanatophilosophie de Descartes, il faut saisir préalablement son intention première. Il a le projet de réunir toutes les sciences en un bloc, il veut fonder une connaissance universelle qui aurait pour point d'encrage les certitudes auxquelles il parvient préalablement.

Il schématise tout cela par un arbre de la connaissance en indiquant que le tronc est ce qui rend solide l'arbre (c'est la physique et les mathématiques), les branches et les feuilles sont toutes les autres disciplines connexes, sauf que, cet arbre ne serait pas solide s'il n'avait pas de racines particulières qui ont pour vocation d'alimenter l'arbre et de le maintenir. Ces racines, c'est la philosophie première (métaphysique). Toute la pensée de Descartes se trouve dans le « *Cogito ergo sum* »¹⁵⁵ (je pense donc je suis). C'est sa première certitude, résultat de la

¹⁵⁴ P-P. Okah-Atenga, *Cosmologie et philosophie...*, op. cit., p. 17.

¹⁵⁵ R. Descartes, *Méditations métaphysiques* (1641), Paris, Garnier-Flammarion, 2014, p. 3.

déconstruction d'un certain nombre de préjugés. Même le « *malin génie* »¹⁵⁶ ne parviendrait pas à faire nier cette première vérité. Au contraire elle révèle cette situation en ce sens que plus je suis trompé, plus j'existe et je ne peux pas être trompé si je n'existe pas, car, l'existence découle de cette pensée que j'ai que d'être trompé.

Il convient de relever dans la démarche cartésienne à ce niveau, son caractère purement révolutionnaire. À la différence des Anciens, la connaissance n'est plus révélée de l'extérieur, elle s'origine du sujet lui-même, c'est-à-dire du moi qui pense. Désormais, c'est le sujet qui doit extraire au monde sa vérité. Cette dernière ne devant plus lui être dictée à partir d'un ailleurs imprécis. Si on veut connaître la nature et exercer éventuellement sur elle une action quelconque, il ne suffit pas de l'observer naïvement, il faut tout d'abord apprendre à connaître nos processus de connaissances qui nous seront utiles à la connaissance du monde. C'est donc la subjectivité qui va déterminer la vérité de l'objectivité. L'objectif assumé est d'améliorer le sort de l'humanité en se rendant comme les « *maitres et possesseurs de la nature* »¹⁵⁷.

À la suite de ces considérations premières sur la philosophie de Descartes, il est utile, toujours pour aller vers le sens qu'il donne à la mort, de nous intéresser à son anthropologie. Qu'est-ce que l'être humain pour Descartes ? Le philosophe moderne distingue le corps de l'âme. C'est tout le sens du dualisme cartésien. Il y a d'un côté la « *substance pensante* »¹⁵⁸ et de l'autre la « *substance étendue* »¹⁵⁹.

Il s'agit de deux substances irréductibles l'une à l'autre. Il établit deux ordres de réalités : la pensée, la rationalité, le « je » qui pense, ne relève pas du même ordre de réalité que le corps et les autres choses physiques du monde. La matière, substance étendue, est quelque chose que l'on peut observer, mesurer et quantifier. Elle oppose une résistance matérielle. C'est le cas d'un meuble qui obstrue un passage à un autre corps physique. La substance pensante quant à elle est immuable, immatérielle, non quantifiable, indivisible. La principale distinction que Descartes établit entre les deux ordres de réalités est que la substance étendue est soumise

¹⁵⁶ R. Descartes, *Méditations métaphysiques...*, *op. cit.*, p. 119.

¹⁵⁷ R. Descartes, *Discours de la Méthode* (1637), Paris, Garnier-Flammarion, Présentation par Laurence Renault, 2016, p. 96.

¹⁵⁸ R. Descartes, *Méditations métaphysiques...*, *op. cit.*, p. 124.

¹⁵⁹ *Idem*.

aux lois de la causalité, alors que la substance pensante est libre parce que n'étant pas soumise aux lois de la physique.

Ces deux ordres de réalités communiquent. Quand je décide par exemple de bouger mon bras, par ma pensée ou mon esprit, mon bras bouge. Quand je décide de marcher, mes pieds s'alignent l'un devant l'autre. Il y a, pour le dire de cette façon, un lien entre les deux substances que G nevi ve Rodis-L ewis qualifie de « *particulièrement étroit* »¹⁶⁰. Le lien entre la matière corporelle et la rationalité immatérielle et incorporelle, réside dans le cerveau, auprès de la glande pinéale. Mon corps en tant que matière, n'est pas quelque chose que je suis mais que j'ai. Descartes compare d'ailleurs le corps à une machine. Il s'agit, souligne-t-il, d'une machine organique, quelque chose de mécanique.   partir du moment où l'on considère que le corps est distinct de l' me, alors les affects, les sentiments et toutes les autres sensations « *relèvent de la substance pensante* »¹⁶¹. Si je souffre, c'est que je pense souffrir.

La première certitude qu'il y a à tirer des développements précédents est que pour ce philosophe, l'être humain est un « je » qui pense, une substance pensante. Si je suis certain d'être une chose pensante, je suis absolument incertain de l'existence des autres choses qui sont distinctes de ma conscience. Leur existence objective m'échappe. Je suis un esprit pur désincarné, mon corps n'est autre chose que moi. Il affirme pour le démontrer : « *voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun que je fusse mais que je ne pouvais pas feindre pour cela que je n'étais point.* »¹⁶².

L'hétérogénité absolue entre les deux substances pensante et corporelle consacrée par Descartes laisse tout de même la place à l'idée d'une troisième substance, celle que compose la mise en commun des deux premières : l'homme. C'est dans ce mélange qu'il faut commencer à cerner sa philosophie de la mort. Il considère en effet que l'intime union entre l' me et le corps qui forment l'homme présente une corruption de nature pathologique qui conduira à sa mort. Il affirme :

Nous nous trompons aussi assez souvent, même dans les choses auxquelles nous sommes directement portés par la nature, comme il arrive aux malades, lorsqu'il désire de boire ou de manger des choses qui peuvent leur nuire. On

¹⁶⁰ G. Rodis-L ewis, *Le développement de la pensée de Descartes*, Paris, Vrin, 2000, p. 37.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 41.

¹⁶² R. Descartes, *Méditations métaphysiques...*, *op. cit.*, p. 124.

*dira peut-être ici que ce qui cause leur tromperie est leur nature corrompue. Mais cela n'ôte pas la difficulté, parce qu'un homme malade n'est pas moins véritablement la créature de Dieu qu'un homme qui est en pleine santé ; et partant, il répugne autant par la bonté de Dieu, qu'il ait une nature trompeuse et fautive que l'autre.*¹⁶³

Même dans le cas où les deux substances seraient réunies pour former le corps, elles gardent une relative indépendance et l'âme reste, quoiqu'il arrive au corps, d'une indivisibilité absolue. La corruption du corps n'entraîne pas la corruption de l'âme. En plus de posséder une variabilité naturelle, la substance étendue, à la différence de celle pensante, se caractérise par sa divisibilité qui est partie intégrante de son essence. Descartes affirme ce qui suit pour le démontrer :

*Le corps, de sa nature, est toujours divisible [...]. L'esprit est entièrement indivisible. Car en effet, lorsque je considère mon esprit, c'est-à-dire moi-même en tant que je suis seulement une chose, qui pense, je n'y puisse aucune distinguer aucunes parties, mais je me considère comme une chose seule et entière. Et quoique tout l'esprit semble être uni à tout le corps, toutefois, un pied ou un bras, ou quelle qu'autre partie étant séparée de mon corps, il est certain que pour cela, il n'y aura rien de retranché de mon esprit.*¹⁶⁴

Par sa nature, la substance étendue est certainement divisible. Ce qui fait que l'identité, en tant qu'individualité permanente, ne puisse en soi être trouvée dans le corps. Seule l'âme est l'identité parce qu'inaltérable et insécable.

L'âme immortelle cartésienne est destinée à l'éternité et à une vie bienheureuse. Si le corps ne vit que le temps d'un passage éphémère sur cette Terre, il faut reconnaître avec Descartes que cette partie s'installe dans l'ordre de la pérennité. Dans sa Lettre à Colvius du 14 juin 1637, Descartes se prononce en ces termes : « *Mais, monsieur, vous savez beaucoup mieux que moi que le temps que nous vivons en ce monde est si peu de choses en comparaison de l'éternité, que nous ne devons pas fort nous soucier si nous sommes pris quelques années plus tôt ou plus tard* »¹⁶⁵. L'idée de pérennité de l'âme et l'idée d'éphémérité de la vie dans ce monde sont au fondement du discours cartésien sur la mort. Pour lui, l'attitude devant la mort doit

¹⁶³ R. Descartes, *Méditations métaphysiques...*, op. cit., p. 67.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 98.

¹⁶⁵ R. Descartes, *Principes philosophiques* (1637), Introduction et notes de C. Durandin, Paris, Vrin, 2000, p.14.

toujours prendre en compte ces considérations. Il suggère dans sa Lettre à Huygens du 10 octobre 1642 ce qui suit :

Considérer la nature de nos âmes, que je pense connaître si clairement, devoir durer plus que les corps et être nés pour des plaisirs et des félicités beaucoup plus grandes que celles dont nous jouissons en ce monde que je ne puis concevoir autre chose de ceux qui meurent, si non qu'ils passent à une vie plus douce et plus tranquille que la nôtre et que nous les irons trouver quelque jour, même avec souvenance du passé ; car je reconnais en nous une mémoire intellectuelle, qui est assurément indépendante du corps¹⁶⁶.

Chercher à conserver indéfiniment sa vie semble peu ou pas utile suivant la logique de ce philosophe. Dans sa Lettre à Chanut du 15 juin 1646, il affirme :

Au lieu de trouver des moyens pour conserver la vie, j'en ai trouvé un autre bien plus aisé et plus sûr, qui est de ne pas craindre la mort, sans toutefois pour cela être chagrinant, comme sont ordinairement ceux dont la sagesse est toute tirée des enseignements d'autrui, et appuyée sur des fondements qui ne dépendent que de la prudence et de l'autorité des hommes¹⁶⁷.

I.3.2. La mort de Dieu dans la philosophie de Friedrich Nietzsche

« Dieu est mort »¹⁶⁸. Cette affirmation trouve son origine dans l'œuvre du philosophe Nietzsche qui sera d'ailleurs essentiellement connu pour la postérité de cette phrase. Comment comprendre cette déclaration ? Est-ce une bonne ou une mauvaise nouvelle ? Est-ce le résultat d'une époque où la science triomphe et où émergent de nombreux courants athées ? Qui est le responsable de cette mort ? Comment en expliquer le motif ? La mort de Dieu est une affaire des plus complexes, déjà parce qu'il s'agit d'un meurtre sans corps. Difficile de dire qu'il y a eu un crime, puisque les plus sceptiques pourraient considérer qu'il n'y a pas eu de crime, le mort n'ayant jamais existé. La perte d'un être infini de justice et d'amour relève de l'une des plus grandes privations de l'humanité. Qu'en est-il dans la philosophie de Nietzsche ? Comment présente-t-il la mort de Dieu ? Le philosophe allemand procède par la mobilisation de témoignages qu'il convient d'examiner ici.

¹⁶⁶ R. Descartes, *Principes philosophiques...*, op. cit., p. 41.

¹⁶⁷ R. Descartes, *Lettre à Chanut* du 15 juin 1646.

¹⁶⁸ F. Nietzsche, *Le gai savoir, Aphorisme 125*, Paris, Vrin, 2005, p. 11.

Le premier témoignage est celui de l'insensé que l'on retrouve dans l'aphorisme 125. La scène se déroule sur un marché à la localisation inconnue. Un homme fébrile, ayant l'apparence et le phrasé d'un fou, arpente la place en exhortant les passants. Il annonce une nouvelle : « *Dieu est mort* »¹⁶⁹. C'est dans *Le Gai savoir* qu'il évoque pour la première fois la mort de Dieu. L'idée de mort est à la fois fondamentale et paradoxale. Pour lui en effet, Dieu n'est qu'une idée, une création de l'imagination et de la raison. On ne peut normalement tuer une idée. Pourtant, dans un sens allégorique, la mort de Dieu annonce la fin de la vitalité de l'idée, c'est-à-dire de son influence et de son pouvoir formateurs sur l'humanité. L'idée de Dieu disparaît ou du moins, a totalement été vidée de sa puissance. Le témoignage de l'insensé évoque l'identité du coupable.

C'est l'humanité entière qui a tué allégoriquement Dieu. Elle est à la base de la mort de sa propre création. Ici, on a un déicide qui semble dépasser les hommes que l'abus a privé de tout repère. Ils ont vidé le monde de ce qu'il y avait de plus sacré, notamment la figure divine. On peut donc identifier un premier groupe de coupables, de fossoyeurs qui ont bien profondément enterré le cadavre divin. Ils ont désenchanté le monde. Ce sont les scientifiques et autres amis de la raison. En effet, le triomphe de la pensée scientifique a évacué la métaphysique de la préoccupation des hommes.

L'autre coupable est la révolution industrielle qui a fait définitivement passer les sociétés européennes d'un modèle traditionnel où la religion a un rôle fédérateur et structurant à un modèle moderne, individualiste et axé sur le travail et la liberté. La société n'est plus construite autour de valeurs collectives mais s'organise au contraire sur le privé.

Les bouleversements économiques et sociaux ont affaibli la religion, principalement chrétienne, au point où Dieu n'est plus une puissance formatrice de la société. On pourrait y voir une véritable libération des vieilles lubies métaphysiques et du pouvoir à la fois social et fictionnel de la religion. Sauf que l'insensé qui, on peut s'en douter, représente Nietzsche, n'est pas si optimiste que ça. Il affirme : « *La grandeur de cette action n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour paraître dignes de cette action ?* ». ¹⁷⁰ Il se pose la question suivante par la suite : « *L'humanité est-elle prête à assumer*

¹⁶⁹ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* (1^{ère} édition 1883), Paris, Arvenda Éditions, 2019, p. 145.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 193.

son action et ses conséquences ? »¹⁷¹. Pour lui, à vrai dire, et c'est ce que conclut l'insensé, on peut douter de cette disposition.

L'humanité s'est rendue coupable inconsciemment d'un acte dont les conséquences restent obscures. Elle n'est même pas au courant qu'elle vient de tuer Dieu, elle ne sait pas que Dieu est mort. Elle se raccroche à des ombres de divinités placées dans les caveaux et les tombeaux. C'est donc l'humanité qui a tué l'idée de dieu, par l'essor des sciences, de la rationalité, mais aussi des nouveaux modèles économiques de sociétés qui remplacent les modèles traditionnels. Cependant, la religion n'a pas disparu, elle n'est plus que l'ombre d'elle-même. Tout ce qui reste, ce sont les caveaux et tombeaux qui désignent l'église dans laquelle les fidèles viennent prier un dieu qui ne les entend plus, parce que n'existant plus fondamentalement.

Il existe un ensemble de mobiles qui pousseraient à tuer Dieu, c'est ce que Nietzsche appelle : « *Les arrières-mondes* »¹⁷². Ce sont des constructions de la philosophie et de la religion. Comment comprendre la joie d'un insensé dans le fait d'affirmer la mort de Dieu, car même si l'homme n'en mesure pas les conséquences, il y a tout de même là une bonne nouvelle. Elle se trouve dans la critique qu'il élabore à la fois contre la religion et contre la philosophie. On peut trouver un début d'explication dans le prologue de son texte qu'il intitule *Ainsi parlait Zarathoustra*. Le sage, Zarathoustra, après avoir passé dix ans en Hermite à méditer au sommet d'une montagne, décide de revenir dans le monde des hommes. Il ressent un trop plein d'idées et de vitalité qu'il doit dispenser aux hommes. Sur la montagne, il a reçu une nouvelle importante dont il semble être le seul à avoir pris acte, comme en témoigne sa première rencontre à un autre Hermite. Il s'est retiré pour prier Dieu et chanter ses louanges, parce que les humains sont trop imparfaits. Aimer les hommes le tuerait, considère-t-il.

C'est le lieu d'évoquer l'une des critiques récurrentes de Nietzsche, celle des arrières-mondes. L'homme est une créature imparfaite et imprévisible. L'aimer reviendrait à se blesser à coup sûr. Autant lui préférer Dieu, sauf que Dieu n'est qu'une idée, une perfection des hommes. Devant l'imperfection humaine et sa dangerosité intrinsèque pour soi, on a préféré la création d'une fiction dans laquelle nous mettons l'amour que nous devrions réserver aux

¹⁷¹ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra...*, op. cit., p. 196.

¹⁷² *Ibid.*, p. 201.

hommes. Comme le dit l'Hermitte, « *il ne faut rien leur donner, plutôt leur ôter quelque chose* »¹⁷³. Il est ôté à l'homme plusieurs qualités, pour les mettre dans une figure fictive non encore maîtrisée ; ce qui conduit à un déni de nos qualités, transférées vers une figure fictive savamment construite, figure qui elle ne nous décevra pas.

Comment comprendre l'élaboration de cette fiction de Dieu ? Nietzsche prend le contre-pied habituel. Il ne lie pas la pensée religieuse à un besoin métaphysique comme on le fait traditionnellement. Très souvent en philosophie en effet, on part de l'idée qu'il y a un besoin au-delà du physique chez l'homme, un besoin de réponse à la question du pourquoi. Question qui est liée à la cause finale pour identifier le sens que les choses ont et les causes premières relatives à l'origine. La science par contre ne s'intéresse qu'aux questions relatives au Comment. La religion ne mène cependant pas à des certitudes.

Nietzsche opère une inversion de la tradition. Suivant sa logique, la métaphysique devient ce qui jaillit quand la religion disparaît. Le sentiment est si désagréable et vide que l'on préfère le combler avec une pensée qui se substitue au religieux. Nietzsche met ainsi la religion et une partie de la philosophie sur le même plan. Les deux sont productrices de ce qu'il nomme : « *les arrières-mondes* »¹⁷⁴. Il s'agit de fictions qui vont se substituer à la réalité comme un calque que l'on va interposer entre notre regard et le réel. Ces arrières-mondes se parent d'oripeaux de la vérité absolue ou rationnelle, mais ne font que travestir notre univers dans sa réalité propre. Il propose ainsi un modèle interprétatif du monde partageable et commun. Ce modèle est fade et tyrannique. Le paradis en est par exemple un, tout comme le lieu où se trouvent les Idées de Platon. Il s'agit de mondes conçus comme parfaits, divins, bons, à première vue.

Cette thèse est déjà en germe dans *La naissance de la tragédie*. Pour comprendre Nietzsche, il faut dire qu'il commence par considérer que le monde est un flux constant et changeant, il n'existe rien de stable. Il se fait ici l'héritier d'Héraclite, chantre du changement perpétuel. Or, l'homme a, suivant sa logique, et c'est ce que rappelle Patrick Wotling, « *une répulsion naturelle au changement, au devenir, à ce qui est instable* »¹⁷⁵. Il déteste ce qui bouge,

¹⁷³ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra...*, op. cit., p. 207.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 12.

¹⁷⁵ P. Wotling, *La Philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2008, p. 111.

se modifie, ce qui n'est pas stable. Il a permanemment besoin de stabilité et de fixité. Cet état de chose conduit, ajoute le commentateur, « à la naissance d'un besoin de croyance, ce qui le ramène à l'une des thèses majeures de sa philosophie : il n'y a pas une réalité du monde »¹⁷⁶. La vérité est une fiction, il n'existe donc pas de vérité en ce lieu. Il y a cependant, chez nous, un instinct de la certitude.

La totalité de ce qui existe se comprend comme un foisonnement de forces : celles actives et positives et celles inactives et négatives. Il parle alors de « *volonté de puissance affirmative* »¹⁷⁷, désignant par cette expression celles positives qui se tournent vers la liberté, c'est-à-dire l'absence totale de soumission à quelque valeur ou à un autre individu, la liberté, la créativité, le fait de produire ses propres valeurs et ses propres interprétations et, par ce fait même, produire la vie. La volonté de puissance affirmative s'oppose à la volonté de puissance négative qui, elle, est du côté de la soumission, du contraint et du maléfique. La première volonté de puissance est du côté de la vie, de l'actif, du corps et l'autre est du côté du passif, de la mort, de la haine du corps.

La principale accusation qu'il y a contre l'idée de Dieu est la haine du corps et de la vie. Nietzsche caractérise les arrières-mondes de la religion et de la métaphysique comme purement hostiles à la vie. Tout ce qui est pulsionnel, instinctif, de l'ordre de la passion est considéré comme mauvais, instable et source de désordre. On va mettre en place une morale mortifère, légitimée par un arrière-monde. Le philosophe allemand va mettre Socrate au banc des premiers accusés dans l'Aphorisme 340.

La mort de Socrate témoigne d'une haine du corps et de la vie. Infériorité d'un corps considéré comme mauvais et source de désordre. La partie charnelle est vue comme une prison de l'âme qui vient du ciel des idées. Le seul monde digne d'être vécu est celui immatériel des idées. La métaphysique platonicienne est en cela similaire à la religion chrétienne qui, selon Nietzsche, possède la même hostilité à la vie. La religion chrétienne va développer ce qu'il appelle une « *morale d'esclave basée sur la culpabilité* »¹⁷⁸, celle du péché originel. C'est la culpabilité de chaque acte qui peut être un péché potentiel. Il vaut mieux se sentir coupable et

¹⁷⁶ P. Wotling, *La Philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche...*, op. cit., p. 112.

¹⁷⁷ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra...*, op. cit., p. 26.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 17.

avoir conscience de sa faute que de se prétendre innocent face à un être tout puissant qui voit tout. Elle se base aussi sur la peur et la répression de tout ce qui relève du corps et de ses plaisirs comme la gourmandise et la sexualité. Elle condamne par ailleurs ce qui relève de l'humanité, notamment l'orgueil qui met en avant l'individu et qui se trouve être l'un des péchés capitaux.

L'idée d'un Jésus-Christ mort sur la croix est le symbole même de cette hostilité à la vie. C'est ainsi qu'il va qualifier dans *Ainsi parlait Zarathoustra* les prêtres de : « *prédicateurs de mort* »¹⁷⁹. Ils préfèrent révéler un être qui a opté pour la mort au lieu de la vie, ils encouragent à préférer une mort à un au-delà fictif. Il considère les chrétiens comme ayant une âme malade de par le fait de restreindre, de détruire, de réprimer leur force vitale.

Dans l'*Antéchrist* et même *Généalogie de la morale*, il qualifie la pitié et la compassion comme de vifs sentiments d'esclave servant à rabaisser la dignité et la volonté. C'est une morale de faible mettant en valeur la soumission et le rejet du corps. L'Église est en cela une structure de domination qui reste quand-même de nature spirituelle, ce qui lui donne un caractère plus noble que l'État.

Nietzsche est novateur lorsqu'il considère que la mort de Dieu va laisser un vide qui va être rempli par de nouvelles idoles. L'une des plus grandes d'entre elles qui triomphe de cette mort de Dieu et trouve sa place est l'État. Il prétend être le peuple et devient une machine de mort qui broie les individus et s'en nourrit pour exister. Nietzsche évoque la montée des nationalismes à son époque. C'est d'ailleurs à cette époque que le véritable sentiment national va être travaillé notamment dans les universités avec la création de chaires d'histoire dans les différentes universités où on cherche à se doter d'un parcours national pour exalter la gloire de du pays. Ce qui va immédiatement remplacer Dieu comme idole à laquelle on se sacrifie c'est l'État. Il est en train de prédire les catastrophes du XX^{ème} siècle.

Les conséquences de la mort de Dieu sont aussi et surtout le nihilisme, puisqu'elle a pour conséquence ce que Wotling qualifie de « *triomphe du rien* »¹⁸⁰. Ce nihilisme, vu par le

¹⁷⁹ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra...*, *op. cit.*, p. 14.

¹⁸⁰ P. Wotling, *La Philosophie de l'esprit libre...*, *op. cit.*, p. 114.

philosophe, représente « *une liberté nouvelle avec l'arrivée du surhomme* »¹⁸¹. C'est l'une des thèses les moins bien comprises du philosophe allemand.

Le surhomme ne qualifie en rien l'avènement d'une race supérieure au sens génétique et culturel. Ce concept désigne « *l'avenir de l'humanité libérée des arrières-mondes, des états et de son instinct grégaire* »¹⁸². Il désigne un état supérieur de l'humanité qui prendrait pleinement conscience d'elle-même et affirmerait son pouvoir créatif et sa vitalité. Chaque individu serait producteur de ses propres valeurs en phase avec la vie. C'est ce à quoi doit nous amener le nihilisme causé par la mort de Dieu. Il considère que le rien créé se traduit par le fait que les valeurs se déprécient.

I.3.3. La mort comme manière d'être dans la pensée de Heidegger

Toute l'histoire de la philosophie s'est appliquée à établir une distinction entre la mort du sage et de celle de celui qui ne l'est pas. Chaque philosophe se sera alors efforcé à identifier la bonne manière de mourir. Les réponses auront varié selon que les penseurs se seront représentés ce qu'est la mort pour l'homme. Un passage ou une fin, une apparence ou une réalité. C'est ce double souci, soit ce que représente la mort pour nous et comment devons-nous nous y prendre, qui aura articulé toutes les réflexions y relatives.

Martin Heidegger n'échappe pas à cette loi, sauf que la singularité de sa thanatophilosophie tient à deux traits. D'une part, il veut comprendre le phénomène de l'être mortel et sort de ce fait de la normativité pour se ranger dans le champ de la descriptivité. D'autre part, il s'emploie à redéfinir ce qu'est la mort pour nous et ce que peuvent être nos attitudes à son égard. Pour cela, il essaye de redéfinir ce qu'est l'homme lui-même, ce que pourrait être sa spécificité au monde naturel en général.

Pour comprendre l'idée de mort chez Heidegger, il faut partir de l'idée qu'il se fait de l'existence. En effet, à la lumière de la phénoménologie, Heidegger a le projet de renouveler, en le réorientant, le problème de l'être. Il se propose de considérer et de décrire la manière d'être de tout ce qui est. C'est ce qu'il nomme « l'étant ». Il est question, comme le démontre Jean Wahl dans le commentaire qu'il en fait, « *de mettre en lumière la manière avec laquelle*

¹⁸¹ P. Wotling, *La Philosophie de l'esprit libre...*, op. cit., p. 114.

¹⁸² F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra...*, op. cit., p. 109.

l'être se donne à nous »¹⁸³. Ce lecteur de Heidegger ajoute que « *son intuition capitale qui donne sens à toute sa métaphysique est que les « étant » ont plusieurs manières d'être, irréductibles les unes aux autres* »¹⁸⁴. Pourtant, constate-t-il, dans toute l'histoire de la philosophie, les penseurs n'ont retenu qu'une seule manière d'être des « étant » et l'ont indûment étendu à l'ensemble de tous les « étant ».

La philosophie a toujours pris comme modèle l'étant naturel, la chose, le sensible et elle a supposé que tout ce qui repose en soi, a une manière d'être des choses, ce qu'elle a unifié sous le nom de « substance ». Or, aux yeux de Heidegger, la substance n'est nullement l'être de l'étant, mais seulement la thématization de l'une de ses facettes. Cette façon de s'afficher, Heidegger l'assimile à l'être présent, là devant, à l'être subsistant. Sa caractéristique est de se donner à nous comme une présence, constante et compacte, d'être identique à soi, de pouvoir être observée, contemplée et décrite. De fait, c'est bien là le mode de présence de la chose naturelle pour autant qu'on en fait un objet de connaissance.

L'homme, par contre, a une toute autre manière d'être, non pas seulement différente, mais quasiment à l'opposé, l'homme n'est pas subsistance, il ne coïncide pas avec lui-même, il est à distance de soi-même, comme on pourrait être à distance des choses. Il doit pour cette raison se rapporter aux choses comme à soi. Cette autre forme d'expression de son existence, caractéristique de cet « étant » qu'est l'homme, le philosophe allemand l'a désigné sous le nom d'« eksistence » pour exprimer l'acte d'arrachement, de sortie hors de soi. Exister c'est donc être d'emblée hors de soi et condamné à n'être que comme un rapport à soi à la différence de subsister qui consiste à reposer en soi dans une sorte de compacité.

Après l'établissement de la distinction entre la subsistance et l'« eksistence », Heidegger s'emploie à dégager les déterminants de l'existence en prenant bien soin de ne pas les confondre avec ceux de la subsistance même lorsqu'elle semble obéir à la même règle. Il arrive à la conclusion suivant laquelle l'homme est le seul « étant » pour lequel le fait d'être, et d'être ceci ou cela n'est pas un état déjà donné ou acquis, mais une tâche à accomplir. L'homme, suppose-t-il « *a à être* »¹⁸⁵. Son être lui est remis et il doit le prendre en charge. L'autre

¹⁸³ J. Wahl, *Introduction à la pensée de Heidegger*, Paris, Livre de poche, 2018, p. 41.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 42.

¹⁸⁵ M. Heidegger, *L'Être et le temps* (1927), Traduction de François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 12.

déterminant qu'il établit a comme conséquence que cette prise en charge s'effectuera de façon singulière, c'est tout le sens de la « *mienneté de l'existence* »¹⁸⁶ dont il parle. C'est le fait que cette prise en charge ne puisse s'entretenir qu'à la première personne.

Puisque l'homme entretient un rapport avec son être, il peut s'y rapporter de différentes manières selon plusieurs possibilités. Aussi, son être est indissociable d'un pouvoir-être et à chaque instant, il doit opter pour des possibles qui décideront de son existence. Il doit constamment se projeter hors de ce qu'il a été vers ce qu'il projette d'être. Heidegger affirme avoir « *pour structure directrice l'être en avant le soi* »¹⁸⁷. Cette précision faite à la première section de son ouvrage majeur *L'être et le Temps* est fondamentale dans la compréhension de l'idée qu'il se fait de la mort à partir de la deuxième section du même texte.

Qu'est-ce donc que la mort pour un être qui « ekxiste » ? L'homme entretient, selon sa logique, un rapport avec sa propre mort, tandis qu'il n'existe pas de relation entre l'être vivant sa possible fin temporelle. Il y a une différence de fond entre le mourir d'un être humain, et le périr d'un animal par exemple. Tous deux sont des modalités du finir. Mais la fin d'un être est une limite externe qui met un terme à sa vie. La fin d'un existant lui appartient dès l'origine, puisque par définition, il est un avant de soi. Cette fin est itinérante à son existence puisque la mort n'est ni un fait ni un évènement, il ne s'agit pas d'un accident qui surviendrait dans le cours d'une vie, elle est, postule Heidegger, « *une possibilité permanente de l'existant* »¹⁸⁸. L'être là, le dasein, l'homme, existe sous la menace permanente et l'imminence de « *ne plus être là* »¹⁸⁹. La perspective du « *ne plus être là* »¹⁹⁰, appartient depuis l'origine à sa manière d'être. Elle en est indissociable. Elle constitue l'une de ses possibilités, mieux sa possibilité la plus propre, puisque personne d'autre ne peut mourir à sa place. Elle mérite pour ce fait d'être prise en compte pour la définition même qu'on donnerait à l'« ekxistence ». Il convient de remarquer que cette idée suivant laquelle l'homme porte sa mort en lui comme sa compagne la plus intime, est déjà présente dans d'autres philosophies antérieures.

¹⁸⁶ M. Heidegger, *L'Être et le temps...*, *op. cit.*, p. 15.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 7.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 26.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 34.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 48.

Après les développements autour d'un contexte existentiel¹⁹¹ de la mort, l'autre questionnement qui nous permet de continuer l'analyse avec lui se résume en ceci : qu'est-ce que l'existence pour un être qui doit mourir ? Le philosophe allemand définit l'existence comme un-être-pour-la-mort. Il faut relever la difficulté à traduire l'expression allemande « *Sein zum Tode* », puisqu'en français, elle ne signifie pas exactement être-pour-la-mort au sens d'une finalité, ni d'un être-vers-la-mort au sens d'une direction, d'un cheminement. Néanmoins, cette expression précise le fait que l'homme est en permanente relation avec la mort. C'est en tout cas ce que souligne Heidegger lorsqu'il affirme : « *Le ne-pas-encore extrême a le caractère de quelque chose vis-à-vis de quoi le dasein se rapporte* »¹⁹².

Dire que l'existant est un être pour la mort, signifie donc simplement qu'il entretient un rapport avec sa propre mort, comme d'ailleurs avec son être, à la différence des « étant » simplement vivants qui sont sans rapport à leur être et qui en conséquence n'ont pas non plus de rapport à la fin, laquelle intervient simplement pour les interrompre. Ce rapport à la mort, caractéristique de l'« ekxistence », en revient à définir l'existence. On n'existe donc que par la mort, parce que cette dernière est constitutive de la première.

La mort n'est pas seulement la possibilité, en tant que manière d'être de l'étant, mais sa possibilité propre, indépassable, indispensable. Or, puisque cette existence se définit par cette possibilité et qu'elle est fondamentalement un pouvoir-être toujours en avant de soi, la possibilité la plus propre définira, elle aussi, de façon essentielle, son être propre. Cet être est pour-la-mort, il ne se révèle dans toute sa nudité que dans l'angoisse. Si l'idée d'être-pour-la-mort est un existentiel en ce sens qu'elle est immuable comme vérité, puisque le dasein est donné à mourir, il faut dire que, de façon connexe, il existe des existentiels sous la forme de différentes possibilités des humains à affronter la mort. Pour comprendre ces différences, il faut intégrer dans la catégorisation des existentiels, les concepts heideggériens de « propres » et d'impropres.

¹⁹¹ Si l'existentiel dans le vocabulaire heideggérien qualifie un choix de vie qui peut différer selon le projet de chacun, l'existentiel quant à instant, désigne la structure d'être commune qui est au fondement de tous ces choix. Un existentiel laisse donc place à plusieurs possibilités existentielles. Par exemple d'être-au-monde est un existentiel. Cependant, le fait d'être pris par le monde, de s'identifier aux choses, au point d'oublier sa propre spécificité, est une détermination existentielle, puisqu'il ne s'agit que de l'une des modalités possibles de l'être-au-monde à côté d'autres modalités.

¹⁹² M. Heidegger, *L'Être et le Temps...*, op. cit., p. 78.

Si l'homme est un existant différent des autres « étant », il faut dire qu'il conserve sa manière d'orienter cette existence. Il peut exister conformément à son être ou alors d'une manière non conforme à celui-ci, comme s'il était dans le monde à la manière desdits « étant ». Ainsi, ces possibilités d'existence seraient structurées selon un axe dominant, soit assumer résolument son être propre (existence authentique), soit s'en détourner (existence inauthentique). Toutes les dimensions de l'existence sont traversées par ce partage. Le rapport que l'homme entretient avec la mort n'échappe pas à ce partage, mieux, c'est même peut-être lui qui décide de ce partage qui en constitue le fondement, d'où le soin pris par Heidegger de décrire les deux comportements possibles à prendre face à notre mort. Le premier est à l'œuvre dans la quotidienneté, c'est celui dans lequel nous nous tenons : « *de prime abord le plus souvent* »¹⁹³.

Le sujet de l'existence quotidienne n'est pas le soi, mais un sujet impersonnel et neutre qu'il nomme le « on ». C'est l'être là ou l'existant, mais en tant qu'il est fondamentalement sous l'emprise des autres. Il ne s'est pas encore séparé des autres. Il n'a pas encore émergé comme un « je ». Le fait d'être ainsi pris dans la masse indifférenciée du « on », soumis à ce que Heidegger nomme sa dictature, interdit à l'homme un existant singulier. Cette dictature le dispense d'être un existant singulier, elle le dispense de choisir et de décider par lui-même. Il s'agit là de la principale fonction du « on », déchargé de lui-même, le délaissant du poids de son être. Ne pouvant pas endurer l'angoisse, le "on" fait tout pour se rassurer. Il y parvient en usant de plusieurs subterfuges.

D'abord, il se dissimule dans son être pour la mort en réinterprétant son sens. Au lieu de reconnaître en elle une possibilité qui est sienne, il la considère comme un accident, un événement qui intervient dans le cours du monde. Ensuite il admet que cet événement concernera chacun d'entre nous un jour. En jouant sur le « un jour » et le « chacun », il arrive à se convaincre de ce que le « un jour » pourrait se diluer en « jamais » et que le « chacun » pourrait se diluer en « personne ». Ce qui permet de se convaincre de ce que ce qui arrive à tout le monde pourrait ne pas lui arriver. Cet exercice consiste à ne pas être concerné par ce qui concerne le reste de la population. C'est donc pour fuir la mort qu'il est devenu un « on » ou

¹⁹³ M. Heidegger, *L'Être et le Temps...*, op. cit., p. 111.

qu'il a choisi de rester un tel. Le « on » éprouve la vérité de la mort, la témoigne mais ne l'assume pas.

À l'opposé, on peut envisager qu'un rapport authentique à la mort donnerait lieu à une existence elle-même authentique. La mort pourrait ainsi servir de fondement à cette authenticité, enfin revenue sur elle-même et assumant sa réalité. Les conditions pour arriver à cela consistent à assumer ce que le « on » ne révèle que négativement et par le déni. Se rapporter authentiquement à la mort, c'est refuser le recul, l'esquive et la fuite au profit du mouvement inverse qui consiste à se tourner vers la mort. Il s'agit de soutenir la mort comme possibilité sans la travestir. Pour cela, il faut, non pas la réaliser, ce serait la faire disparaître, non pas en y pensant sans cesse ou en la méditant, ce serait chercher à se l'approprier, mais en se projetant constamment par une sorte de « *devancement dans la possibilité* »¹⁹⁴. Elle consiste à aller au-devant de la mort, à se tenir sous son horizon, et à en assumer l'angoisse.

¹⁹⁴ M. Heidegger, *L'Être et le Temps...*, op. cit., p. 186.

CHAPITRE II

LE MYSTÈRE DE LA MORT DANS LA PHILOSOPHIE DE JANKÉLÉVITCH

Il est désormais établi qu'avant la pensée de Vladimir Jankélévitch, il a existé toute une histoire de la philosophie sur le problème de la mort. Consciemment, nous nous sommes limités à l'évocation des théories de quelques grands penseurs occidentaux sur la question, en sélectionnant celles qui semblent avoir suffisamment nourri la réflexion du « marcheur infatigable de la gauche ». Plus tard, dans la troisième partie, nous reviendrons sur la théorie négro-africaine qui s'y rapporte.

Ce préalable historique permet d'indiquer qu'avant l'auteur, dont la pensée est notre principal centre d'intérêt, il y a eu des façons de percevoir le phénomène qui, au moins en partie, ont considérablement orienté ses positions. Même si plusieurs commentateurs voient en le philosophe français un « *penseur solitaire* »¹⁹⁵ dont le discours ne devrait être rangé dans aucune chapelle, puisqu'il semble éprouver une aversion particulière pour toutes les catégorisations philosophiques qui l'aligneraient comme disciple ou descendant de telle doctrine ou telle autre, il faut dire, pour le reconnaître, qu'il se sera « *inspiré de plusieurs écoles de pensées qui constituent des points d'ancrage de sa réflexion* »¹⁹⁶. Malgré cet état de choses, Vladimir Jankélévitch est, c'est le lieu de le rappeler, le philosophe qui se sera efforcé à briser toutes les cages en touchant à la quasi-totalité des spécialités de cette discipline. Comme philosophe moral, il propose un traité des vertus, revenant sur toutes les doctrines éthiques de ses prédécesseurs en ajoutant à chaque fois une coloration nouvelle, même s'il se garde de tout moralisme. Comme métaphysicien, il propose sa « *métaphysique sérieuse* »¹⁹⁷ qui rompt avec les postulats classiques dans cette sous-discipline. Il convient de préciser que suivant sa logique,

¹⁹⁵ I. Montmollin, *La Philosophie de Vladimir Jankélévitch...*, op. cit., p. 5.

¹⁹⁶ *Idem.*

¹⁹⁷ V. Jankélévitch, *Philosophie première...*, op. cit., p. 14.

la métaphysique et la morale se rejoignent, puisqu'en fin de compte, « *elles se ramènent à une seule et même chose* »¹⁹⁸. Ce lien entre les deux entités est si étroit qu'il ne manque jamais de mobiliser les deux pour comprendre un fait social¹⁹⁹. Penseur de la musique, il analyse plusieurs œuvres, parmi lesquelles celles de Gabriel Forêt, d'Eulice, de Ravel, sans jamais le faire à la manière des autres musicologues dont les procédés interprétatifs étaient notoires.

Il s'intéresse ainsi à plusieurs champs de réflexion parce qu'il considère l'exercice philosophique comme étant dynamique. Sa pensée est saisissable sous la forme d'un voyage scientifique que l'on pourrait assimiler à la « *procession plotinienne ou à la célèbre anabase de Xénophon* »²⁰⁰. C'est à proprement parler une pensée itinérante qui transporte celui qui s'y adonne d'un point à un autre. En étudiant l'amour, le charme, l'occasion, la musique, l'ineffable et même la mort, le philosophe de l'immédiateté veut, toujours en marchant, partir d'expériences denses et uniques de la vie de tous les jours, où s'exprime : « *l'incomparable qualificatif du temps, mais dont le discours ne peut rendre compte de la totalité de sa teneur* »²⁰¹. C'est ce cheminement vers l'incertain qui le conduit vers la pensée de la mort, destination limite du voyage. Malgré ses efforts liés au refus de tout étiquetage, il convient de noter que Jankélévitch est un disciple d'Henry Bergson, dans la mesure où, tous ses premiers essais sont une suite logique de la pensée bergsonienne²⁰². Il essaie d'établir à chaque fois le décalage à combler entre ce que l'on pourrait saisir dans son contenu et la nouveauté, l'audace, ainsi que l'ouverture de ce qu'elle donne à entrevoir pour que l'on s'y intéresse. C'est une philosophie du courage et de l'aplomb qui veut renouveler sans cesse sa « *sympathie pour la nouveauté* »²⁰³.

¹⁹⁸ V. Jankélévitch, *Philosophie première...*, *op. cit.*, p. 54.

¹⁹⁹ C'est le cas de la Shoah, sur laquelle ses positions (qui peuvent être consultées dans les correspondances qu'il adresse à Wiard Raveling), portent sur des actes qui ont eu lieu et sur lesquels on ne saurait revenir, les faits se produisant une fois et délivrant à ce moment tout leur message. La dimension purement éthique qui les accompagne alors ne peut être transformée ou modifiée après coup. Il est de ce fait possible de voir à quel point il faut peser, chaque instant, chaque acte de notre existence pendant que nous le posons, à l'effet de toujours pouvoir les assumer ultérieurement. Ces actes sont irrévocables et les fautes qui s'y collent, impardonnables.

²⁰⁰ T. Vian, *Voyage vers la mort chez Vladimir Jankélévitch*, Paris, Vrin, 2006, p. 3.

²⁰¹ V. Jankélévitch, *Quelque part...*, *op. cit.*, p. 177.

²⁰² C'est ce que démontre Thibault Vian lorsqu'il parle de Vladimir Jankélévitch comme lecteur attentif de Bergson et duquel les principales idées s'inspirent.

²⁰³ T. Vian, *Voyage vers la mort chez Vladimir Jankélévitch...*, *op. cit.*, p. 4.

L'enjeu d'une telle démarche est, comme l'imagine l'auteur lui-même, de réconcilier l'abstraction de la pensée à la plénitude du réel. Au sujet de la mort plus exactement, « l'infatigable marcheur de la gauche », propose une thanatophilosophie originale qui, sortant des sentiers battus, suggère une nouvelle orientation avec des concepts nouveaux, des démarches particulières et des contours authentiques. À notre sens, comprendre sa théorie de la mort oblige que nous portions un regard attentif sur les préalables ontologiques à partir desquels il construit sa réflexion. Il faut en outre aller au fond de la représentation qu'il se fait de la nature de la mort, avant d'examiner le rapport problématique de la pensée à ce phénomène extraordinaire.

II.1. De l'ontologie de la flagrance à l'idée de mort

L'ontologie jankélévitchéenne trouve ses fondements dans la confrontation du mysticisme russe (pays duquel il est originaire) et du matérialisme français (pays de sa naturalisation). Suivant sa démarche, les méthodes de ce qu'il convient d'appeler les sciences dures ne sont pas adaptées pour la saisie de l'objet des sciences humaines. Il distingue trois niveaux d'existence : l'empirisme, le métempirisme et le métalogue. Toute l'œuvre de Jankélévitch étant « *le produit de la fécondité du bergsonisme* »²⁰⁴, c'est pourquoi il structure sa métaphysique à partir des idées bergsoniennes telles que l'arrondissement et la réforme autour de l'égoïté, le mysticisme ou le dépassement permanent de soi. Il est judicieux de commencer par explorer sa philosophie générale, son « Je-ne-sais-quoi » et son « Presque-rien », avant d'envisager une mise en relief de sa philosophie du temps et de l'instant.

II.1.1. L'introduction à la métaphysique sérieuse

Rigoureux dans sa démarche, il faut dire que les résultats de la recherche de Vladimir Jankélévitch sont le produit d'une importante accumulation de pensées antérieures, qu'il aura su intégrer, discuter, mais surtout, dépasser. Il est le philosophe de « *l'absorption, de l'accumulation, de l'ingurgitation méthodique des savoirs antiques, médiévaux et modernes* »²⁰⁵. Platon, Aristote, Plotin, Augustin, Thomas d'Aquin, Descartes, Spinoza, Kant, mais surtout Bergson sont des auteurs auxquels il s'est particulièrement intéressé. S'il reconnaît

²⁰⁴ T. Vian, *Voyage vers la mort chez Vladimir Jankélévitch...*, op. cit., p. 9.

²⁰⁵ I. Montmollin, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch...*, op. cit., p. 14.

lui-même avoir beaucoup appris de ses prédécesseurs, plusieurs de ses lecteurs et commentateurs voient en lui le « *métaphysicien de la déconstruction* »²⁰⁶. Pourquoi le disons-nous ?

Dans un ouvrage qu'il intitule *Philosophie première*, paru pour la première fois en 1957, Jankélévitch entreprend une analyse critique des systèmes philosophiques existants. Dans le texte, il passe en revue plusieurs philosophies l'ayant précédé et démontre en démontant, auteur après auteur, comment et pourquoi la quasi-totalité de ces penseurs ne faisait pas de la métaphysique à proprement parler.

Alors qu'il admire chez certains l'effort de conceptualisation, lorsque pour d'autres il tombe sous le charme des approches méthodologiques, Jankélévitch fustige, chez la plupart de ces philosophes, les « *conclusions auxquelles ils aboutissent* »²⁰⁷. Pour lui en effet, le problème se pose très souvent au moment où, dans le dessein de clôturer leurs pensées, ces auteurs arrivent au final à quelque chose d'incompréhensible, d'imperceptible et même d'inconcevable. C'est par exemple le cas lorsque dans le premier chapitre parlant de Platon, il s'inscrit en faux contre la réalité d'un monde des idées qu'il distingue d'un monde sensible.

Jankélévitch veut fustiger cette tendance de certains philosophes à se réfugier au moment où ils veulent conclure à la validation d'hypothèses qui ne peuvent pas être vérifiées. C'est peut-être le lieu de mentionner que nous percevons dans cette posture jankélévitchéenne, une reconsidération du but même de la philosophie. Dans leur intention de comprendre les hommes et le monde, les métaphysiciens émettent des hypothèses, mènent des réflexions, argumentent, comparent, confrontent et veulent à tous les prix aboutir à des conclusions. C'est à ce moment précis où pour un besoin effréné de boucler leurs analyses pour aboutir à des vérités, ils projettent une systématisation et partant des sortes d'idées conclusives. Ils retombent ainsi dans ce qu'il appelle la « *platitude des certitudes* »²⁰⁸ qui, au final, ne sont autre chose que de simples impensés et opinions. Pour notre auteur, ce n'est pas cela faire de la métaphysique.

²⁰⁶ I. Montmollin, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch...*, op. cit., p. 14.

²⁰⁷ V. Jankélévitch, *Philosophie première...*, op. cit., p. 19.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 20.

Le philosophe français part du constat selon lequel l'homme a naturellement tendance à se tromper lui-même en préférant déguiser en autre chose ce qui l'effraie, ce dont il n'a pas la parfaite maîtrise. C'est ainsi que Schopenhauer dissimule l'abîme de l'infini sous ce qu'il dénomme le « *voile de Maia* »²⁰⁹. Nous voyons bien que pour ces métaphysiciens du passé, tantôt il y a refus de penser ce qui semble difficile, tantôt il y a dissimulation dans de grandes vérités qui ne sont en réalité que des apparences trompeuses.

Au contraire, notre auteur prétend tout penser, même l'impensable, mais en le maintenant dans l'impensable. C'est en ces quelques mots que consiste toute la « *métaphysique sérieuse* »²¹⁰ de Jankélévitch : dire l'indicible en le gardant indicible, sans le substantiver, sans lui substituer un impensé, une idée toute faite. Telle est la tâche de la « *métaphysique sérieuse* »²¹¹, opposée à la « *charlatanerie* »²¹², de la « *philosophie première* »²¹³ opposée au semblant de philosophie première qui n'est en réalité que seconde²¹⁴.

Cette réflexion sur le mystère qu'il pose comme étant une « *dénivellation vertigineuse* »²¹⁵ entre l'empirie et ce qui va au-delà, la métempirie. L'énigme dont il est question renvoie à une dénivellation qu'il ne faut pas chercher à niveler. On ne peut en effet pas le comprendre dans sa totalité et parvenir à des vérités absolues. Le mystère c'est encore Dieu au sens jankélévitchéen. À son sens, « *ce qui pose la vérité n'est pas vrai ; ce qui pose la vérité est bien plutôt sur vérité* »²¹⁶. Cette « *sur-vérité* »²¹⁷ ne peut pas être saisie entièrement parce qu'elle est mystérieuse. Rien ne sert de camoufler cet insaisissable, il convient pour le philosophe de se maintenir dans l'incertitude. Il faut pour lui qu'il se sache non-connaissant, et c'est déjà une attitude louable et un effort considérable de se savoir dans cette posture.

À travers cette attitude, on peut déjà voir que Jankélévitch adopte Socrate comme philosophe par excellence, puisque comme lui, il est contre les réponses, contre les certitudes. Il est conscient de ce que notre connaissance est limitée par ce qui excède le domaine de

²⁰⁹ V. Jankélévitch, *Philosophie première...*, op. cit., p. 21.

²¹⁰ A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté...*, op. cit., p. 1101.

²¹¹ V. Jankélévitch, *Philosophie première...*, op. cit., p. 19.

²¹² *Idem.*

²¹³ *Ibid.*, p. 1.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 45.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 2.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 90.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 17.

l'expérience. C'est ainsi que son intérêt va être porté sur des questions qui relèvent du connaissable, et même quand elles relèveraient de l'inconnaissable, il faut les y maintenir.

La plupart des hommes ont beaucoup de peine à faire société avec la métaphysique sérieuse. Ils n'aiment pas le mystère et préfèrent vivre avec les certitudes. Jankélévitch résume cela en ces termes : « *pour la plupart des hommes, l'heure de la philosophie première ne sonne jamais* »²¹⁸. Les humains n'aiment pas se questionner, ne veulent pas avoir à rencontrer le mystère, ils sont frileux de réponses toutes faites, des évidences, « *des préjugés de l'enfance* »²¹⁹ pour reprendre l'expression chère à Descartes.

Le pari de Jankélévitch est de proposer une philosophie authentique de l'existence en maintenant le mystère dans son inconnaissabilité. En déconstruisant les réponses hâtives des autres philosophes, en se taisant sur l'idée d'une essence de l'au-delà, le philosophe avance négativement en essayant de dire ce que le discours sur l'être n'est pas. En occultant le mystère derrière l'absurde, on retombe facilement dans le travers qui avait commencé par être l'objet de la critique. Ainsi, au lieu de se réfugier dans les supputations aériennes sur l'au-delà, le philosophe français veut prendre au sérieux la frontière entre l'Ici-bas et cet au-delà. C'est pour lui le seul fondement légitime de la métaphysique sérieuse. Car, en refusant les clôtures systématiques, le règne absolu des catégories de la raison, la pensée jankélévitchéenne renonce également aux conséquences historiques qui s'y collent. Par le maintien du mystère, de l'irrationnel au cœur de la vie humaine, notre auteur a le projet de lui faire échapper à toutes corrections. En fait, si l'homme ne peut pas tout comprendre, c'est que l'homme lui-même n'est pas totalement explicable.

Jankélévitch ne fait rien d'autre qu'approfondir la phrase de son maître Bergson énoncée dans le chapitre sur l'intuition de son ouvrage intitulé *La pensée et le mouvant* : « *en ce point, est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple, que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie* »²²⁰. Pour lui en effet, philosopher revient en somme à ceci : se comporter à l'égard de l'univers et de l'homme

²¹⁸ V. Jankélévitch, *Philosophie première...*, op. cit., p. 103.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 104.

²²⁰ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2013, p.10.

comme si rien n'allait de soi. Pour saisir cette frontière limite, il faut mobiliser l'intuition, concept qu'il emprunte à Bergson. Pour son maître, l'intuition c'est au moins trois choses :

Premièrement, c'est la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable²²¹. La conséquence de l'intuition est donc qu'elle place l'homme au plus près de la réalité et rend possible la connaissance immédiate, sans inférence.

Deuxièmement, l'intuition est une méthode qui s'oppose à l'analyse. Bergson affirme à ce sujet : « *un absolu, ne saurait être donné que dans une intuition et pourtant tout le reste relève de l'analyse [...]. L'analyse est l'opération qui ramène l'objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres. Analyser consiste donc à exprimer une chose en fonction de ce qui n'est pas elle* »²²². L'intuition quant à elle, par opposition à l'analyse, qui conceptualise et ne retient du devenir que ce qui satisfait les besoins pratiques, débouche sur une connaissance singulière.

Troisièmement, l'intuition est une méthode à laquelle ne recourt que la métaphysique. À Bergson de dire :

*S'il existe un moyen de posséder une réalité dans l'absolument, au lieu de la connaître relativement, il consiste à se placer en elle au lieu d'adopter des points de vue sur elle, d'en avoir l'intuition au lieu d'en faire l'analyse, en fin, de la saisir en dehors de toute expression, traduction ou représentation symbolique. C'est cela même la métaphysique. La métaphysique est donc la science qui prétend se passer des symboles*²²³.

Pour Bergson donc, l'intuition aide à saisir le réel, en se passant de toute forme de médiation symbolique susceptible de déformer la réalité. Au moment où il se met en contact avec la réalité nue, le philosophe qui intuitionne et travaille particulièrement à « *désymboliser le savoir* »²²⁴, veut aller vers la réalité dans sa signification la plus particulière et la plus vraisemblable. Sans intuition donc, et c'est clairement ce que pense Jankélévitch dans *Henri Bergson*, « *il n'est pas de mouvement de pensée possible, pas de progrès* »²²⁵.

²²¹ H. Bergson, *La pensée et le mouvant...*, op. cit., p. 181.

²²² *Ibid.*, p. 183.

²²³ *Ibid.*, pp. 81-82.

²²⁴ J. Dalèk, « Henri Bergson, intuition de la durée », Québec, Presse de l'Université de Laval, 1987, p. 20.

²²⁵ V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 2008, p. 108.

II.1.2. Le « Je-ne-sais-quoi » et le « Presque-rien »

Dans un ouvrage qu'il intitule *Le Je-ne-sais-quoi, enquête sur une énigme*, Richard Scholar entreprend, pour ainsi dire, de reconstruire en analysant, l'histoire d'un concept philosophique séculaire ayant connu « *scandales et querelles, splendeurs et misères* »²²⁶. C'est une enquête qui oscille entre la littérature et la philosophie et met en relief des référents historiques sur le concept ainsi que les différentes significations qui s'y collent, notamment l'idée d'un lien amical unissant Montaigne à La Boétie ; l'antipathie entre le marchand de Venise et son rival dans le théâtre de Shakespeare ; l'asile de l'ignorance vers lequel Descartes renvoie toutes les qualités occultes des philosophes et le nez de Cléopâtre qui, au sens de Pascal, remua toute la Terre.

Le « *Je-ne-sais-quoi* »²²⁷ a pu meubler les réflexions de plusieurs penseurs à travers différents domaines de savoir et dont les acceptions, bien que se rejoignant parfois, varient d'une philosophie à l'autre. Quelques ouvrages s'en mêlent plus exactement, *Théâtre complet* de Corneille, *Les raisons funèbres* de Bossuet et même un chapitre des *Essais sur le goût* de Montesquieu.

Le sens que lui donne Vladimir Jankélévitch est cependant tout à fait particulier. En clair, le « Je-ne-sais-quoi » n'est pas une invention romantique, ce n'est pas tant que ça un ineffable tel que décrit par les poètes des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, mais un concept rationaliste qui a réellement pris sens à l'époque rationaliste en France et en Espagne. Pour théoriser son « Je-ne-sais-quoi », il s'inspire notamment de la philosophie espagnole avec Saint Jean de la croix et surtout de Baltasar Gracián.

Le « Je-ne-sais-quoi » de Saint Jean de la Croix est révélé dans *Le cantique spirituel*, poème mystique de 40 strophes qui décrit l'amour et la rencontre entre l'âme et son Époux le Christ. Il a donc un sens mystique qui dépasse le seul cadre de notre entendement. C'est un « Je-ne-sais-quoi » qui nous aide à aller vers Dieu, ce quelque chose qui, lorsque notre raison se montre inapte à poursuivre la marche vers le Père, entre en jeu et nous y conduit. En effet, la

²²⁶ R. Scholar, *Le Je-ne-sais-quoi, enquête sur une énigme*, Paris, PUF, 2010, p. 288.

²²⁷ V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi...*, *op. cit.*, p. 1.

foi en Dieu a une limite irrationnelle, quand le rationnel y expire, il est remplacé par quelque chose, un « *Je-ne-sais-quoi* », levier et guide vers Dieu.

Chez Baltasar Gracián, cette notion prend un sens tout autre. Dans son ouvrage intitulé *Le Héros*, il décrit ce qu'il appelle les différentes prééminences d'un héros qui doit s'appliquer à rendre sa capacité impénétrable, dissimuler ses volontés, avoir avec lui l'entendement et surtout le « *cœur de Roi* »²²⁸. Il s'agit d'une couronne, de cette chose qui rend meilleur dans un domaine ou dans un autre et force l'admiration. Il dit à ce sujet que c'est ce que « *La tête puissante est pour les philosophes, la bonne langue pour les orateurs, la poitrine pour les athlètes, les bras pour les soldats, les pieds pour les coureurs, les épaules pour les portefaix. Le grand cœur est pour les rois, pour les divinités de Platon* »²²⁹. Ce quelque chose est le « *Je-ne-sais-quoi* » qui se dit en espagnol « *El Despero* » et signifie « *désinvolture ou élégance naturelle* »²³⁰. Beaucoup plus laïc, il désigne l'aisance d'esprit, la disponibilité d'esprit. Ce n'est pas le résultat d'un savoir, d'une compétence ou d'une habileté quelconque. Pour être un héros en effet, il faut plusieurs aptitudes à la fois : l'intelligence, la puissance, la sagesse, la force, le talent, la beauté du corps et de l'esprit, un entourage favorable, une énergie débordante, la confiance en soi... mais surtout quelque chose d'autre, un « *Je-ne-sais-quoi* ». Ce plus qui rend différent et nous distingue des autres : c'est précisément le « *El Despero* » dont parle Baltasar Gracián.

C'est de cette version que s'inspire plus exactement Vladimir Jankélévitch dans la structuration de son « *Je-ne-sais-quoi* », concept au cœur de sa métaphysique sérieuse. Il s'agit d'un existant qui en principe n'existe pas. Pour savoir quelle est la portée réelle du « *Je-ne-sais-quoi* », il faut se placer au moment où il ne manque rien à l'homme. Ce moment où il a tout ce qu'il souhaite avoir, à l'instant précis où toutes ses attentes sont comblées. Il imagine d'ailleurs un scénario dans lequel un individu est dans un état de totale satisfaction. Il est dans une très belle ville, sa ville de rêve, à la plage, consommant des boissons qu'il affectionne, accompagné d'une très belle femme, « *illégitime de surcroît* »²³¹ ajoute le philosophe français. Il fait un temps favorable à la satisfaction de ce qu'il souhaite accomplir. Tout est réuni pour la marche

²²⁸ B. Gracián, *Le Héros* (trad. Bouillier Victor), In *Bulletin Hispanique*, tome 35, n°4, 1933. p. 399.

²²⁹ *Ibid.*, p. 400.

²³⁰ V. Jankélévitch, *Philosophie première...*, *op. cit.*, p. 9.

²³¹ *Ibid.*, p. 11.

vers le bonheur, tout est exceptionnel, la beauté des temps, des femmes, des choses et des lieux. Il est dans un cadre idoine à la satisfaction de tous les appétits. Ensuite, cet individu a le sentiment d'un grand vide, il a l'impression de ne pas ressentir le trop grand bien escompté. Ce n'est en aucune façon parce que le lieu n'est pas beau, parce que le temps n'est pas favorable ou même parce que la femme illégitime n'est pas des plus belles, mais c'est juste qu'il manque quelque chose et il ressent une grande sècheresse, un vide à combler.

Ce quelque chose qui lui manque à ce moment précis est le « Je-ne-sais-quoi ». En effet, considère le philosophe français, si vous avez toutes les aptitudes requises, si vous avez tout ce qu'il faut pour vous sentir heureux, si toutes les conditions sont réunies pour que vous soyez dans le bonheur total, vous n'avez encore rien à vrai dire. Pour que tous ces atouts soient opérants et efficaces, il faut que vous ayez ce quelque chose d'autre, ce qu'il appelle la couronne, le phénix des qualités. C'est le cas d'une femme, très belle, qui fait bien la cuisine, brillante, bien élevée, mais à qui il manque quelque chose pour plaire, ce « Je-ne-sais-quoi » que l'on nomme souvent le charme. À proprement parler, c'est la qualité sans laquelle les autres seraient inopérantes. C'est le charisme, l'aura, c'est surtout ce qui rend les autres qualités puissantes. C'est la chose sans laquelle on serait face à des perfections mortes, face à des perfections de momies.

Le « Je-ne-sais-quoi » de Jankélévitch est innommable, parce que trop inexplicable pour recevoir un nom. Son innommabilité vient de ce qu'il ne saurait être assigné, puisque le mot dont on se sert est négatif. Négatif dans la mesure où il renvoie à quelque chose qui ne veut rien dire. Ce n'est donc pas le rien, puisqu'il existe, il est là, mais on ne sait pas exactement ce que c'est. Il s'agit d'un existant indicible, d'une réalité qu'on a de la peine à décrire parce qu'elle ne se montre pas suffisamment et laisse toujours comme un goût d'inexactitude.

Le mot l'indique lui-même, le « Je-ne-sais-quoi » n'est pas un objet du savoir puisqu'il s'exclut. Ne pas savoir, renvoie à l'inaptitude à avoir une connaissance étendue sur une réalité. Rien ne sert, pour ainsi dire, de discourir longuement sur un « *quelque chose* »²³² qui, par sa nature grammaticale, s'exclut lui-même du champ du connaissable. Il n'est pas possible d'en avoir la parfaite maîtrise en raison de son caractère mystérieux. Intellectuellement, cela renvoie

²³² V. Jankélévitch, *Philosophie première...*, op. cit., p. 4.

à l'intuition inspirée de la pensée de Bergson et dont nous parlions. C'est une façon de raisonner, une déduction, qui ne doit pas être comprise comme une démarche, mais comme une inspiration, une prémonition, un sentiment ou pour reprendre un concept cher à Jankélévitch, « *une préscience* »²³³.

Le « *Presque-rien* »²³⁴ quant à lui est situé entre la durée et le rien. Il n'est pas différent du « Je-ne-sais-quoi ». Les deux mots employés donneraient l'impression qu'ils seraient distincts, qu'il faudrait leur trouver des explications opposées ou complémentaires. Les deux considérations philosophiques renvoient à la même chose, l'intention première étant d'éclairer l'un par l'autre ou l'autre par l'un. Elles ont en commun d'être négatives et traduisent le même sentiment, la même intuition.

En mobilisant les deux expressions, Jankélévitch veut expliquer l'une par l'autre et l'autre par l'une. Il précise qu'elles ont en commun d'être négatives toutes les deux. Si le « je ne sais quoi » et le « Presque-rien » se rapportent au savoir, ce sont des non-connaissances, des « *nescience* »²³⁵ pour reprendre l'expression de l'auteur de *Quelque part dans l'inachevé*. Dans son texte intitulé *Les Médisantes*, Amandine Bazin – Jama affirme pour expliquer ce concept jankélévitchéen : « *Je ne sais pas ce que je sais, ce que je suis, mais je sais que je sais quelque chose* »²³⁶. Si c'est un être, ce n'est pas un être, c'est un « Presque-rien ». Ce n'est pas non plus une partie du savoir comme le droit, la médecine, la géographie. C'est davantage une marge, un rayonnement, une aura, un rayon de lumière autour du savoir. Si on l'entrevoit comme une chose, c'est une non-chose, un peu comme le charme qu'on ne trouve nulle-part sur un visage. Il existe mais n'a pas d'être. C'est une « *quasi-chose* »²³⁷, « *une non-chose* »²³⁸ qui, à vrai dire, n'est rien mais dont on ne peut fondamentalement pas se passer. Ce n'est pas un être, mais un existant. Ce « Presque-rien », bien qu'il existe, n'est pas réellement identifiable. C'est la nuance, l'ineffable, ce qui n'a pas d'être.

²³³ V. Jankélévitch, *Philosophie première...*, *op. cit.*, p. 9.

²³⁴ *Ibid.*, p. 1.

²³⁵ *Ibid.*, p. 21.

²³⁶ A. Bazin – Jama, *Les Médisantes*, Paris, Broché, 2020, p. 113.

²³⁷ *Ibid.*, p. 43.

²³⁸ *Ibid.*, p. 44.

C'est un « Je-ne-sais-quoi » démocratique qui ne concerne pas l'élite. Il concerne l'heureuse rencontre de tout le monde, le premier jour à l'école. Il peut même ne s'agir de rien. Et c'est là tout son sens. Je ne sais pas pourquoi le mercredi me plaît, je ne sais pas pourquoi je suis heureux aujourd'hui. C'est un parfum, la direction du vent, dans une attente comblée. C'est parfois une grâce offerte à l'instant, la positivité même de l'existence.

Le « Je-ne-sais-quoi » est métaphysique au sens premier du terme, puisque ce n'est pas physique. Lorsqu'on dit par exemple d'une femme qu'elle a du charme et pourtant elle n'a pas une beauté particulière, il s'agit du « Je-ne-sais-quoi ». Elle n'a en fait rien pour plaire, rien d'intéressant. On se retrouve quand-même mystérieusement subjugué, envoûté par la même femme. Qu'est-ce qui plaît en ce moment ? Le charme, la beauté qui habite le corps du visage. Jankélévitch emprunte ici à Plotin lorsqu'il parle de « *la beauté qui habille la personne entière qui n'est pas la symétrie du visage* »²³⁹.

Le mystère du « Je-ne-sais-quoi » est le charme. « *Béni soit le Presque-rien qui fait quelque chose de rien et béni soit le charme sans lequel les choses ne seraient que ce qu'elles sont* »²⁴⁰ déclare-t-il. Vladimir Jankélévitch essaye d'aller le chercher dans ce qu'il appelle « *la plénitude de l'existence* »²⁴¹ au lieu de le trouver dans « *le désert de la mort qui est inaccessible* »²⁴². Pour qu'il y ait ce « Je-ne-sais-quoi », il faut une espérance, ce « Presque-rien » qui maintient l'homme dans l'attente d'un avenir meilleur.

Le « Je-ne-sais-quoi », c'est aussi la liberté, le point d'ancrage de toute libération. C'est ce qui fait que l'homme soit libre de toute chose et même de soi ; ce quelque chose qui est toujours au-delà. Pour Jankélévitch, dès que vous constatez ce qui est l'élément d'origine de votre liberté, vous vous rendez compte de ce que vous êtes un aliéné, un serf. Cette chose doit rester dans l'inaccessible, « *l'inconnaissable* »²⁴³.

Aussi, faut-il relever le fait que le « Je-ne-sais-quoi » et le « Presque-rien » n'ont de justification que dans le temps auquel Jankélévitch donne un sens tout à fait particulier.

²³⁹ J. Cochez, « L'esthétique de Plotin », in *Revue néo-scholastique de philosophie*, Vol. 2, n°79, 2013, p. 13.

²⁴⁰ V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi...*, op. cit., p. 1.

²⁴¹ *Idem.*

²⁴² *Idem.*

²⁴³ *Idem.*

II.1.3. Jankélévitch : philosophe du temps et philosophe de l'instant

Le problème du temps est épical dans la philosophie de Jankélévitch, parce qu'il est au cœur de chacune des problématiques qu'il aborde ; il pense l'amour, la mort, la musique d'abord du point de vue temporel et veut concevoir le monde comme étant en perpétuel mouvement à l'intérieur du temps. Dans sa thèse de doctorat intitulée « Le temps dans la philosophie première de Vladimir Jankélévitch », soutenue en 1990 à Paris I, Panthéon-Sorbonne, sous la direction de Louis Sala-Molins, Suzanna-Tréjos envisage une « *lecture de l'œuvre du philosophe français sous le prisme du temps* »²⁴⁴. Le dessein avoué de ce travail de recherche est de prouver que cet auteur est non seulement un philosophe du temps, mais plus précisément le « *penseur de l'instant* »²⁴⁵. La chercheuse entrevoit donc de cerner la problématique en trois principaux axes, notamment, l'idée d'être et de temps en devenir, la philosophie du moment, et l'éthicité du temps. C'est le même schéma analytique que nous empruntons pour exposer la pensée jankélévitchéenne sur cette problématique.

Le temps traverse toute notre existence, une existence qui n'a réellement de sens qu'à travers des suppositions temporelles. Chaque chose que nous faisons, chaque action que nous posons voit s'écouler le temps. Cette marge qui s'écoule, parce qu'elle ne revient jamais, est la preuve de ce que l'être est en perpétuel devenir. Cette idée de changement permanent nous rappelle la posture métaphysique héraclitienne. Le constat procède d'une observation de la nature qui donne à observer ses variations. La nuit succède le jour, et vice versa, la vie cède sa place à la mort, la jeunesse à la vieillesse. Les saisons se succèdent et Héraclite de renchérir en disant : « *Le froid devient chaud, le chaud devient froid, le mouillé devient sec, l'aride devient humide* »²⁴⁶. Et c'est bien parce que tout coule et que rien ne demeure, que l'univers se trouve dans une sorte de flux continu. Il y a d'ailleurs dans la pensée héraclitienne, l'idée d'une préséance du mouvement de l'être. Il affirme à ce titre : « *ce qui existe, ce n'est pas l'être, mais le devenir : il n'y a de réel que le changement* »²⁴⁷.

²⁴⁴ S. Tréjos, « Le temps dans la philosophie première de Vladimir Jankélévitch », thèse de doctorat, Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne, 1990, p. 31.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 32.

²⁴⁶ J. Aride, *Héraclite*, Paris, Aubier, 1977, p. 114.

²⁴⁷ J-F. Pradeau, *Héraclite*, Paris, Edition du Serf, 2022, p. 12.

En considérant que l'être n'est pas, mais que seul le mouvement est, il faut dire qu'Héraclite ne nie pas l'être, mais considère que l'être n'est que l'instrument par lequel la véritable substance qu'est le mouvement se manifeste. Jankélévitch est suffisamment influencé par le devenir bergsonien qu'on pourrait assimiler à la durée. C'est pour lui un temps qui voue l'existence au presque rien, lui octroyant à la même occasion, un caractère irrémédiable. L'homme étant totale temporalité, « *est en résidence forcée dans le devenir, l'homme est le forçat des travaux forcés de la temporalité [...], s'il n'y a pas d'autres manières d'être pour l'homme que de devenir [...], l'homme se sent obligé de loucher vers le mirage de l'intemporel, s'enracine dans la réjouissante plénitude* »²⁴⁸. Selon lui, la nature amphibienne de l'humain le limite.

Il n'a qu'un petit instant où il aurait eu besoin de toute une éternité. C'est un laps de temps utile pour entrevoir, à la différence d'un temps infini ensuite. Notre destinée est soumise au devenir, puisque celui qui n'advient qu'une fois ne fait jamais qu'une fois également au cours de son unique vie. On est en face d'un homme « *condamné à n'être qu'un seul présent à la fois, il rampe et se traîne au fil de l'histoire comme un exilé* »²⁴⁹. La durée chez Bergson est une succession de moments. Elle est donc rythmée par plusieurs instants qui s'intègrent dans le temps. Pour Jankélévitch aussi, le temps désigne l'être en mouvement, en devenir, en perpétuelle continuation. C'est un assemblage de secondes, de minutes, d'heures, de jours, de mois, d'années, de siècles, qui, dynamiques par les actions qui les meublent, forment un tout continu. Cette idée qu'il se fait du temps plonge l'humain dans la captation du temps divin, de l'occasion à saisir à tout prix, dans la mesure où « *chaque instant est aussi lourd que l'histoire du monde* »²⁵⁰. C'est l'objet du deuxième moment du concept de temporalité chez cet auteur.

Vladimir Jankélévitch est principalement le philosophe de la durée précise, du moment où se fait la chose à laquelle il veut penser. Dans son ouvrage *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, précisément le volume intitulé « L'instant et l'occasion », il veut démontrer comment reconnaître ce moment pendant lequel il faut saisir l'occasion. Pour lui, c'est le lieu de le rappeler, « *le temps n'est pas une pure continuation de l'être, le temps est l'intervalle qui à*

²⁴⁸ J-F. Pradeau, *Héraclite...*, op. cit., p. 12.

²⁴⁹ V. Jankélévitch, *Le pur et l'impur...*, op. cit., p. 765.

²⁵⁰ V. Jankélévitch, *L'aventure, l'ennui et le sérieux...*, op. cit., p. 177.

l'infini, se résume en instant virtuel »²⁵¹. Il poursuit au sujet de l'occasion en disant d'elle qu'elle n'est pas « l'instant pur et simple, encore moins l'accident ou l'incident faisant problème, ni même la conjoncture ou le nœud de circonstances formant un grumeau au centre de situations imprévues »²⁵².

L'occasion est « *un cas qui vient à notre rencontre et révèle des formes de services et des chances inédites* »²⁵³. Il faut, explique-t-il, adopter face à l'occasion, une vigilance constante. L'objectif est de ne pas se bercer par la durée bergsonienne pure. Celui qui veut donc saisir l'instant, doit être attentif à son intuition, apte à capter les signaux envoyés. Pour atteindre cet objectif, l'homme doit pouvoir se disposer à saisir l'occasion à la seconde qui correspond, ce qui implique beaucoup de vigilance, afin que le bon moment ne nous échappe point. Il faut être dans un état particulier de préparation et avoir de bonnes prédispositions pour saisir l'occasion. C'est ainsi qu'il prend en exemple le génie créateur qui saisit l'opportunité pour la rendre riche et féconde, comme le peintre qui saisit le pinceau, pour reproduire sur la toile les teintes de soleil imprévues dans l'espoir de susciter « *littéralement le coucher du soleil qui l'inspirera* »²⁵⁴.

Au sens de Jankélévitch, « *La vie toute entière est cette divine et unique occasion, elle qui est vouée à la mort et en aucun cas ne nous sera renouvelée* »²⁵⁵. Il faut pour cela imaginer notre vie en la posant comme une succession de points dans le temps, mais mieux encore, à nous en saisir comme le grand instant du miracle occasionnel. C'est pourquoi dans sa logique, la vie se résume à une occasion qu'il ne faut pas laisser passer. Lorsqu'il cite Nicolas De Saulte, ecclésiaste du XVII^{ème} siècle, qui écrit en 1651, dans son « adresse pour chercher Dieu par les voies nouvelles et surnaturelles : « *Il n'est rien de si précieux que le temps, puisqu'avec un seul moment, on peut acheter la jouissance d'une glorieuse éternité* », Jankélévitch, veut exposer le caractère on ne peut mieux précieux du temps de notre vie, « *cette fine pointe imperceptible dans le firmament de l'éternité, ce minuscule printemps qui ne sera qu'une fois, et puis, jamais*

²⁵¹ V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais quoi...*, op. cit., p. 41.

²⁵² *Ibid.*, p. 42.

²⁵³ *Ibid.*, p. 51.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 54.

²⁵⁵ *Idem.*

plus »²⁵⁶. Il faut pleinement en profiter, saisir cette grande occasion, lui donner sens dans sa plénitude.

Pour ce qui est du lien qu'il établit entre le temps et l'éthique, rappelons, comme cela a déjà été dit plus haut, qu'aucun concept ne peut être abordé dans sa philosophie sans être lié à la temporalité. Levinas écrit à ce sujet en 1985 : « *Toute l'œuvre de Jankélévitch est une façon étonnante de rester fidèle à l'intelligibilité nouvelle et à l'intelligence nouvelle de la durée, en insistant avec une subtilité extrême dans ses analyses sur sa signification éthique* »²⁵⁷.

Pour comprendre cette relation étroite, il faut revenir sur ce que notre auteur appelle le sérieux. Il y a pour lui une façon de vivre chaque étape de la vie sans rien attendre de qui que ce soit ou de quoi que ce soit. Le sérieux signifie pour lui le fait de nous engager, à ne pas nous éterniser dans le présent, à ne pas être à chaque fois ramené au passé et à ses souvenirs, à ne pas trop nous avancer vers le futur, mais plutôt à nous intéresser durablement à ce que nous pensons de nous-même et de notre relation au monde dans le temps : c'est le « *Presque-rien* »²⁵⁸ de l'instant. C'est lui qui, à vrai dire, crée cette volonté de vouloir dont il parle dans le « *Je-ne-sais-quoi* » et « *Le Presque-rien* » ; c'est lui qui crée l'adhésion ou le refus. À chacun de ces points, l'homme poursuit sa longue quête morale, puisque c'est précisément à une de ces séquences de temps qu'advient l'intention bienfaisante qui est bonne, vraie et sincère. Ce n'est pas dans la durée encore moins dans l'évolution créatrice bergsonienne qu'elle se construit, mais dans ce moment qui n'existe pas encore, dans ce presque rien, où se joue la vie morale.

L'instant qui est dans le temps est du non-temps à sa manière. Le moment chronologique, une heure, deux heures, la durée d'une émission, un autre temps qui est une suite d'évènement, une chose qui advient et qui s'en va. Jankélévitch parle d'une « *apparition disparaisante* »²⁵⁹. C'est une aventure, une rencontre avec un évènement. Le temps par contre est la durée, la pérennité.

²⁵⁶ V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi...*, op. cit., p. 54.

²⁵⁷ E. Levinas, *Hors sujet*, Paris, Fata Morgana, 1987, p. 269.

²⁵⁸ V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi...*, op. cit., p. 1.

²⁵⁹ V. Jankélévitch, *La Mort...*, op. cit., p. 14.

II.2. L'essence de la mort chez Jankélévitch

L'essentiel de la réflexion philosophique de Vladimir Jankélévitch est porté vers la description de ce qui excède toute intention descriptive. Il a le projet de discourir sur l'indicible d'une façon autre que ceux qui l'ont précédé. C'est la raison pour laquelle, en bon lecteur de ses prédécesseurs, il s'inspire de plusieurs philosophies, les déconstruit ou les habite, pour se poser en penseur authentique. Ainsi, qu'il s'agisse de la musique, de l'amour, du temps ou même de la mort, on peut constater qu'il appréhende chacun de ces concepts à sa manière. Cette conceptualisation itinérante vers un insaisissable met en orbite un mode précis de pensée. « *Mais où trouver les mots pour désigner ce qui est trace insaisissable, signe équivoque, instant, brise légère* »²⁶⁰, s'interroge le marcheur infatigable. Son rapport à la chose philosophique se distingue d'abord par la spécificité de son objet, il veut philosopher sur le fugace, le fuyant, ce qui « *arrive et disparaît instantanément* »²⁶¹ et qui donc, il faut le reconnaître, semble difficile à conceptualiser.

La philosophie de Vladimir Jankélévitch est saisissable sous la forme d'un voyage scientifique assimilable à la procession plotinienne ou à la célèbre anabase de Xénophon. Il s'agit d'une réflexion itinérante qui transporte celui qui s'y adonne d'un point à un autre. C'est un chemin vers un tout un autre ordre de chose. En étudiant l'amour, le charme de l'occasion la musique, l'ineffable et la mort, le philosophe français veut, toujours en marchant, partir d'expériences denses et uniques de la vie de tous les jours, où s'exprime : « l'incomparable qualificatif du temps mais dont le discours ne peut rendre compte de la totalité de sa teneur ». C'est ce cheminement vers l'incertain qui le conduit jusqu'à la pensée de la mort, destination limite de ce voyage.

L'exercice philosophique jankélévitchéen, notamment dans ses premiers essais, est, comme cela a été rappelé plus haut, une suite logique de la pensée bergsonienne. Il a l'ambition de donner du contenu à ce qu'il convient de désigner par l'expression « *philosophie de la vie* »²⁶². Fasciné par le contradictoire, il traite de Plotin, de l'idéalisme allemand et même du

²⁶⁰ V. Jankélévitch, *Quelque part dans l'inachevée...*, op. cit., p. 56.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 57.

²⁶² J. Hyppolite, « Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson », *Actes du premier congrès national de philosophie en Argentine*, tome 2, 1949, p. 39.

mysticisme russe. Pour comprendre ses orientations, il faut nécessairement commencer par saisir le décalage qu'il crée entre ce que l'on pourrait saisir dans son contenu et la nouveauté, l'audace ainsi que « *l'ouverture de ce qu'elle donne à entrevoir pour peu que l'on s'y intéresse* »²⁶³. L'enjeu d'une telle démarche est, comme l'imagine l'auteur lui-même, de réconcilier l'abstraction de la pensée à la plénitude du réel. C'est une philosophie qui donne continuellement à discuter, parce que bien qu'évasive, elle semble suffisamment tenue.

Il faut, pour saisir le problème de la mort chez lui, mettre en lumière toutes les dimensions d'un discours philosophique qui transcende les spécialités et aborde la mort comme problème philosophique, la mort aux trois personnes du singulier et la mort comme événement et mystère.

II.2.1. La mort comme problème philosophique

Dès l'entame de son œuvre majeure sur le problème de la mort, Jankélévitch commence par s'interroger sur la facilité qu'il y aurait à discuter philosophiquement du mourir. Il constate, en esprit libre, ce qui suit :

*On peut douter que le problème de la mort soit à proprement parler un problème philosophique. Si on considère ce problème objectivement et d'un point de vue général, on ne voit guère ce que pourrait être une métaphysique de la mort ; mais par contre, on se représente fort bien une physique de la mort, que cette physique soit biologie ou médecine, sociologie ou démographie*²⁶⁴.

Par cette assertion, le philosophe français émet des réserves au sujet du caractère proprement philosophique du phénomène du mourir. En effet, il est nettement plus aisé de saisir cette réalité à partir des outils que nous offrent d'autres disciplines. Il considère par exemple que la mort, tout comme la naissance, la puberté ou le vieillissement sont des phénomènes biologiques qui peuvent facilement être rangés comme des étapes de l'évolution humaine.

La mort est également un phénomène social puisqu'elle est perceptible à partir des impacts observables sur notre société. On parlerait alors de mortalité comme on parle de natalité, de nuptialité, de criminalité ou de létalité. Si le médecin la considère comme une réalité

²⁶³ V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi...*, op. cit., p. 82.

²⁶⁴ V. Jankélévitch, *La Mort...*, op. cit., p. 3.

normale et prévisible, : « *selon l'espèce considérée, en fonction de la durée de vie et des conditions générales du milieu* »²⁶⁵, si les juristes l'assimilent à un évènement normal qui pourrait surgir, si même les démographes y voient l'occasion de simples bouleversements de chiffres « *auxquels l'impersonnalité des statistiques et des moyennes enlève tout caractère tragique* »²⁶⁶, il faut dire qu'avec Vladimir Jankélévitch, on pourrait avoir beaucoup de peine à structurer une pensée philosophique et suffisamment abstraite sur cette inéluctable fortuité. Réfléchir en philosophie sur la mort semble de ce fait un exercice des plus complexes puisque cela ramènerait à un examen du sens et de la signification intérieurs d'une « *chose non encore totalement comprise* »²⁶⁷ par les humains.

Le rôle de l'exercice philosophique étant de méditer sur les fondements et la finalité de l'humanité, il est clair qu'elle voudra, au sujet de la mort, la cerner dans sa totalité en essayant de comprendre de quoi elle retourne. Comment donc réfléchir sur le sens et la portée d'une chose dont on ne fait pas l'expérience ? Jankélévitch, après s'être longuement étendu sur les mobiles d'un désintérêt philosophique au sujet de la mort, trouve néanmoins que cette réalité qui semble banale et normale pour les autres domaines de savoir, a quelque chose de particulier. Suivant sa logique, on ne saurait laisser la mort-propre loin de toute pensée ; il serait maladroit de refuser à la philosophie toute étude de fond.

Voici comment il résume les efforts d'analyse philosophique faits jusqu'ici par ses prédécesseurs :

*Les généralisations cosmologiques d'une part, la réflexion rationnelle d'autre part tendent soit à bagetelliser, soit à conceptualiser la mort, à en réduire l'importance métaphysique, à faire de la tragédie absolue un phénomène relatif, de l'anéantissement total une disparition partitive, du mystère un problème, du scandale une loi ; qu'elle escamote la cessation métempirique dans une continuation empirique ou dans une éternité idéale, c'est, de part et d'autre, la conscience philosophique qui se veut consolatrice : tantôt en naturalisant la surnaturalité de la mort, tantôt en rationalisant son irrationalité*²⁶⁸.

²⁶⁵ V. Jankélévitch, *La Mort...*, op. cit., p. 3.

²⁶⁶ *Idem.*

²⁶⁷ *Idem.*

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 6.

À la différence de ceux-là donc, Jankélévitch veut saisir la mort dans sa banalité quotidienne comme le journaliste saisirait un fait divers. Sauf qu'il s'agit d'un « *fait divers qui ne ressemble à aucun des autres faits divers de l'empirie ; ce fait divers est démesuré et incommensurable aux autres phénomènes naturels* »²⁶⁹. C'est pour ainsi dire, une réalité qui sort de l'ordinaire, même si on semble en avoir une idée préalable. Ce caractère contradictoire mérite d'être mis en évidence.

Il y a en principe quelque chose de naturel, de familier, de régulier en la mort, « *et pourtant cette évidence, chaque fois que nous la rencontrons, nous paraît toujours aussi choquante* »²⁷⁰. Il veut, en exposant cette contradiction, prouver que même si notre humanité est jusqu'ici considérée comme mortelle (puisque personne n'a jamais échappé à la loi commune de la mort), cet événement conserve son caractère purement scandaleux et étrange. Il affirme : « *De là ce mélange de familiarité et d'étrangeté qui est la marque de la mort : insolite, et pourtant si familière que le plus lourd des hommes l'a instantanément reconnue, comprise et saluée dès qu'il la rencontre, - telle est cette naturalité contre-nature, telle cette surnature naturelle de la mort* »²⁷¹. Au regard de sa marquante particularité, Jankélévitch recommande la « *prise- au-sérieux* »²⁷² de cette chose pour laquelle les humains s'arrangent à être « *surpris par la chose la moins surprenante du monde* »²⁷³. Pour lui, il y a une dimension affective très souvent négligée dans les théories de la mort.

Lorsque l'homme se trouve affecté par le malheur de la perte d'un être cher, il commence à prendre la mort au sérieux. « *Prendre conscience du sérieux de la mort, c'est d'abord moduler du savoir abstrait et notionnel à l'évènement effectif* » affirme-t-il. C'est ainsi qu'au-delà de toutes considérations aériennes, il se sent intimement lié à une chose qui finira par advenir dans sa propre vie. Ainsi, en plus du fait que la mort soit un problème philosophique, elle est le problème par excellence auquel tout le monde, même sans le vouloir, se trouve dans l'obligation de faire face. Il n'existe pas de difficulté qui ne soit liée à la difficulté des difficultés qu'est la mort, chaque situation n'étant que résiduelle de la situation des situations. Jankélévitch

²⁶⁹ V. Jankélévitch, *La Mort...*, op. cit., p. 7.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 8.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 9.

²⁷² *Ibid.*, p. 14.

²⁷³ *Ibid.*, p. 15.

la dénomme « *le problème des problèmes* »²⁷⁴, parce qu'il est partout et en tout temps : c'est une effectivité.

Au-delà du caractère effectif qu'il convient de prendre en compte, la mort est également immanence. Pour dire qu'elle est permanemment sur le point de se produire, elle arrive, elle est toujours en route, vers nous, comme un individu qui, venant en face de nous, se rapproche progressivement. Nous nous y rapprochons permanemment en ayant conscience de sa venue prochaine comme un homme amoureux se rapprocherait de celle qu'il aime. Il déclare :

*Et comme l'amoureux rafraîchit et renouvelle en la vivant lui-même la vérité si usée des thèmes éternels, ainsi l'homme en deuil, meurtri dans ses attachements, revit pour sa part la vérité inouïe et déchirante de la mort, ravive pour sa part la pathétique absurdité de la mort, éprouve douloureusement et de l'intérieur le tragique de la mort. La mort, pour qui « en réalise » le sérieux, trouve son point d'insertion dans l'espace et dans le temps. La mort est un évènement qui a lieu*²⁷⁵.

Il y a un lien entre la réalité de la mort et son imminence. Parce qu'elle est assurément là, elle finira par advenir puisque, comme l'estime Jankélévitch, l'imminence est la forme temporelle de l'effectivité.

Le troisième élément qui permet de faire de la mort un évènement philosophique est ce que Jankélévitch appelle : « *le concernement personnel* »²⁷⁶. On ne peut douter de ce que chacun de nous soit directement lié à la mort comme chose le concernant. On a d'ailleurs l'impression qu'il s'agit du seul évènement qui advient pour tous les vivants. Il n'existe pas d'humain qui ne soit pas intimement concerné par le fait mortel. Chacun, quelle que soit sa classe ou son âge, sa race ou son sexe, se sent personnellement concerné par le problème de la mort. C'est pourquoi, Jankélévitch considère que « *réaliser la mort, ce n'est pas seulement vivre la menace de mort comme effective et prochaine, c'est ipso facto se sentir soi-même personnellement concerné par cette menace* ».²⁷⁷

²⁷⁴ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 19.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 17.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 14.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 21.

II.2.2. La mort aux trois personnes du singulier

La mort est le plus sûr des évènements, c'est le seul qui se produira avec la plus grande certitude. Cependant, cette évidence du « *quad de la mort* »²⁷⁸ ne s'accompagne pas de la certitude de son moment, du « *quid de la mort* »²⁷⁹. C'est cette imprécision sur le « quid » qui rend possible la liberté humaine. Aussi, quoi qu'il arrive, la mort nous prend toujours de court. « *Si vieux qu'on soit, on meurt toujours trop tôt* »²⁸⁰. Cette fortuité nous semble toujours prématurée, en ce sens qu'elle est indésirable en tout temps. Il ne semble pas possible de véritablement s'y préparer. Il ne peut pas avoir de mort qui intervienne au moment opportun. Elle survient *extemporanae* et déjoue toute temporisation. Temporiser au sens propre c'est donner ou produire du temps. Jankélévitch propose de considérer la relation de soins comme une relation qui temporise, comme une relation qui crée et donne du temps. Il ne peut pas avoir de temporisation pour sa propre mort. Mais en revanche, dans la mort de l'autre, il est possible pour le sujet de temporiser. La relation de l'individu à la mort est perçue de façon particulière par Vladimir Jankélévitch. Il distingue les personnes de la mort en les rangeant suivant l'ordre des trois personnes du singulier : la mort en première personne, la mort en deuxième personne et la mort en troisième personne.

La mort en première personne fait référence à la mort de soi-même, celle de l'ipséité²⁸¹. C'est pour ainsi dire un point de vue de soi sur sa propre mort, de vous sur vous-mêmes, et le point de vue réfléchi de chacun sur soi-même. À vrai dire, c'est à peine un point de vue, puisqu'il renonce à la perspective et à la distance optique que doit imposer le raisonnement logique et objectif. C'est l'expérience vécue de la mort-propre, où coïncident l'objet de la conscience et le sujet du mourir. Cela peut être source d'angoisse, un mystère qui le concerne intimement et dans son tout. C'est la mort du « je ». Il est le seul à pouvoir en parler, puisqu'il est le seul à savoir les représentations qu'il s'en fait.

²⁷⁸ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 29.

²⁷⁹ *Idem.*

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 60.

²⁸¹ Du latin « *ipso* », l'ipséité désigne l'ensemble des paramètres spécifiques à une personne, une chose ou une notion. Elle désigne ainsi une personne, une chose ou une notion en soi, exclusivement, selon ses références propres. C'est pour la philosophie de l'esprit, le rapport psychologique, supposé privilégié, qu'une personne entretient à l'égard d'elle-même. La question de l'ipséité est alors celle de la conscience de soi, ou des diverses formes sous lesquelles une personne se représente ou fait l'expérience d'elle-même.

Le rapport que nous avons à notre propre mort est toujours au futur. Ce serait un exercice des plus fastidieux et de l'ordre de l'impossible que d'en parler au présent, plus qu'elle ne trouve sa justification existentielle que dans le futur. Il est donc très difficile de s'y coller véritablement parce qu'elle est lointaine et imprécise. On ne peut pas avoir une vraie relation à sa propre mort, il est difficile de la penser, de la concevoir, de se la représenter proprement dans le temps sans qu'elle ne soit toujours dans le futur. Il affirme : « *le futur de la mort propre n'est pas présentifiable* »²⁸².

Dans la mort en première personne au sens jankélévitchéen, on cesse de percevoir la mort comme quelque chose de distant qui ne nous affecte pas. Elle m'arrive à moi, au sujet que je suis, et a de profondes conséquences sur moi. Elle est tragique, parce qu'elle est toujours avenir, toujours en instance, toujours au futur. « *Ce n'est jamais moi qui meurs, c'est toujours l'autre* »²⁸³. On ne peut pas simplement dire « *je meurs* »²⁸⁴, on peut dire « *je vais mourir* »²⁸⁵. Je ne meurs que pour les autres, en ce sens que le présent de ma mort est celui des autres. Pour pouvoir penser le mourir, il faut être dans la distance, soit la distance dans le temps, soit la distance dans l'espace ou la distance dans les deux.

La mort en deuxième personne est le cas intermédiaire et privilégié. Entre le fait pour autrui de mourir, qui est lointain et indifférent et le mourir-propre, qui est à même notre être, il y a une plus grande sympathie liée à la mort du proche, celle de celui que l'on connaît, parce que c'est le « tu » qui s'en va. Un frère, un ami, une personne bien connue dont le départ impacte au mieux sur notre quotidien. Chaque individu considère les autrui (s) de son entourage comme des « tu » potentiels, puisque bien qu'apparemment éloignés, « *ils nous semblent si proches et d'une façon ou d'une autre, ils sont liés à nous et nous obligent à être comme concernés par leurs morts* »²⁸⁶. De proche en proche on arrive à la mort du « je » évoquée plus haut.

La mort en deuxième personne dont il est question ici désigne un rapport au temps qui n'est plus celui d'un passé totalement révolu comme dans celle en troisième personne. C'est l'autre, très bien connu de nous qui meurt. Ce n'est ni le décès de l'anonyme, ni la situation

²⁸² V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 71.

²⁸³ *Ibid.*, p. 30.

²⁸⁴ *Idem.*

²⁸⁵ *Idem.*

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 32.

personnelle de celui qui pense. Il existe un présent de ta mort qui demeure un impensé, même si fondamental, il est difficile de se rapporter au présent de la mort de l'autre.

La mort en troisième personne est la « *mort-en-général* »²⁸⁷, c'est l'idée de fin collective, la mort de « lui », celle de « il », abstraite et anonyme. Il s'agit du décès d'un « on » ou même de la mienne, en tant que celle-ci est impersonnellement et conceptuellement envisagée, à la manière, par exemple, dont un médecin envisage sa propre maladie ou étudie son propre cas ou fait son propre diagnostic. Chacun de nous a un « on » dans une certaine mesure, en ce sens qu'il est humain et conscient de la fin des autres comme de sa propre fin.

La mort en troisième personne c'est « *sa mort* »²⁸⁸. Il n'est pas question d'une personne particulière. Ce mourir-là n'affecte pas celui qui ratiocine à son sujet, il est abstrait et purement général. C'est une ou plusieurs morts qui se produisent loin de moi dans le temps ou dans l'espace et qui ne m'affectent pas. Pour illustrer cette situation, Jankélévitch prend l'exemple du médecin malade. Lorsque la santé de celui-ci se fragilise, il se rapporte à sa propre fin, comme à une mort en troisième personne, c'est-à-dire qu'il analyse à distance avec les moyens de son expertise médicale, le décès qui pourra se produire. Pour nous, c'est un exemple mal choisi, puisque la mort en troisième personne est celle qui ne nous atteint pas. Elle est simplement vécue comme un événement, elle n'a rien de particulièrement mystérieux. C'est le cas d'un ouragan qui se produit et pour lequel on évalue le nombre de pertes en vies humaines.

La mort en troisième personne est « *lointaine et semble ne pas nous concerner* »²⁸⁹. Elle est numérique, abstraite et globale, parce qu'elle n'est pas immédiate. Elle se produit sans avoir de lien avec ma propre subjectivité, parce qu'elle est neutre. C'est un « *je anonyme* »²⁹⁰ qui s'en va, un autre que moi, assimilable à moi, mais qui me semble si éloigné que sa disparition ne me concerne qu'apparemment.

Le mourir à ce niveau est de ce fait atemporelle, il met fin au temps, ne s'inscrit pas dans une histoire, ne change ni mon passé, ni mon présent, ni mon futur. Nous en sommes pourtant contemporains, mais d'une contemporanéité atemporelle. Peut-être convient-il de

²⁸⁷ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 33.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 31.

²⁸⁹ *Idem.*

²⁹⁰ *Idem.*

distinguer le contemporain du simultané. La mort en troisième personne est simultanée, elle se produit en même temps que ma propre vie. Ce qui distinguerait la simultanéité de la contemporanéité, c'est le commun, dans la mesure où le simultané n'impose pas une relation nécessaire entre les deux entités.

II.2.3. La mort : événement et mystère

L'idée de mort comme événement tient au caractère biologique auquel chaque membre de l'espèce humaine ne saurait échapper, du fait de son appartenance au règne du vivant. C'est simplement un « *phénomène naturel* »²⁹¹ au double sens du mot : dans notre nature qui est biologiquement destinée à la mort et dans le monde dans lequel il se meut qui est essentiellement début et fin.

Jacques Ricot affirme à ce sujet que « *comme la naissance, la mort est un événement unique dans la vie d'un individu. Les biologistes ont coutume d'en faire une exigence de la vie en rappelant que la mort fait partie du système sélectionné dans le monde animal et dans son évolution* »²⁹². La biologie en fait d'ailleurs une étape normale du processus vital, en rappelant que la mort fait partie intégrante du système sélectionné dans le monde animal et dans son évolution.

La mort est un événement naturel au sens où elle est conforme aux lois de la nature, considère-t-on souvent. C'est l'incident sans lequel il n'y aurait pas renouvellement de la vie et un lien apparaît évident entre la sexualité et la mort. L'espèce ne se perpétue que grâce à une activité sexuelle qui permet la reproduction avant que le corps ne se fatigue et conduise inéluctablement à la fin de la vie. On naît, donc on meurt, on meurt donc on naît.

En réalité, cette vision est trop simple, et même inexacte parce que « *personne ne peut aujourd'hui affirmer avec certitude que la mort cellulaire programmée, pas plus d'ailleurs que la sénescence cellulaire, joue un rôle direct dans le vieillissement et la mort des individus* »²⁹³. Un paradoxe surgit ici qui va nourrir une première ambivalence au sujet de la mort. Elle est naturelle parce qu'elle est le destin inéluctable de la vie individuelle, mais cette fatalité n'est

²⁹¹ J. Ricot, *Philosophie et fin de vie*, Paris, Vrin, 2003, p. 86.

²⁹² *Idem.*

²⁹³ *Ibid.*, p. 102.

pas inscrite dans une loi biologique, puisqu'elle résulte au contraire de la maladie ou de l'accident...

Le phénomène de la mort est perçu de diverses manières selon le statut que prend l'être humain à l'égard de la Nature. Il a été conçu par les Anciens comme un processus naturel touchant tout vivant qui s'intègre dans un ordre déterminé de Dame Nature de laquelle il reçoit son sens (*telos*). L'individu l'accepte comme « *un destin avec lequel il doit vivre harmonieusement* »²⁹⁴. Cette naturalité de la mortalité humaine implique, en un certain sens, une justification même de la mort et lui octroie le caractère de bien. La mort est non seulement essentielle à la vie particulière, mais consiste aussi en un rouage indispensable dans la dialectique dynamique de la vie.

La mort naturelle est, note Baudrillard, celle qui est justiciable de la science, et qui a vocation d'être exterminée à la lumière des exigences rationnelles. Ceci signifie en clair que le mourir est inhumain, irrationnel, insensé, comme la nature lorsqu'elle n'est pas domestiquée (le concept occidental de « nature » est toujours celui d'une nature refoulée et domestiquée). Il n'y a de bonne mort que vaincue et soumise à la loi. Il affirme : « *Tel est l'idéal de la mort naturelle* »²⁹⁵.

La mort est un événement, je la vois, elle m'apparaît, j'assiste à sa survenance chez l'autre, je peux quasiment la saisir. Elle est cependant toujours un mystère, un quelque chose de plus qui ne se réduit pas à la parution physique dès que l'autre disparaît. Le problème que pose Jankélévitch est celui de la conjonction de l'événement et du mystère qui y est collé. La terminologie qu'il utilise est « *empirique* »²⁹⁶ parce que perceptible par les sens. Le métémpirique désigne le mystère, ce que je ne peux pas saisir simplement à partir de mes organes. Il y a une sorte d'irréductible qui échappe à nos seuls sens. La mort est la « *disparition d'une ipséité* »²⁹⁷, c'est la subjectivité, une chose qui nous fait et nous distingue des autres.

Bien que la mort soit conçue à juste titre comme un événement naturel et propre à la structure biologique de l'être humain, elle est néanmoins en même temps profondément

²⁹⁴ J. Ricot, *Philosophie et fin de vie ...*, op. cit., p. 104.

²⁹⁵ J. Baudrillard, *L'Échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976, p. 248.

²⁹⁶ Pour décrire ce qui échappe à toute rationalisation et est donné naturellement.

²⁹⁷ J. Baudrillard, *L'Échange symbolique et la mort ...*, op. cit., p. 249.

ressentie comme « anti-naturelle », accidentelle et partant, mystérieuse dans la mesure où elle vient « détruire la dimension biographique d'une conscience tendue vers la réalisation des possibles et ouverte à l'actualisation de ses possibles déterminés ou librement choisis »²⁹⁸. La mort humaine relève donc aussi des dimensions personnelle, culturelle, spirituelle, existentielle.

L'être humain appartient substantiellement à deux mondes, état qui s'exprime dans le paradoxe essentiel à la nature de la naturalité et de l'anti-naturalité de la mort. Bien qu'il soit un fait indéniable qu'elle ne peut survivre que dans des structures naturelles, biologiques, notre condition qui agit et vit culturellement et historiquement, c'est-à-dire librement, se définit par un dépassement, sans négation ou asservissement, des structures naturelles, des formes physiques. « *La mortalité humaine vient, note Arendt, de ce que la vie individuelle, ayant de la naissance à la mort une histoire reconnaissable, se détache de la vie biologique. Elle se distingue de tous les êtres par une course en ligne droite qui coupe, pour ainsi dire, le mouvement circulaire de la vie biologique* »²⁹⁹.

La mort est un mystère parce qu'elle n'est pas un secret. Les humains se la représentent toujours comme une énigme, qu'il est possible de sortir de l'endroit où elle s'est enfermée. Le mystère par contre n'est pas un secret, il ne peut pas l'être. L'anéantissement, le mien précisément qui me choque, est quelque chose d'absurde, parce que confus et obscur. On ne peut rien y mettre. La naissance semble aussi mystérieuse et surnaturelle, elle met en lumière l'apparition de quelque chose qui n'était pas. Il semble qu'une information préexiste à l'arrivée de l'être humain et représente une certaine quiétude.

L'apparition de quelqu'un est toujours quelque chose d'extraordinaire. Un mystère c'est une « *réalité qui est le signe d'une autre réalité qu'il m'est impossible de percevoir directement* »³⁰⁰, de dévoiler et d'expliquer simplement. Il n'y a au fond que trois mystères absolus : celui de la mort, celui de Dieu qu'indique la contemplation de la nature et celui d'autrui qu'indique l'expression énigmatique de son visage. Pour l'exprimer, Emmanuel Levinas argue que « *Rencontrer un homme, c'est être tenu en éveil par une énigme* »³⁰¹. Or les rares mystères

²⁹⁸ J. Baudrillard, *L'Échange symbolique et la mort...*, op. cit., p. 251.

²⁹⁹ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, pp. 27-28.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 34.

³⁰¹ E. Levinas, *Autrement qu'être, au-delà de l'essence*, Paris, Livre de Poche, p.14.

que nous rencontrons ne cessent de « *titiller nos esprits* »³⁰², parce qu'ils mettent les principes de la raison en échec. Rien de plus humiliant pour l'arrogante rationalité humaine que de devoir reconnaître qu'elle ne pourra jamais tout expliquer.

Quand quelqu'un est mort, on ne se pose pas de questions sur sa position géographique ensuite. Un être est né, a vécu pendant des années, meurt et ensuite disparaît, sans laisser d'adresse. Que signifie cette promenade dans ce bas monde du destin ? Où est-il ? C'est à ce moment que réside l'espérance, c'est bien là pour Jankélévitch, la surnaturalité du message qu'il essaye d'analyser. On pourrait se représenter l'image de celui qui poste une vidéo sur un réseau social et imaginer l'ensemble des personnes qui la regardent ou même l'image d'un présentateur radio qui parle et ne sait pas qui l'écoute exactement à travers le monde, puisque les auditeurs sont invisibles. Pour lui en effet, le mort n'est nulle part, il est en dehors du temps. Mais le fait qu'il a vécu, le fait qu'il a été présent dans cette promenade dans le destin est un profond mystère, secret à notre raison de vivant. Cette énigme représente un principe d'espérance.

La mort est l'idée qu'on se fait de sa propre disparition. Elle est de l'ordre de la conscience qu'on prend d'un départ toujours imminent. Jankélévitch donne quelques précisions dans son texte sur *L'immédiat* et qu'il convient de rappeler. Pour lui en effet, il y a de petites morts dans la vie, ce sont des « *morts partitives* »³⁰³. À la différence de la mort absolue qui nous attend définitivement, celles-ci nous donnent une sorte d'entrevision, une intuition éventuelle de ce qui est impossible à penser. Ce sont les moments où on pense la « *contradiction entre le fait de vivre sans prendre conscience de ce qu'on vit* »³⁰⁴, comme un mollusque, comme un animal (on vit sans penser à ce qu'on vit) et des « *moments où on essaye de prendre conscience de ce qu'on vit* »³⁰⁵, mais à ce moment on ne le vit plus. Il prend l'exemple du pianiste qui, lorsqu'il commence à beaucoup trop réfléchir sur la manière dont il joue au piano, va moins bien jouer que s'il le faisait sans y penser.

³⁰² E. Levinas, *Autrement qu'être, au-delà de l'essence...*, *op. cit.*, p. 14.

³⁰³ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 73.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 76.

³⁰⁵ *Idem.*

La conscience et la connaissance sont contradictoires avec la vie dont on prend conscience, dont on prend connaissance. Il existe une forme d'opposition entre faire et savoir ce qu'on fait. Savoir ce qu'on fait, empêche de bien faire. Ce sont, pour lui, des « *demi-morts* ». Un animal vit, parce que biologiquement il est vivant, mais il n'en a pas conscience. Il vit mais il est à demi-mort, parce qu'il ne prend pas conscience de sa vie. De l'autre côté, prendre conscience de sa vie, de ce qu'on fait, réfléchir au sens de son existence, c'est effectivement vivre. Seulement, le vécu lui-même, celui immédiat, n'est pas vécu puisque j'ai trop conscience de ce que je fais : c'est une « *semi-mort* »³⁰⁶.

La vie est une sorte de passage, un clignotement entre ces moments où on vit ce qu'on vit sans trop y penser et ces moments où on pense à ce qu'on vient de faire ou à ce qu'on va faire, sans trop les faire. Ce sont donc des demi-morts qui passent à d'autres demi-morts dans un clignotement dans lequel le point de passage est l'instant. C'est-à-dire qu'on passe en un petit espace de temps, du moment où on vit ce qu'on vit sans y penser (soudainement) au moment où on pense sans le vivre.

On est toujours un être amphibie, intermédiaire, toujours fini, qui ne peut pas réconcilier, le vécu et la pleine conscience de ce que l'on vit. Comme on ne pourra jamais vivre totalement la mort elle-même. Ces demi-morts passent par une étape qui ressemble étrangement à ce moment vers lequel toute la pensée de Jankélévitch a essayé d'avancer sans jamais le saisir totalement. L'instant extraordinaire qui est la « *seconde ineffable d'un temps musical* »³⁰⁷ ou le moment indicible que personne ne saisira, c'est le temps de la mort.

Envisager le temps dans sa dimension éthique, comme suggéré plus haut avec Suzanna-Tréjos, c'est considérer que le temps n'est pas concept neutre, mais a une valeur éthique. Le paradoxe est que notre propre mort ne se produit pas dans le temps puisque c'est un futur auquel je ne peux pas me rapporter. On la visualise juste comme une réalité pas encore saisie, mais qui se produira. Pour les autres pourtant, elle est mystère et évènement. La mort est aussi répétition qui s'oppose à la fois à l'énigme et à l'évènement. « *Le rapport à la mort chez Jankélévitch est éminemment temporel* »³⁰⁸ indique Tréjos. La mort est la fin du temps puisque mourir c'est ne

³⁰⁶ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 73.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 77.

³⁰⁸ S. Tréjos..., *op. cit.*, p. 141.

plus disposer de temps. Soigner c'est pourtant donner du temps, temporiser. Le deuil est le temps de la mort dans la vie. Il distingue ensuite la « contemporanéité abstraite » qui est purement atemporelle, qui ne se déploie pas dans un temps partagé et de l'autre côté, la « contemporanéité flagrante », qui se produit dans le présent, dans un présent partagé.

II. 3. Le rapport problématique de l'homme à la pensée de la mort

Le problème que pose le rapport de l'homme à la pensée de la mort est que celle-ci advient lorsque la pensée ne peut plus être déployée. On rencontre le mourir au moment où la réflexion, au sens d'un exercice spéculatif réglé d'une entreprise de connaissances déterminées, est entièrement et complètement absente. L'homme est face à cette réalité « *dans la supplique de l'agonisant* »³⁰⁹, dans le silence qui entoure le cadavre lui-même, dans la réflexion et la prière de celui qui veut sauver l'âme du défunt. Cette expérience est, en soi, une sorte de « *privation de la pensée* »³¹⁰. L'homme est ainsi sorti de ses possibilités, ses moyens lui sont retirés au moment où il meurt et pourrait dans une certaine mesure la considérer comme « *quelque chose d'inessentiel pour nous* »³¹¹. Ceux qui restent, les vivants, ont le choix entre mobiliser des analyses sur les possibles et opter pour le silence ou la supplique. La question à laquelle il faut répondre ici est celle relative à la position de Jankélévitch sur la capacité de penser la mort ? Est-ce envisageable, d'un point de vue théorique, de produire un discours cohérent qui rendrait compte de cette étrange réalité ? Il convient pour répondre à cette question d'évacuer tout d'abord les allusions fausses se rapportant à la pensée de la fin de la vie, de mettre ensuite en lumière le contenu de la pensabilité de la mort chez Jankélévitch et d'évoquer, pour finir, l'idée de mort comme legs des morts.

II.3.1. Qu'est-ce que penser la mort veut dire ?

*Les circonstances de la vie qui touchent à la continuité de l'existence, demandent une préparation et demandent parfois un apprentissage ou une accoutumance. Mais on n'apprend pas à mourir, on ne se prépare pas à ce qui est d'un tout autre ordre. Ce que la mort exige c'est une préparation sans préparatif*³¹²

³⁰⁹ V. Jankélévitch, *La Mort...*, op. cit., p. 69.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 70.

³¹¹ *Idem.*

³¹² *Idem.*

Dès qu'un homme est né, il est assez vieux pour mourir. La mort est la maladie des malades et des biens portants. Quand on est en bonne santé, on est encore quelqu'un qui peut et doit mourir. Mais si une chose est de savoir que je suis, comme tout le monde un mort en sursis, tout autre est d'en prendre conscience. Pas un seul des quelques cent milliards d'humains qui ont traversé l'existence, n'a échappé à une loi qui demeure à jamais une existence inédite, surprenante, singulière. Certes, tout le monde doit mourir, mais je ne suis pas tout le monde. L'individu que je suis n'est pas « *soluble dans cette arithmétique abstraite* »³¹³. En vérité, moi qui vis, je suis de part en part compris par la mort, mais je ne la comprends pas.

La mort est un secret de polichinelle qui me surprend sans être surprenant. D'ailleurs, devant un cercueil, les gens se comportent souvent comme si le mort n'avait pas eu de chance, comme si ce qui lui arrive était un malheur nullement applicable à eux-mêmes. La mort avant d'être l'affaire de tous est d'abord le problème de chacun. Ce n'est pas parce que tous les hommes sont mortels en général que je ne le suis pas moi-même. Ce n'est pas parce que je sais dans l'absolu que je vais mourir, que je suis dispensé ici et maintenant de le croire, de le comprendre et même de le vivre. La mortalité impersonnelle du genre humain est un paravent paradoxal derrière lequel se cache la mort propre, intime de chaque individu. « *Tout le monde est le premier à mourir* »³¹⁴, autrement dit, ce qu'on sait déjà, on le découvre toujours. Mais à l'heure d'y passer, ce qu'on connaissait du bout de la pensée, voici qu'on la comprend avec l'âme tout entière. Comme l'amour et la vie, la mort est toujours jeune et nouvelle, elle surprend à tous les coups.

Ce qu'on sait déjà, on le découvre toujours. Telle est la vie de l'homme, « *partagée entre le radotage des répétitions qui la dessèchent et ses instants bénis qui la propulsent par un coup et fugitivement la raniment, pour aussitôt l'abandonner à sa torpeur* »³¹⁵. Nous sommes un roseau pensant, tous aussi faibles qu'un roseau et n'importe quel autre être vivant. Sauf que nous pensons et parmi nos pensées, il y a la réflexion sur la mort qui nous attend, qui est avec nous en tout temps. C'est cette ascèse difficile qui nous rend supérieurs à ceux qui ne pensent pas leur disparition.

³¹³ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 69.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 207.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 209.

En tant qu'être intermédiaire, penser la mort est le fait pour nous d'avoir la conscience de notre finitude, de notre destinée étrange, à savoir que nous avons déjà intégré cette finitude organique et en même temps de notre permanente volonté de vouloir à la fois l'ignorer et la surmonter. Dans la douleur, nous avons la conscience de notre douleur, sous la forme d'un malheur qui plane et dont l'avènement est inéluctable. Dans l'attente de la mort, nous avons la « *prescience de cette possibilité nécessaire* »³¹⁶, indique Jankélévitch.

L'impossible nécessaire va nous arriver. C'est cela notre finitude, mais une finitude humaine, puisque nous le savons, mais nous n'y échapperons pas. D'un autre côté, le fait que nous savons n'est pas rien. Si on était simplement dans une pensée strictement matérialiste comme celles d'Épicure ou de Lucrèce, à partir du moment où la matière et le cerveau disparaissent dans leur organisation, il n'y a plus de pensée. Si on est donc totalement matérialiste, après la mort, tout s'arrête, même une philosophie sur la problématique. Tout ce que je fais, je le fais pour la première et dernière fois. Toutes les fois sont des premières et dernières fois. Chaque action qui est posée ne l'est que pour cette occasion qui ne pourra plus jamais se produire. Jankélévitch appelle cela « *primultime* »³¹⁷ pour désigner le premier et l'ultime. L'intention de l'auteur est de ne pas dire à la fois première et dernière. « *Toute fois est première et dernière, chaque fois est première et dernière* »³¹⁸ indique Jankélévitch. Les saisons de la vie sont toutes belles, la jeunesse est quelques fois mélancolique.

Tout printemps est une mort, il n'y a pas d'autre vie que celle-ci. Je vais mourir et dans cette mesure, je sais que tout disparaît pour moi. Qu'est-ce qu'une vie mortelle ? À chaque instant, il y a mort en soi-même. Le fait même de savoir qu'un jour ma mort arrivera fait que ma responsabilité est engagée, puisque la mort de l'autre peut être de mon fait, elle me concerne. L'expérience de la mort est l'expérience du fait qu'il n'y a qu'une seule vie. Elle est toujours singulière, puisqu'il n'y a « *aucune raison transcendante et aucune vérité qui permettraient d'en rendre compte* »³¹⁹. La vie est toujours indéfinissable parce qu'elle est un mystère.

³¹⁶ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 210.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 23.

³¹⁸ *Idem.*

³¹⁹ *Idem.*

II.3.2. L'impensabilité d'une réalité dont on ne fait pas l'expérience

Si l'on définit la pensée comme ce qui se donne des occasions de réflexion et la mort comme ce qui précisément échappe à toute objectivation, à toute réduction en objet, alors, on peut à première vue considérer qu'elle n'est pas accessible au raisonnement. Il semble en effet que de toutes les manières qu'on prenne cette énigme, la mort n'apparaît jamais comme un objet dans la pensée. Ce n'est pas quelque chose qu'elle peut saisir et qu'elle pourrait analyser, décomposer à loisir, maîtriser et comprendre. Derrière l'idée que l'exercice analytique a une puissance d'objectivation de la réalité, il y a l'aspect d'un désir de maîtrise, d'un désir de contrôle. La mort nous fait éprouver les limites de cette définition de la pensée et oblige à s'interroger sur les possibilités de la restreindre à celle objectivante qui contrôle et maîtrise le phénomène qu'elle prend en considération.

Le mourir est impensable parce que ma mort propre, je n'en fais pas l'expérience. On pourrait assimiler cela à une sorte de rendez-vous manqué auquel on ne prendra jamais part. Il n'est pas possible de penser ce dont on ne fait jamais l'expérience. Il n'y aurait pas de sens à considérer ce qui, de toute façon, ne nous apparaît³²⁰. Aucune mort ne vaut une autre, le deuil étant toujours par définition singulier. En effet, une personne est un infini de qualités, un ineffable, une idiosyncrasie qui disparaît par la mort. L'expérience de la perte de la personne qu'on aime, d'une personne proche, est insubstituable, incomparable et a donc quelque chose d'absolue. Ce que l'on ne rencontre qu'une fois est difficile à penser. C'est la réponse qu'on pourrait donner à ceux qui avancent l'argument de la pensabilité de la mort en raison de ce que les vivants sont témoins de la mort de leurs proches. Penser veut dire au minimum universaliser l'expérience. C'est ce que tente de démontrer Magnius et Lézus lorsqu'ils affirment : « *ce que je sais, je ne le suis pas, ce je que je suis, je ne le sais pas* »³²¹. Pour connaître une chose, il faut en être distant.

La pensée ayant une naturelle vocation à l'universalisation et à la généralisation, il est difficile de l'appliquer aux particularités. La mort d'autrui, la mort du proche, est bien évidemment ce que l'on ne peut pas généraliser. Peut-être faut-il noter le caractère paradoxal

³²⁰ Philosophie qui se sera conçue depuis Épicure et que l'on peut effectivement assimiler au rendez-vous entre le soleil et la lune.

³²¹ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 48.

de cette posture. La mort est très souvent considérée comme notre lot commun et pourtant, elle a toujours quelque chose de nouveau, elle est toujours jeune et différente. Elle est ainsi parce qu'elle frappe tout le monde mais personnellement. Ce qui par nature résiste à toute forme de généralisation, donne de bonnes raisons de croire qu'on ne peut pas y penser.

Dans *Les Confessions* de Saint Augustin, le livre 4 précisément, il raconte comment un de ses amis est mort et le bouleversement dans sa vie qui s'en est suivi. Il affirme : *j'étais devenu pour moi-même une question pour moi-même. Tout autour de moi était devenu la mort* »³²². Cela traduit le fait que lorsqu'un proche meurt, tout meurt autour de moi, mon amour, mes projets et parfois moi-même. Il n'y a donc rien à penser, même du deuil pour les vivants, puisqu'on est anéanti par le vide que crée la mort. Cette expérience nous réduit à rien. À vrai dire, il ne reste donc pas grand-chose sur laquelle on pourrait discourir à la suite de la mort d'un proche.

La science moderne est une science totalement analytique, c'est-à-dire qu'elle rend compte des phénomènes qu'elle comprend. Son objectif est de décrire, exposer, expliquer les phénomènes qu'elle prend pour objet sans pour autant avoir la possibilité de mettre en orbite leur raison d'être. Ce mobile échappe toujours, chaque fois qu'il nous arrive de lire des manuels de science sur la nécrose, la corruption de la chair, la désagrégation pandémique qui frappe le vivant. À Edmund Husserl de dire : « *dans la détresse de nos vies, la science n'a rien à nous dire* »³²³. Elle peut empiler les certitudes, rassurer sur les évidences, indiquer les schémas analytiques mais n'arrive pas à plancher sur la raison d'être des choses. Ainsi, dans notre existence incarnée toujours en quête de sens, il semble que la science ne soit pas d'un grand secours. À Jankélévitch de poser le postulat suivant lequel « *la science fait du scandale une loi* »³²⁴. Elle intègre le scandale de la perte irréductible de l'amour, dans un tableau statistique de probabilités qui, pour cet auteur, la rend « *insupportable pour les autres disciplines* »³²⁵ (géographie, sociologie, etc.), cela peut avoir une signification. Mais pour le philosophe, c'est inacceptable puisqu'il se soucie du sens de notre existence.

³²² St. Augustin, *Confessions...*, *op. cit.* p. 111.

³²³ E. Husserl, *méditations cartésiennes*, Paris, PUF, 1999, p. 123.

³²⁴ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 201.

³²⁵ *Idem.*

II.3.3. Cognoscibilité à partir des outils disponibles

Bien que la mort soit impensable à première vue parce qu'on en fait pas l'expérience, il y a lieu de relever le fait qu'il est possible de réfléchir sur une chose que l'on ne pratique pas réellement. En effet, on ne pense pas que ce que l'on vit. Lorsque nous pensons, nous mettons en exercice notre intelligence pour les choses dont nous ne faisons pas l'expérience. Cette expérience singulière, du seul fait qu'elle soit nommée singulière, s'universalise. L'argument de la douleur insubstituable est donc démonté ici, puisque celui qui en parle, partage et transfère sa douleur, une douleur qui touche les autres et qu'ils vivent. Il y a comme une sorte de communication de la douleur, du malheur, toute chose qui authentifie une communauté du mourir. On n'est donc pas enfermé autarciquement dans sa propre subjectivité lorsqu'on rencontre la mort, parce qu'il y a une « *transition idéale* »³²⁶ qui s'effectue. C'est le rôle de la philosophie de méditer sur le sens de l'existence et c'est elle qui est habile à penser la mort.

La mort est d'abord et avant tout séparation dans tous les sens, une séparation matérielle, c'est-à-dire un processus de désagrégation atomique, d'échéances progressives de toutes les composantes du corps matière. C'est ensuite une séparation psychophysique dans le sens chrétien qui évoque la discorde de l'âme et du corps, l'arrachement de l'esprit à la matière. C'est également une séparation morale, puisqu'elle nous prive de nos amours, de nos amis ; une séparation métaphysique, celle ultime, qui « *voit la mort comme une séparation de moi à moi-même* »³²⁷. Le mourir a pour principale conséquence la division, il est la négation qui travaille tout ce qui est réel. Avec cette première considération sur la pensée de la mort, on pourrait dire qu'il y a une pensée possible de ce qui semble dissoudre la pensée. Le simple fait que le décès soit nommé comme principe de dissolution est la preuve qu'il y a une réflexion possible sur ce négatif qui travaille la réalité.

La mort est aussi fin, avec sa double acception en langue française. Elle est le but et le terme. C'est ce vers quoi on tend et ce qui achève en s'achevant. Comme terme, elle représente l'absence de la chose et comme but, elle représente la chose à atteindre. Elle pourrait également être la pleine présence. Lorsqu'on dit par exemple que le tableau est fini, il est question d'exprimer sa présence puisqu'il est complètement là. La mort est donc la fin dans tous ces

³²⁶ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 204.

³²⁷ *Ibid.*, p. 206.

sens, puisqu'elle représente ce qui nous fait disparaître et en même temps, quel paradoxe, ce qui nous authentifie dans notre présence. Sans terme, notre vie ne serait peut-être qu'un fantasme, un rêve, une chose indéterminée. La mort, en tant qu'elle est fin et qu'elle nous abolit, nous définit, « *elle nous réalise donc littéralement* »³²⁸, pense Jankélévitch. N'est réel que ce qui est fini, n'est fini que ce qui est réel. Elle est la preuve de la vie. Cette mort en tant que fin dans toutes ses acceptions, traduit l'aboutissement. C'est une sorte de dernier coup de pinceau sur un tableau. Par ce dernier coup, le peintre achève son dessin et en présente le plus bel état.

La mort est enfin une imminence, un horizon vers lequel l'on tend indubitablement et qui, quoi qu'on fasse, nourrit nos perceptions. L'homme peut donc y penser parce qu'il en a pleinement conscience, il sait qu'elle est là. Jankélévitch affirme : « *Je sais que je vais mourir, mais je n'y crois pas* »³²⁹. La pensée de la mort ne se réalise totalement que lorsqu'elle est capable d'acquiescer l'expérience de celle-ci, il faut donc qu'elle se déploie à distance de soi, sous la forme d'une stratégie d'esquives. La mort est une énigme plus qu'une question philosophique, parce que « *la question s'abolit dans la réponse, le problème s'abolit dans la solution, et pourtant l'énigme demeure* »³³⁰. Elle pose moins un problème théorique qu'un problème moral. Le souffle qui anime la philosophie ne peut pas s'éteindre.

Si la philosophie s'occupe ultimement des mystères, c'est parce que ceux-ci posent une question morale. Il faut soit les élucider soit les éluder, soit les affronter soit les écarter. Élucider l'énigme de la mort ne devient possible qu'au contact du chef-d'œuvre artistique. Ce qui revient à méditer profondément sur une réalité qui donne à penser cette chose pas impensable, mais toujours insuffisamment pensée. Ce sont là les vecteurs de la méditation sur le mourir que sont l'œuvre d'art et la prière. C'est dans ce type d'expérience que la pensée est susceptible de se déployer véritablement. S'approprier le phénomène de la mort, non pas pour en faire un objet que l'on manipulerait à loisir comme c'est le cas des autres objets pris en charge par la science, mais pour finalement y consentir.

³²⁸ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 182.

³²⁹ *Ibid.*, p. 82.

³³⁰ *Ibid.*, p. 183.

La mort est toujours ce qu'on a devant nous et qu'on ne peut pas voir, c'est ce qui oblige un effort de « *décentrement pour pouvoir être ressaisi* »³³¹, c'est ce qui frappe de nullité, de vanité, de vacuité toutes les formes de pouvoir (moral, spirituel, politique). Tout cela est traversé par un spectre, une sorte de fantôme qui met tout le monde d'accord d'une certaine façon. L'œuvre d'art, comme la prière, permet de penser authentiquement la mort parce qu'elle aide à intérioriser l'énigme. Non pas qu'on va s'en rendre maître, mais qu'elle sera nettement plus intime. La pensée s'accomplit lorsqu'elle est capable de réconcilier ce que l'on croit à ce que l'on sait. Jankélévitch indique ce qui suit à ce sujet :

*Avant de savoir quoi, avant de savoir quelle chose, nous savons, nous, que ce sera une chose simple, extraordinairement simple et, à la manière bergsonienne, simple d'une éblouissante simplicité ; simple comme bonjour et bonsoir ; si simple que nous nous demanderons, le jour où nous saurons, comment nous n'y avons pas pensé plus tôt*³³².

Pour lui en réalité, il y a une certitude à déterminer, celle suivant laquelle la mort est simple. Ce n'est pas un secret que l'humain détiendrait et qu'il voudrait garder par devers lui, le problème étant plutôt qu'il ne sait pas où la trouver. La mort est une chose qui est comme un « Je-ne-sais-quoi ». Il ne peut donc pas dire ce qu'elle est, dans la mesure où c'est un « *ce que* »³³³ qui lui échappe.

³³¹ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 465.

³³² *Ibid.*, p. 467.

³³³ *Ibid.*, p. 17.

CHAPITRE III

EN DEÇÀ, SUR LE MOMENT ET AU-DELÀ DE LA MORT

Tout l'ouvrage principal de Vladimir Jankélévitch sur la mort s'organise autour des trois temps que sont l'en deçà, le moment et l'au-delà. En introduction et sous la forme d'un propos liminaire, l'essayiste français établit, comme nous l'avons indiqué dans le chapitre précédent, une distinction entre la mort du « je », celle du « tu » et celle du « il/on », et qu'il faut toujours avoir à l'esprit quand on décide de discourir sur le mourir sous quelque forme que ce soit. Ainsi, il faut préciser que Jankélévitch a le projet de philosopher sur la mort du « je », notre propre mort, celle qui nous concerne dans notre stricte intimité et que nous tentons de comprendre en lui affectant tous les qualificatifs, toutes les complexions et toutes les considérations. Pour lui en effet, le philosophe doit, s'il entend réellement analyser cette complexité, rentrer dans la familiarité du sujet qui, tout à coup, n'est plus un être général, mais plutôt cet être qui, non seulement est mortel, mais va mourir lui-même.

Ce qui est en jeu est le soi-même, ce que le « marcheur infatigable de la gauche » appelle « *l'ipséité* »³³⁴. Lorsque la mort tout à coup nous désigne, elle s'adresse à nous-même et non pas à quelqu'un d'autre. C'est de la disparition de soi-même dont il est question et pas d'un autre. La mort de cette « *mêmeté* »³³⁵ qui fait que nous soyons nous-mêmes, intimes à nous-mêmes et que nous ayons vécu tout ce que nous avons vécu, est celle qui nous « *esseule au moment où il nous faut ressentir ce que nous avons à ressentir* »³³⁶. Avant même qu'elle n'advienne, le « je » est le seul à avoir une idée du sentiment qu'il aura en affrontant cet inaffrontable, à savoir son propre décès. C'est en raison de cet abandon, de ce « *délaissement naturel* »³³⁷ et du fait que le disparu soit désormais tenu à l'écart qu'il considère qu'aller au

³³⁴ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 19.

³³⁵ *Ibid.*, p. 173.

³³⁶ *Idem.*

³³⁷ *Idem.*

cimetière pour des rites funéraires, pour des lamentations ou pour toutes les autres pratiques mortuaires ne représente absolument rien. C'est d'ailleurs de l'ordre du ridicule, puisque les autres (vivants qui entourent le mort), ne comprennent rien à la « *flagrance de ce présent que vit le mort et dont il est le seul à pouvoir rendre compte* »³³⁸.

Il y a peu de philosophes qui se sont adressés de façon aussi pointilleuse à la condition mortelle de l'homme en essayant de la comprendre dans l'acte qu'elle représente, dans la réalité qu'elle est au moment où elle se produit. Très souvent, ses prédécesseurs ont, délibérément, considéré-t-il, et encore par « *paresse métaphysique* »³³⁹, préféré l'esquive ou mieux, l'évitement.

La mort est finalement ce qui va singulariser chaque existence humaine. Tout le texte de Jankélévitch ne cherche pas à étouffer le scandale de l'instant auquel elle se rapporte, et c'est la raison pour laquelle il va clairement diviser sa réflexion en trois parties qui, suivant sa logique descriptive, constituent les séquences au sein desquelles se construit cette fortuité. Il y a un avant de la mort, un pendant de la mort et un après de la mort que nous décrypterons dans les lignes qui vont suivre.

III.1. La mort en deçà : thanatologie citérieure

La mort en deçà fait référence à la mort avant son avènement. C'est « *la philosophie numéro 1* »³⁴⁰, la période de la vie au cours de laquelle la mort est encore future, ultérieure, parce qu'elle est un pas-encore-là. Bien que toujours imminente et plus que jamais proche, elle est cependant lointaine et c'est ce qui intéresse très peu Vladimir Jankélévitch, dans la mesure où elle représente un impensable. Il affirme : « *La philosophie citérieure de la mort semble à première vue impossible, mais pas dans le même sens ni pour les mêmes raisons que la philosophie ultérieure ou la philosophie de l'instant mortel* »³⁴¹. Il dit vouloir, à la différence de ses prédécesseurs, s'intéresser plus exactement à l'acte de mourir. Paradoxalement, c'est dans cette première partie qu'il est le plus prolixe, puisqu'elle est la plus longue de son texte et

³³⁸ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 191.

³³⁹ *Ibid.*, p. 61.

³⁴⁰ *Idem.*

³⁴¹ *Idem.*

dans laquelle il revient sur l'idée de mort durant la vie, sur l'organe obstacle et sur l'entr'ouverture comme quoddité du mystère.

III.1.1. La mort durant la vie

Jankélévitch commence par préciser qu'une réelle philosophie de la mort durant la vie est impossible parce qu'elle n'est pas la pensée de la mort, mais la pensée de la vie par les vivants qui n'y comprennent que ce qu'ils peuvent, en réalité, ils y perçoivent très peu de choses et s'exercent benoîtement à discourir sur une réalité qui leur est complètement étrangère. Il indique à ce sujet que

La philosophie de l'en-deçà est impossible à son tour, non pas parce que son objet serait impensable comme l'instant, ou inconnaissable comme l'au-delà, mais parce que cet objet est toujours autre chose que la mort : quelle que soit la matière de ses pensées, cette philosophie de la mort pense la vie ; elle semble condamnée à ne saisir jamais la négativité létale, à n'atteindre directement que la positivité vitale. Comme la philosophie de l'au-delà, et par opposition à celle de l'instant, la philosophie de l'en-deçà a pour matière l'intervalle³⁴².

La philosophie de la mort durant la vie a, comme il l'indique lui-même, pour objet un intervalle compris entre le moment de la naissance et l'instant de la mort, qu'il faut comprendre malgré son exigüité.

La dernière heure est plus ou moins proche de chacun de nous, car elle peut sonner à tout moment et nous surprendre. Mais indépendamment de sa durée, longue ou brève, notre être est « marqué du signe de la mort dès la naissance »³⁴³. L'objectif de l'analyse jankélévitchéenne est de prouver que l'idée de la mort est constitutive de notre être, nous habitant continuellement, imposant un terme à notre existence. Elle fait le temps, confère un sens à l'instant, singularise chaque vie et lui donne sa signification.

Il faut dans ce cas, établir une différence nette entre le décès, c'est-à-dire de la fin biologique de notre existence et l'idée de mort. Il emprunte ces postures à Arthur Schopenhauer dont il est un grand lecteur. En effet, il ne faut pas identifier l'idée de mort qui est présente dans l'esprit du vivant à l'acte de mourir, elle n'est donc pas comme Schopenhauer la décrit, « *cet*

³⁴² V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 61.

³⁴³ A. Schopenhauer, *Le Monde...*, *op. cit.*, p. 2113.

ultime moment de la vie où tout s'arrête »³⁴⁴. Entre la fin biologique de l'homme qu'il considère comme étant le décès et le mourir dont il parle, il se profile la distance de l'idée. La mort se trouve pour ainsi dire dans la conscience humaine et ne saurait se réduire à un phénomène qui se produit à une période de temps donnée.

Le discours philosophique des Anciens qui, par un raccourci symbolique, opposait la mort à la vie, justifiant cette position par la permanente insulte que la mort profère aux valeurs de l'existence, en rendant illusoire le monde du paraître, de l'avoir, du progrès, de l'individualité égocentrée, va être déconstruit par Jankélévitch à la suite de Schopenhauer. Ce phénomène jadis perçu comme un ennemi étranger dont on ne doit pas tenir compte, va être « ramené dans le champ de la pensée humaine »³⁴⁵. Il est inconcevable qu'un être se laisse « voler sa fin par le rien »³⁴⁶, ce serait se faire voler sa vie. Il s'agit de lui faire prendre conscience de la nécessité qu'il y a à penser la mort en raison de son influence sur le sens de la vie.

La vie par contre, ce n'est pas que naître, grandir, être reconnu, paraître, affirmer son individualité, mais c'est également un passage au cours duquel l'idée de fin est omniprésente, une idée qui pourrait conditionner notre *être-au-monde*³⁴⁷. Elle justifie le vivant, facilite la compréhension du sens de l'existence et « rythme la respiration de la vie »³⁴⁸. Elle est d'un impact si considérable qu'on ne pourrait se passer d'une réflexion poussée sur sa nature, ses attributs, mais surtout sur l'effet qu'une aussi curieuse réalité peut avoir sur l'humanité entière. Clé initiatique des grands mystères de la vie, la mort est « *l'inséparable compagnon de l'Homme qui cherche à se situer entre l'individuel et l'universel, le temps et l'Éternité, le visible et l'invisible* »³⁴⁹. En interpellant notre finitude dans la durée de la vie au travers de quelques

³⁴⁴ A. Schopenhauer, *Le Monde...*, op. cit., p. 2113.

³⁴⁵ A. Schopenhauer, *L'Art d'avoir toujours raison*, traduction d'Auguste Burdeau, Paris, Circé, 1830, p. 14.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 15.

³⁴⁷ Concept philosophique qui, au sens de Heidegger, renvoie au *Dasein*, c'est-à-dire l'être-là. Il convient de préciser que c'est dans la structure d'« être-au-monde » que le *Dasein* heideggérien nous est primitivement donné. Le rapport à une extériorité, à une totalité est ce qui apparaît en priorité, lorsque l'on cherche à caractériser l'Homme dans son être. Pour Dominique Janicaud, dans son ouvrage *Heidegger en France*, paru à Paris aux éditions Albin Michel en 2001, le *Dasein* dont parle Heidegger « n'est pas d'abord au-dedans de lui-même dans une sphère de considérations théoriques pour ensuite tomber dans le monde et avoir à se rattraper par le souci de lui-même, mais il est toujours, déjà absorbé par sa préoccupation de quelque ordre qu'elle soit » (p. 39).

³⁴⁸ J-Y. Le Fèvre, Roger Begey et J-P. Bertrand, *Éloge de la mort*, Paris, Du Rocher, 2002, p. 19.

³⁴⁹ U. Batini, *Schopenhauer, une philosophie de la désillusion*, Paris, Ellipses, 2016, p. 49.

questions simples mais majeures, il nous livre des pistes essentielles pour prendre en main la destinée humaine et donner sens à la vie.

Jankélévitch, philosophe de l'action, considère que penser la mort pendant la vie nous permet simplement de dire que puisqu'il n'y a rien à penser en elle, c'est l'action qui doit être la manière d'illustrer notre vie avant qu'elle ne nous soit ôtée. Il faut, pour cette raison, agir pour comprendre et agir pour survivre. La mort relève du domaine du méconnu, mieux de l'inconnu, de l'inexploré. S'il est une chose dont nous sommes sûrs, c'est que nous nous faisons une idée de cette chose, nous vivons en permanence avec elle dans nos esprits. Elle s'assimile à 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. Jankélévitch opère ainsi un déplacement de la mort et la ramène dans « *l'intra-muros* »³⁵⁰ de notre expérience. Elle ne désigne plus l'après-vie, mais une modalité, un constituant de son fonctionnement.

« *L'animal, à vrai dire, vit sans connaître la mort : par-là, l'individu du genre animal jouit immédiatement de toute l'immutabilité de l'espèce, n'ayant conscience de soi que comme d'un être sans fin* »³⁵¹. Cette affirmation du philosophe décrit la nette différence qu'il établit entre la notion de décès chez les animaux et chez les êtres humains. En effet, l'animal ne connaît pas la mort, il n'est en rien conscient du fait qu'un moment viendra où il ne sera plus. On pourrait dire qu'il découvre le mourir biologique au moment où l'acte se produit ; il ne le découvre donc pas en réalité, puisqu'il n'est plus là.

La plupart des travaux d'éthologie (étude du comportement des animaux) prouvent qu'un certain nombre d'idées, d'émotions (le cas du rire) ne sont pas conçues et vécues par les bêtes³⁵². L'animal même le plus intelligent ne peut concevoir qu'il est mortel et qu'assurément un temps viendra où le monde continuera d'exister sans lui. Il est incapable d'anticiper, de se construire cette idée d'être fini. Les animaux vivent l'instant, sans trop s'inquiéter du futur dans une ambiance quasi mécaniste régie par une configuration instinctive. Ils possèdent, comme

³⁵⁰ Emprunt à la langue latine qui utilise cette expression pour désigner l'intérieur de l'enceinte, des murs de la ville. Ici, l'expression « *intra-muros* » désigne le cadre vital, le vivant.

³⁵¹ A. Schopenhauer, *Le Monde...*, *op. cit.*, p. 2111.

³⁵² Rappelons que cette vision des choses a été battue en brèche par les récentes études des éthologues qui prouvent au contraire que la plupart des espèces animales conçoivent un certain nombre d'émotions ; au point où des réflexions sont menées aujourd'hui sur la caractérisation du suicide et l'ensemble des comportements animaliers qui s'y rapportent.

tous les êtres vivants, un instinct de conservation qui leur permet de subsister et de se protéger du danger tant on sait à quel point l'environnement leur est hostile. Le philosophe distingue cependant cet instinct de conservation propre à la sensation d'une véritable compréhension et d'une appropriation de l'idée de mort comme c'est le cas au niveau de l'espèce humaine. À vrai dire, aucun être autre que l'homme, n'a effectivement conscience de son irrévocable disparition. C'est précisément à ce niveau que le philosophe français marque d'un point noir la distance épistémologique qui existe entre ces deux êtres.

L'animal passe toute sa vie sans connaître la mort. Celui-ci n'a véritablement conscience de son existence que comme être sans fin. Il se pose ici une fois de plus le problème de l'existence d'une rationalité chez les animaux. Jankélévitch dénie à l'espèce animale toute faculté de concevoir dans son imaginaire l'idée d'une fin certaine de son existence. Cette incapacité propre aux autres espèces, ne leur permet pas de s'élever à quelques opinions ou considérations métaphysiques ou religieuses. Il vient ainsi conforter la thèse de l'irrégiosité animale. Tous les systèmes philosophiques et religieux ne sont de ce fait que l'apanage de l'humain. Cependant, l'animal ne craint pas moins la mort que l'homme, il a effectivement peur du danger qui pourrait être la cause de sa désuétude. Cependant, il la craint non pas parce qu'il est conscient du fait qu'il n'existera plus jamais parce que cette étape marque la fin de sa vie, mais tout simplement parce qu'il manifeste à travers sa volonté, son désir de vivre et pour toujours : c'est un instinct de protection et de survie.

Pour ce qui est de l'espèce humaine en revanche, il existe un bon niveau d'informations et de conscience de sa finitude. Jankélévitch parle d'une possibilité de « *méditation de la mort* »³⁵³ C'est ce que Schopenhauer désigne par « *la préscience humaine de la mort* »³⁵⁴, qui donne un sens aux philosophies et aux religions. Jankélévitch va plus loin dans son analyse, en plaçant l'homme au centre du système vital universel. Conscient de ce que la mort est pour celui-ci ce qu'il y a de plus étrange et d'insondable comme phénomène, il indique que toutes les doctrines sont conçues et dirigées vers la compréhension et l'explication de cette réalité. Il

³⁵³ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 73.

³⁵⁴ A. Schopenhauer, *Le Monde...*, *op. cit.*, p. 2112.

affirme à ce titre qu'elles sont « *d'abord comme le contrepoison que la raison, par la force de ses seules méditations, fournies contre la certitude de la mort* »³⁵⁵.

L'homme connaît la mort avant que l'acte de mourir ne survienne, parce qu'elle est « *la profondeur et le futur* »³⁵⁶. Il peut la penser, lui donner un contenu épistémique riche de sens. Cette possibilité naturelle de concevoir l'existence de la mort oriente/désorienté, quel que soit le cas, exerce une influence significative sur le sens qu'il donne à sa vie. Pour l'humanité tout entière, et même de toutes les sciences, parce que conçue comme la fin, le terme, le passage à une autre forme d'existence, la mort est le pire des maux dont nous pouvons souffrir, en ce sens où, la vie étant le plus précieux présent offert à cette humanité, « *elle n'est pas une plaisanterie pense Schopenhauer* »³⁵⁷. Ce qui met un terme à ce qu'il y a de meilleur est logiquement ce qu'il y a de pire. Seulement, le fait d'être conscient et de connaître la mort entache lourdement la perception que l'homme a de celle-ci. C'est ce qui fait dire à Edgard Morin que « *la mort est ce qui identifie l'homme à l'animal, et ce qui l'en différencie. Comme tout être vivant, l'homme la subit. À la différence de tout être vivant, il la connaît, la nie dans ses croyances en un au-delà* »³⁵⁸.

La mort durant la vie dont parle Jankélévitch donne la possibilité à l'être encore en vie de la concevoir, de se la représenter et de lui donner, à chaque moment de son parcours, le sens qui lui correspond. Insistant sur le fait qu'il s'agit d'un intervalle, il argue que

*Non seulement cet intervalle offre un large flanc à nos descriptions et à nos narrations, mais encore il est une biographie réellement vécue et une chronique vraie : non point comme en eschatologie, je ne sais quel mythe fantastique, quel roman d'aventures imaginaires. C'est au foyer de l'instant que se concentreraient la réalité concrète du vécu et l'ultériorité métémpirique : mais cette coïncidence n'est qu'un éclair, et le reste est ténèbres. Ou avec d'autres images : ici et là, sur les deux versants qui se coupent à la cime de l'instant suprême, par rapport aux deux mondes – le bas monde du temps et l'outre-monde de l'intemporel – qui se rencontrent à la charnière du dernier présent, il n'y a place que pour des allégories*³⁵⁹.

³⁵⁵ A. Schopenhauer, *Le Monde...*, *op. cit.*, p. 2112.

³⁵⁶ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 74.

³⁵⁷ A. Schopenhauer, *Le Monde...*, *op. cit.*, p. 2113.

³⁵⁸ E. Morin, *L'Homme et la mort...*, *op. cit.*, p. 316.

³⁵⁹ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 76.

La mort durant la vie pourrait, à première vue, être perçue comme une idée générale, celle du « on », celle qui concerne tout le monde, les hommes comme les femmes, les enfants comme les personnes âgées. Seulement, Jankélévitch veut surtout mettre en avant une idée du mourir qui concerne chaque humain, pris individuellement, dans son intérieur et dans son rapport personnel à cette réalité. Il affirme :

La mort, c'est la maladie des malades et des biens portants. Quand on n'est pas malade, on est encore quelqu'un qui peut et doit mourir. Mais si une chose est de savoir que je suis, comme tout le monde, un mort en sursis, tout autre est d'en prendre conscience. Pas un seul des quelques cent milliards d'humains qui ont traversé l'existence, n'a échappé à une loi qui pourtant demeure à jamais une expérience inédite, surprenante, singulière. Certes, tout le monde doit mourir, mais moi, je ne suis pas tout le monde. L'individu que je suis n'est pas soluble dans cette arithmétique abstraite. En réalité moi qui vit, je suis de parts en parts compris par la mort mais je ne la comprends pas³⁶⁰.

Il ajoute, toujours au sujet de la relation intimement singulière que chaque vivant est supposé entretenir avec la mort que

La mort a beau être l'affaire de tous, c'est d'abord le problème de chacun. Ce n'est pas parce que tous les hommes sont mortels en général que je ne le suis pas moi-même. Ce n'est pas parce que je sais dans l'absolu que je vais mourir, que je suis dispensé ici et maintenant de le croire, de le comprendre et enfin de le vivre. La mortalité impersonnelle du genre humain est un pagne, un paravent paradoxal derrière lequel se cache la mort propre, intime de chaque individu³⁶¹.

Chaque homme a clairement conscience de ce qu'un moment viendra où il ne sera plus là, et que le monde continuera d'exister sans lui. En plus d'en être conscient pendant qu'il est en vie, il en a connaissance, mais se montre toujours surpris comme s'il n'était pas informé de son avènement. Jankélévitch poursuit par ces mots :

La mort est un secret de polichinelle qui nous surprend sans être surprenante. Devant un cercueil, les gens se comportent souvent comme si le mort n'avait pas eu de chance, comme si ce qui lui arrive était un malheur nullement applicable à eux-mêmes. Tout le monde est le premier à mourir. Autrement dit, ce qu'on sait déjà, on le découvre toujours, mais à l'heure d'y passer, ce qu'on connaissait du bout de la pensée, voici qu'on le comprend avec l'âme toute entière. Comme l'amour, la mort est toujours jeune. Mais l'amour est

³⁶⁰ V. Jankélévitch, *La Mort...*, op. cit., p. 77.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 78.

*ineffable et la mort est indicible. On ne peut pas parler de la mort, mais on peut parler autour d'elle*³⁶².

Nous voudrions bien que ce ne soit que le problème des autres, mais malheureusement, il s'agit d'abord du problème de tous les humains. L'idée que l'on peut disparaître et que le monde peut continuer sans nous, que nous ne verrons pas le XXII^{ème} siècle par exemple, est difficile à supporter au point où il devient difficile d'y penser. Elle devient alors ce qu'il appelle un « *silence indicible et ineffable* »³⁶³.

III.1.2. L'organe-obstacle : finitude, corporalité et temporalité

Toujours au sujet de l'en-deçà de la mort, Jankélévitch indique qu'elle donne beaucoup à penser et qu'elle fait intervenir des vides à plusieurs reprises au cours de la réflexion qui la concerne. L'un des textes que le philosophe français ne cesse de citer est le roman de Tolstoï intitulé *La mort d'Ivan Ilitch*. La thématique centrale de cet opus est la marche vers le mourir qui est présentée dans toute sa nudité, dans toute sa pureté et est libérée de tous les artifices liés au genre romanesque.

Âgé de 44 ans, Ivan Ilitch était un très grand fonctionnaire appartenant à ce qui pourrait être considéré comme la haute bourgeoisie de Saint Pétersbourg. Il était magistrat³⁶⁴ et très mauvais mari d'une épouse qu'il n'aimait pas et qui le lui rendait très bien. Géniteur d'une fille de 16 ans et d'un garçon d'un peu moins de 10 ans dont il ne s'est presque jamais occupé, il va connaître une histoire de vie pathétique qui s'achèvera mal. Alors qu'il atteint quasiment les cimes de son ascension sociale, il est atteint d'une maladie grave, qui survient subrepticement sous la forme d'une douleur abdominale avec des symptômes de goûts étranges dans la bouche. Il sera ainsi malade pendant très longtemps et agonisera peu à peu, avec une souffrance particulièrement, et chaque jour plus atroce.

Dans ce roman, il est prouvé que celui qui va mourir commence à en prendre conscience au moment où se montre, tout à coup, quelque chose comme une maladie, une douleur, un mal qui vient l'enlever des moments de simplicité et de bonheur de sa vie. C'est comme un signe

³⁶² V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 80.

³⁶³ *Ibid.*, p. 82.

³⁶⁴ Tolstoï s'est vraisemblablement inspiré de l'histoire réelle de la mort d'Ivan Ilitch Metchikov, procureur du Tribunal de Toula, à l'âge de 40 ans, en 1885.

du destin qui parle à l'individu. C'est « *le tragique de l'impossible nécessaire* »³⁶⁵ qui s'exprime. Bien avant que ne survienne cet évènement accidentel, l'être humain est en permanence dans la continuation. Il y a toujours cette opposition chez Jankélévitch entre les intervalles dans lesquels on pense plus ou moins à ce qui est important, et les instants sérieux où on sort de la régularité et où on prend conscience. Quand tout à coup le doigt du destin se pointe sur vous, vous prenez subitement et instantanément conscience de quelque chose dont vous aviez une connaissance abstraite jusqu'ici. Tout le monde sait qu'il va mourir, chacun de nous a, au fond de lui, l'information relative à son indispensable fin temporelle, mais n'y crois pas vraiment. Il affirme pour le traduire que « *Je sais que je dois mourir, mais je ne le crois pas* »³⁶⁶. Lorsque ce quelque chose dont il parle survient et m'oblige à marquer un temps d'arrêt en prenant conscience de mon statut de mortel, c'est comme une sorte de « *clignotement* »³⁶⁷, un message rapide de rappel, une presque-mort.

Il existe une réelle opposition entre cette connaissance générale que je peux avoir de la mortalité et cette autre réalité par laquelle je suis moi-même concerné. C'est précisément la dissimilitude entre le fait d'être mortel et le fait d'être destiné soi-même à mourir. L'idée de mortalité est générale et pourtant notre propre destin est quelque chose dont nous prenons conscience instantanément et dans des moments privilégiés.

La mort s'explique de l'intérieur. Pour lui, il faut distinguer le verbe savoir du verbe réaliser. Il prend l'exemple de la Shoah³⁶⁸ que tout le monde peut connaître et qui a un lieu, une période donnée, des acteurs et un contexte. Cependant, nous ne l'avons pas pris en compte comme c'est le cas de Jankélévitch, réaliser c'est vivre le vrai dans tous ses détails en la subissant personnellement et en se la représentant par ses propres schèmes mentaux.

Au fil des pages, Tolstoï nous fait participer à cette aggravation inexorable de la symptomatologie et à la formulation explicite d'un double questionnement : c'était vraiment dangereux ? se demande-t-il. Mais le médecin voulait ignorer cette question déplacée. De son point de vue, ce n'était qu'une question inutile et qu'il n'y avait pas lieu d'examiner : il ne

³⁶⁵ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 89.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 103.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 104.

³⁶⁸ Elle fait référence à l'entreprise d'extermination systématique, menée par l'Allemagne nazie contre le peuple juif pendant la Seconde Guerre Mondiale.

s'agissait que de peser des probabilités, rein flottant, catarrhe chronique, appendicite... Plus tard alors même qu'il est dans l'agonie, le célèbre thérapeute lui rend visite. Pendant qu'il lui formule ses adieux, Ivan Ilitch qui continue d'espérer s'interroge une fois encore en ces termes : « *Y a-t-il des chances de guérison ? Il répondit qu'on ne pouvait rien garantir, mais qu'il y avait des chances* »³⁶⁹. C'est ainsi qu'il prend subitement conscience de ce que son existence a été vide de sens et s'exclame par ces mots : « *Et si vraiment ma vie, ma vie consciente ne fut pas ce qu'elle aurait dû être ?* »³⁷⁰. Pour Tolstoï duquel Jankélévitch s'inspire pour sa démonstration, « *Tout ce qui te faisait vivre, tout ce dont tu vis, n'est qu'un mensonge qui te cache la vie et la mort* »³⁷¹. Il y a d'un côté la mort d'Yvan Ilitch et de l'autre le décès de Madame Pascovia Fiodororovna Golovine par la suite, deux pertes qui sont proches et décrivent l'idée de disparition dans la philosophie bergsonienne.

La mort avant la mort est la mort vécue dans la vie. Elle vient se constituer comme un évènement tragique. Quelques fois, on peut vivre en se disant que chaque instant est à la fois le premier et le dernier. C'est toujours peut-être la dernière fois qu'on les vit. Le mourir et le temps d'avant lui sont complètement liés. Le fait de savoir que l'on vieillit, que le temps passe, que les souvenirs s'accumulent, que les projets commencent à devenir problématiques parce que tout presse et que nous n'en avons plus assez, va constituer une sorte d'obligation pour ces moments dans nos vies. C'est une nécessité d'autant plus dramatisée, d'autant plus propre à être prise en conscience qu'elle se constitue en énigme et que nous la présentons obligatoirement comme n'étant que telle.

La mort est un organe-obstacle parce qu'elle est « *un ennemi qui nous empêche d'exister* »³⁷². Elle représente aussi la limite à partir de laquelle les moments de l'existence prennent toute leur profondeur. La mort permet et empêche l'approfondissement des plaisirs que nous avons. Elle nous prive des moments de joie qui, malheureusement sont éphémères. Elle est, cependant, le moyen de rendre unique ce que nous faisons. C'est une tragédie par laquelle quelque chose que l'on vit prend toute sa signification, son unicité. Il désigne cela par

³⁶⁹ L. Tolstoï, *La Mort d'Ivan Ilitch*, Paris, Librio, 2005, p. 37.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 38.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 39.

³⁷² V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 473.

« *l'effet rétroactif de la limite* »³⁷³. C'est grâce à elle qu'une chose est vécue pour la première et la dernière fois. S'il n'y avait pas la mort, rien ne serait première et dernière fois. L'unicité de tout ce que nous vivons n'est unique que parce que la mort fait que ces événements aient lieu pour la première et la dernière fois. C'est bien parce qu'elle existe qu'il y a un début et une fin. La mort permet et empêche l'approfondissement des plaisirs que nous avons. C'est elle qui nous rend humain, elle est une nécessité. La joie ne saurait être vécue à jamais, ce ne serait plus la joie, mais autre chose. Tout le bonheur de cette vie se trouve dans sa finitude.

À force de se mortifier tous les jours, et de jours en jours, on finit par mourir. La joie d'être finit par s'éteindre peu à peu. C'est de cette manière que, progressivement, nous arrivons à consommer notre vie. La mort dans ce cas est simplement la cessation d'être, un événement purement négatif qui ne ferait que sanctionner, arrêter définitivement la flamme de la vie. Pourtant le décès peut aussi être posé comme bien autre chose. Il n'est pas simplement l'extinction, il est aussi un événement positif. Ce n'est pas simplement la fin de la vie, c'est aussi une occasion d'affirmation positive qui advient comme une chose qui a son sens propre et qu'il faut intégrer comme constituant de notre être.

Tout ce que je fais, je le fais pour la première fois et en même temps pour la dernière fois. Toutes les fois sont les premières-dernières fois. Jankélévitch, pour désigner cette contradiction, parle de « *primultime* »³⁷⁴. À la bonne heure, il y a du pain sur la planche, il y a encore de beaux jours, il fait bon vivre.

Les instants bénis ne le sont que par la malédiction de la mort. Cette malédiction n'est paradoxalement pas une bénédiction. Jankélévitch refuse de l'avouer, il dit d'elle qu'elle est un moyen qui est en même temps une limite parce qu'il faut bien une fin. Ce qui fait la valeur de notre vie, c'est aussi son unicité, c'est en fait sa mort. Il y a des choses extraordinaires qui n'apparaissent qu'une seule fois dans l'histoire d'un homme et qui n'arriveront plus jamais. « *L'homme n'accède à la lumière qu'entravé par la médiation des moyens* »³⁷⁵.

La pensée de Jankélévitch illustre bien sa manière à lui de chercher à rendre compte du problème de la mort. Problématiser quelque chose d'assez complexe, c'est le fait de placer

³⁷³ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 104.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 106.

³⁷⁵ *Idem.*

un objet et de ne plus y penser. Il illustre par l'idée d'un gros livre sur la question qu'on placerait devant soi sans pouvoir pour autant penser cette réalité. Il y a donc une distinction à établir entre la chose observée, qu'on « *objective et puis la mort ressentie par celui qui va mourir* »³⁷⁶. Dans la nouvelle d'Ivan Ilitch dont la teneur vient d'être reprise plus haut, il y a les deux cas de figures qui sont mis en orbite. Celui qui objective et l'autre qui observe ce qui va se passer en lui. Il évoque aussi le récit des sept pendus, texte dédié lui aussi à Tolstoï.

Chacune de ces nouvelles montre l'expérience d'un être différent au moment où le passage arrive. Il parle par exemple d'un homme dans un train qui va de wagons en wagons et qui, par la suite, passe de vie à trépas à un moment précis. Subitement, il n'y a plus de wagons. Dans chacun de ces textes qu'il aimait tant, il touche du doigt le moment où la limite peut être atteinte et non pas la réflexion qu'on s'en fait avant. C'est tout le sens de la distinction entre la préséance et la connaissance.

Il n'y a rien de plus profond que cette lapalissade particulière. Un instant avant sa mort, « *Lapalisse est encore en vie* »³⁷⁷, elle subsiste. On ne meurt jamais sauf qu'on meurt quand-même et, à vrai dire, on meurt toujours.

Ce qui donne un sens à notre vie est qu'elle est bornée par la mort. Le livre de Jankélévitch est une réflexion sur la vie, tout à fait dans la perspective de l'élan vital bergsonien³⁷⁸. Elle prend un sens à partir de son opposé et « *la présence de la mort lui donne son rythme passionnel* »³⁷⁹. La tonicité de la vie prend ses racines dans le non-être. En dehors de la foi religieuse, le mystère serait parfaitement obscur. Jankélévitch va expliquer à ce sujet qu'il est vitaliste, comme au temps de sa jeunesse.

Bergson n'est pas un philosophe tragique, il n'est pas un penseur de la mort, de la négation, du mal, du néant et ne donne pas la pâture attendue de 1944. C'est un théoricien de l'affirmation positive. Le bergsonisme est une philosophie de l'enracinement en ce monde. Il

³⁷⁶ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 106.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 104.

³⁷⁸ L'élan vital renvoie dans la philosophie de Bergson à une tendance créatrice de la vie, qui se développe à travers les organismes particuliers, assure la continuité de l'espèce et engendre l'évolution des êtres. Dans *l'Évolution Créatrice*, Bergson affirme que lorsque l'élan vital se sublime, il peut susciter les jaillissements créateurs qui sont à l'origine des grandes créations, spirituelles et morales, et du mysticisme lui-même.

³⁷⁹ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 105.

pensait d'ailleurs que la mort ne doit pas être intéressante, elle n'est rien et n'est pas un problème philosophique tout comme le néant, le mal. Tout ce qui est négatif n'est pas la chose de sa pensée. Il a d'ailleurs critiqué très sévèrement les néoplatoniciens comme Plotin, déserteur du monde qui ne parle que de fuir ce monde.

La mort et la vie sont deux faces de la même médaille. Samuel Jankélévitch, le père de Vladimir était un médecin qui avait été très marqué par le courant vitaliste de l'époque. Il émet même une théorie sur le cancer. Le vitalisme scientifiquement n'amène pas loin. Il consiste à dire que tout est vital. De façon générale, la mort n'est pas faite pour qu'on la pense, c'est très simplement un impensable. Jankélévitch précise que

Ce rapport fait de l'homme un être attiré et repoussé et par conséquent déchiré, écartelé, passionnel. Par l'effet du rapport ambivalent que l'âme entretient avec l'organe obstacle du corps, l'existence sera une continuation aventureuse sans cesse menacée, sans cesse reconduite de périls en périls, sans cesse rebondissante d'instant en instant. Et pourtant, cette continuation indécise, inconfortable et si périlleuse forme au total une existence viable. La continuation de l'existence tient par le mouvement. Ce n'est donc pas une continuation de tout repos. Le vivant préserve son équilibre instable entre des contradictoires. Cela s'appelle une vie continuée, sauvée du néant à chaque minute. Telle est la vie de l'homme, partagé entre le radotage des répétitions qui le dessèchent et ces instants bénis qui la propulsent par un coup et fugitivement la raniment, pour aussitôt l'abandonner à sa torpeur³⁸⁰.

Jankélévitch assimile le mourir à la vue. Ce qui permet de voir est également ce qui empêche de voir. C'est grâce à nos yeux que nous voyons le monde, mais c'est également à cause de ces mêmes yeux que nous ne voyons pas ce qui est derrière nous. La mort comme la vue est un organe-obstacle. C'est une intuition qui se trouve implicitement chez Bergson lorsqu'il parle de spiritualité. Jankélévitch en parle en ces termes :

Sans doute suffirait-il de dire que la mort est non seulement le néant de notre être somatique, mais encore le rien, et même le plus-jamais-rien de notre tout psychosomatique ; avec cela on a tout dit, et les négations successives deviennent superflues ; après cela, inutile de préciser que le rien mortel exclut, à plus forte raison, la relation et le changement, le temps et le lieu. D'une certaine manière pourtant, il n'est peut-être pas défendu de parler de

³⁸⁰ V. Jankélévitch, *La Mort...*, op. cit., p. 141.

l'« a priori » légal : le mortel, bien avant d'être moribond, est moriturus, c'est-à-dire destiné à mourir³⁸¹.

Le philosophe français veut mettre en perspective le fait que les humains soient, par leur nature, destinés automatiquement à une fin qui est toujours avec chacun d'eux et en toute circonstance. Il souligne en poursuivant que

Dès l'instant de sa naissance, le vivant est tel qu'il doit mourir ; dès l'origine ; sa constitution et le rythme même de son existence, la succession des âges de la vie et les grandes transformations biologiques de l'organisme sont accordés sur la durée limitée impartie à l'espèce humaine. L'être actuel de l'homme est paradoxalement diminué du fait qu'il cessera un jour, et beaucoup plus tard ; une terminaison qui adviendra dans trente ans modifie cet être dès maintenant, encore qu'elle ne soit pas inscrite dans sa morphologie actuelle ; mieux : la journée d'aujourd'hui ne serait pas ce qu'elle est sans cette mort lointaine ! La mort est non pas la pure et simple terminaison terminale de la vie, mais plutôt l'issue prévenante de cette vie : pressenti longtemps à l'avance, l'ultime futur de tous les futurs exerce sur notre présent une sorte d'action rétrograde ; l'anticipation de la fin des fins projette sur la continuation qui la précède un éclairage spécifique³⁸².

III.1.3. L'entr'ouverture comme quoddité du mystère : la mort cachée

La mort est particulièrement complexe dans sa compréhension. Pour la saisir, il faut toujours se la représenter à la fois comme une barrière que l'on ne saurait franchir et comme un instant que l'on ne cesse de repousser mais vers lequel on tend pourtant tous les jours. Jankélévitch déclare :

L'entr'ouverture exprime, comme l'organe-obstacle, la profonde ambiguïté de la mort. Entr'ouverture, entre-vision... Tout est décidément entre les deux quand il s'agit de l'homme. Après avoir vérifié que la mort est à la fois l'empêchement de vivre et la condition fondamentale de l'existence, nous découvrirons qu'elle est à la fois une barrière infranchissable et une date indéfiniment ajournable³⁸³.

Pour le philosophe, au sujet du mourir, on n'a jamais une connaissance totale et complète. Elle est toujours saisie de moitié, partiellement. Il ajoute à la suite de la phrase précédemment citée que

³⁸¹ V. Jankélévitch, *La Mort...*, op. cit., p. 144.

³⁸² *Ibid.*, p. 145.

³⁸³ *Ibid.*, p. 201.

De la mort nous avons un demi-savoir qui est aussi une demi-ignorance, une docte ignorance ; sur la mort nous avons un demi-pouvoir qui est aussi une demi-impuissance... Science nesciente et pouvoir impuissant, demi-gnose et faible force – tout va par moitié et amphiboliquement dans les rapports de la créature mortelle avec sa mort. Plaçons-nous successivement au point de vue gnostique et au point de vue drastique. – Nous disions précédemment que le mystère de la mort est indicible et opaque en lui-même, que seul est dicible le pourtour adjectival de ce mystère, que seules sont descriptibles les épithètes de l'ipséité³⁸⁴.

Il faut distinguer le bavardage sur la mort d'un réel discours philosophique sur cette question on ne peut mieux existentielle. En réalité, Jankélévitch pense qu'on ne peut rien en dire. Ce qu'on peut faire, c'est d' « *aborder les questions subsidiaires qui la concernent* »³⁸⁵. Seulement, il ne s'agira pas du problème de la mort, mais davantage d'une discussion ou de propositions sur la vie. À force d'allonger la vie humaine qui pourrait même conduire à une vie absolue, les chercheurs veulent aboutir à une vie éternelle.

La pensée de la mort crée la contradiction, mieux, indique-t-il, « *l'opposition et la perplexité dans l'esprit humain* »³⁸⁶. D'un côté, Jankélévitch a en plusieurs lignes pensé la mort et il l'a pensée comme plusieurs autres philosophes, mais il s'y met en essayant de discourir sur le fait que lui-même, un jour, cette mort le prendrait. Il était toujours en face au moment de réfléchir sur la mort, puisque c'était lui-même et en personne qui était concerné par cette étrange réalité. En même temps, il considère qu'en la pensant, il ne s'interroge pas exactement sur ce qui pourrait lui arriver. Habituellement, lorsqu'il nous arrive de discourir sur cette fortuité, nous réduisons l'exercice à une pensée sur la vie, au temps qui nous reste ou aux généralités qui la concernent. C'est donc une contradiction que d'être soi-même concerné et de devoir la concevoir comme si on ne l'était pas. Cette opposition représente le fait qu'on peut quand-même penser quelque chose, mais « *à partir de ces oppositions* »³⁸⁷.

Il existe une sorte de désinvolture jankélévitchéenne. Il écrit un livre de plus de 600 pages pour dire à la fin que de la mort il n'y a rien à penser. Lorsqu'il a en idée ses amis morts pendant la résistance, il n'est pas désinvolte. Puisque, toute philosophie mise à part, à 83 ans,

³⁸⁴ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 148.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 149.

³⁸⁶ *Idem.*

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 144.

la mort n'est pas un scandale. Il se rappelait de tous ceux qui étaient restés sur le carreau. C'est le cas de Jean Cavalleresse. Il y a plusieurs passages de ses ouvrages dans lesquels il fait allusion à ces jeunes qui sont partis très tôt et qui ont emporté une dernière vue de Paris et du mont Valérien. Tous les ans, à la fin de l'année universitaire, il y avait des commémorations pour les étudiants morts pendant la guerre et il y avait une poignée d'étudiants qui le suivait après le cours, non pas pour des dévotions, mais simplement une présence pour montrer qu'ils sont là, avec lui. Il n'arrêtait pas de leur dire qu'il a mal des souffrances qui lui ont été épargnées. En effet, il n'a peut-être pas été déporté, mais il s'identifiait aux autres, ceux qui l'ont précédé dans le Ciel des Fixes. C'était à cette époque de la guerre, c'était un jeune philosophe, considéré comme le successeur de Bergson qui s'est retrouvé du jour au lendemain comme un paria.

Dans ses développements au sujet de l'entr'ouverture, Jankélévitch revient sur le roman de Tolstoï. Au fond de son âme, Ivan Ilitch savait qu'il est quelqu'un qui était en train de mourir. Mais non seulement il ne pouvait pas s'habituer à cette idée, mais surtout, il ne pouvait simplement pas du tout la comprendre. L'exemple de syllogisme qu'il avait appris : « *tous les hommes sont mortels, Caius est un homme, par conséquent, Caius est mortel* »³⁸⁸ lui avait paru juste dans sa vie passée, seulement, par rapport à Caius mais jamais par rapport à lui-même. Pour lui, Caius était un homme, mais lui, n'était pas Caius et pas un homme en général. Il avait toujours été un être tout à fait différent de tous les autres.

Ivan Ilitch raconte l'histoire de Vania et de toute sa famille et en indique les particularités avec les joies de l'enfance, de l'adolescence. Il énonce plusieurs interrogations fondamentales en ces termes :

*Est-ce que Caius connaissait l'odeur de ce ballon de cuire que Vania aimait tant ? Est-ce que Caius baisait ainsi la main de sa mère ? Est-ce pour Caius que la jeune policière s'était bien comporté ? Est-ce celui qui avait protesté à l'école de droit pour les petits pâtés, est-ce que Caius avait été amoureux comme lui ? Est-ce que Caius savait présider comme lui une séance ?*³⁸⁹

³⁸⁸ L. Tolstoï, *La Mort d'Ivan Ilitch...*, op. cit., p. 81.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 81.

Toutes ces questions aident à démontrer que l'individu lui-même se considère comme différent de tous les autres. Il est exclusivement lui et jamais un élément à assimiler aux autres ou à tout ce qui serait généralité.

Ivan Ilitch prend ainsi conscience, à la suite d'une blessure un jour, qu'il est mortel mais qu'il va surtout mourir. Il y a là une tragédie individuelle à laquelle fait face le jeune fonctionnaire. Il y a ensuite l'épisode mondain, professionnel qui bouleverse l'ordre hiérarchique à l'intérieur de l'ordre de l'État et qui vaut à certains d'être promus. Il y a, et nous l'avons indiqué plus haut, deux dimensions de la mort qui sont mises en perspective et qui traduisent les « *incertitudes qui s'y collent* »³⁹⁰.

Dans l'idée de la vie chez Jankélévitch, il existe deux principales dimensions qui sont décrites ainsi qu'il suit :

- Une extrême pesanteur qui rappelle le fait tautologique que ce qui a été ne peut plus ne pas avoir été. C'est irrévocable que ce qui a eu lieu n'ait pas eu lieu ;
- Cette extrême pesanteur est l'occasion d'une extrême légèreté, d'un sens de l'occasion, c'est la deuxième dimension.

Jankélévitch se décrit lui-même dans *Quelque part dans l'inachevé* en ces termes : « *quand j'ai une idée qui me vient, je la note et je l'attrape au vol* »³⁹¹. Il reprend une pensée de Balthazar Gracian pour qui : « *Il faut traverser la vaste carrière du temps pour arriver au centre de l'occasion* »³⁹². Tous ces développements sur l'occasion qu'il a complétés dans la deuxième édition du « Je-ne-sais-quoi » et du « Presque-rien », il les doit à Gracian dont il était très proche et qui avait un esprit de finesse très développé. Cet esprit lui a donné le désir d'approfondir le *Kairos* qui désigne le moment bienheureux, la rencontre, l'occasion qu'il faut saisir.

La mort borne notre vie et il faut saisir le moment présent parce que tout est éphémère. Il ne s'agit pas de nostalgie chez lui, c'est une thématique positive. Il est plus exactement

³⁹⁰ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 209.

³⁹¹ V. Jankélévitch, *Quelque part...*, *op. cit.*, p. 64.

³⁹² B. Gracián, *L'Art de la prudence*, Paris, FV Edition, 2015, p. 69.

question de vivre intensément cette vie puisque nous n'en avons qu'une et surtout la vivre de telle sorte que nous ne la regrettions pas.

Nous sommes les artisans de l'occasion qu'il faut dire. Tout est dans l'action, dans l'instant et il y a quelque chose d'irratrapable par l'écrit. Jankélévitch essaye par exemple de décrire la joie qu'il ressent au moment où il la décrit, mais au final, il termine sa description par une sorte d'angoisse, parce qu'il a le sentiment de ne pas avoir exactement rendu compte de l'état d'esprit qui l'anime. C'est la preuve de ce qu'il est des choses qu'on ne comprend que parce qu'on les vit, parce qu'on les sent et parce qu'elles sont liées à notre être-propre, d'une façon quasi-indescriptible.

Le caractère mystérieux de la mort tient surtout à l'être lui-même, pris intrinsèquement et qui n'est pas saisissable. Parce que l'homme ne perçoit pas le sens de sa vie, parce qu'il ne saisit pas bien l'orientation que prend son existence, il ne saurait très bien percevoir sa propre mort. Jankélévitch affirme ce qui suit sur cette question :

La nihilisation de l'être n'est-elle pas un non-sens ? Et pourquoi la cessation de la continuation, plutôt que l'éternité ? Ces questions sans réponse se rapportent au fond obscur du mystère. La distinction d'un noyau obscur et d'un pourtour dicible s'appliquerait à l'existence elle-même, c'est-à-dire à l'être de l'être, encore mieux qu'au non-être de cet être : c'est la racine de l'être qui est obscure, et ce sont les manières d'être et les modes qui sont en pleine lumière ; nous ne savons pas quel est le sens de l'existence, ni pourquoi l'être nous est donné, plutôt que rien, mais nous pouvons discourir sans fin sur les modes d'existence et les façons de vivre³⁹³.

III.2. La mort dans l'instant mortel

Toute la deuxième partie de l'ouvrage, un peu plus courte que la première, est consacrée à l'instant mortel. La mort dans son moment de réalisation, considérée par l'auteur comme une destruction fulgurante et spontanée de tout l'être. Elle renvoie exactement à la seconde précise où l'homme passe de son statut de vivant à sa nouvelle nature de trépassé. C'est un événement difficile à concevoir, à vivre et à apprécier. Jankélévitch dit de lui qu'il est « *dépareillé et incomparable* »³⁹⁴, il se dérobe de toute forme de conceptualisation. Il correspond au « *degré*

³⁹³ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 201.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 341.

le plus aigu de la douleur ou à la plus extrême « intensité » du mal : la douleur, par exemple, devient mortelle quand elle excède un certain maximum chiffrable. Il est relatif aux termes extrêmes de toute expérience, c'est-à-dire le fait de mourir, représente bien une limite »³⁹⁵. Nous évoquons d'abord dans ce deuxième moment du chapitre le caractère hors-catégorie de l'instant mortel, ensuite l'idée du « Presque-rien » de cet article et enfin l'instant de la mort, lié à l'irréversibilité.

III.2.1. Le caractère hors-catégorie de l'instant mortel

L'instant mortel est hors-catégorie parce qu'il représente le très petit espace de temps au cours duquel l'action se déroule. Il s'agit ici du mourir pris comme verbe d'action, une action particulière et hors-norme qui, sortant de l'ordinaire, s'impose comme l'étape cruciale, le moment M de l'accomplissement. C'est la seconde la plus importante au sens du « marcheur infatigable de la gauche ». En effet, il veut comprendre ce phénomène dans la flagrance qu'il faut présentifier, en donnant un sens immédiat à la chose que l'on vit au moment où on la vit. Jankélévitch ajoute que

La mort est ce qu'on trouve quand on va jusqu'à l'extrémité et jusqu'au rebord aigu de l'humain dans une expérience, quand on creuse cette expérience sans s'arrêter en route ; elle est le fond infime de la profondeur et le comble suprême de la hauteur, le terminus extrême de toute distance et le degré ultime de tout crescendo, en un mot l'indépassable limite qu'on atteint pour toute expérience portée à l'absolu ; la mort est au bout de toutes les avenues lorsqu'on les prolonge indéfiniment dans quelque sens que ce soit³⁹⁶.

L'instant de la mort, il y a quelque chose à en dire du point de vue de la philosophie de Jankélévitch. Depuis 1938 jusqu'à la publication en 1966 de son ouvrage majeur sur la question, en passant par ses cours à la fin des années 50 et les discussions qu'il a eues avec son père, c'est le décès en lui-même, dans le moment où il se produit, qu'il essaye de saisir. Cette étape désigne la seconde où, tout à coup, on passe de vie à trépas, c'est celui de la dernière heure, du dernier souffle ou de la dernière action. Avant lui, tout est encore et toujours possible et après lui, aucune action n'est plus envisageable. C'est l'intervalle entre l'avant et l'après, le

³⁹⁵ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 344.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 341.

maintenant de la vie et le plus tard de la mort. Le philosophe français, en début du premier chapitre de cette deuxième partie affirme :

De même que si on prolongeait un boulevard de Paris vers l'un quelconque des points cardinaux on finirait tôt ou tard par rencontrer l'océan, de même, lorsqu'on augmente progressivement l'intensité d'une sensation ou d'une émotion, on rencontre la mort : une expérience, gonflée sans ménagements, finit par éclater et se perd dans le néant ; il arrive un moment où le fil craque³⁹⁷.

Tous les philosophes avant lui ont essayé de proposer des réflexions sur le problème de la mort sans jamais s'intéresser à cet instant hors-catégorie. Jankélévitch s'oppose à ces pensées de « *l'escamotage et de la tricherie* »³⁹⁸. Ce sont ces analyses de l'esquive qui ont meublé l'histoire de la thanatophilosophie. Il prend l'exemple de Platon qui, dans le *Phédon*, décrivant la mort de Socrate, passe du laps de temps où il est en vie, donne des enseignements à ceux qui sont présents ce jour-là, boit la ciguë et à la seconde suivante, il n'est plus là.

Le philosophe français veut dans cette partie s'interroger sur le fait même de mourir, s'essayant à une précise clarification à ce sujet. Si le verbe mourir a souvent été escamoté, c'est parce que pour les discours qui l'ont précédé, il y a toujours eu la vie d'un côté et la mort de l'autre. Ils ne se sont vraiment jamais intéressés à cet « *entre-deux* »³⁹⁹ en lequel Jankélévitch voit pourtant tout l'essentiel. Ce mourir se rapporte à l'acte qui se produit et, de ce fait, à un verbe d'action. Mourir est bien un verbe comme être sur lequel les philosophes se penchent beaucoup. Le verbe mourir est un faire et non un état dans lequel on se trouverait. Ce n'est pas un fait qui n'est pas à penser et c'est ce à quoi s'attache la métaphysique sérieuse. Il faut prendre en compte ce « *processus d'amoindrissement de l'être* »⁴⁰⁰ puisque, à un moment donné et par le fait de mourir, il devient quelque chose d'autre. Ce qui laisse le sentiment qu'on lui a soit coupé quelque chose, soit qu'il a par cet acte été amoindri.

Entre les deux périodes que sont l'avant-mort et l'après-mort, il y a ce laps de temps dont il parle et qui ressemble à un agissement, à une œuvre ayant des effets. Ce faire, le verbe mourir, prend tout à coup une impensance extrêmement dense et qui contient toute la difficulté

³⁹⁷ V. Jankélévitch, *La Mort...*, op. cit., p. 201.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 89.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 90

⁴⁰⁰ *Idem.*

de la pensée de la mort. L'instant dont il est question est difficile à décrire. Mais il est une plénitude. Il y a quelque chose qui se passe et qui est l'objet d'un verbe qui est mourir. La période au cours de laquelle la conscience passe à l'inconscience est un quelque chose qui est de l'ordre de l'exploit actif et pas quelque chose qui est de l'ordre de l'être.

Platon, à travers la mort de Socrate, tient cette étape du processus existentiel pour une guérison, puisque mourir c'est à son sens guérir d'une maladie qui est la vie. La question qu'il se pose est pourquoi y a-t-il une vie avant le décès ? Jankélévitch par contre veut comprendre le moment du mourir, il veut s'occuper de la vie qui précède l'instant de mourir.

François Georges, l'un des plus grands commentateurs de Jankélévitch, rappelle au sujet de cet acte de mourir, dans l'ouvrage de Jean-Jacques Lubrina pour lequel il assure la préface, les propos d'un de ses amis qui disait : « *Il ne faut pas dire il est mort, mais comme les enfants, il a mouru* »⁴⁰¹, à l'effet de traduire au mieux, par les mots qui décriraient exactement, ce qui se produit.

Cet instant de la rupture, ce saut qualitatif est bien ce qu'il y a d'extraordinaire et qu'il qualifie de hors-catégorie. La philosophie première n'est rien d'autre qu'une longue méditation sur le moment du mourir. C'est une métaphysique du temps, de la temporalité et de l'instant. Cette fortuité étant ce qui nous est le plus fatal, tout est censé revenir à cela. Il affirme :

*Avant de savoir quoi, avant de savoir quelle chose, nous savons que ce sera une chose extraordinairement simple. Et à la manière bergsonienne d'une éblouissante simplicité. Simple comme bonjour et bonsoir, simple comme bonjour et bonsoir. Si simple que nous nous demanderons le jour où nous y serons, comment nous n'y avons pas pensé plus tôt*⁴⁰².

Le mort qui est enterré est dans l'après-mort et ceux qui accompagnent le cercueil sont dans l'avant-mort. La couleur du linceul, l'emplacement de la tombe, le petit coussin sous la tête, etc. ne concernent en réalité que les vivants. Toutes ces conduites religieuses n'ont pour seul intérêt que de consoler ceux qui assistent à la mort d'un proche, l'expérience la plus douloureuse qui soit et à laquelle ceux-ci accordent une place importante.

⁴⁰¹ J-J. Lubrina, *Vladimir Jankélévitch : les dernières traces du maître*, Paris, Le Felin, 2009, p. 3.

⁴⁰² V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 345.

Les matières sont belles, les couchés du soleil sont aussi beaux que les levés du jour. Midi est une très bonne heure, l'hiver est beau, le printemps est beau, l'aube est fascinante et le crépuscule également. De même pour les saisons de la vie, elles sont toutes intéressantes. La jeunesse est très souvent mélancoliquement rageuse. Elle est parfois tourmentée et bouleversée par le cours des événements qui surviennent. « *Tout printemps est une mort et il n'y a pas d'autres vies que cette vie-ci* »⁴⁰³ indique-t-il. Je vais mourir et dans la mesure où je vais mourir, je sais que tout disparaît pour moi. Une vie mortelle veut dire qu'à chaque instant, non seulement il y a mort en soi-même, avec le temps, la temporalité, mais surtout le fait même de savoir qu'un jour je vais mourir fait que ma responsabilité est engagée et dans mon rapport à l'autre comme à moi-même.

Le respect de la fragilité de l'enfant ou de celle des vieillards est inséparable de cette conscience de ce que nous mourrons tous. C'est parce que la mort est sans prix qu'il n'y a qu'une seule vie, qu'il faut respecter absolument la vie en chacun. Nos vies n'ont de sens que dans la mesure où elles sont toujours des vies singulières, des vies diasporiques, vies éclatées, vies multipliées. La mort est ce qui m'expose à l'autre, parce que je suis inséparable de mon alter et que je ne saurais exister sans lui. C'est aussi en raison du fait que ma propre destinée suppose une certaine séparation entre moi et l'autre, que l'instant du mourir m'intrigue jusqu'à ce point.

La mort au moment de la mort est une évidence opaque parce qu'elle est vécue. Cette expérience est justifiée par le fait qu'il n'y a qu'une vie. Ainsi, dire que l'homme est un être mortel est indispensable. Il n'y a aucune raison, aucune vérité transcendante qui permettrait de rendre compte de la vie. Elle est toujours indéfinissable, parce qu'elle est un mystère. Jankélévitch a souvent considéré que la mort n'est pas l'affaire des vivants, mais elle l'est quand-même en ce sens que c'est bien eux qui s'intéressent à cet instant mortel et tentent d'en avoir une idée la plus nette. On pourrait même dire qu'elle l'est même au premier chef lorsque nous le lisons attentivement. Le mort est retiré des affaires et l'essentiel de la réflexion sur la question est désormais le problème des vivants. Il ne manque pas d'être ironique en affirmant

⁴⁰³ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 347.

que « *la mort est un cambrioleur qui subtilise un vivant à la barre de l'entourage et tous les policiers en restent pantois* »⁴⁰⁴.

Le temps de la mort n'est pas un « *maximum quantitatif* »⁴⁰⁵, ce n'est pas non plus un « *un changement qualitatif* »⁴⁰⁶ ou une « *altération temporelle* »⁴⁰⁷. Il met à nu et repousse toute situation qui peut être située dans le temps et à un espace donné. Jankélévitch ajoute que l'instant de la mort est hors-catégorie parce qu'il « *n'a pas de relation* »⁴⁰⁸.

III.2.2. Le Presque-rien de l'article mortel

Le Presque-rien de l'article mortel se rapporte au fait que l'acte de mourir, ne pouvant pas être exactement décrit, se rapproche du rien, il n'est cependant pas un rien. Le philosophe français commence par rappeler l'erreur qui a été commise par les philosophes grecs et qui a structuré toute la pensée de leurs successeurs. Il indique que

*Les Grecs, pour minimiser l'article mortel, ne prenaient même pas la peine de le dissoudre dans une transformation ou dans un devenir. Platon n'est pas sans hésiter sur l'instant. Le Socrate du Phédon ne confond nullement l'espérance et le courage, espérer et affronter : l'espérance se rapporte aux rémunérations de l'au-delà, mais il faut du courage pour délier les liens de l'âme et du corps, c'est-à-dire pour affronter le moment suprême. En outre certaines expressions donnent à penser que Platon concevait très nettement l'idée d'un tout autre ordre absolument ultérieur dont la mort est la condition. Et pourtant la promesse nous est faite qu'il y aura quelque chose par-delà cette vie ; ce quelque chose est la matière de notre espoir : l'espoir élémentaire ne se fonde-t-il pas sur la garantie que l'être continuera d'être ?*⁴⁰⁹

Il y a comme une claire volonté dans l'orientation philosophique de ses prédécesseurs de taire cet instant mortel en le couvrant par le silence, en le dissimulant dans l'idée qu'il serait difficile d'en parler. C'est ce que Jankélévitch appelle « *la mort phédonienne avec le seuil escamoté* »⁴¹⁰. Ses prédécesseurs voilent alors l'essentiel en lui retirant tout son contenu, en le réduisant au rien d'être. Il ajoute ce qui va suivre pour décrire cette attitude de ses devanciers :

⁴⁰⁴ V. Jankélévitch, *La Mort...*, op. cit., p. 379.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 383.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 389.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 384.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 387.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 383.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 381.

La mort ne sera donc pas cette nihilisation vertigineuse dont la seule pensée nous remplit d'angoisse. Au contraire quand il s'agit, non pas de la mort déjà morte, mais de la mort mourante, Platon penserait plutôt, avec Épicure, qu'elle n'est rien : pure négation privative. Il n'est d'angoisse que de l'instant, et l'instant est, dans le Phédon, soigneusement dissimulé : toute discontinuité sera donc comblée, toute déchirure recousue. Le Phédon offre un visage uni, sans un pli et sans une ride, et aussi serein que ce Socrate parfaitement équanime dont Erik Satie lui emprunta le modèle⁴¹¹.

Le Presque-rien de du moment de la mort est assimilable à un clignotement, à un jet qui arrive et s'en va sans qu'on ne puisse réellement saisir le point d'intersection entre cette arrivée et ce départ, entre cette présence qui, dans l'instant d'après, redevient absente mais à laquelle il faut s'intéresser parce qu'il contient en lui toute la définition du mourir philosophique auquel il consacre tout son ouvrage. Jankélévitch déclare :

*Laminé entre l'être de l'en-deçà et le non-être de l'au-delà, le presque-rien de l'instant mortel est le seuil de deux mondes ; dans un seul éclair il appartient à ces deux mondes, et en même temps n'appartient ni à l'un ni à l'autre : il est à la fois *utrumque* et *neutrum* ; il est une date de notre biographie, mais il consacre l'anéantissement de toute chronique. On ne doit donc pas le considérer comme une synthèse de vie et de mort, puisque vie et mort ne coexistent jamais. Il est, comme l'intuition, une apparition disparaissante : non pas quelque chose d'intermédiaire entre l'apparition et la disparition, mais une apparition qui sur-le-champ disparaît, et de telle manière que la disparition ait le dernier mot⁴¹².*

Le discours philosophique sur le moment de la mort semble impossible parce que l'instant est un « Presque-rien insaisissable et inutilisable pour la connaissance ; la « philosophie numéro trois »⁴¹³ est impossible parce que l'au-delà, étant radicalement inconnaissable, se réduit pour nous, non pas à presque rien, mais à rien-du-tout. Jankélévitch rappelle que

Platon a raison : il n'y a, littéralement, rien à savoir dans la mort ; notre triple problème témoigne déjà de la difficulté qu'on éprouve à parler de la mort, et même à y penser. Peut-on seulement se permettre d'y penser toujours sans en parler jamais ? En vérité, c'est la pensée même de la mort qui est une pensée crépusculaire, et plus souvent encore une pseudo-pensée. Si on ne pense le « Lieu », comme s'exprime Platon, que par un « raisonnement

⁴¹¹ V. Jankélévitch, *La Mort...*, op. cit., p. 383.

⁴¹² *Ibid.*, p. 427.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 431.

bâtard » et si le Temps, comme dit Aristote, n'existe que brumeusement, à plus forte raison la mort est-elle à peine pensable : dans ce concept d'une totale nihilisation, on ne trouve rien où se prendre, aucune prise à laquelle l'entendement puisse s'accrocher⁴¹⁴.

Il existe dans le vocabulaire du philosophe français ce qu'il appelle les « *demi-morts* »⁴¹⁵, ces instants pendant lesquels on prend subitement conscience de ce que l'on fait. Ce sont des demi-morts qui passent entre elles par un clignotement qui ressemble étrangement à ce moment ultime vers lequel toute la pensée de Jankélévitch a essayé d'avancer sans jamais saisir. Ce temps extraordinaire qui est la durée ineffable d'un mot musical, cet d'indicible que personne ne saisira, c'est l'instant de la mort.

Faut-il, chaque jour de sa vie, penser à la mort, accumuler des trésors de graves réflexions, thésauriser les maximes et les sentences des sages ? Le mortel ne serait pas moins ignorant, inexpérimenté et maladroit comme un petit enfant. Le moment venu, il sera comme tout un chacun faible et désarmé, au bord des froids de ténèbres et dans les vents glacés qui soufflent sur ce monde inconnu. Sur le seuil de la grande nuit si noire, le sage n'est plus qu'un pauvre orphelin. Et la sagesse des fourmis n'est pas plus avancée sur ce point que l'insouciance des oiseaux du ciel. Les circonstances de la vie qui touchent à la continuation de l'existence demandent une préparation et admettent parfois un apprentissage ou une accoutumance. Mais on n'apprend pas à mourir, on ne se prépare pas à ce qui est d'un tout autre ordre. Ce que la mort exige est une préparation sans préparatifs⁴¹⁶, argue le philosophe.

Jankélévitch est très intéressé par le moment du passage. Il explique qu'on n'apprend pas à mourir. C'est une position très anti-stoïcienne pour qui « *philosopher c'est apprendre à mourir* »⁴¹⁷. La vertu n'est pas plus récompensée que le vice. La fourmi a beau thésaurisé, elle ne mourra pas moins. Les morts en sursis que nous sommes tous finiront par atteindre l'échéance, quelle que soit le sens des actions posées, puisqu'elle est chaque jour un peu plus proche.

La pensée de l'instant de la mort est, elle aussi, une cause d'angoisse. C'est d'ailleurs ce sentiment qui cause toute notre gêne au sujet de la mort, elle nous oblige à réfléchir sur une réalité qui nous échappe totalement et produit un résultat insignifiant ou tout simplement

⁴¹⁴ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 433.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 436.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 437.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 439.

négatif. Penser une réalité qui se rapporte au néant pourrait s'assimiler à une néantisation de la pensée. Le penseur français précise à ce titre que

La « pensée » du rien est un rien de pensée, le néant de l'objet annihilant le sujet : pas plus qu'on ne voit une absence, on ne pense un rien ; en sorte que penser le rien, c'est ne penser à rien, et c'est donc ne pas penser. La pseudo-pensée de la mort n'est qu'une variété de somnolence. En quoi peut bien consister cette « méditation de la mort », cette « commentatio mortis », dont le Phédon, précédant les Tusculanes et l'Imitation de Jésus-Christ, fait l'occupation habituelle des sages ? À quoi le sage peut-il bien s'occuper ? Car ceci suppose, de toute évidence, une vie bien remplie... Méditer sur la mort, voilà qui est vite dit ! Les portraits de saint Jérôme portent parfois en épigraphe les deux mots.⁴¹⁸

Tout est dans le geste, dans le moment de la charité, de la bonté, de l'amour. Dans cet instant, s'il y a regard sur soi, s'il y a antériorité, s'il y a préparation, tout le bénéfice de l'acte moral est envolé, il n'existe plus. Il se situe là encore à un point de tangences, à la limite, sur le seuil, au moment où tout bascule dans le bien ou dans le mal.

Le « Presque-rien » de l'instant mortel se justifie et trouve sa signification dans les « fluctuations de petites morts qui sont des morts partitives »⁴¹⁹. De temps en temps, on est dans la vie et on n'a pas le temps de se poser des questions sur son sens, et quelques fois, on est un peu hors de la vie et on s'interroge. Est-ce qu'il faut prendre une autre décision quant aux choix à effectuer ? Il y a beaucoup de passages dans son livre où il essaye de voir ce qu'il en est du rapport entre vivre sa vie sans en prendre conscience et prendre conscience de sa vie, mais d'une certaine manière sans la vivre totalement et sans hésitation. Un homme peut s'être livré au hasard de son existence pendant une longue période dans une forme de continuation incessante et puis à un moment se dit : voilà ce que j'ai fait, voilà ce que je devais faire ou ce que je ne devais pas faire. On est toujours dans la contradiction.

L'idée qu'on se fait de sa propre disparition, c'est la conscience qu'on prend d'une mort toujours imminente. Dans l'ensemble de la vie, il y a des petits mourir et non pas ceux absolus. Ces petites morts de la vie nous donnent une sorte d'entrevison qui nous permet d'avancer vers des intuitions éventuelles de ce qui est impossible à penser. Ce sont ces moments où on pense la contradiction en nous qui se distinguent du fait de vivre sans prendre conscience

⁴¹⁸ V. Jankélévitch, *La Mort...*, op. cit., p. 441.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 444.

de ce qu'on vit, c'est-à-dire comme un mollusque, comme un animal. Pendant ces instants continus, on vit ce qu'on vit mais on ne pense pas ce qu'on vit. Dès le moment où on essaye de prendre conscience de ce qu'on vit, on ne vit plus. C'est l'exemple du pianiste qui, lorsqu'il commence à réfléchir beaucoup trop à la manière dont il joue du piano, alors il ne joue plus bien.

Pendant que nous sommes encore en vie, il nous arrive d'avoir le sentiment à des moments de nous arrêter, de réfléchir sur ce que nous sommes en train de faire et là, nous ne faisons plus totalement ce que nous sommes supposés faire. Ces instants sont de petites morts qui ressemblent étrangement à l'instant où l'acte de mourir se produit. Nous ne savons pas exactement quand nous allons mourir, même si nous sommes vertueux un jour, deux jours, un mois, deux mois, dix ans, vingt ans, le fait d'avoir été là et d'avoir fait de bonnes actions, ce n'est pas une richesse qu'on accumule. Faire une chose est toujours lié à l'instant où l'action se produit, et il ne nous préserve pas des méchancetés qu'on aurait à commettre parce qu'on a encore à vivre. Il affirme que « *Le fait qu'on a toujours quelques secondes de plus à vivre fait qu'on a toujours quelques choses à refaire* »⁴²⁰. La mort est finalement une limite, « *une limite qu'on atteindra jamais du point de vue de la conscience qu'on en a* »⁴²¹, jusqu'à la dernière minute, on a toujours quelque chose à faire et tout ce qu'on a fait n'est pas une garantie contre le caractère vertueux de l'existence qu'on a mené.

« *Un quart d'heure en moins peut justifier une vie monotone* »⁴²² affirme-t-il. Si tout est toujours à refaire, il n'y a pas que cela. Un quart d'heure d'actions peut donner sens à une existence terne et monotone. On a le croisement des deux. Il faudrait toujours se tenir prêt à accueillir la mort. Le caractère quasi-impossible de la pensée de ce Presque-rien qu'est l'instant mortel tient à ceci qu'on ne peut pas en dire grand-chose, parce qu'il est toujours fuyant, en train de s'éloigner de nous et jamais directement saisissable. Il existe bien évidemment, sauf qu'il est difficilement accessible. Il décrit cet état de chose par des mots qui font partie de son vocabulaire habituel :

La difficulté est à partir du langage de penser tout ce qui est pensable à partir de l'impensable de la mort. Cette difficulté est presque une impossibilité,

⁴²⁰ V. Jankélévitch, *La Mort...*, op. cit., p. 89.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 91.

⁴²² *Ibid.*, p. 61.

presque, mais pas tout à fait cependant. Il s'agit d'un jeu acrobatique avec quelque chose qui n'est rien et sur quoi il n'y a rien à dire. On pourrait répéter de la mort, ce que nous disons du temps. On ne peut penser qu'à propos d'elle ou autour d'elle, en glissant à côté. En somme, l'ironie du sort fut d'écrire tout un livre pour dire qu'il n'y a rien à dire sur la mort. C'est ce qui m'est arrivé. Mais pour expliquer qu'il n'y a rien à dire, il faut beaucoup de mots. La philosophie apophatique a beaucoup de paroles pour dire que la mort, que le temps, que la musique sont indicibles et pour détourner les hommes des vains verbiages. Permettez-moi de l'avouer, j'ai écrit ce livre, la mort, dans l'espoir qu'il n'y aurait pas d'autres livres sur la mort, dans l'espoir que ce livre serait le dernier⁴²³.

Le projet de Vladimir Jankélévitch est de penser la mort non seulement comme évènement, « *mais rétroactivement comme ce qui va déterminer ma propre vie* »⁴²⁴, mais également comme l'occasion qui succède à mon existence. On y voit une volonté de faire le tour de ce qui est innommable. Il ne veut pas seulement saisir cette réalité par les mots, mais faire date. Il ambitionne que ce soit le dernier livre sur la mort. Il veut dire une fois pour toutes que l'on ne peut rien en dire, mais que cet évènement est déterminant.

Ce qu'il faudrait presque renier, c'est cette idée étrange qui évoque la notion d'impossibilité nécessaire. Tout le monde sait qu'il est nécessaire, d'une certaine manière, de mourir un jour. Donc au fond, c'est une sorte de nécessité, pas seulement générale, mais quelque chose à laquelle personne de nous n'échappera. Il y a que, argue-t-il, « *je ne sais pas trop ce que je sais quand je le sais, je le sais tout de même* »⁴²⁵. En effet, pour lui, nous savons que nous allons mourir, même si nous ne savons pas quand, comment, ni pourquoi.

D'un autre côté, il insiste sur la notion d'impossibilité. Lorsque je suis vivant, tout ce qui est de l'ordre de la conscience comme la mort est futur. Je vis et il n'y a aucune raison que ma vie cesse. J'ai des projets, je me promène, je me nourris, je travaille... Ivan Ilitch dont il s'inspire, lui aussi, lorsqu'il essaye de penser sa mort, il se la représente comme quelque chose de purement scandaleux. Il n'y a aucune raison qu'il arrête de vivre. Il faut qu'il y ait une sorte d'accident, d'évènement inattendu pour que la mort survienne, parce qu'elle n'est jamais la

⁴²³ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 491.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 492.

⁴²⁵ *Idem.*

bienvenue, on n'est véritablement jamais assez prêt. Même l'être le plus âgé n'y est jamais tant préparé, on pourrait vivre quand-même une minute de plus, un jour de plus, une année de plus.

La vie est faite pour vivre et pourtant à l'intérieur d'elle, il y a quelque chose qui est une sorte de principe invisible, inexorable qui fait que nous sommes tout de même destinés à une nécessité de disparaître. Il est impossible de penser ce Presque-rien de l'instant mortel, dans la mesure où on se retrouve apeuré face à la mort devant laquelle on est, après une maladie ou un accident par exemple. Nous sommes confrontés à une difficulté, celle qui nous rappelle que nous allons disparaître, nous allons tous mourir.

III.2.3. L'instant de la mort et l'idée d'irréversibilité

Le moment de la mort est particulier parce qu'il est irréversible, on ne peut pas revenir sur lui comme pour tenter de mieux le comprendre comme on reviendrait sur un événement passé. On ne peut réellement pas remédier à cette situation et tout son charme se trouve dans cette irréparabilité. C'est cela « *l'objectivité destinale de l'irréversible* »⁴²⁶. C'est ce que Jankélévitch décrit dans le chapitre trois de la deuxième partie de son livre par ces mots :

Toutefois l'instantanéité par elle-même ne suffit pas à caractériser l'article mortel. Bien des événements en effet se produisent soudain et se répètent en cours de continuation, sans avoir pour autant rien de commun avec la mort... Bien des lueurs évanouissantes apparaissent, disparaissent, reparaissent dans le courant de l'existence ! Ce qui rend exceptionnelle la soudaineté létale, c'est son caractère irrémédiable et « semelfactif ». Ce qui rend poignante la soudaineté létale, c'est l'impossibilité où nous nous trouvons d'en inverser le sens. Nous appellerons cette impossibilité soit l'Irréversible soit l'Irrévocable selon l'aspect envisagé. Assurément l'irréversibilité, pas plus que l'instantanéité, n'est mortelle dans tous les cas. Elle est inhérente au temps en général⁴²⁷.

Le mixte qu'il faut saisir en tant que mixte, c'est ce qu'il appelle l'alternative, c'est-à-dire que l'impossibilité est renvoyée à la nécessité. Je sais que c'est impossible que je meurs et pourtant je sais que je vais mourir. Quand je dis que c'est impossible que je meurs, je suis renvoyé à la nécessité de disparaître et lorsque je parle de la nécessité de disparaître, je suis

⁴²⁶ V. Jankélévitch, *La Mort...*, op. cit., p. 493.

⁴²⁷ *Idem*.

renvoyé à cette impossibilité que je ressens le plus profondément. Ce que je ressens lorsque je suis conscient, c'est la continuité de mon existence et non pas sa disparition.

Dans l'avant et l'après mort, il pense de façon métalogue, au-delà de la logique, une toute autre logique qui est la logique de la mort. La logique de la pensée du moment de la mort est pourtant une unité étrange de l'impossibilité qui exclut la nécessité et qui pourtant est reliée à elle. C'est ce qu'il appelle « *le paradoxe de l'instant mortel qui relie à la fois continuité et discontinuité* »⁴²⁸. Le philosophe français part du postulat suivant lequel

*L'homme finit par mourir à force de vieillir. Et pourtant la mort, si elle est le terminus de la décrépitude sénile n'en est pas à la lettre la conclusion. Puisqu'on peut rester décrépi très longtemps sans mourir et mourir bien avant d'être décrépi. Le cœur cesse de battre parce qu'il est délabré. Il cesse aussi de battre en dehors de tout délabrement, en sorte que personne ne meurt à proprement parler de vieillesse*⁴²⁹.

Bien que l'instant mortel soit un instant assimilable aux autres, on peut dire de lui qu'il est un instant spécial, différent des autres et qui conditionne les autres instants, en constitue la limite et donne accès au monde des possibles. À Jankélévitch d'affirmer que

*De la même manière, la goutte d'eau qui fait déborder le vase est une goutte comme toutes les autres gouttes et en même temps ce n'est pas une goutte comme toutes, puisqu'elle détermine un événement nouveau. Elle est la goutte critique et décisive sans laquelle le débordement ne se serait peut-être jamais produit. Cette dernière goutte qui s'ajoute aux autres et même se confond avec elle, n'est pas seulement le degré maximal d'une action homogène et continue. La dernière goutte a donc toute l'importance et toute la solennité du dernier instant. Le dernier instant en effet est un instant comme les autres et ce n'est pas un instant comme les autres. C'est un instant indiscernable des autres et aucune horloge ne le signale particulièrement à notre attention. Mais, d'autre part, cette minute finale que rien ne distingue des précédentes est une minute tout à fait à part. Et, si l'on peut dire, une minute privilégiée. Il faut bien que cet instant ait quelque chose de particulier puisque nous l'appelons l'instant suprême. Il n'a rien de plus que les autres et il est infiniment plus*⁴³⁰.

⁴²⁸ V. Jankélévitch, *La Mort...*, op. cit., p. 493.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 455.

⁴³⁰ *Idem.*

Il se passe quelque chose à l'instant de la mort. En critiquant la philosophie de Leibniz sur l'amointrissement de la vie⁴³¹, pour laquelle en vieillissant, on est de moins en moins vivant, Jankélévitch démontre plutôt que jusqu'à la dernière seconde, on est toujours en vie. Il n'y a donc pas d'amenuisement, parce qu'à chaque seconde, il y a toujours quelque chose qui se passe. Chaque moment est tout à fait différent des autres. Mourir est un évènement, un acte. Mourir est un verbe au-delà de tout. Cet instant a l'air de ressembler à tous les autres. En effet, dans toute notre vie, nous avons des expériences, c'est la vie empirique, la vie de toutes nos rencontres, celle de nos amours, de nos occupations...

La dernière seconde est étrange puisque nous en avons l'expérience et en même temps nous ne l'avons pas. L'instant de la mort, c'est l'épreuve du mourir qui n'est pas une expérience, puisqu'on meurt. On est dans une sorte de paradoxe, entendu comme l'unité des contradictoires, une unité de ce qui s'exclut. « *L'aller et retour dans l'espace est un aller et retour dans le temps* »⁴³², considère-t-il. À cet instant-là, je suis à la fois vivant et mort, puisque c'est le moment ultime, ce n'est pas encore un déjà-là et pareillement, je ne suis plus là puisqu'on est d'ores-et-déjà dans la présence de ma mort.

Jankélévitch ne parle pas en tant que mort. Il nous renvoie toujours à l'impossibilité de la penser. C'est un philosophe de l'ironie, de la paradoxologie. Lorsqu'on dit quelque chose, on est renvoyé à l'opposé de ce qu'on dit, en évoquant le contraire, on est également renvoyé à la chose elle-même. C'est ce qu'il désigne par le terme « *collision* »⁴³³. Toutes les fois où il parle de la mort, il subit le reproche suivant lequel on ne peut pas en parler parce qu'on est vivant. C'est le cas de l'inconnaissable de la musique ou même de l'énigme de l'amour. Lorsqu'on rencontre par exemple quelqu'un qu'on ne connaît pas et que subitement, on éprouve de l'amour pour cette personne, cela s'explique par un autre monde mystérieux : l'amour. Quelque chose de soudain, d'incompréhensible, d'insaisissable. Cette énigme de la brève rencontre à partir de laquelle une vie amoureuse va avoir lieu, ce bref rendez-vous du coup de foudre qui peut se répéter, c'est un mystère. On peut en parler, mais du mystère de la mort, il faut le faire autrement.

⁴³¹ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 458.

⁴³² *Ibid.*, p. 460.

⁴³³ *Ibid.*, p. 409.

Les insaisissables de la musique, du charme, de l'occasion, nous laissent encore être dans la continuation, dans la mémoire, parce qu'on a le temps d'en parler. Le mystère de la mort par contre, on n'a pas le temps d'en parler parce qu'il est à la fois première et dernière fois. Ce que Jankélévitch décrit à la fin de cette partie par « *primultivité relative* »⁴³⁴. L'instant de la mort est enfin un irrévocable parce qu'il est impossible de le changer ou d'y apporter une quelconque modification. Il affirme :

*Ce que nous disions de l'Avoir-été reste valable pour l'Avoir-fait ; ce qui est vrai de l'irréversible ne l'est pas moins de l'irrévocable : car le Fecisse est irréparable comme le Fuisse est irréversible. La continuation du devenir est à chaque instant irréversible, mais le fait accompli du devenir vécu constitue dans son ensemble un irréparable. L'irréversible exprimait que, le devenir coulant toujours dans le même sens, nous ne pouvons ni revenir en arrière, ni revivre ensuite la vie déjà vécue ; nous ne pouvons ni remonter le fleuve du temps en le parcourant à l'envers, ni recommencer ensuite notre première existence ou un segment de celle-ci*⁴³⁵.

III.3. La mort au-delà de la mort

La troisième partie de l'ouvrage de Jankélévitch sur la mort est consacrée à l'après-mort qu'il dénomme l'au-delà du mortel et qui va lui permettre de saisir, mais encore différemment de ses prédécesseurs, cet instant post-mortel qui, à vrai dire, l'intéresse moins que le moment de la mort. Cette partie est d'ailleurs la plus courte de l'ouvrage mais sa teneur aide à rendre compte de la totalité de la thanatophilosophie jankélévitchéenne et de pouvoir en entrevoir une critique et un dépassement. Il évoque notamment l'avenir eschatologique, l'absurdité de la survie et l'absurdité de l'anéantissement.

III.3.1. L'avenir eschatologique

*Il sera inutile d'expliquer à nouveau pourquoi, du point de vue des vivants, la différence entre l'instant mortel et l'au-delà est celle même qui distingue le presque-rien et le rien. On dira qu'entre le rien et le presque-rien la différence est d'un simple Presque : il s'en faut précisément de presque rien pour que le Presque-rien ne soit plus rien ; Nihil ou Quasi-nihil, cela revient pratiquement au même !*⁴³⁶ pense Jankélévitch.

⁴³⁴ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 403.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 496.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 551.

Si l'instant de la mort est assimilable à un Presque-rien, l'après-mort ou mieux, son au-delà se rapporte précisément au rien. Dit plus simplement, si de l'instant de la mort, nous percevons un quelque chose, cette apparition disparaissante à travers l'entr'ouverture laissée, il faut dire l'étape post-mortem ne laisse aucune voie pour une quelconque description. Il affirme : « *On ne peut rien en dire parce qu'il s'agit d'un vide dont il est impossible de faire l'expérience tant pour les vivants que pour les morts* »⁴³⁷. Du moment de la mort pourtant, on peut, à travers le Presqu'existant, dire quelque chose. Jankélévitch précise ce qui suit :

*Or c'est justement le Presque qui change tout – car il est la dernière chance de l'être avant le non-être et il marque dans un éclair ultime l'infinie différence entre l'un et l'autre... Le Presque-rien en effet n'est pas rien, mais il est comme rien ; et inversement il n'est pas une chose, mais il est pourtant quelque chose ; et il a beau être l'instant de la nihilisation, cet instant n'en est pas moins un événement et une advenue ; il est, à la limite de l'être et du non-être, l'occurrence infinitésimale que nous appelions étincelle ou apparition disparaissante. Dans les noires ténèbres du rien, le Presque laisse filtrer une lueur d'espoir, un très mince filet de lumière*⁴³⁸.

Nous n'avons, postule-t-il, pas suffisamment de sagesse nous permettant de saisir la complexité de l'au-delà de la mort. Si déjà l'instant du mourir semble si difficile à cerner en raison du caractère fuyant de la réalité à décrire, il semble encore plus compliqué et assurément impossible de devoir exposer sur une chose inconnue et qui ne renvoie à rien d'autre que le rien d'être. Il précise à ce titre que

*Si notre esprit était assez fin et délié et nos sens assez agiles pour en fixer l'éclair, peut-être pourrions-nous recueillir quelques bribes de la vérité ? Mais que la dernière fente se referme ; que la dernière lueur clignotante s'éteigne pour toujours : alors il ne reste plus rien sinon précisément « le » Rien et le noir. Noir sur noir ! Le Rien privé de ce presque est le rien tout court qui coupe court à la science naissante*⁴³⁹.

Pierre-Michel Klein s'interroge en ces termes au sujet de l'après-mort de la pensée jankélévitchéenne : « *Si nous étions immortels, y aurait-il des artistes ?* »⁴⁴⁰. Ici, on touche exactement à ce sur quoi il a essayé de réfléchir lorsqu'il parle de la vie après la mort. Au fond, il prenait l'exemple de savants comme Pythagore ou Socrate, ces êtres humains qui sont

⁴³⁷ V. Jankélévitch, *La Mort...*, op. cit., p. 551.

⁴³⁸ *Idem.*

⁴³⁹ *Idem.*

⁴⁴⁰ P-M. Klein, *Logique de la mort*, Paris, La nuit surveillée, 1988, p. 63.

considérés comme des génies et qui ont produit des vérités éternelles. C'est à partir d'eux qu'il considère le rapport qu'il y a entre le fait de dire quelque chose qui est une vérité éternelle et ensuite de mourir. Il y a d'un côté cette pensée des vérités éternelles et de l'autre le penseur qui lui, disparaît. Tout le monde connaît le théorème de Pythagore mais personne ne peut discuter avec lui. Malgré le fait que nous allons mourir, nous sommes capables de dire des vérités qui pourront s'éterniser et survivre à notre existence. Ces moment-là sont des instants mystérieux qui font que nous nous inscrivons comme des êtres intermédiaires entre celui qui va mourir et celui qui, tout de même, devient un viatique pour l'éternité, c'est-à-dire une réalité qui dépasse le cadre temporel prédéfini et s'impose comme existant. Il affirme :

C'est parce qu'il peut mourir que l'homme pense, souffre, aime et avant tout, crée. S'il disposait d'un temps infini, il resterait stérile et l'action aurait tôt fait de s'endormir dans une passivité végétative qu'on peut appeler éternité. Sur cette lancée, le plus monstrueux des supplices serait bien d'être condamné à ne plus jamais mourir⁴⁴¹.

« *L'au-delà est un avenir* »⁴⁴² vers lequel nous progressons chaque jour et pour essayer de nous en faire une idée, il faut repréciser l'idée que nous nous faisons du temps. Jankélévitch le considère comme une réalité artificielle, conçue et modélisée par les hommes pour des raisons d'organisation et de programmation. Il ne s'agit donc pas d'une réalité qui existe avant l'arrivée des humains, mais plutôt d'une idée conçue par ceux-ci pour donner sens et rythme à la vie. Il rejoint dans cette logique Henri Bergson qui développe les trois théories fondamentales de sa métaphysique notamment : sa critique de l'idée du néant, sa théorie du changement et sa critique du possible. Le temps est pour lui, « *une invention ou il n'est rien du tout* »⁴⁴³. Bergson va plus loin puisqu'il entrevoit la possibilité que cette réalité ne soit rien du tout. Il est en ce sens dans la même lignée que notre auteur, dans la mesure où pour Jankélévitch, le philosophe ne saurait réduire l'idée qu'il se fait de sa vie aux simples considérations temporelles (qui ne sont rien d'autre qu'une vue de l'esprit et une construction idéologique).

Il existe un lien étroit entre l'idée qu'on se fait du temps et notre conception de l'après-mort. La façon de connaître et de penser le post-mortem ou notre avenir eschatologique est tributaire de la façon de connaître et de penser cette réalité. L'illustration qui semble la plus

⁴⁴¹ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 551.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 560.

⁴⁴³ H. Bergson, *La Pensée et le mouvant*, Paris, Félix Alcan, 1934, p. 12.

indiquée est la distinction qui est souvent faite entre le temps divin et celui humain. Le premier est dit infini, illimité, simple et insécable. Dans ce cas de figure, le temps n'est pas soumis aux exigences normatives telles que le début, la fin, la succession, le passé, le futur : c'est l'éternel présent divin, le *nunc stans*⁴⁴⁴. Le deuxième est fini, limité, composé, chronologique. Il se soumet par conséquent aux obligations illusoire de début et de fin temporels. C'est ce qui fait dire à Louis-Vincent Thomas, lorsqu'il différencie le temps de Dieu de celui des hommes, que « *l'un est éternité, l'autre, siècle, année, mois, jours, heures, minutes, secondes, tierces* »⁴⁴⁵.

Au sens jankélévitchéen, le temps n'a effectivement aucun véritable impact sur la vie des humains. Les esprits les moins avisés se laissent désorienter par une quelconque influence sur leur manière de concevoir et de penser le monde ou leur être. Si cette donnée variable pouvait conduire à un quelconque bien-être, on l'aurait atteint depuis fort longtemps, puisqu'une quantité importante de temps s'est déjà écoulée avant que nous ne soyons là, mais rien de tel ne s'est produit. De même, si le temps avait la faculté de détruire notre espèce, il l'aurait déjà fait avec celui qui s'est écoulé. Pour Jankélévitch, l'humanité est en tout temps, car en réalité elle vient combler le vide d'être que le temps a connu. Cette « *peur de l'au-delà* »⁴⁴⁶ qu'il postule et pour laquelle tous les humains refusent d'affronter le mourir. Nous reconnaissons qu'il se pose à ce niveau un problème dans la cohérence de ce discours qu'il emprunte à Schopenhauer dans la mesure où on n'arrive pas à se faire une idée claire de la préséance entre le temps et l'espèce humaine qui l'habite. Au sens schopenhauerien, il est impossible que le sort réservé à l'humanité après la mort soit le rien. Ainsi, selon le « philosophe pessimiste » :

À bien considérer les choses, il est inconcevable que ce qui existe une fois dans toute la force de la réalité doive jamais être réduit à rien et ne soit plus ensuite pendant un temps infini. Il est dès lors quasiment impossible que l'être (au sens métaphysique du terme) soit confronté à une quelconque fin temporelle, c'est précisément la raison pour laquelle plusieurs idéologies philosophico-religieuses entrevoient l'idée d'une vie après la mort. On parlera par exemple chez les chrétiens d'une doctrine de la résurrection

⁴⁴⁴ H. Bergson, *La Pensée et le mouvant...*, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁴⁵ L-V. Thomas, *De Dieu qu'il existe*, Paris, Maisonneuve, 1963, p. 13.

⁴⁴⁶ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 557.

*universelle ; chez les hindous de la création sans cesse renouvelée du monde par Brahma, etc.*⁴⁴⁷

L'avenir eschatologique est également lié à cette idée de demi-mort qu'il élabore préalablement et dont nous avons parlé plus haut. Il illustre son argumentaire par le cas du péché d'Adam. Ce moment où le fruit de l'arbre de la connaissance est consommé et où Adam passe d'une immortalité inconsciente à une mortalité consciente d'elle-même. De demi-dieux que nous étions, immortels inconscients, nous restons demi-dieux puisque nous devenons mortels conscients. Ce péché est à la fois une mauvaise et une bonne nouvelle, mais davantage une bonne.

III.3.2. L'absurdité de la survie

Il n'y a aucun sens à ce que l'après-mort soit imaginé sous la forme d'une résurrection qui décrirait la survie de l'homme à la suite de son décès, tout comme il n'y a aucune logique à ce que tout disparaisse définitivement. Dès l'entame du deuxième chapitre de cette dernière partie du livre, Vladimir Jankélévitch le fait savoir très clairement par ces mots :

*L'ambiguïté infinie de l'au-delà tient tout dans ce fait que les deux solutions contradictoires de la « survie » et de la nihilisation sont également absurdes : il nous faut dégager tour à tour ces deux absurdités avant de les voir coïncider irrationnellement dans un même mystère. On n'en finirait plus s'il fallait classer toutes les chimères que le vœu de survie, que le grand optatif passionné a fait naître dans l'imagination des hommes*⁴⁴⁸.

Ces pensées dans l'esprit des hommes se justifient par leur volonté de ne pas disparaître et de devoir vivre toute une éternité. Mais rien de plus absurde pour le philosophe français que d'imaginer qu'après être passé de vie à trépas, qu'après avoir changé le statut de sa partie charnelle de corps humain protégé et biologiquement actif à macchabés, que l'on survive d'une manière ou d'une autre. Jankélévitch poursuit en disant que

L'espoir philanthropique de ne jamais mourir, pour commencer par lui, peut-il être considéré comme un vœu d'immortalité ? La généreuse espérance progressiste, si justifiée par le perfectionnement continu des thérapeutiques, par la possibilité d'ajourner indéfiniment la mort, par l'indétermination de la date et de l'heure, cette espérance est sans prétentions métaphysiques. L'immortalité n'est pas le comble ou la limite de la longévité,

⁴⁴⁷ A. Schopenhauer, *Le Monde...*, op. cit., p. 2116.

⁴⁴⁸ V. Jankélévitch, *La Mort...*, op. cit., p. 572.

ni elle ne se trouve à l'horizon de celle-ci ; et l'on ne devient pas immortel à force de vivre vieux, et de plus en plus vieux ; une longue vie a beau paraître, à la limite, pratiquement indiscernable de l'immortalité, l'écart entre l'immortalité et la plus longue des vies sera toujours un écart infini, et un saut vertigineux ne suffit pas à le franchir. Et d'ailleurs le « survivant », dans ces conditions, ne serait rien de plus qu'un rescapé continuellement sauvé de son continuel naufrage ; et la survie de ce survivant, à son tour, ne serait rien de plus qu'un précaire sursis sans cesse reconduit de danger en danger⁴⁴⁹.

Il exprime l'inutilité d'un recours à Dieu. Le désespoir dans lequel la mort pourrait nous plonger ne peut pas avoir pour solution des formes d'illusions, de mensonges qui seraient des sortes de réconforts, des messages consolants ou des discours qui, bien que faux, ont le seul dessein d'apaiser les cœurs en entretenant un espoir d'une survie pourtant loin de la réalité imaginable.

L'idée de la survie, que ce soit celle de l'âme ou celle par la métempsychose, est purement et simplement chimérique. Elle est absurde, parce qu'elle servirait à escamoter la mort. Survivre signifie qu'on a un certain nombre de repères sur ce que peut vouloir dire mourir, imaginer un paradis, s'éterniser et ne pas disparaître. Au fond, on reste un peu dans la même logique. C'est ce que nous nous nous représentons lorsque nous vivons et que nous sommes dans le même ordre même si nous vieillissons. Le jeune n'est pas l'adolescent, l'adulte, le vieillard. Survivre pourrait donc signifier se maintenir dans sa nature, continuer d'appartenir à une espèce dans sa forme la plus accomplie. Il s'agit simplement de transformations de l'existence. Lorsque l'homme meurt et dit qu'il va survivre, il essaye de penser quelque chose qui est du même ordre comme si c'était un moment supplémentaire, une suite de la vie qu'il a menée ici. On reste par conséquent dans le même monde avec le même corps, les mêmes dissimulés, les mêmes habitudes, les mêmes pensées.

Lorsqu'on parle de la mort pourtant, ce n'est pas une « *altération de l'existence, comme si elle l'améliorait simplement en lui gardant son statut initial* »⁴⁵⁰, c'est plutôt un « *devenir autre, dans un tout autre ordre qui s'éloigne du précédent et nous installe dans une configuration nouvelle comprenant des marqueurs nouveaux* »⁴⁵¹. L'absurdité de toute forme de survie vient du fait qu'on ne prend pas la mort au sérieux en la posant comme un passage à

⁴⁴⁹ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, 572.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 573.

⁴⁵¹ *Idem.*

un autre monde. C'est plutôt le passage à un tout autre ordre, parce que c'est la totalité qui donne sens à son explication. C'est la totalité qui est bouleversée. Nos habitudes de pensées, nos logiques sont inefficaces. Lorsqu'il pense à la mort, il passe à un tout autre monde qui n'est pas du tout celui que nous décrivent les autres.

Jankélévitch essaye d'exprimer tout ce que les mots nous permettent de dire concernant une chose sur laquelle il y a peu de choses à dire. Il s'insurge contre tout « *principe de conservation* »⁴⁵². Il se pose la question suivante au sujet de la survie : qu'est-ce qui cesse lorsque je vais mourir ? C'est le fonctionnement, l'organisation des organes et des neurones du cerveau. Cette complexité-là ne suffit pas. La mort renvoie à la disparition du « je », c'est-à-dire celle du moi-même. Ce moi-même, dont l'intimité avec ma personne est avérée et qui affirme sa conscience est ce qui meurt. Or, cette ipséité est une totalité. La totalité est une totalité et non pas un assemblage particulier d'organes par le fait du « Je-ne-sais quoi ». C'est lui qui fait qu'un tout a du charme, a de l'existence. Ce bébé qui vient de naître est lui-même et pas un autre. C'est lui-même et pas un autre qui meurt. Cela n'est pas compris dans le principe de conservation suivant lequel tous les atomes dont on est constitué se désagrègent et constituent des agrégats différents. Seulement, ce n'est pas ce qui meurt. Ce qui fait la mort, « *c'est le Je-ne-sais-quoi par lequel j'étais une réalité vivante* »⁴⁵³. Qu'est-ce que cela devient ? Cette espèce de reste métémpirique qu'aucune description ne peut saisir en ce qui concerne le fait que je sois moi-même et non pas l'assemblage des membres de mon corps. C'est cela qu'il est « *absurde de penser comme étant nihilisé* »⁴⁵⁴.

Il reprend l'exemple de Pythagore qui a laissé quelque chose d'éternel, il a une pensée importante pour l'humanité. Cependant, Pythagore lui-même meurt et n'est plus là. Pourtant, nous gardons quelque chose de la « *totalité Pythagore* »⁴⁵⁵, que la personne vivante pythagoricienne a laissée à l'humanité bien que ce soit universel. Cette trace unique c'est le quelque chose qui va à l'encontre de l'anéantissement au sens matériel. C'est cela l'absurdité de la néantisation dont nous parlons en dernière analyse de ce chapitre.

⁴⁵² V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 573.

⁴⁵³ *Idem.*

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 574.

⁴⁵⁵ *Idem.*

III.3.3. L'inconséquence de la nihilisation : le sens de l'espérance

Le néant n'a rien de clair. L'anéantissement ne satisfait personne, c'est une réalité absurde, confuse, elle n'est même pas pensable. Ce n'est pas une espérance, mais le message de quelqu'un qui a vécu. Quelqu'un peut-il naître, habiter ce monde, mourir, sans laisser d'adresse ? Aussi absurde qu'est l'idée qu'il va avoir une transformation en quelque chose qui ressemble à notre vie et qui serait la survie, aussi absurde est l'idée qu'il va avoir un anéantissement absolu. Là aussi, il y a une absurdité, mais c'est ce qu'il y a de plus difficile à comprendre chez Jankélévitch. Cette partie dans laquelle il essaye de se battre avec l'idée que la nihilisation est, elle-même, absurde. Il indique à ce sujet qu'

Il serait pourtant exagéré de dire que l'argument de la conservation ne prouve rien ; et on ne l'a pas éliminé une fois pour toutes sous prétexte que la « conservation » est une métaphore. La question dédaigneusement écartée resurgit sans cesse comme un scrupule, et notre insatisfaction, notre inquiétude, notre remords demeurent toujours aussi grands. Si l'on considère, et ce à bon droit, le principe physique de conservation comme incapable de justifier la survie de l'âme, on ne peut traiter entièrement par le mépris l'instinct de conservation ; la tendance à persévérer dans l'être proteste inlassablement, désespérément contre l'absurdité de la nihilisation⁴⁵⁶.

C'est à partir de ce refus du néant qu'il fonde tout son principe d'espérance qui peut être considéré comme sa religion. Après ce firmament de l'existence, je ne peux pas ne pas avoir vécu. Ce fait d'avoir vécu est quelque chose d'ineffaçable et qu'il serait impossible d'enlever à celui qui a vécu. Il affirme : « Celui qui a été ne peut plus désormais ne pas avoir été. Désormais, ce fait mystérieux et profondément obscur d'avoir vécu est son viatique pour l'éternité »⁴⁵⁷.

Il n'y a pas de raison de mobiliser la nihilisation comme logique explicative de ce que nous pourrions devenir après notre mort, en ce sens que, c'est le mystère qui donne un sens à notre vie et puisque la nihilisation est effacement ou élimination du mystère, elle serait par ce même fait annulation ou déstructuration du sens de notre existence. Il poursuit son développement sur cette question par ces mots :

⁴⁵⁶ V. Jankélévitch, *La Mort...*, op. cit., p. 600.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 602.

Notre irrépressible protestation, elle aussi, est un fait. Sans cette persévération de l'être dans sa positivité, il vaut mieux renoncer à comprendre et à penser la mort. La nihilisation, en ce sens, est une véritable passe magique : invoquer la nihilisation, c'est démissionner devant le mystère ; et peut-être en effet devons-nous finir par là. Avant de le faire, considérons toutefois ce qui suit. Certes le corps est la condition vitale de l'âme, il n'en est ni le vase ni le récipient ni l'habitable ; en perdant son corps, l'âme a perdu sa condition vitale et ne peut donc survivre. Car l'âme n'était l'âme que par son corps. Mais en cela précisément l'âme est quelque chose d'autre que sa propre condition : non point « autre chose », puisque l'âme n'est pas une chose, mais quelque chose d'autre, mais je ne sais quoi d'autre⁴⁵⁸.

L'espérance n'est pas l'espoir. L'espoir a toujours un objet. J'espère que tout à l'heure ce qui doit se passer se passera bien, j'espère pouvoir me marier dans une dizaine d'années, j'espère un bon salaire dans l'entreprise pour laquelle je vais travailler sous peu. L'espérance quant à elle est sans objet, c'est une conviction, un sentiment de confiance en un futur meilleur. C'est la même distinction qu'il établit entre la peur et l'angoisse, la première ayant un objet précis et la seconde étant sans objet réel. Comme l'espérance, la première est sans objet et pourtant la peur comme l'espoir a un objet autour duquel elle fonde ses attentes. Le fait d'avoir vécu nous comble donc de cette espérance. Il y a de ce fait une nette différence entre le rien qui advient lorsque quelqu'un qui a vécu disparaît par le fait de la mort et le rien qui caractérise celui qui n'a jamais vécu.

Jankélévitch aimait parodier la théologie. Si Dieu existe comme le Premier Président de la Cour de Cassation, alors il n'existe pas. Dieu, pour exister, a besoin d'échapper à tout ordre démonstratif comme l'espérance, à la différence de l'espoir, échappe à tout ordre explicatif. Il s'aligne dans la logique de la théologie négative. Il aimait employer le paradoxe, toutes ces choses qui suggèreraient une petite lueur, une petite flamme d'espérance mais pour laquelle aucun nom, aucun qualificatif ne convient.

Si on arrive à réfléchir sur la mort (la nôtre, la vôtre), elle déforme notre vie. Nous pouvons « *penser à notre propre vie au futur antérieur* »⁴⁵⁹ disait-il. Nous faisons ce que nous pouvons faire de manière à ce que plus tard nous ne nous reprochions rien, c'est le sens de l'espérance. Très souvent nous vivons au futur antérieur, dans une sorte d'anticipation de

⁴⁵⁸ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 600.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 609.

l'illusion rétrospective par laquelle nous pourrions recomposer. Nous dirions finalement qu'est-ce que j'ai fait de ma vie ? Qu'ai-je posé comme acte positif et qui puisse m'apporter une satisfaction personnelle ? Ces questionnements sont des surgissements pour essayer de savoir quel en est le sens. Qu'est-ce qui justifie une vie d'homme ? Devant ce qui va arriver, Jankélévitch a besoin dans sa pensée de trouver un cadre très précis, très structuré. Puisqu'il n'y a rien à penser de la mort si ce n'est l'instant, il y a beaucoup à penser de la vie, une vie placée sous l'œil de l'éternité et des comptes que nous aurions à rendre plus tard à notre sens de l'espérance.

C'est en raison de ce que Jankélévitch appelle le « *triomphe de la mort* »⁴⁶⁰ en rappelant le statut d'une « *mort toute puissante* »⁴⁶¹ qu'il opte pour une espérance sans objet mais qu'il entend lester d'un contenu épistémologique substantiel. Si la mort, par les affres qu'elle occasionne est plus forte que la pensée, il faut reconnaître en elle une certaine toute-puissance face au mourir, en ce sens qu'elle parvient à le dompter en lui donnant un contenu qui, même si encore imprécis, décrit déjà l'entr'ouverture.

Lorsque je dis, c'est impossible que je vais mourir, ce n'est pas une illusion, c'est une vérité. Le fait que la vie doive continuer de se vivre est un fait de l'être et la mort vient étrangement le supprimer. Qu'est-ce qui fait la vérité de cette impossibilité ? En effet, la mort ajoute à cette utopie qui est vraie, une autre vérité qui est celle de la nécessité de disparaître. Aussi, pour un besoin d'assurance contre le néant, il est question d'entrevoir des possibles à l'effet de combiner cette grande déchirure, ce problème éternel et cette réalité contradictoire. La première étant de concevoir notre existence et une vie qui serait sans la mort, une vie éternelle dans ce monde et la deuxième qui est l'absurdité de notre disparition. Cette idée de l'anéantissement semble particulièrement absurde et se pose comme une preuve de ce qu'on ne peut pas prouver.

Les oppositions et contradictions de Jankélévitch traduisent notre finitude. Nous sommes un roseau pensant, tout système n'en est qu'un. N'importe quel être peut mourir, qu'il soit végétal, animal, humain. Ceux qui pensent leur mort semblent supérieurs à ceux qui ne réfléchissent pas sur leur disparition. Dans la douleur, nous avons la conscience de notre mort.

⁴⁶⁰ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 611.

⁴⁶¹ *Idem.*

Dans l'attente de la mort, dans la prescience de cette possibilité, nous la savons nécessaire. C'est ce qui fait la finitude humaine, notamment le fait que nous le sachions et qu'en même temps, nous soyons conscients de ce que nous n'y échapperons pas. D'un autre côté, le fait que nous le sachions n'est pas un rien, il s'agit déjà d'un quelque chose en plus que ceux des êtres qui ne sont pas aptes à le savoir.

C'est très utile dans notre appréciation de ce que serait la mort. Si nous étions dans une conception réaliste comme Épicure et Lucrèce pour qui, à partir, du moment où le cerveau disparaît dans son organisation, on dirait que toute philosophie s'arrête, cette pensée ou ce savoir n'aurait aucune valeur. Pourtant, nous sommes enracinés dans notre corps, nous sommes indissociables de cette partie charnelle et, par conséquent, des conditions par lesquelles notre mort va survenir. Nous sommes des êtres pensants et par ce fait, nous avons une complication en plus sur la réflexion que nous avons sur la mort. Cette difficulté doit être pensée de manière aussi égale que les autres qui considèrent qu'à partir du moment où le cerveau ne fonctionne plus, l'homme ne vit plus. Le fait de penser son mourir nous engage dans une autre réflexion : c'est le niveau de la métaphysique sérieuse de la mort.

Jankélévitch évoque par la suite, toujours au sujet du débat autour de l'indestructibilité de notre être, ce qu'il nomme palinogenèse qu'il définit comme le processus qui s'applique à la destruction d'un individu et à sa formation sous un nouvel aspect tout à fait différent du précédent. Cet aveu, nous aimerions pouvoir y croire, qui n'est pas la métempsychose, comme transsubstantiation d'une âme dans un autre corps, mais qui désigne la façon dont la substance vivante se modifie et s'incarne dans des individus différents. La palinogenèse ne représente-t-elle que ce juste milieu entre l'anéantissement qui est une perspective insupportable et la transcendance, un paradis, un au-delà auquel il ne croit pas ?

Le philosophe français prend du plaisir à parodier Spinoza et dit : « *Je vous présente la personne, vérité éternelle qui va mourir* »⁴⁶². Ce qui a eu lieu, a eu lieu pour le meilleur et pour le pire. On peut en détruire toutes les traces mais ça n'empêchera pas le fait pour cette réalité d'avoir eu lieu. La surnaturalité de notre existence⁴⁶³ se rapporte au fait qu'un être arrive, fasse une petite balade dans l'entre-deux et disparaît. Tout ceci semble tout à fait énigmatique. De ce

⁴⁶² V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 609.

⁴⁶³ Parce qu'au fond c'est un fait naturel.

mystère, il conclut que pour ne pas désespérer, il faut pouvoir en dire quelque chose. Et comme il ne croit pas à l'anéantissement, c'est le fait d'avoir été qui justifie l'existence de l'homme. Même un bébé qui meurt à trois jours a été et a vécu. Parce qu'il n'est pas religieux, Jankélévitch pense que notre passage n'a pas été un passage vain.

Sans doute, la pensée de cet évènement surnaturel est-elle une pensée contre-nature. Sans doute la fascination du néant est-elle une complication un peu morbide. L'indiscret qui creuse l'être pour lui trouver je ne sais quelle dimension de profondeur, va semble-t-il contre l'intention de la nature qui est de ne nous soustraire notre fin, en nous empêchant d'y penser, en la rendant insensible et invisible. Le secret est sainement gardé, hermétiquement scellé, profondément enterré qu'il est probablement sage de ne pas chercher à connaître cet inconnaissable⁴⁶⁴.

Il y a comme une désorientation naturelle de l'être humain des considérations contraires à l'ordre classique des choses. À vrai dire, la prise de conscience dont parle Jankélévitch est tant et si difficile à saisir qu'elle implique autre chose que notre seule pensée. Il ajoute :

Tout se passe comme si la nature elle-même nous détournait d'une connaissance éminemment contraire au destin de la vie, de l'espèce et de la société ainsi qu'aux nécessités de l'action. Effectivement quelque chose nous empêche de prendre conscience des battements du cœur et des rythmes de la respiration⁴⁶⁵.

La petite différence est celle qu'il y a entre ne jamais avoir vécu et le fait d'avoir vécu. On peut bien imaginer qu'un rien absolu puisse intervenir et que nous ne soyons jamais nés. Mais le fait d'être né vient faire intervenir à l'intérieur de cette étrange réalité dans laquelle nous sommes nés, une distinction qui fait que notre mort soit la mort de celui qui a vécu et non pas de celui qui n'a jamais vécu. Cette petite différence aide à écrire dans le champ de l'immortel. C'est ce qui fait que le néant n'est pas tout à fait néant puisque ce fait comporte dans son effectivité irrévocable quelque chose d'ineffaçable. De même, on peut le ressentir par rapport à quelqu'un qu'on a aimé et qui a disparu. Mais le fait qu'il ait été vient rendre immuable sa présence même dans l'éternité de son absence. C'est toute la différence entre un néant où il ne s'est rien passé et un néant où il s'est passé quelque chose et qui permet une fois encore de préciser la distinction déjà évoquée entre l'espérance et l'espoir.

⁴⁶⁴ V. Jankélévitch, *La Mort...*, op. cit., p. 617.

⁴⁶⁵ *Idem*.

La mort jusqu'à la fin du XIX^{ème} siècle était une problématique qui préoccupait davantage les théologiens. Jankélévitch voit en son livre de philosophie sur cette problématique l'un des premiers qui ne soit sous-tendu par aucune pensée religieuse. En effet, le philosophe français n'est pas croyant, mais pense à une réalité spirituelle qui lui permettrait de fonder son espérance. Il refuse toute solution d'anéantissement, puisqu'à son sens, une réalité subsiste. Ce n'est pas une chose de tangible qui reste, sauf qu'on a au moins une conviction indicible. Dans *Penser la mort*, il y a une interview au cours de laquelle celui qui fait l'entretien veut vraiment le presser de dire qu'il est athée. Jankélévitch répond qu'il pense qu'il est un « *adepte de l'espérance* »⁴⁶⁶. Il voit en l'homme une incapacité à vivre sans cette petite entr'ouverture, un entrevailement, ce quelque chose qui nous permet de respirer. Jankélévitch précise ce qui suit :

*Devant la mort, nous observons le silence. Voilà quelqu'un qui n'est plus, mais qui semble pourtant conserver encore la forme humaine, mais en apparence seulement. Il semble tout prêt à parler mais ne parle pas, qui a l'air d'entendre mais n'entends pas, qu'on est sur le point d'appeler mais qui ne répondra pas. Nous nous adressons à quelqu'un qui n'est personne et nous restons en suspens devant l'ambiguïté de cette présence absente et nous nous taisons comme le mort lui-même, en attendant un signe qu'il parait sur le point de nous faire mais qu'il ne fera jamais. Pris de panique, le vivant finit par entendre sa propre respiration, les propres battements de son cœur, la circulation du sang dans les artères*⁴⁶⁷.

Devant le spectacle d'une mort, nous observons le silence auquel le trépassé lui-même nous renvoie. Ce silence est tel un silence musical. Par ce mutisme, nous sommes rendus à nous-même et nous entendons de nouveau la circulation du sang dans nos artères.

⁴⁶⁶ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 618.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 537.

DEUXIÈME PARTIE

L'HUMANITÉ DE LA MORT

Après avoir, dans une première partie, exposé la philosophie de la mort de Vladimir Jankélévitch ; après s'être intéressé dans les détails aux arguments que le philosophe français mobilise pour décrire et donner à comprendre ce phénomène ; après avoir interrogé le rapport problématique de l'homme à la pensée de cette fortuité, il est maintenant question de marquer un temps d'arrêt pour jeter un regard nouveau sur les éléments de réponse qu'il donne aux questions qu'il se pose. L'intention est de sortir de la peau du philosophe français, d'habiter d'autres philosophies à ce sujet, dans le but d'entrevoir une relation différente entre l'être humain et la mort. Il s'agit de mettre en débat les développements que propose l'« infatigable marcheur de la gauche » en les confrontant à d'autres façons de voir non moins intéressantes, et qui aideraient à positionner la théorie jankélévitchéenne dans le temps et dans l'espace sociocognitif. C'est tout le sens de l'esprit philosophique dont parle Schlegel. Il affirme :

L'esprit philosophique qui, selon moi, désigne le libre examen, toujours poussé plus loin, mais aussi l'intégrité absolue et l'audace du chercheur, est en soi sans aucun doute d'une valeur inestimable. À terme cependant, il n'est vraiment utile et efficace, pour le monde et pour le tout, que lorsque son effet est fondé et consolidé par la présence d'une philosophie strictement scientifique. Sinon, ses plus beaux résultats sont rapidement condamnés à se perdre dans la masse générale et à être oubliés⁴⁶⁸.

En introduisant à l'essence de la critique par l'exemple de la pensée de Lessing, Schlegel veut prouver que le jugement est « *au fondement de la pensée philosophique* »⁴⁶⁹, parce que, suggère-t-il, « *ce n'est qu'à partir de lui que peut se structurer une véritable assise théorique* »⁴⁷⁰.

Lorsque dans le deuxième chapitre, nous évoquions déjà le fait que la pensée de la mort est perçue par Vladimir Jankélévitch comme une méditation sur l'impensable, l'objectif était alors de montrer comment, avec les outils qui sont les siens, il parvient à déshumaniser la mort en la distançant, en la négativant, mais surtout en la subjectivant. Il considère en effet que méditer sur une réalité qui ne nous est pas accessible est inapproprié. C'est un mystère et nous ne pouvons pas lui donner sens dans son intériorité, si ce ne sont les perceptions abstraites que nous nous en faisons. Cette orientation de sa démarche laisse voir une volonté d'éloignement

⁴⁶⁸ F. Schlegel, *L'Essence de la critique, écrits sur Lessing*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 89.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁷⁰ *Idem.*

et de déni. Il existe pourtant des philosophies, des théories, des considérations religieuses qui humanisent la mort. En nous arrêtant sur cette pensée dans le cadre de la deuxième partie de ce travail, nous remettons en cause les hypothèses énoncées et perçues dans la philosophie de Jankélévitch en y décelant des incomplétudes et des manquements.

Romano Guardini, dans une formule poussive, considère que « *la mort est l'honneur ontologique de l'homme* »⁴⁷¹, pour indiquer qu'il s'agit de sa marque distinctive d'être, dans le sens où elle le singularise. Il existe substantiellement comme être mortel. L'homme est le seul animal qui sait qu'il va mourir. Il est, et son essence se trouve dans l'expérimentation du mourir au cœur de son existence, un mourir irréductiblement sien. « *Son mourir, tout Dasein doit nécessairement, à chaque fois le prendre lui-même sur soi. La mort, pour autant qu'elle soit, est à chaque fois essentiellement la mienne* »⁴⁷², considère Martin Heidegger, philosophe de l'être-vers-la-mort.

Pour mettre en perspective cette idée d'humanité de la mort, un retour dans l'histoire permet de constater que s'est construite pendant l'antiquité, une « *thanatophilosophie de la résignation* »⁴⁷³ devant la fin de la vie, et au fil des siècles, s'est structurée la disposition philosophique à penser le mourir. Aussi convient-il d'évoquer les théories religieuses qui, offrant des avènements post mortem possibles, posent comme humain ce phénomène étrange. La question de la transgression humaine de la mort par la doctrine transhumaniste sert de pont, puisqu'elle permet non seulement de questionner les positions de Jankélévitch, mais aussi et surtout d'ouvrir une brèche sur l'impensé de sa théorie, certainement utile à une herméneutique thanatologique aujourd'hui.

⁴⁷¹ R. Guardini, *Les Fins dernières*, trad. Françoise Demenge, Paris, Cerf, 1950, p. 124.

⁴⁷² M. Heidegger, *L'Être et Temps...*, *op. cit.*, p. 240.

⁴⁷³ P. Baudry, « L'histoire de la mort », in *Hypothèses*, Vol. 1, n° 10, 2007, p. 150.

CHAPITRE IV

DE LA RÉSIGNATION À LA PENSABILITÉ DE LA MORT

De fait, penser la mort consisterait pour la conscience de soi que chacun ait à se placer dans un rapport de transparence avec le non-être de cette conscience de soi. Or, il m'est impossible de comprendre, au sein de ma certitude de vivre, ce que signifie ne plus vivre, ne plus être. Dès que je veux penser la mort, je mets quelque chose à la place du néant, ne serait-ce qu'un mot ; je m'éloigne d'elle au moment où je veux m'en approcher. La mort ne peut donc pas être un objet de pensée parce qu'elle est la négation de tout objet, l'absence, l'autre absolu. Elle incarne l'altérité radicale, l'expérience qu'il n'est pas possible de faire à la première personne puisqu'elle est la destruction de ce par quoi il peut y avoir expérience. Et pourtant, que la mort ne puisse pas positivement se penser ne signifie pas que nous soyons dans l'ignorance de cet état de chose.

L'homme ne sait pas ce qu'est la mort dans sa phase pratique, mais il sait qu'il va mourir puisqu'elle est caractéristique de notre humanité, et c'est ce savoir qui le constitue comme un être de pensée et de langage. L'être qui sait qu'il va mourir est l'être qui pense. Il s'ensuit que la mort et la pensée sont liées par un rapport interne. La non-pensée de la mort est la loi d'être de la pensée tout court, ce qui la fait surgir comme une interrogation toujours à recommencer et toujours mise en échec. L'anticipation du « *jamais plus* »⁴⁷⁴, du « *nulle part* »⁴⁷⁵ fonde la conscience du « *maintenant* »⁴⁷⁶ et de « *l'ici* »⁴⁷⁷. Mais impossible de dire ce que l'on sait lorsque l'on sait cela. C'est une sorte de « Je-ne-sais-quoi » qui nous habite sous la forme d'une angoisse fondamentale, qui lui colle à la peau et définissant sa manière d'exister. « *Ce qui*

⁴⁷⁴ V. Jankélévitch, *Quelque part dans l'inachevé...*, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁷⁵ *Idem*

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁷⁷ *Idem*.

demeure pour la pensée une manière convenable de réfléchir à la mort semble n'être rien d'autre que de penser l'angoisse elle-même pour une pensée »⁴⁷⁸ constate Gadamer.

Ce qui seul peut être objet de discours est le rapport que l'être humain entretient avec sa mortalité. La seule manière conséquente de penser la mort revient ainsi à penser l'existence et à examiner les différents usages à travers lesquels l'homme vit son être-pour-la-mort. À l'impossibilité d'une ontologie du mourir, telle que perçue par Jankélévitch, doit se substituer une phénoménologie de notre être-mortel. Cette phénoménologie ne doit pas se contenter de répertorier les attitudes de l'être en situation par rapport à la finitude, il convient aussi de se demander si elles incarnent une manière authentique d'exister.

Pour entamer la démonstration sur l'humanité de la mort, le premier chapitre de cette deuxième partie se consacre à l'explication de la nécessité du mourir, à la pensabilité de la mort et à la con-vie avec elle.

IV.1. La mort comme nécessité

L'idée de nécessité caractérise en philosophie ce qui ne peut ne pas être. Elle traduit de l'essence même des choses, en physique, des lois de la nature, en logique, de la rationalité du discours. Opposée à la contingence, la nécessité, déifiée chez les Grecs sous le nom d'Ananke⁴⁷⁹, est originellement ce qui commande l'existence entière. Platon, dans le mythe final de *La République*, en fait ce qui préside au sort des âmes humaines qui, néanmoins, choisissent leur destin avant de se réincarner. Plusieurs philosophies distinguent celles dites catégoriques de celles hypothétiques. La nécessité est dite catégorique lorsqu'elle concerne les principes rationnels de la logique, ou hypothétique lorsqu'elle repose sur des postulats ou qu'elle dépend partiellement de l'expérience. Leibniz l'identifie au principe de raison suffisante suivant les termes duquel rien n'est sans justification, c'est-à-dire que tout ce qui existe est nécessaire au scénario de l'univers voulu par Dieu. Hume juge abusif le passage de l'inférence causale⁴⁸⁰ à l'idée de loi nécessaire en physique. La mort est posée comme nécessité humaine

⁴⁷⁸ H-G. Gadamer. *Langage et vérité*, Paris, Gallimard, 1995, p. 125.

⁴⁷⁹ Contraction de *ananke estin* qui désigne la nécessité. Plus précisément, chez les poètes, les tragiques, les philosophes, les historiens, *anankè* évoque une contrainte, une nécessité naturelle, physique, légale, logique ou divine.

⁴⁸⁰ Considération qui, suivant sa logique, relève de la probabilité.

en ce sens qu'elle se montre essentielle dans la construction constante de notre humanité et vitale pour l'harmonie au sein de notre société. Cette nécessité est trilogique parce que biologique, morale et sociale.

IV.1.1. La mort comme nécessité biologique

Comme la vie, la mort appartient à l'existence, elle en est un ressort essentiel. Pendant longtemps, il y a eu beaucoup de difficultés à définir cette relation tumultueuse et néanmoins féconde. Il y a eu la tentation de ne voir en la mort que la négation de la vie. Mais d'autres visions du monde ont relevé le défi d'intégrer la mort dans la dynamique de l'être. Au cours de l'histoire des derniers siècles, l'observation, la pratique et la réflexion des biologistes ont contribué à définir une alliance paradoxale. Bichat, médecin, mais aussi excellent biologiste, définit la vie comme « *l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort* »⁴⁸¹. Il réagit contre une science physique conquérante, un matérialisme auquel il oppose les forces vitales en ces termes : « *La science des corps organisés doit être traitée d'une manière toute différente de celles qui ont les corps inorganiques pour objets* »⁴⁸². Pour lui en effet, on ne peut entrevoir l'existence humaine qu'en « *intégrant le phénomène de la mort comme constituant de son processus* »⁴⁸³.

Claude Bernard quant à lui considère que le corps est à la recherche d'équilibre, d'homéostasie, à la fois interne et externe. On peut rendre compte du milieu intérieur en termes physico-chimiques, récusant ainsi le vitalisme. L'être vivant permet la création organique et en même temps héberge la destruction par des mécanismes qui relèvent de la physicochimie. Vie et mort sont impliquées dans un cycle de composition et de décomposition dont la putréfaction est un des moments.

Alexis Carrel quant à lui, figure emblématique de la problématique de la vie et de la mort, a plusieurs visages. D'abord, celui du prix Nobel de physiologie-médecine en 1912, extraordinaire artisan en points de suture, instruit par une brodeuse lyonnaise. Ensuite, celui de pionnier de la transplantation d'organes chez l'animal, dès 1908, auteur de l'expérience du cœur de poulet battant dans un liquide nutritif, hors du corps de l'animal, pendant une trentaine

⁴⁸¹ F-X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris, Victor Maçon, 1992, p. 32.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 33.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 34.

d'années (entre vingt-sept et trente-huit ans selon les auteurs). Cette expérience le conduira à considérer le cœur comme vivant indéfiniment, voire comme immortel dans certaines conditions. Carrel affirme : « *une cellule bien hydratée, bien nourrie, bien débarrassée de ses déchets se renouvelle perpétuellement* »⁴⁸⁴.

Ainsi, tant dans les théories scientifiques que dans les hommes qui les portent se déroule ce jeu de la vie et de la mort. Plus largement, on assiste à ce qu'il appelle « *l'anéantissement d'écosystèmes* »⁴⁸⁵. Sur le plan des ères géologiques, l'histoire de la Terre nous révèle qu'elle a progressé à coup d'extinctions massives au cours desquelles disparaît une part importante des espèces terrestres. Tout le monde connaît la célèbre chute de météorite qui, il y a 65 millions d'années, accompagna la disparition des dinosaures et favorisa l'évolution des mammifères. Il y aurait eu six extinctions et nous participons peut-être à la septième.

Un niveau crucial est celui de la cellule. Selon Rudolf Virchow, « *toute cellule provient de cellules* »⁴⁸⁶. Si le décès de l'individu, de l'organisme, est au cœur de ce dossier, celui-ci naît et transmet la vie à travers une cellule. Mieux connaître les mécanismes de destruction propres à cette fibre, « *ouvre de nouvelles pistes sur le rôle de la mort à l'intérieur du vivant* »⁴⁸⁷ indique-t-il. La première image de la mort cellulaire, c'est la nécrose. Des tissus se détruisent au milieu d'organes sains. La nécrose est souvent causée par une blessure ou une autre agression. La mort cellulaire prend la forme d'une destruction violente. Elle s'étend de proche en proche comme un feu de forêt. Et lorsqu'on est arrivé à la circonscrire, elle laisse de lourdes marques, des cicatrisations mal suturées, des trous dans des organes.

La découverte de l'*apoptose*, en 1972, grâce au microscope électronique, a changé à jamais le visage de la mort. L'*apoptose*, qui évoque la chute automnale des feuilles, est une autodestruction programmée. Mais nul dommage ne s'étend aux cellules avoisinantes. C'est une chute de la cellule à l'intérieur d'elle-même, avec des étapes programmées. On a parlé, à son propos, de suicide cellulaire. Condensation du noyau et du cytoplasme, découpe de l'ADN en fragments importants, empaquetage rigoureux des produits dans des petits ballonnets. Les

⁴⁸⁴ A. Carrel, *L'Homme, cet inconnu*, Paris, FV Editions, 2017, p. 201.

⁴⁸⁵ *Idem.*

⁴⁸⁶ R. Virchow, *La Pathologie cellulaire basée sur l'étude physiologique et pathologique des tissus*, Traduction de l'allemand sur la seconde édition par Paul Picard, Paris, Ballière, 1861, p. 14.

⁴⁸⁷ *Idem.*

cellules voisines vont recueillir ces petites poubelles rigoureusement normalisées et les intégrer sans que cela perturbe leur propre fonctionnement. Ce mécanisme ne se déclenche pas seulement en réaction à un traumatisme extérieur. Il fait partie du développement normal de l'organisme. Des dizaines de milliards de cellules disparaissent. Tout se referme proprement, « *comme un trou dans l'eau* »⁴⁸⁸. À côté de la nécrose et de l'apoptose, on connaît un troisième phénomène : l'*autophagie*, un phénomène par lequel une cellule s'avale elle-même de l'intérieur. Il se déclenche, par exemple, dans des cas de manque de nourriture ou d'oxygène dans un organisme.

Avec un tel système d'autodestruction dans les cellules, comment éviter un déclenchement intempestif ? La sécurité est assurée par deux types de molécules : des molécules tueuses et des molécules gardes du corps. En cas d'absence de gardes, les tueuses ont le champ libre. Tout se joue dans ce que Virchow appelle un « *délicat équilibre entre cellules voisines, un balancement mort-vie, au service de l'être vivant* »⁴⁸⁹. Des cancers pourraient être le résultat du dérèglement de cette balance de forces. Faute de molécules tueuses, des cellules se multiplient de façon anarchique. Le mot d'ordre de suicide collectif n'est plus transmis, et la population se développe sans retenue. Sculpture du vivant, la mort cellulaire peut servir une vie abondante. L'affinement du corps, sa réponse adéquate aux aléas de notre développement, tout cela ne nous fera pas oublier que « *l'aventure humaine se termine inéluctablement à long terme par la mort de l'individu* »⁴⁹⁰. L'homme ancien s'était adapté à l'idée qu'il participait au grand jeu du prédateur et de la proie, que son corps pourrait servir de nourriture à d'autres espèces. Certains rites funéraires signifiaient le retour à la terre nourricière ou l'offrande aux oiseaux de proie. Mais dans les pays apaisés, où les famines, les épidémies et les guerres ne sont plus d'inlassables pourvoyeuses de mort, la fin corporelle est toujours au rendez-vous avec en prémices le vieillissement généralisé.

Les humains, comme leurs cousins vivants, ne se reproduisent pas, ils engendrent. Seuls leurs gènes se reproduisent. Leurs corps vont susciter de nouveaux êtres auxquels ils transfèrent de l'information et un réceptacle de base dans lequel cette information pourra s'exprimer.

⁴⁸⁸ R. Virchow, *La Pathologie cellulaire...*, op. cit., p. 15.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 18.

Classiquement les biologistes distinguaient le *germen* et le *soma*. Pour la transmission des caractéristiques d'un vivant, l'essentiel est le germen. Au départ, quelques cellules s'isolent rapidement dans le développement embryonnaire et pourront produire des ovules ou des spermatozoïdes.

Dans *La logique du vivant*, François Jacob affirmait que « *la mort est arrivée avec l'invention du sexe* »⁴⁹¹ puisqu'à son sens, c'est la naissance précédée de l'activité sexuelle qui est la cause de la mort. C'est également ce que démontre Jacques Ruffié dans *Le sexe et la mort*, lorsqu'il affirme que « *Naître, se reproduire pour ne pas mourir, mourir pour que les autres se reproduisent à leur tour : ce drame en trois actes de la vie* »⁴⁹². Il brosse une fresque originale des comportements sexuels et des rites amoureux que les différentes espèces ont adoptés au cours de l'évolution. Il parvient à produire ce qu'il dénomme « *une invitation au royaume de la vie* »⁴⁹³. Une étude récente à laquelle a participé l'université de Namur semble bien montrer que le vivant peut assurer stabilité et diversité à travers des lignées sans échanges sexuels. Le sexe n'étant pas indispensable à la diversité génétique d'une espèce.

Même si la mort est présente à tous les niveaux du vivant, c'est à propos des individus que les humains y sont sensibles. Il est pertinent d'en parler à partir du moment où un groupe de cellules détaché d'un préembryon n'est plus susceptible de donner une nouvelle créature, un jumeau vrai. Les interventions susceptibles d'être pratiquées au cours de l'émergence d'un nouvel être ouvrent un important problème de société. Quel est le statut d'un être biologiquement et personnellement en devenir ? Si la reconnaissance comme personne est la rencontre d'une base biologique et d'une intention, quel comportement adopter envers cet être ? Il est difficile d'assigner avec précision un moment au début de la vie, et encore plus de la personne. Il en va de même avec la mort. Dans bien des cas, il n'existe pas un moment précis où un individu humain passe de la vie à la mort. Cette recherche qui a passionné des générations avec la légende de peseur d'âme est-elle pertinente ? Pourtant le besoin de déterminer que

⁴⁹¹ F. Jacob, *The logic of life : a history of heredity*, New Jersey, Princeton Science Library, 1970, p. 145.

⁴⁹² J. Ruffié, *Le sexe et la mort*, Paris, Odile Jacob, 1986, p. 37.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 40.

quelqu'un est bien mort est réel. Avant tout pour des motifs pragmatiques : éviter d'enterrer un vivant.

IV.1.2. La mort comme nécessité morale

La quasi-totalité des théories philosophiques sur le fondement de la morale s'établit sur des données essentiellement construites sur des valeurs qui se forment et se développent dans un contexte, une époque, une civilisation. Cependant, à la lecture de l'ouvrage de Bilé Amédée Akah intitulé *La mort comme fondement de la morale*, il est prouvé qu'il est possible de trouver pour ancrage à la morale des utilitaires non-culturels. Il pose ainsi la mort (donnée naturelle à l'humanité et non culturelle) comme étant à la base de toutes les considérations éthiques.

Dans l'histoire de la pensée et de la philosophie occidentales, Socrate est un mythe vivant. Comme le rappelle Francis Wolff, il est le « *père symbolique assassiné [...] toute pensée étouffée de par le monde, tout intellectuel persécuté pour ses idées et c'est Socrate qu'on assassine !* »⁴⁹⁴.

Le récit en est fait dans le *Phédon*. La scène se déroule dans la prison où est incarcéré Socrate, condamné à mort par la Cité d'Athènes, pour impiété et corruption de la jeunesse. Socrate a exposé - dans le dialogue intitulé *Criton* - les arguments suivant lesquels, en fidèle citoyen et en vrai philosophe, il acceptait ce jugement et refusait la proposition de fuite et d'exil que lui ont faite ses disciples. Socrate boira donc la ciguë. Il est bien entendu qu'il ne s'agit pas d'un suicide mais d'une exécution judiciaire. Le philosophe se trouve ainsi face à la mort et, à travers les récits disponibles de l'événement, offre, pour une postérité intellectuelle qui sera longue, une figure exemplaire et emblématique de l'attitude juste devant la mort⁴⁹⁵. Socrate transmet d'abord ses salutations à un certain Evénos qui désirait savoir pourquoi, dans sa prison, le philosophe s'était mis à composer des vers. Socrate enjoignant à Evénos de le suivre rapidement dans la mort, l'un des disciples présents se demande si le philosophe recommande

⁴⁹⁴ F. Wolff, *Socrate*, Paris, PUF, 1987, p. 5.

⁴⁹⁵ L'attitude du sage consistant à affronter la mort dans sa toujours possible proximité rejoint celle du héros homérique. Comme le souligne le philosophe Roland Schaer : « *Le paradoxe cruel de la gloire, chez Homère, c'est que, pour échapper, en un sens, à l'obscurité de la mort, il faut, précisément, venir sur le champ de bataille pour y frayer avec la mort. [...] dans ce fragile et dérisoire rempart opposé par les hommes à la mort, il n'y a pas d'autre manière, sinon de mettre sa vie en jeu, d'offrir à la mort la plus grande vaillance* ». (« La mort du héros » in Jean-Claude Ameisen, Danièle Hervieu-Léger, Emmanuel Hirsch (dir.), *Qu'est-ce que mourir ?* Paris, Le Pommier, 2003, p. 132.).

le suicide : « *Comment peux-tu dire, Socrate, qu'il n'est pas permis de se faire violence à soi-même, et, d'autre part, que le philosophe consentirait à suivre celui qui meurt ?* »⁴⁹⁶.

Socrate est ainsi conduit à préciser sa conception des rapports de la volonté et du mourir. Il souligne d'abord la spécificité d'une question qui, selon lui, engage toute la vie philosophique : « *C'est la seule question qui n'admette qu'une réponse, et [...] jamais l'être humain n'y rencontre [...] des exceptions de circonstance, même quand la mort est préférable à la vie* ». ⁴⁹⁷ Se référant aux Mystères d'origine orphique, tradition reprise par les pythagoriciens, Socrate affirme catégoriquement que vivre suivant l'ordre des dieux est un devoir : « *Il y a une formule qu'on prononce à ce sujet dans les Mystères : nous, les humains, nous sommes comme confinés dans nos postes, et nous ne devons pas nous en libérer ni nous en évader* »⁴⁹⁸ considère-t-il. Et ce pour cette raison : « *ce sont les dieux qui nous surveillent, et [...] nous - les hommes - sommes pour les dieux une de leurs propriétés* »⁴⁹⁹.

Se suicider sans que les dieux en aient exprimé la volonté serait s'attirer leur mécontentement. Il n'est donc ni injuste ni illogique pour Socrate d'accepter sa condamnation puisqu'il « *ne faut pas par le suicide anticiper tel terme nécessaire que Dieu nous signifiera, comme celui qu'il me signifie aujourd'hui* »⁵⁰⁰. Il s'agit d'un ordre auquel non seulement il faut obéir, mais encore qui relève du bien en soi et pour soi. Mourir en philosophe est un événement heureux. Parce qu'il a la certitude de se retrouver auprès « *d'hommes excellents* »⁵⁰¹, voire auprès des dieux, Socrate, en effet, « *ne regimbe pas devant la mort comme le ferait un autre* »⁵⁰². La bonne attitude du philosophe face à la mort est alors clairement définie :

Tous ceux qui d'aventure s'adonnent correctement à la philosophie, je crains fort que les autres ne voient pas que tout leur effort ne vise à rien d'autre qu'à mourir et à être morts. Or, si cela est vrai, il serait bien étrange, je suppose, qu'après s'être consacré toute sa vie à ce

⁴⁹⁶ F. Wolff, *Socrate...*, op. cit., p. 12.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 23.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 31.

*but unique, on aille, une fois le but atteint, regimber contre ce à quoi on a depuis longtemps consacré tous ses efforts*⁵⁰³.

Il convient de se réjouir de la venue de la mort, elle consacre définitivement la séparation de l'âme avec le corps, l'esprit est alors libéré de cette prison charnelle. Le philosophe met à contribution toute sa vie à permettre cette émancipation. Les non-philosophes, ou encore ceux qui ne sont pas de « *vrais philosophes* »⁵⁰⁴ (Socrate précise toujours l'épithète, *alethôs*, authentique pour les distinguer), les « *Béotiens* »⁵⁰⁵, ne voient pas « *de quelle manière les vrais philosophes sont avides de mourir, ni de quelle manière ils méritent la mort, ni de quelle mort il s'agit* »⁵⁰⁶. Socrate, se prononçant sur la nature de la mort, affirme qu'« *être mort consiste bien en ceci : le corps isolé, une fois séparé de l'âme, est devenu lui-même, tel qu'en lui-même ; et l'âme isolée, une fois séparée du corps, est elle-même, telle qu'en elle-même* »⁵⁰⁷. Si la mort est cette séparation radicale de l'âme d'avec le corps, elle est bien l'objectif même du philosophe dans sa quête de la vérité et de l'Être : le sage doit détacher son âme du corps et des sens, l'isoler en elle-même et la purifier par la contemplation des essences. L'âme « *raisonne au mieux quand rien de ceci ne la tourmente : ni l'ouïe, ni la vue, ni la souffrance ou le plaisir d'aucune sorte; quand en revanche elle devient le plus possible elle-même, telle qu'en elle-même, en envoyant promener le corps, et quand, supprimant tant que faire se peut le commerce et le contact du corps, elle aspire à ce qui est* »⁵⁰⁸. Les philosophes authentiques en déduisent qu'il « *doit bien y avoir quelque chose comme un sentier* »⁵⁰⁹, une voie qui conduise l'âme à s'affranchir du corps. Ce « sentier » n'est autre que la philosophie, et l'attitude du vrai philosophe devant la mort en est l'aboutissement.

Les exigences de notre corps, ajoute Socrate, nous tiennent en esclavage, nous privant de temps à consacrer à la philosophie. Mourir nous ouvre dès lors la porte de la connaissance du vrai : « *Si, en effet, on ne peut rien connaître dans sa pureté dans l'union avec le corps, de deux choses l'une : ou bien nous ne pourrons d'aucune manière acquérir la connaissance, ou*

⁵⁰³ F. Wolff, *Socrate...*, op. cit., p. 41.

⁵⁰⁴ *Idem.*

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 49.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 54.

⁵⁰⁸ *Idem.*

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 61.

bien nous le pourrons une fois morts. Car, à ce moment-là, l'âme sera elle-même, telle qu'en elle-même, séparée du corps ; mais pas avant. ». Pour ces raisons, le vrai philosophe se réjouit de mourir : « *si tout cela est vrai, [...] une grande espérance s'offre à qui arrive là où je me rends, que c'est en ce lieu, mieux que nulle part ailleurs, qu'il se satisfera dans la possession de l'objet de tant d'efforts dans notre vie écoulée* »⁵¹⁰. L'âme est « *déliée du corps comme de chaînes qui la retenaient* »⁵¹¹, et c'est l'exercice même de la philosophie que la préparation à la mort : « *ceux qui philosophent droitement s'exercent à mourir ; et la mort, ce sont eux qui, parmi les hommes, en ont le moins peur* »⁵¹². Puisqu'ils étaient « brouillés » avec leurs corps et amoureux de la seule sagesse, ils ne peuvent que se réjouir d'être débarrassés de ce compagnon inopportun et d'atteindre, par-là, la véritable sagesse donnée à l'âme dans l'au-delà et au sujet de laquelle Socrate s'exprime en ces termes :

*Et la sagesse alors, celui qui en est pour de bon amoureux, celui qui s'est emparé avec ardeur de ce même espoir qu'il ne l'atteindrait valablement nulle part ailleurs que dans l'Hadès, il faudrait qu'il regimbe au moment de mourir, et qu'il ne soit pas enchanté d'aller là-bas ? Non, il faut croire qu'il sera enchanté, [...] du moins s'il est réellement un philosophe*⁵¹³.

Le courage au moment du passage constitue un test décelant si l'on a affaire à un authentique « ami du savoir ». Ce courage n'est pas le fruit de la crainte ni de la lâcheté. Socrate se réfère indirectement, de nouveau, aux pythagoriciens :

*Il se pourrait bien aussi que ceux, vous savez bien, qui ont établi pour nous les rites d'initiation, ne soient pas indignes d'attention, mais qu'il faille prendre au sérieux leurs antiques énigmes : "Quiconque arrive dans l'Hadès sans avoir été admis aux mystères et sans avoir reçu l'initiation, se retrouvera gisant dans le borbier, mais quiconque a été purifié et initié, une fois arrivé là-bas, il partagera la demeure des dieux"*⁵¹⁴.

La suite du dialogue présente un long développement de Socrate sur l'immortalité de l'âme, et s'achève sur la fin du récit que donne Phédon de la mort du philosophe. La pratique

⁵¹⁰ F. Wolff, *Socrate...*, op. cit., p. 66.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 112.

⁵¹² *Ibid.*, p. 140.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 142.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 27.

illustre à perfection la théorie. Socrate prend un bain puis fait ses adieux à sa famille. Arrive le bourreau avec le poison devant qui le philosophe prend la parole en ces termes :

*Eh bien, excellent homme, toi qui es au courant de ces affaires-là, que dois-je faire ? – Simplement boire, puis marcher en rond jusqu'à ce que tu sentes une lourdeur te gagner les jambes ; et ensuite t'allonger. Ainsi le poison fera son effet." En même temps, il tendait la coupe à Socrate. Lui l'a prise, et de la meilleure grâce du monde, [...] sans aucune trace de tremblement, sans la moindre altération de teint ou de visage*⁵¹⁵.

Le philosophe offre une libation aux dieux et, « *d'un trait, le plus facilement et le plus tranquillement du monde, il a vidé la coupe* »⁵¹⁶. Les disciples se mettent à pleurer. Ces pleurs sont inutiles, fait observer Socrate, « *c'est dans un silence de bon augure qu'il faut mourir* »⁵¹⁷. Là se place l'épisode du coq dédié à Asklépios, dieu médecin, fils d'Apollon. Socrate, par cette offrande propitiatoire, le remercie de l'avoir délivré de la vie et de lui ouvrir l'accès à l'au-delà. Renée et Bernard Piettre évoquent dans leur commentaire, entre autres interprétations, le scrupule religieux que pourrait manifester cette cérémonie : il est possible que ces paroles soient rappelées pour laver une dernière fois Socrate du soupçon d'impiété. Dans l'*Apologie de Socrate*, le plaidoyer s'achève de même sur la soumission au divin, ainsi que le *Criton* : « *conduisons-nous comme j'ai dit, puisque c'est le chemin où le dieu nous invite* »⁵¹⁸.

La mort de Socrate offre un parangon du mourir philosophique et partant de la nécessité morale de la finitude humaine. On y trouve en germe les principes stoïciens et épicuriens de l'attitude qu'il convient d'observer face à cette énigme. La vie comme préparation à la mort, le courage qu'on doit lui opposer, l'absence de crainte, l'événement n'étant qu'un passage insensible d'une vie où l'âme est prisonnière à une vie bienheureuse, garante de la vraie connaissance. Les stoïciens insisteront sur la fermeté du courage, les épicuriens sur l'absence de crainte, sans cependant se référer à cet au-delà qui illumine Socrate. Il y a là deux formes de consolation : la première renforce la dignité de la rationalité humaine, la seconde permet

⁵¹⁵ F. Wolff, *Socrate...*, op. cit., p. 51.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 67.

⁵¹⁷ C'est le silence stoïcien que l'on retrouve à la fin de *La mort du loup* de Vigny : « *Gémir, pleurer, prier est également lâche. Fais énergiquement ta longue et lourde tâche dans la voie où le Sort a voulu t'appeler. Puis après, comme moi, souffre et meurs sans parler* », A. de Vigny, *Poèmes philosophiques*, Paris, Vrin, 1843, p. 47.

⁵¹⁸ F. Wolff, *Socrate...*, op. cit., p. 179.

d'exclure la crainte. La première est un désir d'espérance, la tension vers la noblesse de l'être ; la seconde propose l'acquisition de cette indifférence aux aléas, propres aux sages. Stoïciens comme épicuriens prônent la conscience de l'ordre des choses : la mort étant un phénomène naturel, parfaitement intégré dans la logique de l'univers, la vertu humaine est de l'accepter, de s'en grandir et de s'en réjouir. L'Antiquité nous offre ainsi une « *conception rigoureuse du consentement à la finitude* »⁵¹⁹.

Contrairement aux acceptions les plus répandues, il est possible, à l'heure de la pensée complexe, de donner une complexion nouvelle à cette valeur aujourd'hui. Si pour quelque raison que ce soit la mort n'avait pas existé, il est prouvé que les humains se seraient comportés autrement. L'épouvante, l'émoi, la crainte que ce phénomène suscite imposent de meilleures façons aux êtres. En effet, le mourir « *faisant naître l'énigme et l'inconnu, oblige les vivants à ne se ranger que derrière des considérations religieuses qui, par des arguments inappropriés, proposent des options post-mortem desquelles dépendent l'orientation que les humains donnent à leur existence pendant qu'ils sont encore en vie* »⁵²⁰. On pourrait d'ailleurs penser que les hommes ne font du bien que parce qu'ils s'inquiètent du sort qui pourrait leur être réservé après la mort. Il s'agit donc d'une morale intéressée, d'un bien pour un autre à chaque fois. L'espoir d'un paradis ; d'une vie faite de béatitudes qui les conditionnent à agir de telle façon et pas de telle autre. En un mot, l'inéluctabilité de la mort et la peur doublée d'incertitudes sur l'après-vie obligent tous les êtres à adopter des attitudes moralement correctes, toujours « *dans l'espoir d'un gain futur* »⁵²¹.

IV.1.3. La mort comme nécessité sociale

L'humanité toute entière se caractérise essentiellement par sa nature mortelle. Quelles que soient les différences sociales, quelles que soient les différences d'existence, quelles que soient les races (supérieures ou inférieures suivant les acceptions), la mort intervient comme l'élément égalisateur au plan social. En intervenant au moins une fois dans l'entourage de chaque individu, le mourir travaille à sonner le tocsin et rappelle l'égalité entre les hommes.

⁵¹⁹ F. Wolff, *Socrate...*, op. cit., p. 59.

⁵²⁰ F. Kessler, *À mort la mort*, Paris, Flammarion, p. 81.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 82.

Ainsi, au-delà de sa fonction moralisatrice, la mort est le phénomène social qui informe sur la justice et l'équité.

De plus en plus, pour les individus comme pour les sociétés modernes, la mort apparaît comme la clé de l'histoire, l'une des réalités les plus importantes de l'existence humaine. De nombreux courants philosophiques à l'instar de l'existentialisme proclament le triomphe du mourir⁵²² ; d'autres comme le matérialisme précipitent l'individu vers la fin de son existence. La littérature, le cinéma et toutes les Nouvelles Technologies de l'Information et la Communication n'ont plus d'autres leçons à dispenser à l'humanité que l'art de donner la mort. Elle est donc présente partout et très souvent présentée comme le pire de tous les maux. Conformément à la loi naturelle, à un certain moment de la vie, notre statut cesse d'être ce qu'il était : c'est la fin, une évidence à laquelle personne n'échappe malgré les progrès de la médecine moderne. Avec la fin de cet étant comme existence, commence le début de cet étant comme objet, sous forme de dépouille mortelle.

À ce niveau, nous remarquons qu'il y a quelque chose de positif dans la mort : le fait qu'elle rassure les êtres humains sur leur égalité naturelle. C'est elle qui rappelle sa véritable valeur à l'humanité ; il n'y a pas de grande mort et de petite mort ; quelles que soient les différences sociales, malgré les statuts divergents pendant la vie, la mort marque la fin et informe sur l'égalité entre les hommes. Face à la mort, surtout quand elle touche les êtres les plus chers, les premiers sentiments qui animent l'être humain sont la peur et l'angoisse. Les deux sentiments peuvent se distinguer l'un de l'autre, se succéder, voire se confondre. Sartre considère ce sentiment intérieur comme un mode d'être de la liberté, comme une conscience d'être qui éduque sur l'égalité.

Les thèses matérialistes voient en la mort la destruction du tout. L'homme étant un « être-conscient-au-monde »⁵²³ car là où il est, quelque chose se réalise. Mais quand vient l'instant de sa fin, tout finit, il n'y a plus de projet à réaliser. Le corps se détruit et pourtant c'est par lui que l'être se réalise, on en garde alors qu'une idée et nous considérons que toutes celles qui existeront dans le même ordre se valent quelles que soient ce que l'individu était pendant

⁵²² Comme nous pouvons le constater dans la pensée de Jean-Paul Sartre.

⁵²³ F. Wolff, *Socrate...*, op. cit., p. 179.

sa vie. C'est dans ce sens que Pierre-Paul Okah-Atenga parle de : « *justice comme expressive du genre humain* »⁵²⁴.

Lorsqu'il nous arrive de penser à la fatalité qu'est la mort, la perception pessimiste s'installe et nous entoure d'innombrables idées négatives à ce sujet. Même la science en laquelle les humains font confiance montre, jusqu'ici, son impuissance, mieux, ses limites face à cette situation. En la considérant comme l'arrêt irréversible des fonctions vitales d'un être vivant et plus rien d'autre, l'on voit bien que l'impasse scientifique s'installe, lorsqu'il s'agit d'expliquer la vie et donner un contenu à ce qu'est réellement la mort. Nous ne pouvons que décrire « de l'extérieur » les manifestations de deux phénomènes qui, en réalité, nous échappent dans leur essence. Leurs causes profondes nous sont inconnues et ceci tient davantage au sujet de la mort, elle est étroitement liée à la vie : « *La mort est la face de la vie qui est détournée de nous, qui n'est pas éclairée de nous* »⁵²⁵. Heidegger se réfère ainsi au poète Rilke pour expliquer le fait que durant toute notre vie, « *nous séjournons dans la proximité de la mort* »⁵²⁶. Projetés au-dessus du gouffre dans une existence risquée, les hommes sont destinés à habiter parmi les choses. Il affirme pour renchérir sa démonstration :

*Les humains sont des vivants mortels, les autres vivants périssent. Seuls les humains meurent parce qu'ils sont capables d'assumer la mort comme mort. Ceci n'est pas seulement une destination vers laquelle ils cheminent, mais elle est le secret de leur être. Elle est la finitude qui accompagne chacun de leurs gestes ; ainsi meurent-ils continuellement aussi longtemps qu'ils séjournent sur la terre*⁵²⁷.

Quelle attitude, quel état d'esprit devraient cependant animer l'homme en ce siècle de vitesse alors qu'il est conscient d'avancer irrémisiblement vers la mort ? Doit-il se morfondre dans ses mesquineries et hypothèses négatives à propos d'un fait social aussi fatal ? La seule assurance que nous pouvons avoir jusqu'ici, c'est que chaque être humain mourra quelle que soit la durée de sa vie. Il est à notre sens plus logique, du fait de cette certitude, d'avancer sereinement vers une telle fortuité avec un grand optimisme et à tout faire pour ne se représenter que des idées positives. En tenant compte du fait que l'optimisme irréaliste qui y est lié et dont

⁵²⁴ P-P. Okah-Atenga, *Cosmologie et philosophie...*, op. cit., p. 139.

⁵²⁵ M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduction de Henri Albert, Paris, Gallimard, 1980, p. 363.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 364.

⁵²⁷ M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part...*, op. cit., p. 212.

parlent les psychologues de la santé aura au moins comme effet la libération de l'esprit, une garantie d'une vie bonne. Dans cette logique, croire en une autre vie *post mortem*, est une exigence humaine qui fait la caractéristique de notre espèce. C'est en ce sens qu'il nous est possible de considérer la mort comme leçon de vie. Elle stoppe et anéantit notre existence biologique, tout bêtement, on peut se dire que la vie est plutôt absurde et la mort, un début de solution, bien que nous n'ayons peu ou pas d'informations y afférentes. On pourrait donc s'inquiéter d'une réalité qui nous semble aussi déloyale. D'elle, trop souvent nous ne savons qu'imaginer le pire et chercher, avant toute chose, une façon de s'en protéger. C'est ce qui fait dire à Lévi-Strauss que

*Ce que je constate, ce sont les ravages actuels. C'est la disparition effrayante des espèces vivantes, végétales ou animales. Du fait de sa densité, l'espèce humaine vit sous un régime d'empoisonnement interne. Et je pense au présent et au monde dans lequel je suis en train de finir mon existence. Ce n'est pas un monde que j'aime*⁵²⁸.

Pourtant, les nouvelles écoles nous invitent au contraire à voir dans la mort un enseignement, une réalité positive et juste sans laquelle la vie n'aurait pas toute sa raison d'être. La vie rime avec mouvance, où réside sans doute sa beauté. La beauté de ce qui se déplace, se transforme et avance, pour faire et refaire sans relâche la trame des vies et construire tour à tour le monde des vivants. À force de se déposséder, de se vider, peut-être finit-on un jour par trouver un sens à la mort, en déployant notre existence de la plus belle des manières qui puisse nous convenir.

Peu importe l'état de la route, « *la mort s'inscrit dans chacun de nos pas et conditionne à notre insu notre façon d'exister* »⁵²⁹ constate Claude Lévi-Strauss. Quoi que l'on fasse, à tout instant, la fin nous attend. C'est la nature même du vivant, rien n'est permanent. Devant la part de violence que recèle une telle vérité, s'offrent également plusieurs sources d'apaisement. Par souci d'équilibre, la vie donne tout autant qu'elle reprend pourrait-on dire, il est dès lors urgent de prendre pleinement conscience de la nécessité qu'il y a de profiter de ce que la vie nous donne, en ne voyant la mort que comme le moment M qui nous rappelle que tout s'achèvera un

⁵²⁸ C. Lévi-Strauss, *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, Paris, Seuil, 2011, p. 37.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 38.

jour et qu'il est nécessaire de bien vivre. C'est en ce sens qu'elle est positive. On peut d'ailleurs parler de la *mission moralisatrice de l'idée de mort* ou d'une *éthique de la mort* (la thanato-éthique). Qu'entendons-nous par ces expressions ?

La mission moralisatrice de la mort doit être entendue comme le niveau d'influence sociale que parvient à avoir cette idée de fin sur la manière d'être des Hommes. En effet, il est très difficile de se représenter un monde sans fin. On est tenté de se poser la question de savoir : que serait la vie sans le mourir ? La réponse la plus évidente est : elle ne serait même pas, puisque cette idée nous semble tout simplement absurde parce que contre nature. Tout ce qui commence a nécessairement une fin. En outre, toujours au sujet de cette éthique du mourir, il est possible de penser que si la mort n'était pas, les humains se comporteraient différemment et n'auraient pratiquement peur de rien, ce qui ferait disparaître l'interdit. « *Un monde sans interdit, est assurément le pire des mondes* »⁵³⁰ parce qu'il serait exposé à toutes les sortes de maladresses. C'est bien à cela que sert l'idée de mort : sonner le tocsin, interpellé moralement au sujet de la nécessité qu'il y a de bien vivre, dans la mesure où tout devra finalement s'arrêter à un moment pour chacun d'entre nous.

IV.2. La pensabilité de l'idée de la mort

Le discours philosophique d'Arthur Schopenhauer sur la mort est en rupture avec la grande tradition épicurienne qui a prévalu depuis l'Antiquité gréco-romaine jusqu'à Vladimir Jankélévitch. Cette tradition frappait le mourir de mutisme et réduisait au silence toutes les intentions de discours sur cette fortuité. Par son offre analytique, Schopenhauer entreprend une réorientation, puisqu'il a le projet de ramener la mort dans la vie ou au cœur de l'existence humaine, et invite les hommes de science à concevoir et à comprendre ce phénomène sous un nouveau prisme. Avec lui, il est ici question de mettre en relief les fonctions de la pensée de la mort, notamment son rôle d'éveil au mourir, sa mission créatrice d'avenirs possibles et son statut métaphysique de juste retour des choses.

⁵³⁰ C. Lévi-Strauss, *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne...*, op. cit., p. 40.

IV.2.1. La pensée de la mort comme éveil de l'homme à son mourir chez Schopenhauer

La pensée de la mort représente un aspect fondamental qui marque l'originalité des développements sur son humanité. Elle ne l'est pas tant parce qu'elle parvient à élaborer un discours sur une réalité aussi complexe - puisque plusieurs philosophies et religions de toutes les époques le font - mais parce qu'ici, il faut considérer la fin de la vie comme une parole humaine qui concerne le vivant. Il ne s'agit donc plus, comme chez Épicure et les autres, d'une réalité étrangère, d'une situation qui est « *au-delà du sensible et qui menacerait de l'extérieur la vie* »⁵³¹. Schopenhauer par exemple opère une déportation de la mort vers le réel de l'expérience. Il n'est plus question d'un fait différent, lointain et externe à la vie, mais d'une « *modalité de son fonctionnement* »⁵³². La mort est désormais dans la vie et l'homme s'en habitue en l'intégrant. C'est cette idée qui est permanente dans l'esprit du vivant et qui se trouve au fondement de son habileté à discourir sur le mourir. Cependant, cette faculté de penser se déploie de façon ambivalente et complémentaire : l'une sème le doute dans l'esprit humain et l'autre conçoit et entrevoit, toujours dans son esprit, des avenir et des solutions.

Poursuivant la logique épicurienne, Jankélévitch va plus loin en ce qui concerne ce pouvoir de réfléchir sur la fortuité de toutes les fortuités. Il dit de cette dernière qu'elle relève du domaine de l'impensable, parce qu'elle n'offre aucun contenu à la réflexion. « *La mort ne désigne pas la pensée du rien - elle tomberait alors au niveau de l'objet nihiliste - elle détermine le rien de la pensée* »⁵³³, affirme-t-il. Car la raison s'annule en essayant de ne pas raisonner ou de penser sur rien. Ce qui signifie que de la mort, il n'y a rien à développer. Elle défie et délie la pensée. « *Par rapport à la mort, écrit Jankélévitch, le mieux que je puisse faire, c'est de ne pas chercher à y penser parce qu'il n'y a rien à penser en elle, rien à dire* »⁵³⁴. Schopenhauer remettait déjà en cause avant lui cette perspective analytique et a pu rompre avec l'idée de silence qui entoure cette réalité, puisqu'il voit en la mort un objet sérieux et objectif de pensée. Il trouve en outre qu'il est incompréhensible que certains hommes refusent de lui donner un contenu épistémologique substantiel. Celle-ci est de l'ordre de l'indispensable. Cependant, en

⁵³¹ A. Schopenhauer, *Le Monde...*, *op. cit.*, p. 1002.

⁵³² *Idem.*

⁵³³ V. Jankélévitch, *Quel Corps ?* Paris, François Maspero, Petite collection Maspero, 1978, p. 39.

⁵³⁴ *Idem.*

ramenant la mort dans le vivant et le pensable, le philosophe allemand se rend compte que la mort exerce sur celui qui y pense une double fonction. La première est celle qui le sort de son sommeil et la deuxième celle à partir de laquelle sont construits les avenir possibles.

L'éveil dont parle Schopenhauer repose sur le fait que le mourir est pour l'homme un fait de conscience dans la mesure où celui-ci est le seul être à concevoir le concevoir. Elle fait peser sur lui un éternel doute de son vivant. Ce doute ne représente plus cette frayeur due à une menace extérieure, mais plutôt le fait que la pensée (*Dunken* en allemand) s'exerce sur lui. La mort nous oblige de ce fait à la penser. Elle représente l'acte final d'une existence, qui appartient à l'ordre naturel comme l'admettent les stoïciens. La philosophie stoïcienne a ceci de particulier qu'elle considère la nature comme fondamentalement bonne et le bonheur comme une attitude de la volonté qui elle, doit permettre à l'homme de voir le monde tel qu'il est. « *Souffres et abstiens-toi* »⁵³⁵, pense Épictète. Bien que le stoïcisme ancien considère le passage de vie à trépas comme une chose à éviter, il ne s'y oppose pas sur toute la ligne. Il aborde cette problématique avec beaucoup de nuances, en acceptant des exceptions en vertu même de la vie rationnelle et de la liberté avec laquelle il faut envisager la vie et la mort comme des choses indifférentes, qui ne présentent en-soi aucune cause de détermination, aucun motif de préférence. Il est donc possible que la mort soit positive, puisque comme le pense Chrysippe : « *il peut convenir à des gens heureux de quitter la vie et, inversement, à des malheureux d'y rester* »⁵³⁶. Ce genre de mort volontaire est un suicide philosophique et est considéré comme un acte de la plus haute vertu, cela relève du « *droit exclusif du sage* »⁵³⁷.

Schopenhauer pense qu'il est nécessaire de renoncer à cette perception stoïcienne. Il faut à son sens faire du mourir biologique un événement de la pensée, puisqu'en anticipant le décès (mourir biologique), l'orientation devient toute autre dans la mesure où elle est ramenée dans la pensée du vivant. La mort n'est plus l'ultime de la sensibilité ; elle ne se réduit plus au moment précis où l'être trépassé ; elle devient désormais ce qui met la vie en exercice de pensée. Prise sous cet angle, la vie humaine n'est plus tout simplement un ensemble de fonctions

⁵³⁵ P. Dulau, *Commentaire du Manuel d'Épictète*, Paris, Gallimard, 2009, p. 145.

⁵³⁶ Plutarque, *Des notions communes contre les stoïciens*, traduction de François RICARD, Paris, Seuil, 1993, p. 31.

⁵³⁷ Y. Grisé, « Le suicide dans la Rome antique », in *Revue belge de philologie et d'histoire*, Paris, Vol. 63, n° 1, 2011, p. 150.

biologiques. Le décès nous contraint à un travail de pensée qu'il appelle « *la dimension spirituelle que franchit la vie lorsqu'elle se met à penser la mort* »⁵³⁸.

L'idée que les hommes se font de la mort, faut-il le rappeler, donne à penser le vivant et exerce une influence sur le sens donné à la vie. Elle représente en effet ce qui inspire toute pensée ; on pourrait assimiler la mort à une parole humaine au sens schopenhauerien du terme, au « *ça* »⁵³⁹ indicible de Heidegger qui parle en nous et fait de lui le seul être parlant de tous les êtres vivants. Cette étape de notre existence désigne à proprement parler ce qui garde l'être à sa vocation de différence, cela fait dire à Schopenhauer qu'« *excepté l'homme, aucun être ne s'étonne de sa propre existence* »⁵⁴⁰. C'est cette réalité extraordinaire qui par son étrangeté, parvient à construire l'espace de la pensée ; elle est pour lui, « *la patrie de la pensée* »⁵⁴¹. Il est indispensable pour chaque être et pour chaque société de ne pas refouler la mort pour la seule raison qu'elle fait partie de notre humanité, ce serait « *refuser de penser et de construire sa culture* »⁵⁴², tant il faut noter que l'idée qu'on se fait de la mort conditionne fortement les aspects du vivant.

IV.2.2. La pensée de la mort comme créatrice des avènements possibles

L'argument précédent, qui s'est attardé sur la première fonction de la pensée de la mort voyait en celle-ci une parole humaine, qui fait du vivant un être qui se meut avec la certitude qu'elle surviendra. Il est en permanence conscient de la présence de cette fortuité inéluctable, inquiet de ce qu'elle pourrait constituer dans sa réalité. Cette certitude de la mort que sa première fonction parvient à déceler, pose un véritable problème, celui de la liberté de l'homme qui se trouve comme emprisonné par une idée. L'idée de mort constitue en effet pour l'être humain vivant une réelle source d'angoisse. On pourrait d'ailleurs dire qu'elle empêche le développement et l'épanouissement complet de la vie. Car la mort qui donne à penser, rend la

⁵³⁸ A. Schopenhauer, *Le Monde...*, *op. cit.*, p. 2136.

⁵³⁹ Le *ça* heideggérien renvoie au « on ». En effet, le penseur allemand dans son ouvrage majeur *L'Être et le temps*, associe ce pronom indéfini à une sorte de forme d'existence en commun, vouée à l'inauthenticité et à la banalité. Cette forme a un impact sur la vie quotidienne. Il affirme : « *Le on qui n'est personne de déterminé et qui est tout le monde bien qu'il ne soit pas la somme de tout, prescrit à la réalité quotidienne son mode d'être. Le « on » est celui qui, dans la vie quotidienne décharge l'être-là* » (M. Heidegger, *L'Être et le temps... op. cit.*, p. 143).

⁵⁴⁰ A. Schopenhauer, *Le Monde...*, *op. cit.*, p. 851.

⁵⁴¹ M-J. Pernin, *Schopenhauer, le déchiffrement de l'énigme du monde*, Paris, Bordas, 1992, p. 31.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 34.

vie incertaine d'elle-même. C'est autant de questions que se pose le philosophe dans son cheminement épistémique. Mais là encore, il trouve une solution et des réponses exactes à ces différentes questions, car pour lui, c'est encore la pensée (par sa double fonction) qui viendra réconcilier la mort et la vie en permettant à l'homme d'acquérir la maîtrise du mourir.

Le deuxième sens que Schopenhauer affecte à la pensée de la mort est que celle-ci constitue aussi l'antidote au trouble, qui a été suscité dans l'esprit humain. On pourrait donc identifier la pensée de la mort au *pharmakon* grec, qui désigne à la fois le poison et l'antidote. C'est elle qui sème le trouble et l'inquiétude dans la vie, mais c'est également elle qui conçoit et prévoit de possibles solutions. Cela fait dire au « pessimiste de Frankfort » dans son ouvrage maître que

Chez l'homme a paru, avec la raison, par une connexion nécessaire, la certitude effrayante de la mort. Mais, comme toujours dans la nature, à côté du mal a été placé le remède ou du moins une compensation ; ainsi, cette même réflexion, source de l'idée de mort nous élève à des opinions métaphysiques, à des vues consolantes, dont le besoin comme la possibilité sont également inconnus à l'animal. C'est vers ce but surtout que sont dirigés tous les systèmes religieux et philosophiques. Ils sont ainsi d'abord comme le contrepoison que la raison, par la force de ses seules médiations, fournit contre la certitude de la mort⁵⁴³.

Il existe, pour ainsi dire, une ambivalence dans le rôle de la pensée humaine. Si l'acte de penser éveille l'homme à son mourir en le gardant à la conscience de son avenir, en le persuadant de sa mortalité, c'est encore cette même pensée qui met sur pied des philosophies et des religions pour tenter non seulement de justifier cet état des choses, mais surtout de proposer des solutions pour l'atteinte victorieuse des futurs possibles. C'est ainsi qu'on verra par exemple la plupart des religions monothéistes entrevoir dans leurs doctrines une vie après la mort, un paradis, un purgatoire, un enfer. Nous n'allons pas nous étendre sur cet aspect de la question.

Pour Schopenhauer, cette deuxième fonction de la pensée de la mort « *intègre un nouveau paradigme philosophique : l'irrationnel* »⁵⁴⁴. Il s'agit d'irrationalité sur laquelle on ne saurait penser radicalement. C'est l'un des aspects de son discours philosophique sur la mort

⁵⁴³ A. Schopenhauer, *Le Monde...*, *op. cit.*, p. 1203.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 1206.

qui ne nous semble pas clair. Ce n'est pas tant le fait de mourir qui constitue le drame originel de l'humanité entière, mais plutôt le fait pour elle de se savoir vouée à la mort, ce fruit empoisonné arraché au vu et au su de tous à l'arbre de la connaissance. À l'universalité de la mort chez tous les êtres vivants répond la singularité humaine qui conjugue une individuation extrême à la nécessité de la présence de l'autre pour acquérir le statut d'être humain.

La mort est en effet au cœur de toute vie. L'individu vient au monde avec la peur au ventre. Son premier cri exprime déjà le dédain qu'il a pour le silence, la fin. Il ne la connaît pas encore. Sa découverte viendra avec la conscience de son moi unique, mais promis au même funeste destin que celui des autres. Ce qui lui appartient en propre, c'est son appréhension du temps. Le développement du cortex cérébral, notamment des aires frontales, lui permet de mesurer une durée, d'en concevoir le commencement et la fin, et de s'interroger sur ce qu'il y a avant le début et après la fin.

L'homme découvre sa propre mort dans celle de l'autre. La mort en partage appartient donc à la vie en société d'*Homo sapiens*. Mais il n'est pas exclu qu'*Homo erectus* et certains autres préhommes aient manifesté des inquiétudes et des interrogations sur leur devenir après la disparition, ce dont témoignent des sépultures et des traces de rituels. Avec le sexe, son compère, la mort occupe la place centrale dans la psyché. La philosophie comme la religion sont des méditations sur cette réalité aussi étrange que bouleversante. Comme l'affirme Origène : « *Lorsque le dernier ennemi qui s'appelle la mort sera détruit, il n'y aura plus de tristesse et il n'y aura plus d'opposition puisque l'ennemi aura disparu* »⁵⁴⁵. Ce dernier ennemi ne sera pas détruit, dans le sens où sa substance, faite par Dieu, serait anéantie, mais en ce que « *la perversité de sa volonté qui était son œuvre et non celle de Dieu disparaîtra* »⁵⁴⁶.

Une utopie n'a une chance de survivre que si une part, fût-elle infime, de possible existe en elle. Toutes les utopies, qu'elles soient héritées de la période grecque, juive ou chrétienne, traitent des fins dernières de l'homme et du monde. Ces *apocalypses* révèlent l'avènement d'un *millenium*, non pas limité à mille ans, mais s'approchant de l'éternité par abolition de la durée ou d'une *immortalité* habitée par une humanité parfaitement bonne et heureuse. Ces projets, spécifiques des périodes de grande désespérance du peuple, donnent le plus souvent naissance

⁵⁴⁵ Origène, *Au commencement était le verbe*, Paris, Rivages, 2015, p. 37.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 37.

à une aventure collective sous la conduite d'un faux prophète qui n'acquiert ce statut que lorsque l'utopie se change en religion. Ces confessions, même si elles promettent l'immortalité, sans autre garantie que la foi, ne peuvent être considérées comme des illusions dans la mesure où elles reposent sur un ensemble de croyances partagées par un groupe d'individus, dans lesquelles sont organisées des données cognitives objectivables, mais non falsifiables. C'est en somme, une affaire de saints et non de savants.

À la fin du XVI^{ème} siècle, les révélations millénaristes s'effacent pour laisser la place aux utopies fondées sur la science. Dans sa *Nouvelle Atlantide*, Francis Bacon décrit en 1626 une société utopique technocratique gouvernée par des savants dont l'objectif déclaré est « *la connaissance des causes et du mouvement secret des choses, et l'extension des frontières de la domination humaine pour la réalisation de tout ce qui est possible* »⁵⁴⁷. Dix ans plus tard, René Descartes dans son fameux *Discours de la méthode* radicalise l'utopie scientifique en suggérant qu'il est possible « *de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie [...]. Nous pourrions les employer de la même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature* »⁵⁴⁸, par l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent.

IV.2.3. La mort et l'idée d'un juste retour des choses dans le temps

Il nous importe dans la réflexion que nous nous apprêtons à mener, de préciser l'attitude qu'Arthur Schopenhauer adopte à l'égard du temps. Le « pessimiste de Frankfort » considère le temps comme une réalité artificielle, conçue et modélisée par les hommes pour des raisons d'organisation et de programmation. Il ne s'agit donc pas d'une réalité qui préexiste, mais plutôt d'une idée conçue par ceux-ci pour donner sens et rythme à la vie.

Schopenhauer sera rejoint dans cette logique par Henri Bergson dans son ouvrage intitulé *La pensée et le mouvant*, ouvrage dans lequel il développe les trois théories fondamentales de sa métaphysique notamment : sa critique de l'idée du néant, sa théorie du changement et sa critique du possible. En effet pour lui, « *Le temps est une invention ou il n'est*

⁵⁴⁷ F. Bacon, *Novum Organon*, trad. Augustin Valls, Paris, PUF, 2006, p. 14.

⁵⁴⁸ R. Descartes, *Discours de la méthode...*, *op. cit.*, p. 145.

rien du tout »⁵⁴⁹. Bergson va plus loin puisqu'il entrevoit d'ailleurs la possibilité que le temps ne soit rien du tout. Il est en ce sens dans la même lignée que notre auteur, dans la mesure où pour ce dernier, le philosophe ne saurait réduire l'idée qu'il se fait de sa vie aux simples considérations temporelles (qui ne sont rien d'autre qu'une vue de l'esprit et une construction idéologique). Il va sans dire qu'il existe un lien étroit entre l'idée qu'on se fait du temps et notre conception de la mort. La façon de connaître et de penser la mort est tributaire de la façon de connaître et de penser le temps. L'illustration qui nous semble la plus indiquée est la distinction qui est souvent faite entre le temps divin et le temps humain. Rappelons qu'il s'agit là d'une conception purement religieuse.

Le premier est dit infini, illimité, simple et insécable. Dans ce cas de figure, le temps n'est pas soumis aux exigences normatives telles que le début, la fin, la succession, le passé, le futur : c'est l'éternel présent divin, le *nunc stans*. Le deuxième (temps humain) est fini, limité, composé, chronologique. Il se soumet par conséquent aux obligations illusoire de début et de fin temporels. C'est ce qui fait dire à Louis-Vincent Thomas, lorsqu'il différencie le temps de Dieu de celui des hommes, que « *l'un est éternité, l'autre, siècle, année, mois, jours, heures, minutes, secondes, tierces* »⁵⁵⁰.

Dans la démonstration schopenhauérienne, le temps n'a effectivement aucun véritable impact sur la vie des humains. Les esprits les moins avisés se laissent désorienter par une quelconque influence qu'il aurait sur leur manière de concevoir et de penser le monde ou sur leur être. Si en s'écoulant, il pouvait conduire à un quelconque bien-être, on l'aurait atteint depuis fort longtemps, puisqu'une quantité importante de temps s'est déjà écoulée avant que nous ne soyons là, mais rien de tel ne s'est produit. De même, s'il avait la faculté de détruire l'humanité, il l'aurait déjà fait au regard de la longue marge de temps déjà passée. Pour Schopenhauer, l'humanité est en tout temps, car en réalité elle vient combler le vide d'être que le temps a connu. Nous reconnaissons qu'il se pose à ce niveau un problème dans la cohérence du discours schopenhauérien dans la mesure où on n'arrive pas à se faire une idée claire de la préséance entre le temps et l'homme. À son sens, il est impossible que le sort réservé à

⁵⁴⁹ H. Bergson, *La Pensée et le mouvant*, Paris, Félix Alcan, 1934, p. 12.

⁵⁵⁰ L-V. Thomas, *De Dieu qu'il existe...*, *op. cit.*, p. 13.

l'humanité à la suite du « mourir biologique » soit le rien. Ainsi donc, selon le « philosophe pessimiste » :

À bien considérer les choses, il est inconcevable que ce qui existe une fois dans toute la force de la réalité doive jamais être réduit à rien et ne soit plus ensuite pendant un temps infini. Il est dès lors quasiment impossible que l'être (au sens métaphysique du terme) soit confronté à une quelconque fin temporelle, c'est précisément la raison pour laquelle plusieurs idéologies philosophico-religieuses entrevoient l'idée d'une vie après la mort. On parlera par exemple chez les chrétiens d'une doctrine de la résurrection universelle ; chez les hindous de la création sans cesse renouvelée du monde par Brahma, etc.⁵⁵¹.

Nous remarquons que Schopenhauer emprunte ici la théorie Kantienne de l'idéalité du temps. Pour Kant en effet, c'est une réalité qui fait partie des formes *a priori* de la sensibilité en plus de l'espace, l'esthétique transcendantale est donc une étude de toutes les complexions qui s'y rapportent. La thèse de Kant est la suivante : « *l'espace et le temps sont bien des formes a priori qui tiennent à la constitution subjective de notre esprit et non pas des êtres réels autonomes et hétérogènes à l'activité de connaissance humaine* »⁵⁵². Kant postule par là même l'idéalité transcendantale de l'espace et du temps : ceux-ci ne sont que de pures formes qui conditionnent néanmoins l'empiricité des objets. Il établit en outre une distinction nette entre l'espace et le temps. L'espace conditionne selon lui notre représentation des objets extérieurs (chose en soi), placés hors de nous. Il constitue donc le sens externe, alors que le temps quant à lui est le moyen par lequel l'esprit s'intuitionne lui-même.⁵⁵³

Le « philosophe de Königsberg » s'en sert pour démontrer qu'il est totalement absurde d'imaginer que la vie commencerait par la naissance et qu'il y aurait par la suite une vie après la mort. En effet, ce qu'il y a de plus cohérent c'est de dire que la vie ne commence pas avec la naissance et ne se termine pas avec la mort. On s'accorde donc avec Schopenhauer sur le fait qu'il y a quelque chose en nous que la mort ne peut pas détruire. Si elle parvient à s'en aller avec ce qu'il y a de matériel, il faut bien reconnaître qu'il y a une des entités de l'humanité qui

⁵⁵¹ A. Schopenhauer, *Le Monde...*, *op. cit.*, p. 2116.

⁵⁵² E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2006, p. 341.

⁵⁵³ Notons qu'Henri Bergson critique clairement la perception kantienne du temps en lui reprochant d'être conçue comme un milieu homogène à la manière de l'espace alors que pour le philosophe de l'intuition, le temps n'est pas que forme mais aussi matière.

reste. Cette partie de nous qui résiste à la mort, n'est pas proprement l'individu. C'est l'objet de la suite de notre travail.

Le nihilisme philosophique⁵⁵⁴, développé par plusieurs auteurs, a pu construire un raisonnement qui se fonde sur le néant avant et après l'existence. Pour ce courant, l'être sort du rien. Avant qu'il n'existe tel qu'il est, au temps où il existe, il n'était rien. C'est tout logiquement qu'il s'imagine qu'après avoir existé au temps où il a existé, il retournera au néant. Dans ce sens, il est tout à fait cohérent de penser qu'une infinité de temps s'est écoulée avant que l'homme ne soit et qu'une autre s'écoulera au cours de laquelle il ne sera plus là. Cependant, Schopenhauer pense que ce raisonnement reste logique si les nihilistes s'arrêtent là. Une fois qu'ils se mettent à entrevoir une quelconque éternité de leur être, leur logique argumentative devient tout à fait absurde dans la mesure où on ne saurait partir de rien, exister, puis retourner au rien en s'imaginant une quelconque immortalité de notre être. C'est précisément en déconstruisant cet argumentaire que Schopenhauer construit le sien.

Ce qu'il y a de plus logique, c'est que l'être soit né de quelque chose et que naturellement il y retourne. Lorsqu'il affirme que rien ne naît de rien et rien ne peut redevenir rien, il veut démontrer que si nous voulons solidement expliquer la pérennité de notre être, « *il faut poser comme principe fondamental ce quelque chose duquel nous venons* »⁵⁵⁵. Nous devons donc voir en ce quelque chose le fondement logique de l'éternité de notre être ; il rejoint ainsi le philosophe grec de l'Antiquité Théophraste Paracelse, qui affirmait déjà en son temps ceci : « *mon âme est née de quelque chose ; elle ne tombera donc pas dans le néant, puisqu'elle vient de quelque chose* ». ⁵⁵⁶ Ainsi, ceux qui considèrent la naissance comme étant le commencement absolu de l'homme doivent aussi voir en la mort sa fin absolue. Or, pour

⁵⁵⁴ Doctrine fondée sur la négation de toutes les valeurs, croyances ou réalités substantielles. En philosophie, on pourrait résumer les thèses de ce courant en ces trois points : rien n'existe ; si une chose existe, alors cette chose ne saurait être appréhendée et encore moins connue et comprise par l'Homme ; en outre, si l'Homme parvenait à la comprendre, il éprouverait une difficulté à la communiquer à autrui puisqu'au sens des nihilistes, cela est impossible. Nietzsche en est l'un des principaux théoriciens. Dans sa philosophie, il distingue d'ailleurs le nihilisme passif du nihilisme actif. Le premier est celui pour lequel le monde tel qu'il est ne devrait pas être et que tel qu'il devrait être, il n'existe pas. Il s'inspire là de la pensée de Schopenhauer qui l'a considérablement influencé. Le nihilisme actif quant à lui, désigne celui qui voit s'effondrer les croyances parce qu'elles sont dépassées.

⁵⁵⁵ A. Schopenhauer, *Le Monde...*, *op. cit.*, p. 2162.

⁵⁵⁶ T. Paracelse, *Œuvres*, traduction de Lazare Zetzner, Paris, PUF, 1963, p. 6.

Schopenhauer, l'éternité de notre être constitue l'essence de la pensée de son immutabilité, celle-ci n'étant pourtant pas temporelle. Ainsi,

celui qui conçoit son existence comme un pur effet du hasard doit craindre, sans doute, de la perdre par la mort ; celui qui reconnaît, au contraire, et cela seulement même d'une façon toute générale, que cette existence repose sur une nécessité originelle, n'ira pas borner à un court espace de temps, mais étendra à tous les moments de la durée l'action de cette loi nécessaire qui a produit une œuvre aussi merveilleuse⁵⁵⁷.

Avant que l'être ne soit, un grand espace de temps s'est déjà écoulé avec une pléthore de changements et d'innombrables renouvellements et nouveautés. La série entière de tous les êtres possibles s'est déjà écoulée et ceux qui sont actuellement étaient déjà. S'ils ne devaient pas être un jour, ils n'auraient jamais existé, même dans le passé. Tout ce qui existe aujourd'hui existait déjà depuis le temps où tout a commencé à exister. De plus, tous les êtres qui existent sont nécessaires, car dit-il, « *L'infinité du temps déjà écoulé, avec tous les phénomènes possibles déjà produits, nous garantit la nécessité d'existence de ce qui existe* »⁵⁵⁸.

La mort n'est de ce fait rien d'autre qu'un juste retour des choses. L'existence en elle-même, ce que d'aucuns pourraient appeler le passage sur la terre, est une période transitoire comprise dans l'existence. L'homme existe déjà avant de naître, existe pendant sa vie, et continue d'exister après le mourir biologique. On pourrait d'ailleurs penser que c'est même la vie qui est une période intermédiaire entre les deux grandes et éternelles périodes d'existence. L'être, venant de quelque chose d'intemporel, retourne tout simplement vers ce quelque chose, qui ne prend pas en compte le temps des vivants. Le problème de l'éternité de notre être que nous aborderons de fond en comble dans le titre suivant est donc, de cette façon, traité par le philosophe allemand.

IV.3. La vie avec la mort

D'autres écoles non moins philosophiques considèrent qu'il est possible de vivre avec la mort en l'intégrant comme modalité de fonctionnement du vivant et en l'acceptant comme utile à la vie en société. Nous évoquerons principalement l'idée d'une présence de la mort dans

⁵⁵⁷ A. Schopenhauer, *Le Monde...*, op. cit., p. 2164.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 2165.

la vie, la sagesse à concilier avec les devoirs de la société et le fait de con-vivre avec la mort suivant la terminologie morinienne.

IV.3.1. La présence de la mort dans la vie

Le discours philosophique des Anciens qui, par un raccourci symbolique, opposait la mort à la vie, justifiant cette position par la permanente insulte que la mort profère aux valeurs de l'existence, en rendant illusoire le monde du paraître, de l'avoir, du progrès, de l'individualité égocentrée, s'est vu être déconstruit par Arthur Schopenhauer. Ce phénomène jadis perçu comme un ennemi étranger dont on ne doit pas tenir compte, va être « *ramené dans le champ de la pensée humaine* »⁵⁵⁹.

Il est inconcevable qu'un homme se laisse voler sa mort (puisqu'il s'agit bien de sa mort) par le « *rien* », ce serait se faire voler sa vie. Il ne s'agit pas de donner à l'homme l'impression qu'il pourrait bénéficier d'une quelconque vie *post mortem* -et quand bien même, mais de lui faire prendre conscience de la nécessité qu'il y a à penser le mourir en raison de son influence sur le sens de la vie. Pour savoir ce que représente cette menace, il faut savoir ce qu'est la vie. Or, le fait de vivre ce n'est pas que naître, grandir, être reconnu, paraître, affirmer son individualité, mais c'est également un passage au cours duquel l'idée de mort est omniprésente, une idée qui, au sens de notre auteur, pourrait conditionner notre *être-au-monde*⁵⁶⁰.

La mort justifie le vivant, facilite la compréhension du sens de l'existence et « *rythme la respiration de la vie* »⁵⁶¹. Elle est d'un impact si considérable qu'on ne pourrait se passer d'une réflexion poussée sur sa nature, ses attributs, mais surtout sur l'effet qu'une aussi curieuse réalité peut avoir sur l'humanité entière. Clé initiatique des grands mystères de la vie, la mort est pour le « *pessimiste de Francfort* », « *l'inséparable compagnon de l'homme qui cherche à*

⁵⁵⁹ A. Schopenhauer, *L'Art d'avoir toujours raison...*, op. cit., p. 14.

⁵⁶⁰ Concept philosophique qui, au sens de Heidegger, renvoie au *Dasein*, c'est-à-dire l'être-là. C'est donc, faut-il le préciser, dans la structure d'« *être-au-monde* » que le *Dasein* heideggérien nous est primitivement donné. Le rapport à une extériorité, à une totalité est ce qui apparaît en priorité, lorsque l'on cherche à caractériser l'homme dans son être. Pour Dominique Janicaud, dans son ouvrage *Heidegger en France*, paru à Paris aux éditions Albin Michel en 2001, le *Dasein* dont parle Heidegger « *n'est pas d'abord au-dedans de lui-même dans une sphère de considérations théoriques pour ensuite tomber dans le monde, mais il est toujours, déjà absorbé par sa préoccupation de quelque ordre qu'elle soit* » (*L'être et le temps...*, op. cit., p. 39.).

⁵⁶¹ J-Y. Le Fèvre, R. Begey et J-P. Bertrand, *Éloge de la mort*, Paris, Du Rocher, 2002, p. 19.

se situer entre l'individuel et l'universel, le temps et l'Éternité, le visible et l'invisible »⁵⁶². En interpellant ce phénomène au travers de quelques questions simples mais majeures, il nous livre des pistes essentielles pour prendre en main notre destinée et donner du sens à notre vie. La mort relève du domaine du méconnu, mieux de l'inconnu, de l'inexploré. S'il est une chose dont nous sommes sûrs, c'est que nous nous faisons une idée du mourir, nous vivons en permanence avec elle dans nos esprits, mais la difficulté survient lorsqu'il faut réfléchir sur la suite, sur l'après-mort, sur la continuité ou non de notre existence après son passage. Il est d'accord avec l'idée d'une communication entre les deux mondes.

« *L'animal, à vrai dire, vit sans connaître la mort : par-là, l'individu du genre animal jouit immédiatement de toute l'immutabilité de l'espèce, n'ayant conscience de soi que comme d'un être sans fin* »⁵⁶³. Cette affirmation du philosophe dit à suffisance la nette différence qu'il établit entre la notion de mort chez les animaux et chez les êtres humains. En effet, l'animal ne connaît pas la mort, il n'est en rien conscient du fait qu'un moment viendra où il ne sera plus. On pourrait dire qu'il découvre le mourir biologique au moment où l'acte se produit ; il ne le découvre donc pas en réalité, puisqu'il n'est plus là. La plupart des travaux d'éthologie (étude du comportement des animaux) prouvent qu'un certain nombre d'idées, d'émotions (le cas du rire) ne sont pas conçues et vécues par les bêtes⁵⁶⁴. L'animal même le plus intelligent ne peut concevoir qu'il est mortel et qu'assurément un temps viendra où le monde continuera d'exister sans lui. Il est incapable d'anticiper, de se construire cette idée suivant laquelle il est un être fini.

Au sens de Schopenhauer, les animaux vivent l'instant, sans trop s'inquiéter du futur dans une ambiance quasi mécaniste régie par une configuration instinctive. Ils possèdent, comme tous les êtres vivants, un instinct de conservation qui leur permet de subsister et de se protéger du danger tant on sait à quel point l'environnement leur est hostile. Le philosophe distingue cependant cet instinct de conservation propre à la sensation d'une véritable compréhension et appropriation de l'idée de mort. À vrai dire, aucun être autre que l'Homme

⁵⁶² Ugo Batini, *Schopenhauer, une philosophie de la désillusion...*, op. cit., p. 49.

⁵⁶³ A. Schopenhauer, *Le Monde...*, op. cit., p. 2111.

⁵⁶⁴ Rappelons que cette vision des choses a été battue en brèche par les récentes études des éthologues qui prouvent au contraire que la plupart des espèces animales conçoivent un certain nombre d'émotions ; au point où des réflexions sont menées aujourd'hui sur la caractérisation du suicide et l'ensemble des comportements animaliers qui s'y rapportent.

n'a effectivement conscience de son irrévocable disparition. C'est précisément à ce niveau que le « pessimiste de Frankfort » marque d'un point noir la distance épistémologique entre ces deux êtres.

Schopenhauer s'approprie cette vision qu'on pourrait qualifier de discriminatoire à l'égard des autres êtres vivants. Pour lui, l'animal passe toute sa vie sans connaître la mort. Celui-ci n'a véritablement conscience de son existence que comme être sans fin. Il se pose ici une fois de plus le problème de l'existence d'une rationalité chez les animaux. Notre penseur dénie à l'espèce animale toute faculté de concevoir dans son imaginaire l'idée d'une fin certaine de son existence. Cette incapacité propre aux autres espèces, ne leur permet pas de s'élever à quelques opinions ou considérations métaphysiques ou religieuses. Il vient ainsi conforter la thèse de l'irrégiosité animale. Tous les systèmes philosophiques et religieux ne sont de ce fait que l'apanage de l'humain.

En outre, nous reconnaissons avec le métaphysicien allemand que l'animal ne craint pas moins la mort que l'homme, il a effectivement peur du danger qui pourrait être la cause de sa désuétude. Cependant, il la craint non pas parce qu'il est conscient du fait qu'il n'existera plus jamais parce que cette étape marque la fin de sa vie, mais tout simplement parce qu'il manifeste à travers sa volonté, son désir de vivre et pour toujours : c'est un instinct de protection et de survie.

L'homme quant à lui est à n'en point douter au courant et conscient de sa finitude. C'est ce qu'il nomme dans son vocabulaire « *la présience humaine de la mort* »⁵⁶⁵, qui donne un sens aux philosophies et aux religions. Le philosophe allemand va d'ailleurs plus loin dans son analyse, en plaçant l'humain au centre du système vital universel. Et conscient de ce que la mort est pour celui-ci ce qu'il y a de plus étrange et d'insondable comme phénomène, Schopenhauer considère que toutes les doctrines philosophiques et religieuses sont dirigées vers la compréhension et l'explication de cette réalité. Il affirme à ce titre que ces doctrines sont « *d'abord comme le contrepoison que la raison, par la force de ses seules méditations, fournit contre la certitude de la mort* »⁵⁶⁶.

⁵⁶⁵ A. Schopenhauer, *Le Monde...*, *op. cit.*, p. 2112.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 2112.

L'homme connaît la mort avant que l'acte de mourir ne survienne. Il peut donc la penser, lui donner un contenu épistémique riche de sens. Cette possibilité naturelle qu'il a de concevoir son existence oriente/désorienté, quel que soit le cas, exerce une influence significative sur la trajectoire qu'il donne à sa vie. Au sens de l'humanité toute entière, et même de toutes les sciences, parce que conçue comme la fin, le terme, l'anéantissement, la mort est le pire des maux dont il est possible de souffrir, en ce sens où, la vie étant le plus précieux présent offert à cette humanité, « *elle n'est pas une plaisanterie pense Schopenhauer* »⁵⁶⁷. Ce qui met un terme à ce qu'il y a de meilleur est logiquement ce qu'il y a de pire. C'est ce qui fera dire quelques siècles plus tard à Edgard Morin que « *la mort est ce qui identifie l'homme à l'animal, et ce qui l'en différencie. Comme tout être vivant, l'homme la subit. À la différence de tout être vivant, il la connaît, la nie dans ses croyances en un au-delà* »⁵⁶⁸.

IV.3.2. L'humanisation du mourir : une action sage à concilier avec les devoirs de la société

Les réactions individuelles face à la pandémie de Covid, amplifiées par les réseaux sociaux et les médias, peuvent parfois donner l'impression d'une victoire des passions, notamment de la peur sur la raison. Face à ces réactions, au nom de la liberté, certains penseurs s'interrogent sur le bien-fondé des mesures restrictives prises pour lutter contre la pandémie – confinement, couvre-feu et autres règles de distanciation sociale. Ces réactions mettent en jeu deux questions auxquelles la philosophie peut apporter un éclairage intéressant : celle de notre rapport à la mort et celle de la liberté individuelle au sein de la société.

Face au constat d'une société qui semble désorientée par la peur d'être malade et de mourir, des voix s'élèvent pour appeler à la raison, à l'acceptation du risque et à la prise en compte de notre condition mortelle. Car la peur de la Covid-19 apparaît comme l'expression momentanée de la crainte de la mort profondément ancrée en nous. Au-delà de la situation actuelle, le transhumanisme et l'hypothèse d'une victoire de la science sur le mourir biologique

⁵⁶⁷ A. Schopenhauer, *Le Monde...*, *op. cit.*, p. 2113.

⁵⁶⁸ E. Morin, *L'Homme et la mort*, Paris, Seuil, 1976, p. 316.

révèlent bien une intention de refus par l'homme de sa finitude ; en voulant à tout prix se protéger ou mieux, se défaire de sa situation d'être fini, dans une forme d'*hybris* (démésure).

De fait, l'apprentissage de la mort était un thème central des philosophies anciennes. En somme, il faut méditer et garder constamment à l'esprit tout ce qui nous fait peur - la mort, mais aussi la maladie, le deuil ou la déchéance - pour l'appivoiser et ne plus en être effrayé. Et parmi tous ces exercices, le plus important, dit Sénèque, est bien celui de la mort : car il peut arriver que nous nous soyons préparés à bien des malheurs (maladie, souffrance, deuil ou déchéance) et que nous ne nous y trouvions finalement jamais confrontés ; en revanche, pour la mort, nous sommes sûrs de ne pas nous exercer en vain : « *c'est là l'unique préparation que nous soyons certains de mettre à profit un jour...* »⁵⁶⁹. Mastiquons donc l'idée de notre finitude, « *digérons-la quotidiennement* »⁵⁷⁰ pour l'intégrer à notre champ mental et nous familiariser avec elle, et parions avec Sénèque que « *c'est en pensant à la mort toujours que nous parviendrons à ne la craindre jamais* »⁵⁷¹.

Nous pouvons tous nous saisir de la crise sanitaire vécue depuis 2019 pour tenter de dépassionner notre rapport à la mort, et la philosophie peut assurément nous y aider. Mais cela implique-t-il que nous devrions être libres de ne pas être protégés, de refuser les différentes « assurances contre la mort » que constitueraient les mesures mises en place par les gouvernements à travers la planète ? Que nous devrions refuser l'atteinte aux libertés fondamentales qui se fait sur l'autel de la Covid-19 et revendiquer une vie libre, sans confinement, sans couvre-feu, sans masque, sans gel ? L'idée sous-jacente à ce raisonnement est la suivante : si nous acceptons avec sérénité le fait que la maladie et de la mort, si nous intégrons le risque inhérent à la vie, pourquoi devrait-on nous imposer toute une série de mesures pour nous en protéger ? N'est-il pas préférable de mourir libre que vivre sous la contrainte ? En somme, ces mesures actent et encouragent notre crainte irrationnelle de la mort au lieu de nous pousser à nous en affranchir. Or c'est précisément cette crainte qu'il est urgent de vaincre.

⁵⁶⁹ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, Paris, JVC, 1995, p. 67.

⁵⁷⁰ *Idem.*

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 69.

Nous sommes tous membres d'une société particulière, mais aussi humaine, pour reprendre une idée ancienne - le cosmopolitisme - aux échos modernes. Comme le soulignait le stoïcien Hiéroclès à travers l'image des cercles concentriques, chacun de nous se trouve au centre d'une série d'anneaux qui s'élargissent progressivement des êtres les plus proches jusqu'aux plus éloignés. Dès lors, nous sommes liés les uns aux autres, à l'ensemble de l'humanité et ce lien nous oblige : le devoir de chacun est d'agir pour soi-même en même temps que pour autrui. Or le refus de se protéger laisse précisément de côté les autres : car si j'accepte, moi, d'être malade et de mourir, puis-je contraindre l'autre à l'accepter aussi en devenant, par mon attitude, un potentiel « contaminateur » ? Puis-je imposer à autrui, en somme, de faire la même démarche, fût-elle philosophique ? Assurément non ! Quand bien même il s'agirait d'éducation philosophique, celle-ci passe par l'enseignement et par l'exemple, en aucun cas par la contrainte.

La seule hypothèse où cela pourrait peut-être fonctionner serait celle d'une humanité sage, gouvernée par des sages. De fait, même dans ce cas, les philosophes eux-mêmes, tout en nous invitant à nous préparer à la mort, affirment bien que la vie leur est la plupart du temps préférable, tout aussi sages et réfléchis qu'ils soient.

Se préparer à la mort et dépassionner notre rapport aux choses : oui, c'est là un travail philosophique salutaire, exigeant sans doute, mais à la portée de chacun d'entre nous. Pour autant, dans le cas présent, notre mort ou notre maladie concerne aussi autrui, et la vie en société impose par essence la restriction de certaines libertés individuelles. Repensons donc notre rapport à la mort et dépassionnons notre relation au monde ; mais gardons-nous de faire de cette idée un principe de gouvernement collectif.

IV.3.3. Con-vivre avec la mort au sens de Morin

Edgard Morin a entrepris dès le début des années 1970, à la suite de son séjour en 1969 et 1970 au Salk Institute (Californie), où il a eu l'occasion de se familiariser avec les découvertes récentes sur la programmation et le vieillissement des cellules comme avec les courants systémiques de la génétique, de mener une réflexion sur la fin de la vie. Cette ouverture à la pensée biologique le conduisit également à rendre toute sa place à la triade « Individu-

Société-Espèce », autour de laquelle se sont organisées ce qu'il a choisi d'appeler les « conceptions premières de la mort »⁵⁷².

Contrairement à l'impression que pouvait donner la deuxième partie de son ouvrage intitulé *L'Homme et la Mort*, celle d'une absorption progressive du souci de la mort par la conscience d'exister comme individu, les données nouvelles de la science, l'allongement spectaculaire de l'espérance de vie et la prise de conscience d'une responsabilité planétaire de nos sociétés dans la préservation de l'équilibre naturel, lui semblent aujourd'hui « apporter la preuve que notre vision de la mort reste étroitement soumise à cette triple polarité »⁵⁷³. On comprend mieux le fait que Philippe Ariès se soit réclamé de la démarche morinienne et qu'il lui ait emprunté l'hypothèse directrice de son propre livre, celle d'un lien étroit entre le sentiment de la mort et l'émergence de la conscience de soi.

Au-delà de cette hypothèse de départ, c'est la perspective anthropologique choisie par notre historien qui le place dans le sillage du philosophe français. Cette lancée analytique qui postule non pas une nature humaine constituée et définie une fois pour toutes, comme le font la théologie et la philosophie classique, mais un socle très anciennement constitué de croyances et de conceptions qui se sont redéployées au cours de l'histoire, au gré des transformations sociales sans jamais disparaître.

Dans le cours ultérieur de son œuvre, en particulier durant l'aventure intellectuelle de longue haleine que fut *La Méthode*, Edgard Morin s'est efforcé de penser la relation entre invariance et changement dans l'histoire de l'humanité, à l'intérieur d'une réflexion plus large sur l'organisation du monde et l'organisation de la connaissance. Cette aventure, longtemps considérée avec scepticisme par les ténors des sciences sociales et par les cercles les moins imprudents des sciences de la vie, a fini par inspirer, grâce au concept de complexité, une réforme du raisonnement scientifique et un dialogue nouveau entre les sciences humaines et les sciences biologiques. À quoi renvoie précisément la notion d'amortalité dans la philosophie de Morin ?

⁵⁷² E. Morin, *L'Homme et la mort...*, op. cit., p. 45.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 85.

La notion d'amortalité que propose Morin a pour objectif de penser la mutation opérée dans la perception de la mort par une augmentation exponentielle de l'espérance de vie. Cette optique rejoint, par-delà le marxisme, qui l'inspire alors, les intuitions visionnaires de Condorcet. Il ne s'agit pas de l'avènement de l'immortalité rêvée depuis l'Antiquité par les poètes et les philosophes, mais de la réalisation d'une croyance présente dans les conceptions premières de la mort, que Philippe Ariès retrouve au cœur des sociétés christianisées et qu'il analyse longuement : l'idée qu'il y a une rallonge de vie au-delà de la mort constatée. En transformant cette virtualité en réalité grâce aux conquêtes de la science et à une maîtrise accrue des processus biologiques, qui permettent à l'individu de : « voir venir, de fixer le terme de sa vie au lieu de le subir comme une agression, l'humanité se dépasse sans se nier »⁵⁷⁴.

L'homme étant incapable, selon lui, « d'agir sur la mortalité qui serait entièrement entre les mains de Dieu »⁵⁷⁵, nos sociétés étaient vouées à la misère, aux épidémies et autres effets désastreux de la surpopulation, si elles ne se décidaient pas à freiner la natalité par le retard et la limitation des mariages. Condorcet, qui rédigeait au même moment son *Discours sur le progrès de l'esprit humain*, caché dans un grenier du quartier Saint-Sulpice pour échapper à la sentence de mort que la dictature montagnarde avait prononcée contre lui, entrevoyait un avenir radieux pour l'Humanité.

L'emprise accrue de la raison et de la Science sur la gestion des sociétés allait permettre aux hommes, selon lui, non seulement de vivre mieux, mais de « faire reculer les portes de la mort »⁵⁷⁶. Les démographes ont oublié aujourd'hui les anticipations visionnaires de Condorcet, assez vite mises au compte des penchants utopiques des Lumières. Ils considèrent désormais Malthus comme un génie de la pensée démographique. Pourtant, l'évolution de la population mondiale depuis la fin du XVIII^{ème} siècle donne raison à l'optimisme illusoire de Condorcet. Si la restriction de la natalité, obtenue par la contraception que refusait Malthus et non par la limitation des mariages qu'il préconisait, a été partout le moteur principal de la transition démographique, la révolution la plus spectaculaire et la plus massive, qui a bouleversé le cours de la vie, a été celle qui a fait « reculer les portes de la mort »⁵⁷⁷. L'espérance de vie, qui a été

⁵⁷⁴ C. Javeau, *Mourir...*, *op. cit.*, p. 46.

⁵⁷⁵ *Idem.*

⁵⁷⁶ Condorcet, *Discours sur le progrès de l'esprit humain*, Paris, Vrin, 1975, p. 36.

⁵⁷⁷ T. Malthus, *Essai sur le principe de la population*, Londres, J. Johnson, 1798, p. 12.

stable pendant au moins un millénaire, a plus que doublé depuis la fin du XVIII^{ème} siècle et son augmentation ne donne encore aucun signe d'épuisement.

Le recul de la mortalité et les progrès de la Science permettent de réactiver l'ancienne croyance en l'immortalité, en lui donnant une traduction rationnelle. Pour trouver le bon chemin d'une anthropologie historique de la mort, Edgard Morin, avant Michel Vovelle, à partir du marxisme qui l'influçait encore, a su prendre en compte l'un des apports les plus féconds qui survivra sans doute à la banquise idéologique et politique des années 1980 : l'idée d'une articulation de l'histoire biologique et de l'histoire humaine, qui oblige de considérer les grands tournants de nos civilisations comme une prise en charge sans cesse renouvelée et restructurée de ce postulat.

En raillant le progressisme scientifique de la conclusion de *L'Homme et la Mort*, Vovelle, paradoxalement, s'attaque à ce qui dans la démarche morinienne se rapproche de la sienne et s'éloigne au contraire de celle de Philippe Ariès, celle qui inspire la deuxième partie du livre, consacrée aux « *cristallisations historiques de la mort* ». Il ne s'agit pas exactement d'une mise en perspective historique des changements d'attitude à l'égard du mourir, comme le feront les autres, mais d'une étude des constructions philosophiques, c'est-à-dire des rationalisations successives qui ont tenté de donner une réponse discursive au mystère et à l'angoisse de la mort. Ces postures n'ont pas remplacé dans son esprit le bloc des conceptions élémentaires de la mort, qui constituent les fondements anthropologiques de l'humanité. Mais elles ont renouvelé d'une certaine manière la sensibilité, les pratiques et les représentations. Vovelle, à la différence d'Ariès, accorde une grande importance aux offres intellectuelles qu'il dénomme « *discours de la mort* »⁵⁷⁸. Elles constituent dans sa démarche le troisième niveau de lecture de la réalité historique.

L'essentiel de l'historicité se concentre, à ses yeux, sur la « *relation dialectique entre les transformations des attitudes collectives et l'élaboration d'un discours théologique, philosophique ou scientifique, pour répondre à l'énigme de la mort* »⁵⁷⁹. Le renouvellement des attentes et des peintures collectives commande les efforts de rationalisation des élites lettrées

⁵⁷⁸ M. Vovelle, *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence du XV^{ème} au XIX^{ème} siècle d'après les autels des âmes du purgatoire*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 1.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 3.

qui font évoluer l'état des connaissances. Mais l'activité intellectuelle pèse aussi directement, pour Vovelle, sur ce qu'il voit en la « *transformation des mentalités* »⁵⁸⁰. Le rôle d'éclaireurs qu'il attribue aux milieux et aux institutions assurant ce magistère intellectuel de la mort est, précisément, ce que récuse Philippe Ariès lorsqu'il affirme qu' : « *Une visite attentive au musée imaginaire des tombes et des sépultures, en dit plus sur les sentiments collectifs de la mort et de l'au-delà qu'une bibliothèque savante de théologie, de spiritualité* »⁵⁸¹.

Le refus de reconnaître aux acteurs de la vie intellectuelle et à leurs accomplissements un rôle spécifique dans le mouvement de l'histoire ne relève pas d'un parti pris populiste ou anti-intellectualiste, mais de la conception que Philippe Ariès se fait du changement et de sa matière. C'est, à son sens, une *causa mentale*. Son mouvement se confond avec les métamorphoses et les recompositions de l'inconscient collectif, il réagit à la pression des forces sociales, des équilibres démographiques ou économiques, sans être déterminé par elles. Or ce sont précisément la centralité et l'autonomie qu'il accorde à l'inconscient collectif dans l'explication historique que refuse l'historien français. Qu'en est-il, s'interroge-t-il à propos de l'approche de son contradicteur, de cette autonomie qui fait évoluer sans pesanteur un système de représentations collectives suivant sa voie propre indépendamment des lourdeurs de l'histoire matérielle comme des mises en forme idéologiques ?

Son inspiration marxiste ne peut ignorer le poids des « *lourdeurs de l'histoire matérielle* », mais ce qu'il a le plus de mal à admettre dans le système d'explication de Philippe Ariès, c'est le rôle négligeable que celui-ci accorde aux « *mises en forme idéologiques* », au risque de réduire l'histoire des attitudes à l'égard de la mort « *à une sinusoïde sans début ni fin, rythmée par les avancées et les reculs de la peur* »⁵⁸². Car pour avoir du sens, les évolutions repérées doivent suivre une direction homogène dont la cohérence se reflète dans la logique qui unit entre elles leurs traductions idéologiques successives : celle d'un dévoilement progressif.

Michel Vovelle ne reconstitue pas une évolution linéaire mais un cheminement fait de ruptures, rythmé par le flux et le reflux du mouvement démographique. Les traductions idéologiques que les sociétés donnent à leurs expériences contrastées ont pourtant un caractère

⁵⁸⁰ M. Vovelle, *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence...*, *op. cit.*, p. 1.

⁵⁸¹ P. Ariès, *Essai sur la mort en occident...*, *op. cit.*, p. 712.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 431.

cumulatif qui dissipe progressivement l'imaginaire de la peur au profit d'une saisie rationnelle de l'ordre du monde. Pour Philippe Ariès au contraire, l'Humanité rebat toujours les mêmes cartes, elle « *invente de nouvelles réponses, mais à l'intérieur d'une constellation de représentations élémentaires* »⁵⁸³. Elle puise dans une mémoire inconsciente qui correspond aux premiers investissements culturels, et délimite ce que l'on peut appeler la condition humaine. Où se situe la voie ouverte par *L'Homme et la Mort* dans la divergence affirmée entre ces deux conceptions de l'histoire ? On serait tenté à première vue de la retrouver plus nettement dans la démarche de Vovelle, si l'on considère la place accordée par Morin à ce qu'il appelle « *crystallisations successives de la mort* »⁵⁸⁴. Aucune d'entre elles ne dépasse ni ne prolonge la précédente. Chacune offre, par la construction philosophique qu'elle élabore, une réponse particulière à l'énigme, au non-sens de la mort. Qu'elles empruntent la voie de la spiritualité ou celle de la sagesse, toutes proposent une issue à l'angoisse primordiale.

Dans la longue suite des efforts sans cesse recommencés pour apaiser l'inquiétude existentielle par le travail de la pensée, la « crise contemporaine » semble marquer une fracture. Le désenchantement et la mélancolie que le prodigieux développement de la pensée scientifique a introduits à la fin du XIX^{ème} siècle dans l'héritage des Lumières, conduisent à « *faire du scandale de la mort le point de départ d'une métaphysique de l'existence* »⁵⁸⁵, au lieu de le refouler plus longtemps sous les promesses d'apaisement de la raison ou de la résignation. C'est néanmoins à l'hypothèse d'une « *convergence et d'une interaction entre l'essor de la raison et une maîtrise accrue des conditions biologiques de la vie* »⁵⁸⁶ que Morin conclut *L'Homme et la Mort*.

⁵⁸³ P. Ariès, *Essai sur la mort en occident...*, *op. cit.*, p. 187.

⁵⁸⁴ E. Morin, *L'Homme et la mort...*, *op. cit.*, p. 92.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 92.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 93.

CHAPITRE V

THÉORIES RELIGIEUSES SUR L'HUMANITÉ DE LA MORT

À la suite des premiers développements dans le chapitre précédent sur l'humanité de la mort à partir de postulats philosophiques classiques, par le biais desquels les tendances dominantes de cette perspective analytique dans la discipline sont mises en orbite, il est question dans le deuxième mouvement de cette partie de mobiliser un autre filon, celui qu'offrent les réponses religieuses sur la question. En effet, il faut l'indiquer immédiatement, toutes les doctrines religieuses du monde se prononcent sur le phénomène du mourir. Il est même possible de considérer que la mort est au fondement du discours religieux parce que c'est à partir de cette réalité qu'elle se pose, en suggérant des essais de solutions à un problème majeur de l'humanité. Chaque courant religieux a ses traditions, ses orientations, ses appréhensions, mieux, ses croyances dont le seul dessein est de configurer le rapport de l'homme à la mort et lui prescrire une conduite qui, sans doute l'aiderait à mieux accueillir cet inévitable, inhérent à sa nature.

Indiscutablement et jusqu'à ce que les travaux du transhumanisme favorables à une clé de cette énigme aboutissent un jour, la mort est, pour emprunter à la formule d'André Comte-Sponville, « *le lot commun de l'humanité* »⁵⁸⁷. C'est ce que le sort, la destinée et le hasard ont donné en partage à cette catégorie d'être. C'est elle qui donne un sens à la vie et distingue l'homme d'avec les choses. Il n'est pas possible d'entrevoir un passage sur terre sans une fin, en ce sens que cette fin indique le point de transition entre la terre de pécheurs et le ciel des dieux que promeuvent la plupart des doctrines et mouvements spirituels. L'humanité de la mort pour ces différentes confessions tient davantage au fait qu'elle caractérise les humains et les distingue du divin. L'immortalité, argue Comte-Sponville, « *est l'apanage exclusif de Dieu et*

⁵⁸⁷ A. Comte-Sponville, *Le Grand livre de la mort à l'usage des vivants*, Paris, Première édition, Albin Michel, 2007, p. 3.

il n'est pas concevable que les autres êtres aient été conçus pour l'infini »⁵⁸⁸. L'homme, par nature, doit afficher sa finitude, parce que c'est ainsi que les dieux l'ont conçu, pour s'imaginer une éternité. Il faut que celui-ci passe nécessairement par le trépas : c'est tout le sens des logiques qui sous-tendent le discours religieux au sujet du caractère humain du mourir.

La multiplicité des cultes et partant des doctrines sur la mort n'est pas de nature à faciliter l'identification des invariants, utiles à notre argumentation sur sa nature d'homme. C'est ce que démontre Jean-Paul Guetny lorsqu'il parle du « *désordre analytique que suscite la pluralité des cultes* »⁵⁸⁹. Afin de contourner cette difficulté, ce chapitre s'emploie à explorer ceux des cultes dont les théories s'inscrivent contre la philosophie de Vladimir Jankélévitch et se représentent le fait de mourir comme l'inévitable vérité à accepter, à intégrer, comme propre à la nature humaine. Le premier arrêt s'intéresse aux religions monothéistes (judaïsme, christianisme, islam) avec leurs particularités sur le thanatodiscours. Le deuxième arrêt quant à lui présente la posture des religions sans dieux⁵⁹⁰, en mettant un accent sur l'orientation bouddhiste. Le troisième et dernier arrêt reprend à son compte la perspective analytique de l'idée de mort comme fondement du discours religieux.

V.1. Les religions monothéistes et l'idée de mort

Par monothéisme, il faut entendre une doctrine, un courant religieux ou même un ensemble de religions ayant en partage l'idée d'unicité divine. Il affirme l'existence d'un seul Dieu auquel sont reconnues les qualités d'omnipotence, d'omniscience et d'omniprésence. Il se distingue du polythéisme, de l'athéisme et de toutes les autres formes religieuses qui ont pour fondement l'immanence et la pluralité divine. Dans la logique monothéiste en fait, le principe qui prime est celui de la transcendance avec le postulat d'un Dieu créateur, cette force suprême organisant le monde et dont l'universalité et la perfection absolues sont les ultimes solutions pour le salut de l'humanité. Ces précisions faites, il convient de souligner qu'elles aident à

⁵⁸⁸ A. Compte-Sponville, *Le Grand livre de la mort à l'usage des vivants...*, *op. cit.*, p. 9.

⁵⁸⁹ J-P. Guetny et D. Kareh Tager, *Les Religions et la mort*, Paris, Desclée De Brouwer, 2001, p. 91.

⁵⁹⁰ Pour désigner l'ensemble de rites, croyances, règles ou dogmes adoptés par un groupe ou une personne, sans relation avec des dieux ou divinités quelconques.

marquer la différence dans la relation homme-mort entre les monothéismes et les autres religions. Le judaïsme, le christianisme et l'islam intéressent tout particulièrement.

V.1.1. La mort comme avènement d'une vie nouvelle dans le judaïsme

Comprendre l'idée de mort dans le judaïsme implique une prise en charge préalable du sens que cette religion donne à la vie humaine. Il convient pour atteindre cet objectif de faire dialoguer l'âme et l'intellect, afin d'exposer sur les deux principales dimensions de la conscience de chacun de nous dans nos rapports à la vie de ce monde et celle du Ôlam Haba⁵⁹¹. Selon Ram'hal, analyser la vie passe nécessairement par l'examen des logiques qui ont gouverné la création de ce monde et qui projettent sa fin. La question est : quelle est la mission de l'humanité au sujet de l'orientation que la divinité donne au monde ? Ram'hal affirme pour répondre que « *notre devoir est de comprendre la direction divine* »⁵⁹². Dans ce même travail, des pistes sont suggérées sous la forme d'une conversation entre l'âme et l'intellect (des constituants indissociables de l'anthropologie bouddhiste) et qu'il faut exposer ici.

- L'âme : Il est de mon désir d'obtenir des réponses aux interrogations soulevées par le verset : « *tu reconnaîtras en ton cœur que l'Éternel est Dieu* »⁵⁹³. Ce sont les principes que cette religion nomme "Emouna" que tous les êtres humains doivent tenter de maîtriser suivant leurs possibilités⁵⁹⁴.
- L'intellect : Quelle est la direction que tu souhaites prendre ? Il existe treize principes d'Emouna. Lequel veux-tu examiner ?
- L'âme : Ces principes sont vrais pour moi assurément. Seulement, certains sont à ma portée alors que je n'ai accès à d'autres que par Emouna et ils ne sont pas clairs du point de vue de ma compréhension et de ma petite connaissance d'humain.
- L'intellect : Lesquels te semblent vrais et lesquels penses-tu comprendre ?

⁵⁹¹ Ôlam Haba signifie, du point de vue étymologique en hébreu le « monde qui vient ». Dans la tradition talmudique et midrachique, cette appellation traduit très souvent l'Au-delà céleste après la vie terrestre et parfois l'univers eschatologique de la fin des Temps Messianiques.

⁵⁹²Contenu dans le texte sacré dénommé *Daâth Téboundh* ou *La connaissance des raisons*, Chapitre 1, Propos 1 à 5.

⁵⁹³ Deutéronome, chapitre 4, verset 39.

⁵⁹⁴ Emouna signifie en hébreu la Foi et la Confiance. Ce terme est omniprésent dans les enseignements de la tradition rabbinique. La Emouna est d'abord une réalité ontologique qui est insufflée par Dieu en l'Homme, dès sa création. Elle est également la seule dimension permettant à l'Homme de connaître Dieu, de reconnaître la vérité de Sa Thora et d'identifier ses Vrais Prophètes.

- L'âme : Il y a ce qui constitue pour moi des axiomes pour lesquels j'ai la ferme assurance de la vérité. Ce sont : l'Existence de Dieu, Son Unité, Son Éternité, le fait qu'Il soit incorporel et séparé de toute matérialité ; il y a ensuite la création du monde, la prophétie de Moïse, l'immutabilité de la Torah et son origine divine. Par contre, toutes les questions liées à la providence, au principe de récompense et de punition par Dieu, à la venue d'un Sauveur, et la résurrection m'échappent. J'en ai la Emouna juste par devoir religieux, toutefois, je désire leur trouver une explication satisfaisante⁵⁹⁵.

Un regard attentif jeté sur les explications que donne cet ouvrage indique que les multiples "au-delà" de chacun ne sont rien d'autre que la résultante de ce que l'homme vit en ce bas monde. C'est ce qu'affirme Ribbi Shimône Zini lorsqu'il considère qu'

on ne trouve dans "Ôlam Haba" (l'Au-delà) que les fruits de ses efforts et de son labeur dans Ôlam Hazé (ce monde-ci), consacrés à servir l'Éternel de tout son cœur, de toute son âme, et de tous ses moyens ; la récompense céleste de ses bonnes actions terrestres étant l'unique richesse que l'on emporte avec soi, et dont le placement est le seul dont le Garant soit sûr et éternellement solvable. La récompense assurée en sera la résurrection des morts qui vivront une Vie éternelle⁵⁹⁶

Rav Gugenheim précisera ensuite que la conception juive de la vie

est aussi une conception de la mort. Celle-ci n'affecte que la composante physique de l'homme, mais elle ne signifie nullement la disparition de l'être qui est contenu tout entier dans l'âme. Elle consacre, au contraire, l'achèvement de sa mission terrestre, et son accession à un monde éternel, lieu de la véritable béatitude⁵⁹⁷.

La mort représente ainsi dans la culture religieuse juive une sorte d'accouchement, douloureux en soi, il est vrai, mais qui annonce l'avènement d'une vie nouvelle. L'idée

⁵⁹⁵ « Daâth Téboundh » ainsi que de nombreux autres ouvrages du Ram'hal ont fait l'objet d'un travail remarquable de recherche, d'édition, d'annotations par le Grand Rav Mordékhaï Chriqui (Éditions Ram'hal) et sont traduits en plusieurs langues.

⁵⁹⁶ Ribbi Shimône Zini – Dernier Grand Rabbin d'Algérie (de 1962 à 1970), puis Rabbin de la Communauté Juive de Cannes. Il a consacré toute son existence à l'enseignement des valeurs authentiques de la Thora, par un amour profond envers ses élèves, un respect réel pour toutes les créatures et une exemplarité hors du commun dans son comportement moral. Plusieurs enseignements par lui transmis sont consignés par écrit, même s'ils ne sont pas encore publiés.

⁵⁹⁷ Grand rabbin Rav Gugenheim, *Et tu marcheras dans ses voies. Les multiples facettes de l'éthique juive*, Paris, Association S. et O. Levy, 2006, p. 17.

d'éternité de l'âme est davantage renforcée, dans la pensée Juive, par l'espérance, qui compte parmi les articles de foi en la résurrection des morts : « à la fin des temps, et selon des modalités imprécises qui ont divisé parfois les théologiens. Les âmes des défunts ou tout au moins un grand nombre d'entre elles⁵⁹⁸, se réincarneront pour connaître une vie terrestre de félicité »⁵⁹⁹.

Dans la Bible hébraïque, un lien est établi entre la nature mortelle des humains et l'origine du mal. Après avoir été mis hors du jardin d'Éden pour avoir consommé le fruit du mal, cet arbre de la connaissance, Adam et Ève font pour la première fois face à la sanction de la mort⁶⁰⁰. La suite du récit dans la Bible consacre la normalité de la mortalité humaine, puisque par après, les anges continuent de s'accoupler avec des femmes et le mal défendu est généralisé, au point où Dieu pense à en finir. Le Seigneur affirme que son « esprit ne gouvernera pas l'homme à jamais, en ses erreurs il n'est que chair, et ses jours seront de cent vingt ans »⁶⁰¹. Il s'éloigne par ce fait de sa créature immortelle à l'origine et l'abandonne à son sort d'être éternellement fini ; Dieu érige la mort en sanction perpétuelle du péché. Elle devient la conséquence de la faute et la voie ultime pour sortir de sa condition et, partant, de pécheur ayant emprunté une mauvaise voie.

V.1.2. La mort, étape indispensable pour la détermination du destin éternel de l'homme dans le christianisme

Les religions chrétiennes sont suffisamment diseuses sur l'étrange réalité pour les humains qu'est la mort. Elles se la représentent, c'est ici qu'il convient de faire cette précision, comme le terme de la vie terrestre. Les chrétiens distinguent la vie terrestre de la vie auprès de Dieu. La vie terrestre est celle dans laquelle nous sommes, celle que nous pratiquons, celle à partir de laquelle nous pensons les avenir. Au cours de la vie du chrétien donc, il doit pouvoir

⁵⁹⁸ Bible..., *op. cit.*, Daniel, chapitre 12, verset 2.

⁵⁹⁹ M. Gugenheim, Grand Rabbin de Paris, *Les derniers devoirs, rituel juif du deuil*, Consistoire, communauté juive, Île-de-France, 2007.

⁶⁰⁰ C'est ce qui est précisé dans la Bible, le livre de Genèse, le chapitre 3, le verset 19 : « C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes dans la terre, d'où tu as été pris ; car tu es poussière, et tu retourneras dans la poussière ».

⁶⁰¹ Bible..., *op. cit.*, Genèse, chapitre 6, verset 3.

poser des actions bonnes qui le distinguent du non chrétien et le rapprochent de Dieu. Ces actions sont également créatrices de la nature de sa mort.

Le chrétien, le bon, se prépare à mourir parce qu'il ne peut pas y échapper ; la mort est constitutive de sa vie. S'il n'est pas possible de se préparer à sa naissance, le chrétien a la liberté de se préparer à sa mort parce qu'elle est dans son futur, toujours proche de lui. Dans la mesure où elle s'impose à lui parce qu'irréversible, il y a lieu de noter que le chrétien a au moins une marge de manœuvres en termes d'actions sur ce que devrait être sa fin. Se préparer au mourir c'est d'abord et avant tout l'accepter comme faisant partie intégrante de notre être, c'est surtout, se la représenter comme une amie, une pensée familière. Agir pour sa mort, c'est agir en conformité avec la Parole de Dieu, c'est respecter les prescriptions de la foi chrétienne, afin d'espérer une fin bienheureuse qui ne sera rien d'autre qu'un mouvement vers une autre forme de vie, celle avec, à côté et pour Dieu. La vie céleste quant à elle se rapporte à l'après-mort, celle qui se conçoit et arrive consécutivement au décès. C'est celle qui s' imagine en présence et proche de Dieu et n'est pas de ce monde terrestre.

Après cette indication, notons que la mort est vue par les chrétiens comme le terme naturel de la vie terrestre, c'est l'instant de la fin du parcours de l'homme sur cette terre. Le moment où il passe de vie à trépas marque préalablement la disparition de sa couverture charnelle. Ensuite, il y a d'autres étapes qui suivront la précédente. La mort est donc d'abord et avant tout un passage, une transition d'un monde à un autre. On parle bien de transition parce qu'on considère que tout ne s'arrête pas là. Il y a par exemple, pour les chrétiens catholiques, ce qu'il convient de nommer « *la résurrection de la chair* »⁶⁰². Cette affirmation ne doit pas être entendue comme une réanimation des cellules et des molécules qui composent notre organisme. Il est question de dire que ce qui constitue principalement l'être humain est appelé vers une autre forme de vie. C'est un phénomène de transmigration qui se produit en l'individu. Il faut pour cela la distinguer du Nirvana qui évoque la fusion dans un grand tout et même de la réincarnation qui proclame le passage de l'âme d'un corps matériel à un autre. À vrai dire, et

⁶⁰² Dans le credo, les chrétiens affirment : "Je crois en la résurrection de la chair". Cet article de foi est sans équivalent dans les autres religions. Notre corps mortel est promis, lui aussi, à la vie éternelle. Une résurrection qui, comme celle du Christ, sera l'œuvre de la Trinité, ainsi que l'exprime saint Paul dans ses lettres : « Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels, par son Esprit qui habite en vous » (Bible..., *op. cit.*, Lettre de Saint Paul aux Romains, chapitre 8, verset 11).

c'est ce qu'il faut comprendre dans le discours chrétien, ce qu'a vécu l'homme tout au long de son passage sur la terre, fait partie de ce qui le structure et le particularise, de sa chair donc. C'est sous cette même forme qu'il va ressusciter après son jugement, auprès de Dieu.

Sa résurrection, comme celle du Christ, sera l'œuvre de la Trinité. C'est ce qu'explique Saint Paul dans sa Lettre aux Romains, au chapitre 8, verset 11, lorsqu'il affirme : « *Si l'esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels, par son esprit qui habite en vous* »⁶⁰³. La chair dont il est question renvoie à l'homme dans sa condition de faiblesse. Que la chair ressuscite donc veut dire qu'il n'y aura pas seulement, après la mort, la vie d'une âme immortelle, mais que même le corps mortel reprendra vie. C'est ce que tente d'expliquer Jean Pierre Brice Olivier dans un ouvrage qu'il intitule *Oser la chair* et dans lequel il affirme : « *la résurrection concerne toute la personne. La chair telle que le christianisme la conçoit est la personne tout entière, c'est-à-dire le corps, l'âme, l'esprit et tout ce qu'elle a bâti, souffert et aimé toute sa vie* »⁶⁰⁴.

La résurrection des morts est au fondement même de la foi chrétienne et structure tout le message de cette doctrine. C'est elle qui constitue l'espoir au centre des préoccupations du christianisme. Il s'agit d'une conviction de tous les chrétiens, une croyance qui oriente leurs vies et donne du sens à leurs morts. Dans sa première Lettre aux Corinthiens, Saint Paul s'interroge en ces termes : « *Comment certains d'entre vous peuvent-ils dire qu'il n'y a pas de résurrection des morts ? S'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas ressuscité. Mais si le Christ n'est pas ressuscité, alors notre prédication est vaine, vaine aussi votre foi* »⁶⁰⁵.

La résurrection subodorée par les chrétiens précède le jugement. Une œuvre proprement divine qui du point de vue temporel ne peut s'entrevoir qu'en post-mortem. Seul Dieu en est l'artificier. Parce que le jugement doit se servir de la vérité pour conquérir l'homme, c'est bien le Seigneur qui doit accomplir cette œuvre. La Bible distingue deux principaux types de jugements :

⁶⁰³ Bible..., *op. cit.*, Lettre aux Romains, chapitre 8, verset 11.

⁶⁰⁴ J-P-B. Olivier, *Oser la chair*, Paris, Edition du Cerf, 2015, p. 78.

⁶⁰⁵ Bible..., *op. cit.*, 1 Corinthiens, chapitre 15, versets 12 - 14.

- celui qu'évoque Romains 14 au verset 10 : « *les croyants comparaitront devant le trône du Christ pour être jugés* »⁶⁰⁶. Cette forme de jugement renvoie à une forme de procès au cours duquel chaque chrétien, présenté devant le juge suprême Dieu, sera évalué par celui-ci pour que fleure absolument l'exhalaison de la vérité sur sa vie bonne ou mauvaise menée sur la terre. Ce jugement est celui des chrétiens croyants ;

- Le deuxième jugement concerne ceux qui ne croient pas en Jésus-Christ. Ils seront, dit la Bible, « *jugés à l'occasion du jugement du grand trône blanc* »⁶⁰⁷. Même si le même texte poursuit en précisant que ce jugement ne détermine pas le salut puisque que seuls les mécréants qui auront rejeté Jésus-Christ pendant leurs vies seront condamnés à l'étang de feu. Dans le texte d'Apocalypse 20, au verset 12, il est clairement indiqué que les incroyants seront : « *jugés conformément à leurs œuvres, d'après ce qui était écrit dans ces livres* »⁶⁰⁸.

Le christianisme, au sujet de la mort, fait donc clairement le choix de son humanisation, en ce sens qu'il faut l'accepter. C'est une donnée réelle qu'il faut accepter, en laquelle il faut croire parce que c'est Dieu qui a conçu l'humanité dans sa finitude, et c'est en elle qu'il faut aller chercher l'éternité espérée. Aussi, faut-il vivre en ayant conscience de sa mort, quoi qu'il en soit, nous n'y échapperons pas. Cette disposition de l'esprit suppose une vie conforme à la foi chrétienne. Il faut ensuite vivre dans l'espérance du salut qui, à coup sûr, interviendra pour le bon chrétien après la mort. C'est cette philosophie de l'espérance dans la mort qui travaille les imaginaires chrétiens.

V.1.3. La mort comme point nodal du message prophétique dans l'islam

La considération préalable qu'il faut intégrer dans le raisonnement de celui qui veut comprendre l'idée que l'islam se fait de la mort est que Dieu, Allah, l'Être Suprême du monothéisme musulman, a une existence différente de celle de tous les autres êtres. Le Coran indique d'ailleurs qu'il faut lui rendre gloire pour le fait qu'il se soit attribué à lui-même une existence éternelle. Il est le Seul à en disposer. C'est Allah et Allah seul qui vit dans la permanence et vivra éternellement. Il a cependant destiné les autres êtres à la finitude. La mort,

⁶⁰⁶ Bible..., *op. cit.*, Romains, chapitre 14, versets 10 - 12.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, Apocalypse, chapitre 20, versets 11-15.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, Apocalypse, chapitre 21, verset 12.

et c'est dès maintenant qu'il faut l'indiquer, est pour le musulman le sort commun des incrédules et mêmes des infidèles. L'islam établit une distinction nette entre les différents destins. La foi en l'existence du destin - que celui-ci implique le bon ou le mauvais - constitue l'un des six axiomes islamiques : c'est le Qadar⁶⁰⁹. Les destinés sont donc par nature distinctes les unes des autres. Le destin des hommes n'étant absolument pas celui de Dieu, puisque seul ce dernier est infini.

Il est clairement écrit dans le Coran que « *toute âme goûtera à la mort* »⁶¹⁰. Cette phrase est reprise trois fois dans le Saint Livre. Ces trois occurrences font allusion aux trois décès correspondant aux trois mondes. Quiconque s'attache au monde terrestre goûtera au mourir, puisque c'est le sort que le Maître Suprême lui a réservé. Quiconque s'attache au monde supra terrestre (Malakût) goûtera à la mort. Quiconque enfin s'attache au monde suprême (Djahirût) goûtera à cette inéluctable fortuité.

La mort comme la vie sont des œuvres de Dieu et le musulman doit se conformer à une maxime utile à une existence réussie : œuvrer pour sa vie comme s'il devrait vivre à jamais et œuvrer pour sa mort comme si elle était la plus proche du monde. Ainsi, il doit pouvoir passer chaque jour comme s'il ne trépassera pas, en ne posant que des actes de bien en hommage à celui qui l'a créé. Il doit, en plus toujours agir en se rappelant sa malheureuse nature de mortel qui, quoi qu'il fasse, est incontournable. Il doit le faire parce que comme le dit le Coran dans son verset 2 de la Sourate 67 : « *c'est Dieu qui a créé la mort et la vie afin de vous éprouver pour savoir qui de vous est le meilleur en œuvres* »⁶¹¹.

La religion musulmane pose la vie et son opposé comme intimement liées. L'une est la conséquence de l'autre, le musulman qui aspire à la vie pleine et éternelle doit accepter la mort. C'est en elle que réside le point d'ancrage à une existence réussie. Rien ne sert de l'éviter ou de la noircir. L'attitude simple du bon musulman est de l'admettre, de l'admirer et de l'attendre avec conviction et assurance, parce que c'est en elle que se trouve le Salut autour duquel toute

⁶⁰⁹ Le Qadar désigne la liberté humaine. Il suppose un certain libre arbitre et s'oppose au Djabr qui renvoie plutôt au fatalisme.

⁶¹⁰ Saint Coran, Sourate 29, verset 57.

⁶¹¹ *Ibid.*, Sourate 67, verset 2.

la religion se fonde. L'islam devant cette réalité, se la représente en amont, au cours de son déroulement et en aval, soit un avant, un pendant et un après.

L'avant-mort concerne cette vie terrestre, et partant, l'attitude à adopter par le musulman pendant qu'il y est encore. En effet, le musulman est pleinement conscient de ce que l'être humain n'est pas destiné à une vie éternelle sur la terre. C'est en effet Dieu qui crée l'homme et au moment où Il pense à déposer ce qu'il veut dans la matrice de la mer, c'est avec un destin bien déterminé, c'est-à-dire un début et une fin programmés. Dans la sourate 6, le verset 2, il est écrit : « *c'est Dieu qui vous a créés d'argile ; puis Il vous a décrétés un terme* »⁶¹². Lorsque ce moment de la fin arrive, il n'est pas possible de le retarder ou de l'avancer de quelque façon que ce soit. Il est dit dans le verset 34 de la sourate 7 : « *quand leur terme vient, ils ne peuvent le retarder d'une heure et ils ne peuvent le hâter non plus* »⁶¹³. Il n'y a aucun sens à entrevoir une mort en dehors de ce qui a été prévu par Dieu. C'est Lui, l'omniscient, qui détermine l'heure et le lieu. Le verset 145 de la sourate 3 confirme cela lorsqu'il mentionne le fait qu' : « *il n'appartient à aucun être vivant de mourir qu'avec la permission de Dieu selon un délai écrit, fixé à l'avance* »⁶¹⁴. Le verset 34 de la sourate 31 renchérit cette orientation en ces termes : « *et personne ne sait ce qu'elle acquerra demain et personne ne sait dans quelle terre elle mourra* »⁶¹⁵.

C'est donc une philosophie religieuse de la prédestination dans l'absolu. Chaque être, autre que Dieu, ne vit que parce que Dieu le veut. Il vit, bien que conduit par son libre arbitre, dans le schéma préalable que Dieu a bien voulu tracer pour lui. Il ne meurt ensuite que quand, comme, et où Dieu avait bien voulu que cela advienne. Lorsque l'humain sent la mort proche, le Saint Coran suggère deux attitudes aux fidèles musulmans. Le remboursement de toutes les créances aux créanciers ; la demande de pardon à toutes les personnes offensées et à Dieu lui-même pour espérer le Salut et la vie éternelle.

Il y a après ce qui tient lieu de pendant la mort. C'est le moment où le musulman passe de vie à trépas. Le Coran décrit cette étape de l'existence à deux occurrences. D'abord dans les

⁶¹² Saint Coran..., *op. cit.*, Sourate 6, verset 2.

⁶¹³ *Ibid.*, Sourate 7, verset 34.

⁶¹⁴ *Ibid.*, Sourate 3 Verset 134.

⁶¹⁵ *Ibid.*, Sourate 31, verset 34.

versets 83-87 de la sourate 56 où il est écrit : « *lorsque l'âme remonte à la gorge d'un mourant et qu'à ce moment-là, vous regardez, et que nous (Dieu), sommes encore plus proches de lui que vous-même qui l'entourez, mais vous ne voyez point* »⁶¹⁶. Ensuite dans les versets 26-28 de la sourate 75 où il est écrit : « *quand l'âme en arrive aux clavicules, et qu'on dit : qui peut guérir l'agonisant ? Et que l'agonisant est convaincu que c'est la séparation, c'est-à-dire la mort* »⁶¹⁷.

À la suite de ces indications notons que la symbolique qui entoure le pendant de la mort est que le corps comme l'âme restent intacts pour un ensevelissement rapide⁶¹⁸ jusqu'au réveil auprès d'Allah pour le jugement. Le réveil dont il est question concerne donc désormais l'après-mort, c'est le moment où le défunt a perdu la notion de temps, il a le sentiment au réveil qu'il est toujours dans le temps correspondant à celui pendant lequel il agonisait. Pourtant, pendant la période de passage, plusieurs années se sont écoulées. C'est ce qu'indique le verset 259 de la sourate 2 :

*Tout comme celui qui passa par une cité vidée de fond en comble et dit : comment Dieu ferait-il revivre cette cité une fois morte ? En conséquence, Dieu le fit mourir pour cent ans, puis le ressuscita : combien de temps, lui demanda-t-il, es-tu resté mort ? L'homme dit : je suis resté un jour, ou seulement une partie d'un jour. Non pas, lui dit Dieu, tu es resté cent ans*⁶¹⁹.

Le réveil est aussi assimilable à une forme de résurrection. Après les châtiments de la tombe arrivent la résurrection, le jugement. La vie après la mort tient une place centrale dans la religion islamique. L'affirmation de l'existence du Jour du Jugement et de la Résurrection est omniprésente dans le Coran. Elle représente en quelque sorte le point nodal du message prophétique. En effet, tout tend vers ce moment crucial du Jugement, qui donne sens à tous les gestes et toutes les pensées que le croyant a pu avoir de son vivant. En ce qui concerne les rites funéraires, il est intéressant de constater une certaine souplesse dans leur application. Seuls quelques-uns sont obligatoires, tous les autres ne sont que conseillés. De même, on remarque une variété des pratiques d'un bout à l'autre du monde musulman, et une liberté dans

⁶¹⁶ Saint Coran..., *op. cit.*, Sourate 56, versets 83-87.

⁶¹⁷ *Ibid.*, Sourate 75, versets 26-28.

⁶¹⁸ Dans le rituel musulman de l'après-mort, l'inhumation doit avoir lieu dans les 24 heures suivant le décès : avant le coucher du soleil si le décès a eu lieu le matin, le lendemain matin s'il est survenu le soir.

⁶¹⁹ Saint Coran..., *op. cit.*, Sourate 2, verset 259.

l'interprétation des textes. Ainsi, le degré d'obligation normative d'un rite ne correspond pas forcément avec son degré d'application par la population. L'islam témoigne donc, comme nous venons de le voir, d'un respect de la vie qui n'a rien à envier aux autres monothéismes. La mort et les obsèques font l'objet d'une liturgie précise dans le monde musulman.

V.2. L'idée de mort dans les religions sans dieu : le cas spécifique du bouddhisme

D'emblée, il faut partir du postulat suivant lequel le bouddhisme est davantage, à la différence des religions monothéistes ou polythéistes, une philosophie, un chemin spirituel sans dieu mais dont la structuration répond tout de même à un certain nombre de critères considérés comme basiques pour l'édification d'une religion⁶²⁰. C'est un mouvement en et vers l'homme qui ne s'organise pas autour d'un dieu créateur ou rédempteur. Nous nous y intéressons tout particulièrement parce que le phénomène de la mort n'est pas conçu et interprété que par les groupes religieux qui, y ayant un intérêt, proposent des sortes de schémas philosophiques correspondant aux aspirations des humains et à la conduite des obsèques. Le bouddhisme, dans ses préceptes, prépare à la mort en donnant des outils et orientations utiles à une transition glorieuse⁶²¹. Ainsi, puisque le mourir fait également référence au sacré qui déborde largement la sphère du religieux, il semble utile d'en indiquer les tenants pour consolider la critique, sous un autre angle, de la théorie jankélévitchéenne du mourir, sans nous en éloigner pour autant. Cette sous partie met en orbite la mort du corps physique et du sentiment du moi, le *karma* comme principe fondamental de destination et évoque enfin l'idée de rupture et de continuité qui y sont liées.

⁶²⁰ En raison du fait qu'elle ne revêt pas une forme institutionnelle comme d'autres mouvements religieux. Elle semble n'avoir pas une emprise directe sur la société. Non-théiste, elle n'est pas pour autant athée, puisque les dieux sont tolérés, mais pas vénérés. Le bouddhisme met davantage en avant l'esprit pour présenter le monde, agir avec le monde.

⁶²¹ C'est la démarcation qu'opère Régis Debray lorsqu'il dissocie le cheminement personnel, intime, vers notre propre finitude d'avec le soutien structuré en rites et cérémonies que la communauté religieuse est en charge de fournir.

V.2.1. La mort du corps physique et du sentiment du moi

Depuis plusieurs milliers d'années avant notre ère, il existait déjà des préceptes fondamentaux qui organisaient la vie et donnaient un sens à la mort. C'est de ces leviers historiques que les quatre Veda⁶²² se sont inspirés, puisqu'elles sont à l'origine de toutes les données métaphysiques à partir desquelles vont s'élaborer plus tard les grandes traditions religieuses de l'Inde. Cerner l'idée de mort dans cette tradition philosophique passe nécessairement par la mise en orbite des éléments d'anthropologie qui la distinguent.

À la lumière de l'anthropologie bouddhiste, l'homme n'est pas un bloc compact, une entité indestructible dans laquelle une étincelle divine aurait été introduite, il est davantage un mélange impermanent de plusieurs éléments : la forme, les perceptions, les sensations... Selon cette éthique, « *l'être humain doit prendre conscience des différents états d'esprit dans lesquels il se trouve et à partir desquels il conçoit, agit, s'exprime* »⁶²³, ce qui lui permet de devenir responsable tant de ses états d'esprit que des conséquences de ses actions. Tout est tant et si bien disposé que chacune de ces parties joue un rôle particulier. Aussi faut-il préciser dès l'entame que rien n'est à racheter par un quelconque sacrifice. Le Salut de l'humanité viendrait plus de ce que Philippe Cornu appelle « *la sortie de l'illusion* »⁶²⁴, une illusion causée par nos esprits dispersés et indisciplinés, qui est à la fois source et victime. Cette nette distinction entre l'anthropologie bouddhiste et les anthropologies monothéistes ou polythéistes fait clairement surgir la question de savoir : qu'est-ce qui meurt selon la tradition bouddhiste ?

La conscience humaine ne doit pas être considérée comme une entité stable et permanente mais une succession très rapide d'instantanés de notre capacité cognitive. L'environnement dans lequel nous nous trouvons stimule constamment nos sens, à quoi nous

⁶²² C'est un concept tiré de la langue indo-européenne (sanskrit) qui signifie la connaissance et renvoie à un ensemble de textes brahmaniques (allant jusqu'aux Upanishad, textes sacrés hindous considérés comme révélés et dont l'ensemble forme le vedanta) qui sont à la base des rites, des croyances et de l'organisation de la société hindoue. À l'origine, les vedas ont donc été transmis oralement puis ont fini par être retranscrits par écrit en quatre parties : Rig Veda, Atharva Veda, Sama Veda, Yajur Veda. Ce sont les plus anciens documents écrits de toute l'histoire de l'humanité selon les bouddhistes.

⁶²³ Philippe Cornu, *Le Bouddhisme, une philosophie du bonheur ? Douze questions sur la voie du Bouddha*, Paris, Sagesses, 2018, p. 13.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 14.

réagissons émotionnellement⁶²⁵, nos comportements résultant de ce processus. La discontinuité temporelle et la discontinuité des contenus cognitifs attestent du fait qu'il n'y a pas de moi conscient stable et permanent. La vitesse de succession de ces instants de réflexion donne un sentiment de stabilité et de permanence de la conscience de sorte que l'on s'identifie à chaque stimulus sensoriel et, de cette façon, à chacune de nos réactions émotionnelles. De cette identification vient la certitude d'un moi ontologique à la racine de notre être au sens de la sotériologie bouddhique. La réfutation de l'existence d'un moi au titre de la succession des instants de capacité intellectuelle conduit à préciser que les bouddhistes ne croient pas à la transmigration d'une seule partie de la personnalité mais considèrent plutôt que c'est ce continuum d'impulsions instantanées de conscience qui ne meurt pas lors du trépas et qui se réfugie dans une nouvelle matrice.

Pour les bouddhistes en effet, c'est l'agrégation des composants de la personne physique et le sentiment du « moi »⁶²⁶ dans cette vie qui meurent, tandis que s'éternise le continuum d'impulsions instantanées de conscience. La mort désigne plus exactement la fin de l'incarnation plutôt que la cessation d'existence. La souffrance liée au deuil est due au changement radical de situation puisque le retour à la situation antérieure est impossible. Elle provient davantage du refus de voir les choses changer, dans la mesure où les humains refusent d'accepter cette mutation de situation. De fait, les êtres vieillissent et meurent, les phénomènes changent parce qu'ils sont composés d'éléments mis en commun préalablement. On ne voit pas spontanément le composé et on prend pour entité ce qui est lié par nature jusqu'à tenir pour indépendant ce qui est interdépendant. C'est dans la mort que peuvent-être perçus les signes les plus visibles de l'impermanence qui caractérise notre humanité.

Le refus de voir ces mutations advenir suscite en l'homme plusieurs émotions dont la crainte, le doute et même une sorte de dédain. Ce qui crée des réactions qui se manifestent par les pensées et sont explicitées par des paroles et des manières d'être. Ces réactions en chaîne produisent à leur tour d'autres situations pas moins instables, celles-ci se transforment en

⁶²⁵ Notamment le désir, la haine ou la peur.

⁶²⁶ Le « moi » bouddhiste est un ensemble totalement vide. Sa vacuité (*śūnyatā*), ne lui enlève pas sa nature d'existant. À noter que le *nirvāṇa* échappe aux caractéristiques de souffrance et d'impermanence. À contrario, il n'est pas un « en soi » (*ātman*), puisque bien que désemploi, il demeure inconditionné.

installant des circonstances qui, comme leurs causes, manquent de permanence. La doctrine bouddhiste conçoit un moment de la mort et un après mort auxquels sont attribués des contenus spécifiques.

Le moment de la mort est un instant particulier pour le pratiquant. Parce que la vie psychologique s'arrête, la conscience est délivrée des jougs physiques et psychiques qui l'enserraient, son expansion hors du corps physique offre l'opportunité de distinguer le vrai du faux. Si la conscience est perturbée par un désordre émotionnel pendant une mort angoissée, cette opportunité sera si tenue que la conscience ne la remarquera pas. Cet éclairage explique que les bouddhistes, toutes traditions confondues, sont particulièrement attentifs à ce que l'agonie soit aussi paisible qu'il est possible. Il ne faut donc pas que pendant la mort, à son moment M, l'agonisant soit dans un état émotionnel bouleversé. Le moment du mourir compte pour beaucoup dans la suite réservée à la conscience humaine. Une fois que le décès survient, le corps ne doit pas être touché pendant plusieurs heures afin que la conscience réalise son expansion à l'abri de toutes les sortes d'interactions avec le dehors et qu'elle bénéficie des circonstances les plus favorables pour percevoir le chemin de la libération et du Salut, gage de son épanouissement futur.

Suivant la doctrine bouddhiste, la mort et l'après-mort sont fonction de la qualité de nos actes antérieurs. Il est pour cela très important d'acquérir de bonnes habitudes et de maîtriser, si possible, notre esprit et nos actes durant la vie actuelle. Selon le Bouddha, la cause de la souffrance est l'ignorance de notre véritable nature. Ne sachant pas qui nous sommes, nous nous identifions à notre sentiment du « moi », lequel, pour survivre, manifeste diverses émotions⁶²⁷. Il apprend à mieux se connaître en se tournant vers l'intérieur pour observer et maîtriser son esprit dans la pratique de la méditation. Enfin, il étudie les enseignements du Bouddha, y réfléchit et les applique dans leur quotidienneté les plus banales, développant ainsi la sagesse. Il peut espérer ainsi mener une bonne vie et avoir une bonne mort, puisqu'un lien précis existe entre les deux considérations, la seconde étant garante d'une meilleure renaissance ou, mieux,

⁶²⁷ Ces émotions nous poussent à agir égoïstement et à créer un *karma* négatif, cause de notre souffrance à venir. Sachant cela, le bouddhiste s'évertue à s'abstenir d'actes nuisibles par la discipline de l'éthique.

de la libération définitive de la souffrance s'il atteint l'Éveil⁶²⁸. Tel est l'enjeu de cette vie, la mort étant le fidèle miroir de ce qu'aura été notre existence. Le moment de la mort est crucial, puisqu'en lui est récapitulé la totalité du temps qui vient d'être vécu.

Le moment de la mort est donc une rupture dans l'apparente continuité de la conscience. Mais elle n'est pas la seule : l'entrée dans le sommeil et dans les états altérés de conscience, l'évanouissement, les états de choc sont aussi des ruptures par rapport à la conscience de veille. Seulement, ce qui fait la différence est que ces autres états ne sont pas définitifs comme le fait de mourir. Un nouvel état mental émerge s'installe et se prolonge jusqu'à la rupture suivante, etc.⁶²⁹

La condition mentale d'un mourant est de la première importance. Si elle meurt dans un état de panique, de peur ou d'anxiété, la personne pourrait se retrouver dans une situation pire que celle qu'elle est en train de laisser. Elle doit être entièrement concentrée sur ce qui se passe dans son corps et dans son esprit. Ainsi, elle « *acquiert une grande paix intérieure et ne craint plus ce qui lui arrive* »⁶³⁰. Le Dalaï Lama ajoute pour renchérir que : « *Puisque l'esprit au moment de la mort est la cause prochaine de la continuation dans l'autre vie, l'esprit doit être pratiquement à l'œuvre au moment où la mort approche* »⁶³¹. D'où l'importance, au moment de la mort, d'être entouré de sa famille, de ses amis et de moines bouddhiques qui répéteront des mantras⁶³² afin d'aider l'individu à mourir dans un état d'esprit pacifié⁶³³. Ceux qui accompagnent doivent éviter des comportements négatifs :

Lorsqu'une autre personne meurt, faites attention de ne pas la bouleverser en avivant encore plus ses regrets ou en provoquant chez elle de la colère ou de la haine. Ne vous lamentez pas sur son départ, ne la prenez pas dans vos

⁶²⁸ L'Éveil dont il est question est dissipation de tous les conditionnements, apaisement de toutes les émotions perturbatrices et épanouissement de toutes les qualités de notre être véritable.

⁶²⁹ L'état de conscience qui se déroule entre deux ruptures est appelé bardo, "état intermédiaire" (sk. antarabhāva).

⁶³⁰ P. A. Lesco, « Euthanasia : a buddhist perspective », in *Journal of Religion and Health*, 1986 Spring, Vol. 1, n°25, p. 51.

⁶³¹ *Idem*.

⁶³² Formule sacrée ou invocation dont on fait usage dans le bouddhisme. Ce sont des phrases, des pensées ou des formules que vous répétez afin de créer un ancrage et en retirer des bienfaits autant physiques que psychologiques et même spirituels. Certains mantras apaisent les tensions, d'autres diluent les pensées négatives.

⁶³³ C'est de cette façon que le Dalaï lama décrit cet état de choses, puisqu'avec un esprit pacifié, il est plus facile pour la conscience de transmigrer.

*bras, ne pleurez pas en sa présence. Aidez-là à vivre un départ qui ait du sens en lui rappelant une pratique plus approfondie*⁶³⁴

Lors du processus d'entraînement, on fait de nombreuses fois monter et descendre la conscience, jusqu'à ce que des signes d'accomplissement apparaissent. Ces signes sont des démangeaisons, un ramollissement au sommet de la tête, parfois une boursoufflure de la fontanelle, que l'on peut percer à l'aide d'un brin d'herbe kousha⁶³⁵. Ces signes indiquent qu'à la mort, il sera facile de transférer sa conscience dans une Terre Pure de Bouddha telle que celle d'Amitâbha⁶³⁶. Toutes ces indications assurent ou mieux, consacrent la normalité de la mort dans le bouddhisme.

L'après-mort quant à elle répond à un schéma consécutif à celui qui le précède. Comme nous venons de le voir, on ne considère pas que le processus de mort soit achevé à l'arrêt du cœur, mais qu'il soit en train de se prolonger jusqu'après la claire lumière, quand la conscience va enfin partir du corps, l'abandonnant définitivement sans vie. Cette période importante peut durer habituellement de quelques heures jusqu'à trois jours⁶³⁷. Il est donc souhaitable de ne pas toucher à la dépouille au cours de cette période afin de ne pas perturber la sortie de la conscience. Celle-ci peut s'effectuer à plusieurs parties du corps, le meilleur étant le sommet de la tête, qui rassure de ce qu'elle sort parfaitement d'un corps purifié. Pour des méditants chevronnés qui meurent en posture méditative, la région du cœur peut demeurer chaude plusieurs jours ou plusieurs semaines. Ensuite, le corps s'affaisse, indiquant que leur méditation dans la claire lumière est achevée. On ne dispose du corps qu'à ce moment. Pour un défunt plus ordinaire, pendant les trois jours, moines et pratiquants laïcs proches du défunt exécutent auprès du corps soit le p'owa⁶³⁸, soit des prières-guides pour rappeler à l'esprit du mourant les instructions de pratique, soit de simples prières de purification avec des offrandes de lumière aux Bouddhas faites au nom du défunt pour un passage réussi, soit encore les trois à la fois. Le

⁶³⁴ Kramer Kenneth, *The sacred art of dying : how world religions understand death*, New York, Paulist Press, 1988, p. 67.

⁶³⁵ Une herbe sacrée de l'Inde, vivace de la famille des Poaceae également présente en Afrique du Nord et en Thaïlande.

⁶³⁶ C'est le « Bouddha de la Lumière infinie », vénéré par les bouddhistes mahayana japonais.

⁶³⁷ Pour les grands pratiquants, il est possible d'aller au-delà de trois jours, dans la mesure où la purification est nettement plus intense.

⁶³⁸ Dès la cessation de la respiration externe.

but de cette pratique est d'éviter à la conscience de renaître avec un mauvais destin, dans un mauvais corps où la souffrance serait plus intense.

Parmi les rituels les plus pratiqués dans le bouddhisme figurent la purification des mauvaises destinées par les cent déités paisibles et courroucées où sont invoquées les quarante-deux déités paisibles du cœur et les cinquante-huit déités courroucées du cerveau qu'affichent les différentes facettes de l'énergie pure du défunt. Arrive alors le temps de la crémation du cadavre, qui donne lieu à un rituel particulier de purification, de quasi-béatification et d'offrande : le feu lui-même est le feu de la sagesse, et le corps, considéré comme la partie restante du *karma* qui est impure, est brûlé en offrande aux cent déités paisibles et courroucées pour purifier le *karma* du trépassé. Cette posture du bouddhisme s'inscrit, à première vue ne serait-ce que, totalement en faux contre les idées que développe Vladimir Jankélévitch.

Après la crémation ou lorsque le corps n'est pas présent, les rituels pour le défunt peuvent se dérouler jusqu'au quarante-neuvième jour après la mort. On considère comme des dates charnières le septième jour, le quatorzième et le vingt-et-unième jour, car le défunt éprouve alors un processus semblable aux dissolutions de la mort, qui le rend plus sensible aux pratiques effectuées à son intention.

Il est d'usage, quand la personne est décédée au loin, de donner son nom⁶³⁹ avec une offrande pour sa cause, afin qu'un lama expérimenté procède à un rituel appelé Nédren⁶⁴⁰, qui consiste à orienter l'esprit de la personne décédée en lui évitant une naissance défavorable. Avec pour support la photo ou un dessin traditionnel comportant l'effigie du défunt et son nom, on dispose des offrandes pour les bouddhas, puis l'on convoque la conscience dans le support à l'aide d'un mantra. Ladite conscience sera successivement purifiée par la pratique, guidée vers son émancipation, présentée à sa vraie nature vide et lumineuse, puis, enfin, transférée par un *p'owa* dans un champ pur de Bouddha.

⁶³⁹ Avec les avancées de la technologie, la tradition bouddhiste s'est ajustée et accepte désormais la photo en plus du nom.

⁶⁴⁰ Tib. *gnas-'dren* en indo-européen.

Le support représentant la personne est ensuite brûlé au cours d'un rituel particulier. Ce qui frappe dans l'ensemble de ces rituels, c'est le soin spirituel qui est apporté aux défunts, avec une double préoccupation :

- qu'il rompt définitivement avec ses attachements terrestres, ce qui est réalisé par la distribution de ses effets et biens matériels ;
- qu'il trouve soit une bonne renaissance qui lui permettra de se libérer dans la vie suivante, soit de gagner la libération au cours de l'un des trois bardos de la mort.

Lorsqu'une personne est décédée depuis longtemps et que le délai des quarante-neuf jours est dépassé, on considère que toute prière, toute offrande ou toute purification faite en son nom profitera de toute manière à sa conscience, que celui-ci soit à nouveau incarné ou non. Quand arrive la date d'anniversaire de la mort, il est de coutume de continuer à offrir des rituels en l'honneur du disparu. La mort, c'est ce qui a été précisé plus haut, est le miroir fidèle de la vie qui vient d'être vécue. Toutefois, on y trouve des moments clés de rupture où les processus habituels du *karma* et de l'illusion s'effacent devant la possibilité de reconnaître sa réelle nature originelle, d'où l'incalculable richesse des pratiques qui sont proposées pour aider les trépassés. C'est ainsi que le deuil prend tout son sens lorsqu'on a accompli du mieux que l'on pouvait ces pratiques destinées à aider ou à guider le défunt dans l'autre monde.

À la mort du corps, ce processus de dissolution se poursuit jusqu'à ce que la personne passe au-delà des objets subtils de perception et entre dans le mental au-delà du conscient. La conscience d'une lumière demeure et elle est posée par beaucoup comme la lumière claire de la mort. Au contraire, c'est la lumière claire de la vie vue par les mystiques, les yogis et les pratiquants avancés de la méditation lorsqu'ils entrent en méditation profonde, dans leur corps ou en dehors. C'est un état super-subtil de conscience au-delà des objets denses et même au-delà du nom et de la forme. Cette lumière porte avec elle un état de ressenti, un état de non-émotion. Les émotions portent avec elles une toute une histoire qu'il faut assimiler et

comprendre. Un état de ressenti n'a pas d'histoire : c'est un état de conscience purement noétique⁶⁴¹.

Il faut dire que cette tradition peut prêter à équivoque sur l'argumentaire en raison duquel nous mobilisons les cultes religieux. Si l'intention est de prouver que le mourir biologique est une donnée de l'existence admise dont la normalité est consacrée par les religions, il est possible de percevoir dans cette envie de voir s'éterniser la conscience, un refus de mourir, un déni du caractère fini de notre humanité. Les développements qui arrivent en troisième partie en donnent une meilleure idée, à la lumière des postures et reflexes analytiques jankélévitchéens.

V.2.2. Le *karma* : principe fondamental de destination

Le *karma*⁶⁴² signifie littéralement l'action avec son corollaire de résultats. En effet, les actes de notre passage sur la terre engendrent des résultats positifs ou négatifs, impermanents et insatisfaisants⁶⁴³ auxquels nous réagissons en produisant de nouveaux. On comprend dès lors que les actes que nous produisons au long de la vie engendrent de nouvelles situations toujours impermanentes donc décevantes. Ce sont des « *actes produisant de nouvelles circonstances toujours en transformation – et impermanence – changement sans fin des phénomènes et des êtres – sont indissolublement liés* »⁶⁴⁴. Le mot « *actes* » doit être compris ici dans un sens générique couvrant les pensées, les intentions, les actions, les paroles et toutes les autres formes d'actions envisageables.

⁶⁴¹ Il faut dire que Dans le processus de la mort, le corps subtil quitte sa maison terrestre qui est le corps physique. Ce corps subtil est mieux connu sous le nom de Corps Astral dans lequel le Mental Super-Subtil existe. Le processus de mort se termine lorsque cet état de mental quitte le corps dense. Pour une personne normale, cet état d'inconscience est très similaire au sommeil pendant lequel il peut y avoir une lueur de conscience passagère comme dans le cas des rêves. Les mystiques, les yogis et les méditants, cependant, conservent leur conscience et sont conscients de la vie de "L'Autre Côté", que l'on peut appeler le Monde Astral avec ses nombreux plans d'existence.

⁶⁴² Mot sanskrit (langue indoeuropéenne de la famille indo-aryenne qui fait partie des langues officielles de l'Inde), très répandu dans la religion bouddhiste et ailleurs.

⁶⁴³ Des résultats agréables et enthousiasmants peuvent aussi résulter de nos actes. Pour autant ils s'avèreront insatisfaisants car le plaisir qui leur est conjoint ne pourra durer, quelle que soit la façon dont on s'y prenne pour tenter d'en prolonger les effets agréables.

⁶⁴⁴ S. Aissel, *Le Grand livre du karma - Votre vie est la conséquence de vos actes passés*, Paris, Ecce, 2016, p. 4.

Les intentions sont des instants de cognition ou de réflexion qui laissent une empreinte dans le continuum des instants de cognition. Une rémanence⁶⁴⁵ que la tradition bouddhique désigne sous le vocable de « *traces karmiques* »⁶⁴⁶ est assimilable à des semences mentales véhiculées par l'esprit, c'est-à-dire par le continuum d'instant cognitifs discontinus. Le *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* indique que « *ces traces se manifestent en tendances* »⁶⁴⁷ infléchissant les choix futurs et créant des automatismes d'action. Par un concours de circonstances secondaires favorisantes, l'empreinte produira à un moment donné son résultat qui sera de même nature⁶⁴⁸. Il convient de relever le fait que les circonstances sont aussi partiellement déterminées par les lois physique, atmosphérique, biologique ou psychologique de sorte que tout événement subi par un individu n'est pas nécessairement totalement karmique. Le principe d'impermanence faisant que la mort peut nous surprendre à tout moment, le moine, voire le laïc, règle ses affaires et ses éventuels différends avec diligence pour préparer une mort paisible.

Ce que nous nommons, esprit ou conscience, depuis le début de cette étude est à comprendre comme un « *continuum de capacité cognitive d'instant en instant* »⁶⁴⁹. Cette locution constitue un réel apport pour clarifier le concept d'esprit. C'est cette série psychique d'instant en instant qui ne meurt pas. On l'appelle également « *flux de capacité cognitive immatérielle* »⁶⁵⁰ puisqu'elle constitue le moteur de la nouvelle union à un nouvel être caractérisé par la soif, c'est-à-dire le désir et le rejet. Notons que cette formule offre l'avantage de ne pas associer la capacité cognitive qui prend le flux des émotions comme une réalité à une quelconque instance morale. Par extension, cette désignation protège le *karma* de toute approche morale, ce qui constituerait un contre-sens puisque mal et bien sont disqualifiés en tant que radicalités au titre de l'illusion de l'esprit.

⁶⁴⁵ La rémanence est réintroduite par anglicisme dans le langage scientifique pour désigner la persistance partielle d'un phénomène après la dissolution de sa cause, spécialement à propos de l'aimantation après disparition de l'influence magnétique. Dans la langue littéraire, il fournit un synonyme à persistance.

⁶⁴⁶ S. Aissel, *Le Grand livre...*, op. cit., p. 4.

⁶⁴⁷ *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Vrin, p. 697.

⁶⁴⁸ « *Même nature* » se rapportant ici aux conséquences bénéfiques ou maléfiques selon que la cause aura été teintée de l'une ou l'autre de ces deux orientations.

⁶⁴⁹ S. Aissel, *Le Grand livre...*, op. cit., p. 7.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 9.

La résistance à l'impermanence des phénomènes et des êtres entraîne un ensemble de flots de réactions émotionnelles qui engendrent des situations nouvelles. L'ensemble détermine la croyance en un moi ontologique qui souffre. C'est ce processus ou « *continuum de capacité cognitive d'instant en instant* »⁶⁵¹ qui se réincarne. L'Esprit représente la partie la plus importante de l'homme et comme la seule qui reste après la mort. Au moment du décès, cette partie qui suit ce qu'on désigne par le cycle karmique est destinée à un avenir qui ne jouit, en effet, que du bien ou du mal des actions que le défunt a entrepris de son vivant. C'est tout le sens de la logique karmique qu'il faut tirer essentiellement de cet exposé.

La réincarnation constitue un principe de continuité de la vie du bouddhiste après la mort. Le prolongement de l'existence et la réalisation du cycle karmique dépendent des actions entreprises par le défunt au cours de son passage sur terre. Ainsi, celui dont le seul intérêt a été de jouir des plaisirs de ce monde, notamment matériels et financiers, héritera d'un mauvais *karma*, symbolisant la souffrance de n'être jamais satisfait. Il sera alors réincarné et condamné à ce que son cycle karmique se perpétue après la cérémonie d'obsèques. À l'inverse, celui qui suit les enseignements de Bouddha, qui a œuvré pour la paix et l'amour de son prochain, aspire au bonheur après la réincarnation. Cependant, un trop grand zèle dans les bonnes actions n'est pas bon pour le *karma* et condamne également l'âme du défunt à la réincarnation.

La vie sur cette terre ne constitue pas la fin de tout, étant une étape vers un autre cycle ; c'est pourquoi « *la mort est un processus naturel à respecter, un simple passage d'une incarnation à une autre* »⁶⁵². Le moment de la mort est particulièrement important pour permettre un passage vers une nouvelle naissance. Le Dalaï Lama l'exprime en ces termes :

*Il est essentiel d'avoir conscience de la mort : il faut penser que l'on ne demeure pas longtemps sur cette terre. Sans la conscience de la mort, nous n'arriverions pas à profiter de la vie que nous avons déjà vécue. Elle prend un sens puisque, grâce à elle, des prolongements ultérieurs peuvent s'accomplir.*⁶⁵³

⁶⁵¹ R. Morlet, « Bouddhisme et fin de vie », in *Le Courrier de l'éthique médicale*, Vol. 4, octobre - novembre 2003, p. 48.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 49.

⁶⁵³ Dalaï Lama, *Réflexions sur les principes énoncés dans Un cours sur les miracles*, Paris, Vrin, 2016, p. 16.

V.2.3. Le mourir, rupture ou continuité : la sotériologie bouddhiste

La mort est à la fois rupture et continuité, puisque l'une renvoie à l'autre. La mort est d'autant plus ressentie comme une rupture tragique, cruelle et inique que nous avons l'espoir ou le sentiment de la continuité, de la prolongation de la vie, bref de la permanence. Pourtant, à bien y regarder, la permanence n'est guère une caractéristique de l'existence : elle n'est qu'une impression trompeuse liée à une tentative toujours renouvelée d'éviter la souffrance du changement. C'est précisément le changement qui est omniprésent, tant en nous que dans tout ce qui nous entoure : notre corps change chaque jour, nos sentiments et nos humeurs varient à chaque instant tandis qu'à l'extérieur, les saisons passent, le temps change, les enfants grandissent, les adultes vieillissent, les uns naissent tandis que d'autres meurent. L'existence est un foisonnement d'événements transitoires, un bouillonnement d'impermanence. Et même ce qui nous semble le plus stable, la pierre, la montagne, la terre, le soleil, tout ce qui compose l'univers, de l'infiniment petit à l'infiniment grand, tout est sujet au changement et à l'impermanence.

Parmi les trois types de souffrance, identifiés par le Bouddha dans son enseignement des *Quatre Nobles Vérités*, figure la souffrance du changement. Or il y a précisément souffrance parce qu'il y a refus, négation de l'évidence de l'impermanence. Tout se passe comme si nous ne voulions pas voir ce fait de l'existence, et s'il nous angoisse tant, n'est-ce pas parce qu'il remet en cause ce que nous croyons être le fondement de notre vie, nos buts immédiats et matériels, mais aussi notre sécurité, notre bonheur, notre pouvoir et notre désir d'éternité.

Tout être humain recherche au fond de lui-même le bonheur, c'est indéniable. La question est : s'y prend-il comme il faut ? La réponse du bouddhisme est négative. Ce n'est pas en refusant la réalité ni en se lançant éperdument dans la conquête du monde matériel que l'homme échappera à la brièveté de sa destinée. Cette attitude orgueilleuse est au contraire génératrice davantage de souffrance que de bonheur. Aissel précise à ce sujet que « *ce désir immédiat de sécurité et de permanence n'est que le reflet d'un souci égotique de bonheur personnel et, paradoxalement, il est le fruit d'une vue matérialiste à très court terme* »⁶⁵⁴. Dans

⁶⁵⁴ S. Aissel, *Le Grand livre...*, op. cit., p. 93.

celle-ci, ni le bonheur d'autrui, ni le souci d'un avenir spirituel ne semblent présents. Pour le bouddhisme, « *c'est l'ignorance fondamentale de notre vraie nature qui est à l'origine de cette vision illusoire génératrice de tourments sans fin* »⁶⁵⁵. Pour vaincre cette ignorance, l'acceptation de l'impermanence est une première étape.

Pourquoi les choses sont-elles ainsi ? Tous les phénomènes et les êtres de ce monde sont composés, c'est-à-dire constitués par la réunion temporaire de divers éléments en relation causale : tout phénomène composé naît de causes, sert de cause au phénomène suivant et se détruit en lui donnant naissance. Il y a donc succession de naissances et de morts. L'être humain n'échappe pas à la règle : le nouvel individu est conçu lors de la fusion du spermatozoïde et de l'ovule. Composé des éléments matériels du corps, de sensations, de perceptions, de programmations inconscientes et d'une conscience immatérielle, il naît, grandit, mûrit, vieillit et meurt.

À sa mort, il y a désagrégation du composé et ses éléments se combinent à d'autres phénomènes. Il ne saurait en être autrement. La causalité domine le monde et implique le changement constant de tous les phénomènes : à bien y regarder, pas une seule chose ne demeure telle quelle plus d'un instant. Mais qu'en est-il de la conscience ? Immatérielle, constituée d'une succession d'impulsions instantanées et subtiles, elle poursuit sa route vers de nouvelles combinaisons, de nouvelles vies. Le fil conducteur entre les existences est donc le flux de la conscience. Le moteur qui la pousse à s'unir à un nouveau corps est encore une fois la causalité, mais cette fois-ci, la causalité en question dépend de la nature des actes de l'individu. Elle est, pour cette raison, chargée d'une valeur morale.

Notre conscience individuelle est à l'origine de nos actes : elle commande nos paroles et notre corps. Mais, elle est, elle-même, sous l'influence des émotions qui la traversent. Le plus souvent, nous nous identifions à l'émotion sans réfléchir, puisque « *la colère monte et le désir nous envahit* »⁶⁵⁶. Ces impulsions émotives nous poussent à agir physiquement ou verbalement. L'ennui, ce sont les dégâts possibles de telles actions sur autrui. « *Colère, désir, indifférence, orgueil, jalousie sont autant de passions égoïstes créatrices de souffrances pour soi-même et*

⁶⁵⁵ S. Aissel, *Le Grand livre...*, op. cit., p. 94.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 96.

les autres »⁶⁵⁷ ajoute Aissel. À l'inverse, la bonté, la générosité, la tendresse sont source de bonheur. Non seulement nos actes causent bonheur et souffrance, mais selon le bouddhisme, il y a aussi mémorisation de chacun d'eux au plus profond de notre esprit : toute action crée une impulsion, une trace karmique inconsciente qui s'imprime en nous. Cette imprégnation est « *une force conditionnante qui influencera notre avenir, en bien ou en mal selon la tonalité de l'acte initial* »⁶⁵⁸. Comme nous agissons en permanence sous l'emprise de nos pensées et de nos émotions, innombrables sont ces traces en nous.

La répétition des mêmes actes crée une force d'habitude, des tendances à agir de la même manière : la colère répétée peut susciter une haine tenace, elle peut cultiver des sentiments altruistes et développer de l'amour et de la compassion. Le devenir de notre conscience dépend ainsi de nos comportements passés et présents. De plus, quand mûrissent les traces, les circonstances de notre vie deviennent telles que nous récoltons les fruits amers ou doux de nos actes passés. Tel est donc le *karma*. À la mort, la conscience subtile est encore chargée d'une multitude de traces karmiques : c'est cette force qui la projette vers l'existence suivante, laquelle sera bien-sûr teintée par la qualité de nos actes passés. Ce phénomène est appelé « *transmigration de vies en vies* »⁶⁵⁹ ou *samsâra*. C'est à proprement parler une errance douloureuse créée par notre aveuglement.

L'idée de réincarnation ne traduit pas exactement le concept bouddhiste de continuité de la vie incarnée car la réincarnation suppose la transmigration d'un « *moi* » ou d'une « *âme* » d'un corps habité à un autre. En revanche, « *les potentialités karmiques issues du passé du continuum d'instant psychiques constituent les conditions qui orientent le devenir de ce même continuum de conscience et le poussent à renaître* »⁶⁶⁰. Chaque être produit un continuum psychique spécifique, et c'est chaque continuum distinct des autres, qui pénètre dans un nouveau corps. L'union de ce continuum et des agrégats qui constituent le corps physique détermine une personnalité qui s'exprimera de manière singulière tout au long de sa vie. Mais cette personnalité reste une agrégation de constituants et n'a pas d'existence propre.

⁶⁵⁷ S. Aissel, *Le Grand livre...*, op. cit., p. 98.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 100.

⁶⁵⁹ P. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Seuil, 2006, p. 823.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 655.

La mort est une occasion de se remémorer le caractère impermanent, changeant, transitoire de tout. Des moines participent alors non comme officiants mais par leur présence consolatrice, procédant à la récitation de textes ou prononçant un « sermon » sur l'impermanence. Les dons qui leur sont obligatoirement faits donnent aux vivants l'occasion de poser des actes générateurs de graines karmiques positivement orientées. Le propos du bouddhisme consiste à se libérer de la souffrance. La délivrance a lieu quand l'esprit reconnaît sa propre nature. En d'autres termes, le bouddhisme professe une sotériologie mais pas d'eschatologie puisque les temps, fruits de l'illusion, sont sans commencement et sans fin.

V.3. Le bien mourir dans les traditions religieuses

Depuis les débuts de l'humanité, les sociétés humaines mettent en œuvre des formes de croyances et de pratiques autour de la mort qui correspondent à l'image qu'elles se donnent d'elles-mêmes. C'est la preuve de ce qu'une doctrine, une philosophie, un courant religieux peut naître de l'idée qu'on se fait du mourir. C'est ce qui peut d'ailleurs être observé au regard des considérations axiologiques qui sous-tendent la naissance des religions, le consensus qui se dégage autour du caractère humain du mourir et de l'idée de la bonne mort construite dans l'imagerie de l'homme. La mort comme fondement des philosophies religieuses, les religions et le consensus autour d'elle ainsi que l'idée de bonne mort intelligemment construite par ceux qui la craignent.

V.3.1. La mort au fondement des philosophies religieuses

L'humanité a toujours vu en la mort une déchirure, un événement qui brise le cœur, suscite de l'émoi et appelle à des interrogations. On est donc là face à une réalité qui, par le scandale qu'elle suscite, relève tout simplement de l'anormal. Les vivants, face à cette absurdité n'ont que les armes qui sont à leur portée notamment le déni et la faculté de s'en interroger. Si le déni de cette réalité fait partie des trois étapes du travail du deuil en psychologie, les tentatives de réponses aux interrogations qui s'y rapportent sont du domaine des sciences humaines premières : la philosophie et la théologie. Face à ce contresens naturel, les religions par les réponses (aussi variées que non – vérifiables) qu'elles proposent, s'imposent comme les cadres de pensée les plus répandus et dont les orientations sur la question sont les plus connues.

Toutes les religions (monothéistes ou polythéistes) ont comme axe central idéologique, l'idée de rédemption, de purification, de transformation ou de rachat de l'âme après la mort. En effet la quasi-totalité des organisations spirituelles trouvent leur fondement dans la description de ce que pourrait être la vie après la mort. Peut-être faut-il revenir sur les raisons d'un tel engouement. Les humains de tous les bords et de toutes les époques se sont toujours posés des questions sur ce qu'ils deviennent après leur passage sur terre dont ils ont conscience. Chaque individu, au moins une fois durant son passage sur la terre, a besoin de savoir ce que pourrait être l'après-vie. Les hommes s'en inquiètent au point où Schopenhauer se demande : « *comment comprendre que les humains s'inquiètent de ce que sera leur existence après la mort sans jamais se poser de question sur ce qu'ils étaient avant leur naissance* »⁶⁶¹. Mais les êtres restent plus intéressés par ce que sera la suite de leurs existences après le « *mourir biologique* »⁶⁶². Toutes ces hypothèses avancées par les différentes religions et qui proposent des réponses veulent trouver des moyens de « *dilution des incertitudes* »⁶⁶³ pour reprendre une formule chère à Schopenhauer.

Que ce soit le christianisme, l'islam, le bouddhisme, le shintoïsme, le taôisme, etc., les mouvements religieux conditionnent par l'influence qu'ils ont sur les croyants, l'idée que ceux-ci se font de la mort. Scientifiquement il n'est pas possible, du moins au moment où nous écrivons ces quelques lignes, de présenter avec justesse et objectivité cet autre monde, cet ailleurs inconnu dans lequel se trouveraient les trépassés. La nature ayant horreur du vide va être remplacée dans ce domaine du savoir par les offres philosophiques et religieuses.

On ne sait de l'après mort que ce que l'ensemble des idées construites qui nous ont été proposées nous présentent. Ne pouvant pas en faire l'expérience, l'être humain est comme tenu de retenir les idées qui lui sont offertes. C'est ainsi par exemple que le chrétien catholique romain saura qu'il est possible qu'après sa mort, son corps physique soit enterré et que son âme aille dans un purgatoire soit pour une purification définitive soit pour une éternelle présence dans le séjour des damnés. Le bouddhisme au contraire emprunte aux théories classiques de la transmigration des âmes ; cette religion voit en la mort l'occasion transitoire de passage d'un

⁶⁶¹ A. Schopenhauer, *Le Monde...*, *op. cit.*, p. 2117.

⁶⁶² *Ibid.*, p. 2118.

⁶⁶³ *Idem.*

statut à un autre. Dans les religions traditionnelles africaines en outre, notons que tout est centré sur les concepts de vie et de mort. En effet, comme dans la philosophie d'Arthur Schopenhauer, « *la mort est intimement liée à la vie* »⁶⁶⁴ en Afrique. C'est assurément la raison pour laquelle la seconde est conçue comme une « *lutte engagée contre tout ce qui pourrait dans une certaine mesure provoquer la mort* »⁶⁶⁵, bien que celle-ci ne soit qu'un pas vers une existence de l'au-delà, caractérisée par une pleine communion avec les ancêtres qui nous y ont précédés.

Intimement unies, la vie et la mort sont considérées en Afrique comme des étapes successives normales de l'existence humaine. Cela ne peut se comprendre qu'en prenant le vécu dans son processus global au sens de la culture africaine, c'est-à-dire de la naissance au passage à l'au-delà, en passant par le « *séjour terrestre et la mort* »⁶⁶⁶. Ils expriment ainsi l'amour qu'ils ont pour l'existence et l'intérêt prioritaire qu'elle mérite. C'est dire combien les Africains recherchent tout ce qui peut « *renforcer la vie et évitent ce qui la détruit ou la diminue en quelque manière* »⁶⁶⁷. Que de cérémonies et de gestes plurivoques ne consacrent-ils pas à célébrer la mort ! Les visiteurs, les touristes de cette région du monde s'émerveillent devant les rites de bénédiction, de malédiction et de purification qui entourent les moments spéciaux du cheminement tels que la naissance, l'initiation, l'intronisation, la mort, etc. Cette différence de perception dans ce qu'est la mort elle-même et davantage dans ce qui constitue le post-mortem démontre à suffisance que « *la conception que chaque être humain a du « mourir » est fonction de l'impact qu'il a reçu du cadre socioreligieux dans lequel il évolue* »⁶⁶⁸.

Tout art et toute recherche, toute action et toute délibération, toute construction idéale ainsi que toute représentation que nous nous faisons du monde a un lien avec notre tendance religieuse, la mort davantage, parce qu'elle constitue l'une des questions scientifiques les plus énigmatiques, complexes par leurs natures et qui nécessitent un ressourcement idéologique fondamental. Ce phénomène singulier ne manque pas d'aller jusqu'à la régulation sociale par l'égalité humaine qu'elle rappelle et impose. Les travaux des historiens montrent les différentes formes que prend la mort au cours de l'évolution du monde et dans les diverses civilisations.

⁶⁶⁴ L-V. Thomas, *Cinq essais...*, op. cit., p. 473.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 474.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 474.

⁶⁶⁷ *Idem.*

⁶⁶⁸ M-J. Pernin, *Schopenhauer, le déchiffrement de l'énigme du monde*, Paris, Philosophie présente, 1992, p. 124.

Plutôt que d'en faire un résumé trop succinct pour être intéressant, peut-être convient-il de rappeler les étapes de construction des formes de bonne mort à travers les cultures.

Contre les excès de la mort médicalisée, que l'on pense ici au célèbre cas Karen Quinlan, s'amorce un nouveau discours. Celui qui met un accent particulier sur la responsabilité de la personne malade à participer aux décisions qui la concernent. Naissent ensuite les soins palliatifs, les logiques testamentaires de vie, le mandat (*durable power of attorney*), le droit à l'arrêt de traitement de même que les stades de Kübler-Ross⁶⁶⁹. Des professionnels se spécialisent dans l'aide aux mourants. Ils se donnent comme tâche de permettre à ces personnes de mourir tranquillement, c'est-à-dire après avoir vécu les différentes étapes du bien mourir⁶⁷⁰. Enfin, il y a une explosion d'écrits, de discours et de sessions sur la mort. Celle-ci est réintroduite dans la sphère publique. Cette époque est particulièrement sensible à la nécessité de rejoindre les besoins des personnes vulnérables et fragiles.

Dans les débats du dernier quart de siècle, ce modèle est souvent défendu comme la réponse humaine à l'insupportable déshumanisation de la mort par les technoscientistes. À lire les textes consacrés au troisième modèle, le lecteur en vient rapidement à la conclusion que ce mouvement cherche à apprivoiser une fois encore la mort, c'est-à-dire permettre aux personnes mourantes de vivre avec sens et dignité la dernière phase de leur vie. Ce troisième modèle est celui des soins palliatifs. Il est parfois critiqué comme une idéologie normative correspondant à ce que Michel Castra appelle une « *nouvelle utopie sociale* »⁶⁷¹.

Malgré ses richesses et ses promesses, le troisième modèle ne semble plus satisfaire pleinement les sociétés occidentales. Le droit à la mort et à une mort digne appelle un quatrième modèle, plus adapté aux situations nouvelles engendrées par les développements de la biomédecine et la reconnaissance des droits de l'individu. Cette autre tendance, qui paraît se mettre lentement en place, repose sur « *le droit quasi absolu de la personne malade de déterminer le moment de sa mort et de l'effectuer avec le soutien d'un professionnel* »⁶⁷².

⁶⁶⁹ E. Kübler-Ross, *Les Derniers instants de la vie*, Genève, Labor et Fides, 1969.

⁶⁷⁰ J. M. Larouche, *Eros et Thanatos sous l'œil des nouveaux Clercs*, VLB éditeur, 1991, p. 43.

⁶⁷¹ M. Castra, *Bien mourir. Sociologie des soins palliatifs*, Paris, PUF, 2003, p. 14.

⁶⁷² *Idem*.

V.3.2. Les religions et le consensus autour de la nécessité de mourir

Il est clair que les multiples traditions religieuses accordent un intérêt particulier à la vie et à la santé. Ce sont des belles réalités qu'il faut promouvoir et protéger malgré la maladie. N'y a-t-il pas là, pourrait-on objecter, contradiction puisque l'Ici-bas et l'au-delà constituent la plus belle récompense que quelqu'un puisse espérer ? Le croyant ne doit-il pas hâter sa mort pour rejoindre la plénitude de son Dieu ? Nombre de martyrs chrétiens des débuts de l'Église ne semblent-ils pas habités de cette conviction ? Les grands prophètes et textes religieux fondamentaux ne vont pas dans cette direction ; ils n'exhortent jamais les croyants à précipiter leur mort : la vie est un don de Dieu. Ce serait d'ailleurs là une attitude qui les distinguerait de certaines sectes, poussant au suicide collectif. Les religions invitent leurs fidèles à prendre les meilleures dispositions pour se garder en bonne santé.

L'hygiène, la nourriture, le recours aux médecins constituent des pratiques recommandées dans toutes les religions en raison de la valeur du passage sur la terre. Ces recommandations se comprennent bien puisque le monde est l'œuvre de Dieu qui invite l'être à habiter pleinement cette terre et à vivre en profondeur. C'est pourquoi, lorsque la vie est blessée, le croyant est appelé à travailler à sa guérison. Les approches de soins s'adressent à l'être humain dans sa multidimension, autant à celles biologiques et psychologiques qu'à celles spirituelles. Pour les religions, tomber malade, c'est être blessé et arrêté dans son cheminement. Elle a besoin de guérison ou de salut, ce dernier mot signifiant aussi santé, en latin et dans quelques langues modernes.

Si les grandes religions sont profondément liées à la médecine de leur milieu, c'est d'abord en raison de leur souci de toute la personne, corps et âme, et de l'importance qu'elles accordent à la guérison, au sens anglais de *healing*. On sait, par exemple, la haute estime dans laquelle le judaïsme tient la médecine, la déférence que le prophète Mahomet manifeste à l'égard du médecin, le rôle central du christianisme dans le développement de l'hôpital, l'expression de l'hospitalité à l'égard de la personne malade et l'identification de Bouddha au médecin, l'ami du malade.

Cette vision positive n'exclut en rien la place essentielle qu'occupe la croyance en une autre vie, même si l'imaginaire à son propos s'exprime différemment. Cette question habite la conscience humaine depuis les débuts de l'histoire ; elle en constitue même le signe spécifique d'humanité. Selon Edgar Morin, « *aux frontières du no man's land où s'est effectué le passage de l'état de nature à l'état d'homme, le passeport d'humanité* » n'est pas limité à l'outil comme le disent les scientifiques, il est aussi « *le souci de la mort* »⁶⁷³. C'est la raison pour laquelle il affirme : « *le thème de la bonne mort naît avec l'humanité elle-même* »⁶⁷⁴. Un texte de Hans Jonas mérite d'être cité :

*La mémoire des défunts perpétuée dans le culte funéraire et dans d'autres formes visibles est spécifiquement humaine, [...]. En effet, elle est liée à des représentations de croyances, dont le contenu, différent selon les contrées et les époques, [...], n'a pas besoin d'être précisé ici. Ce qui leur est commun à toutes c'est, en quelque sorte, de défier l'apparence de notre finitude et de s'avancer par-delà tout le visible dans l'invisible, et du sensible dans le supra-sensible*⁶⁷⁵.

Il évoque par la suite la conséquence qui y est immédiatement liée en poursuivant ces termes :

*De cela justement le tombeau est le témoignage visible. Seul de tous les êtres, l'homme sait qu'il doit mourir et quand il pense à l'après et au là-bas, il pense aussi à l'ici et au maintenant de son existence - c'est-à-dire qu'il médite sur lui-même. Autour des tombeaux se cristallise la question : d'où viens-je ? Où vais-je ? Et finalement : qui suis-je ? - par-delà chacune de mes actions ou de mes expériences*⁶⁷⁶

Cette croyance témoigne de la transcendance caractéristique de l'être humain. Ces quelques paragraphes sur les visions communes des religions montrent, d'une part, une recherche d'équilibre entre le présent et l'au-delà, les deux témoignant de l'œuvre de Dieu et, d'autre part, une vision de la médecine comme représentant l'une des expressions du salut offert à l'homme. Voilà au moins deux raisons qui conduisent ces traditions spirituelles à refuser l'euthanasie et l'aide médicale au suicide comme réponse à la maladie terminale. Ces dernières nieraient la vie « *qui est toujours appelée à grandir malgré les limites qui l'assaillent* »⁶⁷⁷. Bien

⁶⁷³ E. Morin, *L'Homme et la mort...*, op. cit., p. 31.

⁶⁷⁴ E. Morin, *Le Paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973, p. 109.

⁶⁷⁵ H. Jonas, *Évolution et liberté*, Paris, Rivages, 2000, pp. 76-77.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 78.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 80.

sûr, le problème ne se posait pas autrefois à la manière d'aujourd'hui. La mort était alors reconnue comme inéluctable. Se dégage ainsi une dynamique à double volet : adoucir la maladie mais ne pas chercher à vaincre la mort. Voilà qui me paraît résumer l'horizon de sens du bien mourir dans les traditions religieuses.

V.3.3. La bonne mort : une construction humaine

Dans un monde qui se sécularise de plus en plus, les traditions religieuses œuvrent continuellement à l'enrichissement des réponses à apporter aux préoccupations du plus grand nombre. Parce que la vie sociale est conçue comme résultant de la contribution des différentes communautés qui forment la société, les points de vue des traditions religieuses peuvent apporter des perspectives intéressantes à toutes les interrogations essentielles qui meublent le quotidien des vivants sur le sens qu'ils souhaitent donner à leurs vies.

Les traditions religieuses posent tout d'abord des questions sur les réponses que nous tentons d'apporter aux défis de la mort dans les sociétés technologiquement avancées. En s'opposant à l'acharnement thérapeutique et au paternalisme médical, les humains imposent un mode de raisonnement qui donne sens à leurs sollicitations analytiques. C'est tout le sens des grandes thématiques éthiques aujourd'hui autour de la question du mourir : le consentement éclairé, le droit au refus de traitement, les directives préalables, le respect de l'autonomie du patient.

La médecine a commencé à reconnaître l'utilité de maîtriser la douleur de la maladie. Les soins palliatifs ont fait un immense travail de ce côté. Seulement, les questions que posent les traditions religieuses reposent sur une critique de la manière avec laquelle la société moderne aborde le sens de la mort. Les religions mettent un point d'honneur sur la tension caractéristique de l'expérience humaine : tension entre le corps et l'esprit, l'ici maintenant et l'avenir, l'immanence et la transcendance, la finitude et l'infini. Mourir, « *c'est le cœur de cette expérience* »⁶⁷⁸. C'est la raison pour laquelle le mourir constitue une étape centrale dans l'histoire de la personne. La société moderne par contre met l'accent sur le contrôle qu'il

⁶⁷⁸ H. Jonas, *Évolution et liberté...*, op. cit., p. 82.

convient d'exercer à l'instant où la mort arrive, sur l'individu au moment de sa mort et sur la médecine relativement aux traitements à offrir ou non.

Les traditions religieuses considèrent que « *la mort ne prend un sens que dans la capacité de l'être humain de se dessaisir de lui-même* »⁶⁷⁹. Elles lui donnent de ce fait caution, puisqu'elle est acceptée et intégrée comme valeur normative et utile. Les préceptes philosophiques qui sous-tendent les logiques de la modernité, au contraire, luttent pour la contrôler totalement jusqu'au bout, car, selon eux, la mort est un non-sens, une donnée non-acceptée qu'il faut indiscutablement rejeter. Le sens de la mort dans les traditions religieuses conduit à certaines orientations intéressantes qui soulèvent des questions centrales pour la vie en société et qui méritent d'être exposées ici.

La première touche à ce qu'il est convenu maintenant d'appeler l'accompagnement à la mort ou l'accompagnement vers la mort. Ces traditions, c'est ce qui peut être observé, veulent donner à la communauté un grand rôle auprès des personnes qui vont mourir : pas de mort humaine, sans une présence permanente et aimable. Nos sociétés arrivent mal à résoudre « *le défi de l'isolement et de la solitude* »⁶⁸⁰ des personnes vieillissantes, malades et qui trouvent peu de soutien de la part des organismes reconnus. Les soins palliatifs reconnaissent l'importance de la présence de la communauté.

La deuxième concerne la limite liée aux prolongements. Les traditions dites religieuses reconnaissent, à la fois, la nécessité de la bonne qualité de vie et l'obligation de respect des valeurs qui y sont collées. Généralement, elles ne privilégient pas les prolongements qui font que le fait de vivre soit sans valeur ; ils réduisent l'individu à sa seule dimension biologique et à une extension de moyens hautement sophistiqués. Les avancées scientifiques et technologiques sont très souvent à la base des « *choix difficiles à faire concernant les politiques à mettre en place par les gouvernants à l'égard des populations âgées* »⁶⁸¹ et partant, très

⁶⁷⁹ H. Jonas, *Évolution et liberté...*, op. cit., p. 82.

⁶⁸⁰ E. Morin, *Le Paradigme perdu : la nature humaine...*, op. cit., p. 67.

⁶⁸¹ *Idem.*

vulnérables. Ces options ne seront humaines que si nous savons tenir ensemble qualité de la vie et respect de l'existence, en d'autres mots la tension inhérente à l'être.

La troisième se rapporte spécialement aux personnes qui, en raison de leur grand âge approchent de la mort. Les traditions religieuses consacrent le vieillissement comme donnée appartenant à la vie elle-même et qu'il serait inacceptable, pour l'équilibre des générations, de chercher à vaincre. Vieillir et mourir appartiennent à la même logique, celle que Dieu prévoit pour les humains. Au même moment, les religions admirent les personnes âgées comme des piliers de sagesse. Ici encore, il y a une tension que les religions cherchent à tenir ensemble de manière à prendre des décisions qui respecteront les multiples facettes de notre expérience. Cette manière d'envisager le vieillissement invite la modernité à questionner ses ambitions de transhumanisme, doctrine sur laquelle nous exposons dans la suite de cet exercice.

La question de la mort est au cœur même de notre projet d'humanité, elle naît avec l'homme lui-même. Les traditions spirituelles cherchent depuis des siècles à rendre compte du questionnement primitif à travers des formes qui leur sont propres et s'autorisent des réponses suffisamment structurées qui condamnent l'humanité à sa finitude, finitude qu'elles identifient comme raison d'être, élément premier de caractérisation de l'humain et de différenciation de Dieu.

CHAPITRE VI

LE TRANSHUMANISME OU LA TRANSGRESSION HUMAINE DE LA MORT

Toujours contre les positions de Vladimir Jankélévitch qui, à la fin de ses développements, semble se dédire en réfutant l'argument de la possibilité d'un discours sur la mort ou, mieux, d'une action contre elle, il va se développer au cours de la seconde moitié du siècle dernier, une doctrine qui prône la mise à contribution des importantes avancées des sciences et techniques pour l'amélioration de la condition humaine. Au-delà des considérations historiques préalables y afférentes, il faut dès l'entame signifier que ces idées, pour ce qui est de leur forme actuelle, se développent plus intensément à la fin des années 80 lorsque Max More, dans le premier numéro d'*Extropy Magazine*, décrivant les principes de l'Extropie⁶⁸², pose ses jalons à partir d'une définition qu'il en donne en ces termes :

Le transhumanisme est une classe de philosophies ayant pour but de nous guider vers une condition posthumaine. Le transhumanisme partage de nombreuses valeurs avec l'humanisme parmi lesquelles un respect de la raison et de la science, un attachement au progrès et une grande considération pour l'existence humaine (ou transhumaine) dans cette vie. [...] Le transhumanisme diffère de l'humanisme en ce qu'il reconnaît et anticipe les changements radicaux de la nature et des possibilités de nos vies provoqués par diverses sciences et techniques⁶⁸³.

Un grand intérêt y est porté dans ce travail pour la simple raison qu'aujourd'hui, le rapport de l'homme à la mort a considérablement évolué avec des chercheurs qui croient de plus en plus à la banalisation d'un phénomène qui a quitté le terrain de la religion, espace

⁶⁸² L'entropie est la dernière et la plus mystérieuse des cinq grandeurs physiques (température, pression, volume, énergie interne, entropie) définissant l'état d'un système thermodynamique. C'est-à-dire d'un ensemble matériel délimité capable d'échanger de la chaleur et du travail avec le milieu extérieur. L'entropie caractérise l'aptitude de l'énergie contenue dans un système à fournir du travail, ou plutôt son incapacité à le faire : plus cette grandeur est élevée, plus l'énergie est dispersée, homogénéisée et, partant, moins utilisable (pour produire des effets mécaniques organisés). Lorsqu'un système thermodynamique est isolé sans échange possible avec l'extérieur, il ne peut qu'évoluer spontanément vers le maximum de son entropie pour tendre vers un état d'équilibre définitif (2^e principe) alors que son énergie interne reste conservée.

⁶⁸³ M. More, « From Human to Transhuman to Posthuman », in *Extropy*, n°8, Vol 3, n°2, Winter, p. 41.

privilegié au sein duquel il figurait comme le mobile fondateur des logiques culturelles que nous avons évoquées dans le chapitre précédent. Elle a dépassé le champ de la métaphysique puisqu'elle a pu obtenir le statut d'objet scientifique au sein des laboratoires qui entreprennent de comprendre les mécanismes liés au vieillissement dans l'intention de les contrôler, voire de les annihiler⁶⁸⁴. De plus en plus, la vieillesse est perçue comme une maladie qu'il faut soigner par des méthodes biomédicales notoires. C'est suivant ce même raisonnement que la mort est représentée comme une pathologie qui, bien que complexe dans sa détermination, est curable à travers une alimentation saine et suivie ou des options médicamenteuses spécifiées.

Plusieurs philosophies contemporaines vont, par-delà les barrières morales et religieuses, s'inscrire en faux contre le postulat de l'indicibilité sur la mort en suggérant, très tôt, l'idée d'une réversibilité devant ce que Vladimir Jankélévitch pose comme énigme. C'est le cas d'Edgar Morin qui conclut dans son livre *L'Homme et la Mort*, en 1976, par ces mots : « *la mort n'est pas une nécessité de la vie organique* »⁶⁸⁵. Il exprime à travers cette déclaration le fait que nous ne soyons pas éternellement condamnés à la fatalité du trépas. C'est aussi cela la voie qu'empruntent les « *philosophes amortels* »⁶⁸⁶, qui considèrent qu'il sera bientôt possible de ne plus mourir du fait de l'âge, puisque nous ne vieillirons plus, si ce n'est en raison d'un accident, d'une maladie, d'une famine... L'amortalité invoque l'idée que nos cellules germinales sont potentiellement immortelles, puisqu'elles se transmettent par scissiparité, de génération en génération depuis les origines ; seules sont mortelles en nous les cellules somatiques (résultat d'une différenciation) qui constituent l'individu que nous sommes et qui meurt avec elles⁶⁸⁷.

Ces penseurs ne s'étaient donc pas trompés sur leurs intuitions dans la mesure où dorénavant, on suppose qu'il est possible de trouver un moyen de ramener nos cellules somatiques à la condition des cellules germinales et que nous fassions prévaloir la scissiparité

⁶⁸⁴ Désormais, dans les médias, est par exemple exposé le rôle de la télomérase, cet enzyme qui intervient dans la division des cellules germinales à quoi l'organisme doit se renouveler.

⁶⁸⁵ E. Morin, *L'Homme et la mort...*, *op. cit.*, p. 311.

⁶⁸⁶ C'est un concept que développe F. Joignot, dans un article qu'il intitule « Vivre 120 ans et même plus », in *Le Monde magazine*, n° 93, du 25 juin 2011.

⁶⁸⁷ Dans un ouvrage étonnant, Céline Lafontaine, une sociologue canadienne, montre comment s'est constituée l'aspiration à transcender les limites biologiques assignées à l'existence humaine, ultime avatar d'un processus de déconstruction et de désymbolisation de la mort, à l'œuvre depuis la seconde moitié du XX^{ème} siècle.

comme moyen de reproduction : C'est peut-être là la clé de l'éternité tant envisagée et pour laquelle toutes les énergies sont aujourd'hui mobilisées dans les laboratoires et autres sites de recherche.

Dans l'intention de ceux qui portent les idéaux de la doctrine transhumaniste, il est question d'aller vers une nouvelle humanité, celle bâtie autour du « *registre régénératif, avec le cerveau d'un homme augmenté, soustrait à la dégénérescence et préservé, après modélisation et simulation numérique, de toutes les innombrables défaillances qui particularisent notre humanité et la rendent imparfaite* »⁶⁸⁸.

L'immortalité à notre époque est devenue une réelle espérance, le discours et l'action contre la mort – à l'opposé des positions jankélévitchiennes – est désormais une réalité voulue, acceptée et concrétisée. Ce dessein est de plus en plus accueilli, avec, comme l'indique Gérard Vigneron, « *beaucoup de respect et plusieurs perspectives doctrinaires incitent les technosciences à lui donner crédibilité et acceptabilité* »⁶⁸⁹, en l'occurrence, les mouvements transhumanistes. La fin de la mort est désormais au centre des attentes que suscitent les réflexions menées en laboratoire. L'ignorer serait sans doute déchoir et ne pas se montrer à la hauteur du nouveau prométhéisme dont nous sommes les contemporains. Avant d'analyser le projet contre la mort qui sous-tend l'ambition transhumaniste, il est envisagé dans les lignes qui suivent une mise en perspective du lien entre l'humanisme classique et cette doctrine nouvelle ainsi que les points de mire qui la particularisent en la distinguant des autres doctrines.

VI.1. Le transhumanisme : un héritage des doctrines classiques

À cette étape de notre cheminement, qui se pose comme une suite logique des positions idéologiques à partir desquelles la pensée de Vladimir Jankélévitch doit être discutée, nous nous intéressons au transhumanisme. Ce premier arrêt s'assimile à un regard de philosophe sur la doctrine nouvelle. Il convient tout d'abord de se demander si le mouvement en question est une pensée originale ou alors il se pose comme une nouvelle façon de percevoir une hypothèse déjà existante. Si avec l'arrivée de nouvelles sciences, avec les évolutions technologiques et

⁶⁸⁸ G. Vigneron, *L'Ultime choix - Transhumanisme ou éveil intérieur*, Paris, Ariane Publications, 2022, p. 3.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 41.

pratiques, on peut observer une réorientation de nos perceptions, n'est-il pas possible d'envisager quelque chose de commun entre les idéaux techno-progressistes et certaines philosophies qui les ont précédés ? Nous tableurons d'abord sur l'humanisme et la renaissance, ensuite sur l'esprit des Lumières et enfin sur l'idée de progrès.

VI.1.1. Transhumanisme, humanisme et philosophie de la renaissance

Pour se faire une idée exacte du lien entre le transhumanisme et l'humanisme, il nous semble intéressant de rappeler les leviers philosophiques qui ont prévalu dans la pensée humaniste. L'humanisme désigne un courant de pensée qui est centré sur l'humain. Toutes les connaissances mobilisées pour la saisie de l'être et la reconsidération de son action sont dites humanistes. La définition de Francisco Rico condense au mieux cette doctrine. Il affirme :

L'humanisme qualifie spécifiquement un mouvement socioculturel trouvant son déploiement dans l'Europe au XVI^{ème} siècle et constituant une nouvelle anthropologie qui fait émerger la catégorie philosophique de l'individu où l'homme se voit défini comme la mesure de toute chose⁶⁹⁰.

Il y a cependant une petite divergence de vue entre l'humanisme dit classique et celui contemporain. Si le premier voit en l'homme, une mesure de toute chose, le deuxième est principalement axé sur le principe de dignité humaine. Dans un article paru en 2011, Jean Yves Goffi s'emploie à dresser, à partir des travaux de Marchésini⁶⁹¹, un portait modèle de l'humanisme et met en évidence six principaux caractères :

- La disjonctivité, selon laquelle l'homme est une entité séparée des autres ;
- La centralité, selon laquelle les entités non humaines n'ont qu'une importance instrumentale par rapport à l'être ;
- L'autopoïésis, selon laquelle l'être se construit et se réalise à partir de prédicats qui lui sont inhérents ;
- La subsontion, selon laquelle l'homme récapitule l'ensemble de l'univers et en

⁶⁹⁰ F. Rico, *Le Rêve de l'Humanisme de Pétrarque à Érasme*, Paris, Les belles lettres, 2002, p. 13.

⁶⁹¹ Roberto Marchésini est philosophe, éthologue et essayiste italien. Ses travaux les plus répandus sont ceux qui ont porté sur le démasquage d'erreurs prospectives qui mettent l'homme au centre et de l'étendue de ses prédicats. Il affirme dans *Le Dieu Pan*, paru à Paris, chez Vrin, en page 16 ce qui suit : « *Je vais commencer mon voyage par la plus belle pelouse, ce que l'air ne laisse pas un instant, le soleil brillera de pincement, même la nuit, et des parfums vierges coexistent avec les enceintes. C'est là est tombé le dieu Pan l'aube du temps, d'où a commencé son errance incertaine, le seul désir d'aimer* ».

est la mesure ;

- La virtualité, selon laquelle il n'existe pas de limites à ce que les êtres humains peuvent faire d'eux-mêmes ;
- L'autoréférence, selon laquelle la culture appartient à l'homme seulement et le met à part des autres animaux⁶⁹².

Goffi ajoute à ces six traits, les huit points constituant le sujet de l'humanisme classique. Il opère une description de ce sujet avec la seule intention de décrire l'humanité de l'humanisme telle qu'il la perçoit. Il dit au sujet de l'homme, qu'il s'agit : « *d'un être de liberté dans un océan de déterminisme* »⁶⁹³. Par ces mots, l'auteur traduit la responsabilité humaine à la fois de ses actes et de sa condition. Aussi, faut-il remarquer que la nature, non-humaine, est posée comme un instrument. C'est un : « *espace à aménager, à conquérir et à matérialiser* ». ⁶⁹⁴ Jean Yves Goffi attache une grande importance à l'esprit scientifique qui se montre de plus en plus empirique pendant l'humanisme.

La naissance de l'humanisme dit classique s'est faite avec le projet de mettre sur pied une philosophie du sujet, où l'homme est en permanence pris dans des processus de subjectivation et doit pour cette raison se construire. C'est alors qu'à cette époque, il faut mettre un accent sur la formation afin d'améliorer l'humain pour arriver à sa meilleure version. C'est en cela qu'il faut voir le lien avec l'idéologie transhumaniste. Dans un article qu'il intitule « *a history of transhumanist thoughts* », Nick Bonstrom justifie la légitimité pour le transhumanisme de se réclamer de l'humanisme et précisément de Pic de Mirandole. C'est l'une des figures majeures de l'humanisme de la renaissance. Dans son ouvrage *De la dignité de l'homme*, il précise que « *la doctrine de la dignité de l'homme et de sa place dans l'univers, représente peut-être le document le plus connu de la pensée de la renaissance* »⁶⁹⁵.

L'esprit de l'humanisme commande à l'être à la responsabilité. Il doit être tant et si responsable de lui que, tout ce qu'il deviendra, dépend de lui et rien de ce qu'il fera n'est contre nature, en ce sens que son identité, il la détermine lui-même. Dans sa définition de l'humain,

⁶⁹² J.-Y. Goffi, « Les Posthumains que dont nous sommes ou nous serons », in *Bio éthica forum*, Vol. 4, n° 1, 2011, p. 12.

⁶⁹³ *Idem.*

⁶⁹⁴ *Idem.*

⁶⁹⁵ Pic de Mirandole, *De la Dignité de l'Homme*, Paris, Vrin, 1997, p. 67.

Pic de Mirandole reprend à son compte le mythe platonicien de Prométhée dans lequel il est mis en évidence l'idée d'un homme en manque de nature, en raison de ce que Dieu ne pense à créer l'homme qu'après que tout ait déjà été créé. Dans *La Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon, le philosophe anglais identifie un certain nombre de « *merveilles naturelles* »⁶⁹⁶ qu'il décrit par ces mots :

*Prolonger la vie, rendre, à quelque degré, la jeunesse. Retarder le vieillissement, Guérir de maladies réputées incurables. Amoindrir la douleur. Augmenter la force et l'activité. Augmenter la capacité à supporter la torture et la douleur. Augmenter et élever le cérébral. Métamorphoser un corps dans un autre. Fabriquer de nouvelles espèces. Transplanter une espèce dans une autre. Rendre les esprits joyeux et les mettre dans une bonne disposition. Puissance de l'imagination sur le corps ou sur le corps d'une autre*⁶⁹⁷.

Toujours dans *La Nouvelle Atlantide*, on peut se rendre compte de ce que tout est organisé autour de ce que Bacon appelle la « *maison de Salomon* »⁶⁹⁸, une institution parallèle, constituée d'hommes de sciences, qui ne sont peut-être pas des gouvernants, mais qui n'envient dans aucune mesure ceux qui gouvernent. D'ailleurs l'envoyé de la maison de Salomon qui y rend visite au marin anglais dont le bateau s'est arrêté sur cette île, est accueilli en grande pompe par le peuple de Bensalem. Cette case imaginaire et mythique est indépendante et garde plusieurs de ses découvertes scientifiques secrètes. Il ne faut surtout pas les dévoiler au grand jour tant les informations qui y sont cachées sont capitales pour la suite de la marche du monde. Opelar perçoit les liens qui pourraient se structurer entre le politique et les institutions de savants ainsi qu'il suit :

Dans La Nouvelle Atlantide, le politique et le savant fonctionnent donc en parfaite harmonie, le premier encourageant le second, lequel contribue, en retour, à la prospérité de l'État et de ses habitants. La maison de Salomon est une sorte d'anticipation du CNRS⁶⁹⁹ : ses membres sont des serviteurs de l'État et travaillent pour celui-ci dans le but d'accroître la connaissance et

⁶⁹⁶ F. Bacon, *La Nouvelle Atlantide* (1667), trad. M. Le doeuf et M. Lasera, Paris, Flammarion, 1995, p. 133.

⁶⁹⁷ *Idem*.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 124.

⁶⁹⁹ Le Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) est une institution de recherche basée en France et parmi les plus importantes au monde. Pour relever les grands défis présents et à venir, ses scientifiques explorent le vivant, la matière, l'Univers et le fonctionnement des sociétés humaines. Internationalement reconnu pour l'excellence de ses travaux scientifiques, le CNRS est une référence aussi bien dans l'univers de la recherche et du développement que pour le grand public.

*la maîtrise de la nature. Ce faisant, bien sûr, ils servent les intérêts immédiats de l'État, autant que les fins ultimes de l'humanité : ils enrichissent et renforcent la nation sur le plan technique, économique et militaire, autant qu'ils œuvrent à soulager les maux de la condition humaine*⁷⁰⁰.

De tous ces développements, on peut bien percevoir l'étroite similitude entre les éléments de philosophie autour desquels s'est construit l'humanisme classique et les piliers fondamentaux au cœur du mouvement transhumaniste actuel, principal centre de nos investigations à ce niveau du travail. En plus de l'humanisme, les philosophies mécanistes et les automates auront tout aussi fortement contribué à la structuration idéologique du projet scientifique actuel.

VI.1.2. Doctrine transhumaniste et automatisme : les philosophies mécanistes en amont

L'histoire des automates est étroitement liée aux philosophies mécanistes et à celles matérialistes dont les plus connues sont celles de Julien Offray de La Mettrie, médecin et philosophe français⁷⁰¹ et de René Descartes⁷⁰². Cette philosophie peut être condensée en cette phrase : l'homme et la nature fonctionnent comme des machines. Il est en effet question de prouver que l'humanité et les logiques fonctionnelles qui s'y rapportent sont explicables par une simple analogie à la machine. La Mettrie compare par exemple l'homme à une horloge. Il affirme : « *le corps humain est une horloge, mais immense* »⁷⁰³. Cette assimilation du corps à la machine est également perceptible chez Descartes dans son *Traité de l'homme*. Le philosophe français a recours à une expérience de pensée suivant la logique de laquelle Dieu créerait d'autres êtres. Il affirme :

Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible [...] il met au-dedans toutes les pièces qui sont requises pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire, et enfin qu'elle imite toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées procéder de la matière, et

⁷⁰⁰ M. Opelar, *Francis Bacon, l'humaniste, le magicien, l'ingénieur*, Paris, Vrin, 1991, p. 171.

⁷⁰¹ Il faut rappeler qu'il défend principalement le matérialisme radical et aura participé, avec Descartes, à la refonte du mécanisme.

⁷⁰² Mathématicien et philosophe français dont les positions matérialistes auront pesé sur le courant pendant plusieurs siècles.

⁷⁰³ La Mettrie, *L'Homme machine*, (1748), Paris, Aubier, 1954, p. 184.

ne dépendre que de la disposition des organes. Nous voyons des horloges, des fontaines artificielles, des moulins et autres machines semblables, qui n'étant faites que par des hommes, ne manquent pas de mobiliser la force de se mouvoir d'elles-mêmes en diverses façons ; et il me semble que je ne saurais imaginer tant de sortes de mouvements en celle-ci, que je suppose être faite des mains de Dieu, ni lui attribuer tant d'artifice, que vous n'avez sujet de penser, qu'il y en peut avoir encore davantage⁷⁰⁴.

Son intention, est de prouver que la machine, telle qu'elle fonctionne, avec tous les dispositifs mécaniques qui y sont liés, est comparable à l'humain. Pour La Mettrie aussi, tout le corps est matériel, et il n'y a en effet rien de spirituel en celui-ci. Il s'oppose ainsi à tous les dualistes, qui distinguent, dans le composé humain, un corps et une âme. Même s'il reconnaît l'existence du second, il considère qu'il est intimement lié au premier, de telle sorte que tous les effets du corps se font ressentir sur l'âme. Il affirme : « *l'âme et le corps s'endorment ensemble. À mesure que le mouvement du sang se calme, un doux sentiment de paix et de tranquillité se répand dans toute la machine [...] l'âme se sent mollement s'appesantir avec les paupières* »⁷⁰⁵. L'ambition première des automates était de fabriquer des machines reproduisant la vie animale ou des androïdes capables de simuler des comportements humains, projet qu'il est possible de rapprocher de celui des transhumanistes aujourd'hui. Il faut s'inspirer de l'humanité pour produire des objets dont la ressemblance est si fine qu'on pourrait les assimiler. C'est ce que nous prouve le célèbre canard dont parle Vaucanson :

Sir David Brewster écrit, en 1868, que le canard est « peut-être le modèle mécanique le plus étonnant qu'on n'ait jamais fait ». Son but [explique Vaucanson] était de manger, boire et digérer. Le canard tendait le cou pour prendre le grain dans la main, il l'avalait et le digérait ; il buvait, barbotait et jacassait ; ses mouvements ressemblaient à ceux d'un vrai canard qui avale goulûment. La nourriture était digérée par dissolution, non par trituration, et la matière digérée par l'estomac était conduite par des tuyaux, comme par les boyaux d'un animal jusqu'à l'anus où se trouvait un sphincter pour l'expulser⁷⁰⁶.

Ces pratiques sont toujours perceptibles aujourd'hui dans le domaine de la médecine, où pour comprendre certaines réactions de l'être humain, on se sert soit d'un animal soit d'un

⁷⁰⁴ R. Descartes, *Traité de l'homme* (1664), trad. A. Bridoux, Paris, Gallimard, 1953, p. 807.

⁷⁰⁵ La Mettrie, *L'Homme machine...*, *op. cit.*, p. 153.

⁷⁰⁶ J. Cohen, *Les Robots humains dans le mythe et dans la science...*, *op. cit.*, p. 91.

objet. Dans un article de Donna Haraway, elle met en avant l'idée d'un animal modèle de l'homme en évitant le piège qui obligerait l'observateur à choisir un camp. Elle affirme :

À la fin du XX^{ème} siècle et dans la culture scientifique des États-Unis d'Amérique, écrit l'historienne des sciences Donna Haraway, la frontière séparant l'humain de l'animal est profondément entamée. Les dernières têtes de pont de l'exception humaine sont contaminées, quand elles n'ont pas été transformées en parcs de loisirs : rien désormais ne justifie de manière convaincante la séparation de l'humain et de l'animal, pas plus le langage que l'usage de l'outil, le comportement social ou les fonctions mentales. Beaucoup de gens ne voient d'ailleurs plus la nécessité de cette séparation [...]. Au cours des deux derniers siècles, la biologie et la théorie évolutionniste ont produit les organismes modernes en objets de savoir et simultanément réduit la frontière entre le règne humain et le règne animal à une trace à peine visible, mais réaffirmée par les affrontements idéologiques et les disputes professionnelles des sciences sociales et des sciences de la vie⁷⁰⁷.

Les connaissances qui découlent de ces expériences aident ainsi à soumettre l'homme par ce que l'on désigne aujourd'hui par le vocable de biopouvoir⁷⁰⁸. Michel Foucault dans *Surveiller et punir*, résume les arguments de La Mettrie en une réduction matérialiste de l'âme en ces termes :

Le grand livre de l'Homme-machine a été écrit simultanément sur deux registres : celui anatomo-métaphysique, dont Descartes avait écrit les premières pages, et que les médecins, les philosophes ont continué ; celui technico-politique, qui fut constitué par tout un ensemble de règlements militaires, scolaires, hospitaliers et par des procédés empiriques et réfléchis pour contrôler ou corriger les opérations du corps. [...] L'Homme-machine de La Mettrie est à la fois une réduction matérialiste de l'âme et une théorie du dressage, au centre desquelles règne la notion de « docilité » qui joint au corps analysable le corps manipulable. Est docile un corps qui peut être soumis, qui peut être utilisé, qui peut être transformé et perfectionné⁷⁰⁹.

⁷⁰⁷ D. Haraway, « Un manifeste cyborg : science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XX^{ème} siècle », in D. Haraway, *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*, Paris, Jacqueline Chambon, 2009, pp. 271-272.

⁷⁰⁸ Foucault identifie une transformation du pouvoir lorsque la vie entre dans ses phases préoccupantes à partir du XVIII^{ème} siècle. Il appelle biopouvoir, les techniques spécifiques du pouvoir s'exerçant sur les corps individuels et les populations, hétérogènes aux mécanismes juridico-politiques du pouvoir souverain.

⁷⁰⁹ M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 160.

À l'observation, l'automate de la philosophie mécaniste de la période moderne est l'homme préhistorique du robot des sciences fictions d'aujourd'hui. On voyait déjà à cette époque, ajoute l'américaine Haraway, « *l'intention de dédoubler l'humanité* »⁷¹⁰. Il y avait déjà dans le projet des chercheurs de cette période, une ambition de fabrication des sortes d'humains semblables à ceux existants. Les automates sont pour ainsi dire les précurseurs de la robotique sophistiquée, conduite aujourd'hui dans les laboratoires de la Silicon Valley. Le transhumanisme dans sa version actuelle et pour ce qui est de son côté purement technique de reproduction humaine, est le résultat d'une reconsidération de postures philosophiques et scientifiques antérieures, mais dont le sens et la portée sont maintenus.

VI.1.3. Le transhumanisme comme conséquence de l'esprit des Lumières et de la pensée du progrès

L'esprit des Lumières dont il est question ici se rapporte à une vision du monde, à une façon de concevoir la réalité qui place la raison au centre de tout. Suivant cette logique, la science humaine peut lui permettre de tout comprendre, de tout expérimenter, de tout justifier, la science, est le moteur de l'humanité parce que c'est elle qui modèle le monde.

Qu'est-ce que l'histoire et la science ? La lutte contre la mort. La véhémence aspiration d'une grande âme immortelle pour communiquer l'immortalité emporte alors le sage à élever son vœu à cette forme prophétique : "la science aura vaincu la mort. Et alors, on ne mourra plus"⁷¹¹.

Ces mots de Michel Benabes sur la philosophie de Condorcet indiquent bien que les Lumières croient en un rêve, le rêve de l'avènement d'un monde nouveau. Ce monde est clairement réalisable et « *les bases de sa construction doivent nécessairement être posées dans l'immédiat* »⁷¹². La pensée de cette époque est le point de départ d'une pensée du progrès. Elle se considère comme celle à partir de laquelle les autres pensées doivent se concevoir. C'est d'ailleurs pourquoi pendant les siècles suivants, toutes les philosophies se positionneront à partir de Kant. La principale ambition à ce moment scientifique de l'histoire est de transformer le monde avec les outils de la science.

⁷¹⁰ D. Haraway, « Un manifeste cyborg... » ..., *op. cit.*, p. 81.

⁷¹¹ M. Benabes, « Citations et point de vue », in *Analyse et réflexion chez Condorcet*, Paris, Ellipses, 1989, p. 122.

⁷¹² *Idem.*

Tout doit désormais s'organiser autour des scientifiques. Les sociétés savantes doivent prendre le contrôle de l'État, parce que ce n'est qu'à partir d'elles qu'il nous est possible de réaliser l'utopie la plus grande, celle de l'amélioration de la condition humaine. C'est un mouvement de rationalisation du monde qui doit lui permettre d'acquérir la connaissance, le bonheur et la liberté. Les philosophes de cette époque veulent, à partir de leurs savoirs respectifs, prédire l'avenir, lui donner la complexion qui leur semble meilleure pour eux. Condorcet, dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* constate ce qui suit :

*Si l'homme peut prédire, avec une assurance presque entière, les phénomènes dont il connaît les lois ; si lors même qu'elles lui sont inconnues, il peut, d'après l'expérience du passé, prévoir avec une grande probabilité les événements de l'avenir, pourquoi regarderait-on comme une entreprise chimérique celle de tracer avec quelque vraisemblance le tableau des destinées futures de l'espèce humaine, d'après les résultats de son histoire ?*⁷¹³

Dans ce texte, on peut percevoir le caractère vraisemblable de la prédiction, du moins pour ce que pense l'auteur. Tout le monde est censé croire en ce que subodore l'homme de science. Le devin laisse la place aux scientifiques qui, à partir de ce qu'on appelle aujourd'hui les algorithmes, se chargent d'indiquer au reste de la population de quoi sera fait le lendemain. « *Le progrès humain s'accompagne du progrès de la société* »⁷¹⁴ postule Condorcet, en ce sens que, suivant les termes de son argumentation, l'individu appartient à une société et partant, son évolution est celle de tous, y compris de ceux qui n'auront pas intégré et accepté la nécessité de s'y faire. À Condorcet de dire :

Si nous passons aux arts dont la théorie dépend de ces mêmes sciences, nous verrons que les progrès qui doivent suivre ceux de cette théorie ne doivent pas avoir d'autres limites ; que les procédés des arts sont susceptibles du même perfectionnement, des mêmes simplifications que les méthodes scientifiques ; que les instruments, que les machines, les métiers ajouteront de plus en plus à la force, à l'adresse des hommes, augmenteront à la fois la perfection et la précision des produits, en diminuant, et le temps, et le travail nécessaires pour les obtenir ; alors

⁷¹³ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Flammarion, 1988, p. 265.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 267.

*disparaîtront les obstacles qu'opposent encore à ces mêmes progrès, et les accidents, qu'on apprendrait à prévoir, à prévenir, et à l'insalubrité, soit des travaux, soit des habitudes, soit des climats [...] Alors un espace de terrain de plus en plus resserré pourra produire une masse de denrées d'une plus grande utilité ou d'une valeur plus haute ; des jouissances plus étendues pourront être obtenues avec une moindre consommation*⁷¹⁵.

Plus les individus qui composent une société sont rationnels, mieux la société en question se porte et est plus libre. C'est dans le travail de la construction de l'humain qu'il faut aller chercher le réel développement. À quoi aspirons-nous ? À une société plus libre, avec des individus plus éclairés, plus autonomes mais surtout, des individus libérés du travail : idéal des Lumières ou désir profondément humain traversant l'espace et le temps ?

Il semble avoir, depuis Aristote, une tradition visant à promouvoir l'idée selon laquelle l'homme devrait être libéré du travail. Aristote, Condorcet, Marx et certains transhumanistes ont en tête cet idéal. Pour bon nombre, le progrès vise justement à cette libération qui permettra finalement à l'humanité de se développer et de s'améliorer dans bien des domaines. La comparaison a souvent été faite entre le travail et l'esclavage. Le développement des machines autonomes et de l'intelligence artificielle a notamment pour but de libérer l'humanité du travail. Bien sûr cette entreprise n'est pas entièrement humaniste. D'un côté, nous avons certes des philosophes qui encouragent ce développement dans la mesure où, pour reprendre les mots de Marx, l'homme, une fois libéré du travail, peut se permettre « *de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de s'occuper d'élevage le soir et de s'adonner à la critique après le repas, selon que j'en ai envie, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique* »⁷¹⁶. En outre, en se réappropriant sa vie et son temps, cet être humain aura la capacité de redevenir pleinement citoyen. Mais de l'autre côté, on trouve des impératifs économiques : il faut produire vite et mieux, et il s'avère que la machine est plus efficace, plus précise, elle calcule plus rapidement que nous.

Remplacer l'homme par la machine n'est pas seulement humaniste, c'est aussi rentable. Notons par ailleurs que notre époque est marquée par une incroyable tension. D'une part, tout est fait pour débarrasser cette espèce du travail, pour remplacer l'esclave (et par extension le

⁷¹⁵ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain...*, op. cit., p. 280.

⁷¹⁶ K. Marx, *Philosophie*, Paris, Gallimard, 1982, p. 85.

travailleur et en particulier l'ouvrier) par la machine. Cette substitution a essentiellement pour but de permettre à tous d'avoir le temps nécessaire pour accomplir leurs plans de vie et s'épanouir sur le plan personnel. La mécanisation permet de produire plus, tout en diminuant considérablement le temps de travail. D'autre part, on voit se mettre en place une sorte de métaphysique ou d'ontologie du travailleur. La valeur du travail croît tandis que sa nécessité s'amenuise. Ainsi, alors que la pensée du progrès a œuvré à former une société où les hommes seraient affranchis du travail, nous voilà dans une société qui méprise et stigmatise ses chômeurs et ses inactifs. Cette valorisation de la besogne conduit également à une forme de technophobie : les nouvelles technologies constituent un danger car elles nous privent de la possibilité de travailler. Ainsi, alors qu'il faudrait combattre une certaine vision du chômage et de « l'inactivité », alors qu'il faudrait repenser le système économique (par exemple par la mise en place d'un revenu de base), nombreux sont ceux à se réfugier dans une posture conservatrice et à diaboliser l'autre c'est-à-dire ici la machine (bien que l'autre soit également par extension l'étranger et l'immigré) comme ennemi de l'honnête ouvrier⁷¹⁷

VI.2. Les points de mire du transhumanisme

Maintenant que des indications ont été données sur quelques fondements philosophiques de l'idéologie qui nous intéresse dans le cadre de ce chapitre, il est dès à présent question de lester d'un contenu épistémologique soutenu par cette notion, afin de traduire, par nos mots, les moyens et les objectifs autour desquels elle se construit. D'abord l'atteinte de la singularité technologique, ensuite sa mission première d'amélioration de la condition humaine et enfin l'au-revoir au corps dans sa nature actuelle seront successivement abordés à l'effet de cerner, dans tous ses contours, ce nouveau mouvement.

VI.2.1. L'atteinte d'une singularité technologique

Malgré leur incroyance, les philosophes athées ont toujours connu l'idée de bien, c'est-à-dire l'idée que les progrès de la civilisation comme l'abolition de l'esclavage ou les progrès

⁷¹⁷ Nous pourrions mener notre analyse bien plus loin en nous attardant sur la philosophie de Kant, de Nietzsche, de Marx, de Saint-Simon, etc., ou encore sur l'imaginaire des utopies futures à des époques différentes. Cependant il n'est pas nécessaire pour notre présent propos d'entrer ici plus en détail, ni de prétendre à l'exhaustivité. Par ailleurs, certaines réflexions avancées ici seront développées plus en détails dans la suite de ce travail.

de la science comme la médecine, furent pour l'humanité la bonne décision à prendre. Depuis quelques années, les avancées des sciences et techniques ont permis d'aller bien au-delà du simple athéisme. C'est grâce au penseur et inventeur américain Ray Kurzweil⁷¹⁸ que nous avons découvert le sens profond de notre histoire et la finalité de l'épopée humaine qui est d'atteindre ce qu'il désigne par l'expression "singularité technologique".

Le mot singularité est emprunté aux sciences mathématiques. Il désigne précisément un cas dans lequel un certain objet mathématique ne peut pas être bien défini. C'est un élément inédit et très exceptionnel dont il est difficile de prédire en détail les conséquences qui pourraient s'y coller. Dans le vocabulaire des technosciences, la singularité technologique désigne l'hypothèse suivant laquelle l'invention de l'intelligence humaine déclenchera un emballement de la croissance technologique qui induira des conséquences imprévisibles sur notre société. Au-delà de cet aspect, le progrès ne serait plus l'œuvre des hommes, mais plutôt le fait de l'intelligence artificielle ou d'une supra intelligence qui s'auto-améliorerait, mais d'une nouvelle génération de plus en plus intelligente, apparaissant rapidement, créant une explosion de science en nous, créant finalement une puissante intelligence qui dépasserait qualitativement de loin l'intelligence humaine.

Créer une entité supérieure à notre intelligence qui prendrait en charge toute l'histoire du développement humain, tel est le sens de la singularité technologique envisagée. Elle a le projet d'inventer des machines postérieures à elles-mêmes qui organiseraient les sociétés. La singularité technologique dont il est question pourrait se produire, selon les projections de Ray Kurzweil, vers 2045. Il s'appuie pour le démontrer sur sa loi du retour accéléré⁷¹⁹. Plusieurs autres transhumanistes évoquent d'autres échéances, mais la plupart situe son avènement avant l'an 2100⁷²⁰. Bien avant cette date, l'humanité aura fait d'importants progrès dans les NBIC. Il

⁷¹⁸ Le directeur de l'ingénierie chez Google et futurologue attiré du groupe.

⁷¹⁹ Elle postule un progrès illimité de plus en plus rapide avec pour conséquence que l'immortalité devienne réalité. Ray Kurzweil et certains transhumanistes sont persuadés que les lois identiques à cette loi de Moore sont en train d'émerger dans les sciences du cerveau, dans les nanotechnologies ou dans le séquençage et la manipulation de l'ADN. L'idée c'est que l'évolution des capacités humaines suit une succession de courbes exponentielles. Il s'agit de courbes qui montent à la verticale et de plus en plus vite. Concrètement, la loi du retour accéléré donne un pouvoir à l'homme qui devient quasi illimité sur son cerveau et sur la matière. Cette loi pourrait s'énoncer sous une forme plus explicite : l'utilisation de technologies dont la croissance est exponentielle, permet, lorsqu'elle est le moyen d'étude d'un sujet, de faire progresser la connaissance dudit sujet de façon également exponentielle.

⁷²⁰ Qui ne représente absolument rien à l'échelle des temps géologiques.

ne faut pas imaginer que nous aurons un monde identique jusqu'en 2045, parce que nous allons basculer d'un seul coup dans une vie quotidienne totalement transformée. Nous aurons déjà énormément changé bien avant 2045.

L'accélération du progrès technologique est une des caractéristiques centrales de ce siècle. Il semble que nous soyons à la veille d'un changement comparable à l'émergence de l'existence. La cause précise de ce changement est la création imminente d'entités technologiques possédant une intelligence supérieure à celle de l'humain. Il existe plusieurs chemins par lesquels la science pourrait réussir cette percée (et c'est une raison de plus pour être certain que cet événement va se produire) :

- Ce pourrait être des ordinateurs évolués qui parviendraient à l'éveil et à l'intelligence superhumaine.⁷²¹
- Il peut également s'agir de vastes réseaux informatiques qui s'éveilleraient en tant qu'entités dotées d'une intelligence superhumaine.
- Les interfaces homme - machine pourraient devenir si intimes qu'il ne serait pas déraisonnable d'en considérer les utilisateurs comme super-humainement intelligents.
- La biologie pourrait fournir des moyens d'améliorer les capacités intellectuelles naturelles de l'humain.

Quelles peuvent être les conséquences de la survenance de tels événements ? À partir du moment où une intelligence supérieure à celle de l'homme prendra les commandes du progrès, ce dernier va connaître une forte accélération dont les impacts seront nombreux et diversiformes. Il est en outre possible que ces mutations profondes entraînent la remise en cause de toutes les règles existantes, presque instantanée, une fuite en avant à une vitesse exponentielle, hors de tout contrôle. La singularité technologique renvoie aux particularités qui marqueront l'humanité au point où les vieux schémas de pensée seront totalement écartés parce qu'une nouvelle réalité prévaudra. Plus elle est proche, plus elle se rapproche de nos vies

⁷²¹ À ce jour, la question de savoir s'il est possible de créer une machine d'intelligence équivalente à l'humain reste controversée. Mais si la réponse est oui, il ne fait pas de doute que des êtres plus intelligents peuvent être construits peu de temps après.

quotidiennes et deviendra sous peu un lieu commun. Stan Ulam évoque une conversation avec John Von Neumann :

*Cette conversation était centrée sur l'accélération infinie des progrès de la technologie et leur influence sur les modes de vie humains, qui donnerait l'impression d'approcher une singularité essentielle dans l'histoire de la race au-delà de laquelle les considérations humaines actuelles n'auraient plus lieu d'être*⁷²².

À sa suite, Good écrit :

*Soit une machine ultra-intelligente, à savoir une machine capable de surpasser de loin toutes les activités intellectuelles de n'importe quel humain, aussi intelligent soit-il. Puisque la conception de telles machines est une de ses activités intellectuelles, une machine ultra-intelligente serait capable de concevoir des machines encore plus performantes ; on aboutirait alors indubitablement à une « explosion d'intelligence ». C'est pourquoi, la conception d'une telle machine est la dernière chose dont l'homme n'aura jamais besoin, à supposer que la machine soit suffisamment docile pour nous expliquer comment la garder sous notre contrôle. Le plus probable est que, dans le courant du XX^{ème} siècle, une machine ultra-intelligente sera construite, et que ce sera la dernière chose dont l'humanité avait besoin*⁷²³.

L'humanité d'aujourd'hui a nécessairement besoin des progrès scientifiques et techniques pour survivre en ceci que « *l'homme raisonnable s'adapte au monde. L'homme non-raisonnable persiste à adapter le monde à sa mesure. Tous les progrès dépendent des non-raisonnables* »⁷²⁴. On peut de ce fait aisément comprendre que la civilisation humaine a absolument besoin que les projets scientifiques continuent et même s'accélèrent. Si nous voulons simplement survivre, constatons qu'il existe d'innombrables menaces de mort qui pèsent sur l'humanité : le nucléaire, les pandémies, le vieillissement, etc. Devant ces importantes menaces, les actions sociales et politiques sont absolument inefficaces. Seuls les progrès techniques et leurs applications peuvent permettre de s'en prémunir.

Le transhumanisme est lié à la singularité technologique (singularitarisme). C'est un mouvement culturel et intellectuel international, prônant l'usage des sciences pour

⁷²² S. Ulam, « Tribute to John Von Neumann », in *Bulletin of the American Mathematical Society*, Vol. 64, n° 3, 1958, p. 37.

⁷²³ I. Good, *Analog Science Fact-Science Fiction*, New-York, NVC, 1980, p. 39.

⁷²⁴ G. B. Show, *Maximes for revolutionist, Man on superman*, Paris, Vrin, 2003, p. 101.

l'amélioration des caractères physiques et mentaux de l'humanité. Aussi, amalgame-t-il la misère matérielle et la misère spirituelle et considère qu'en résolvant la première, la solution à la seconde suivra. Dans cette logique, les penseurs transhumanistes comptent sur les biotechnologies émergentes. Si même une partie de ces prédictions des transhumanistes est réalisée, l'humanité vivra une révolution sans précédent. Sur les 108 prophéties de Kurzweil, 89 se sont entièrement réalisées après vérification. Il se base sur la loi de Moore⁷²⁵ pour fonder une autre conjecture. Laurent Alexandre dit d'elle qu'elle est « *une extension de la loi de Moore à toutes les technologies NBIC* »⁷²⁶. Elle consiste à dire que toutes ces technologies vont croître dans les décennies à venir, de façon explosive, comme la puissance des ordinateurs a cru de façon explosive depuis 1965.

VI.2.2. L'impérative amélioration de la condition humaine

L'objectif central de la doctrine transhumaniste est l'amélioration de la condition humaine dont l'exacte teneur est condensée dans l'expression anglo-saxonne de *human enhancement*. Elle désigne précisément l'ensemble des actions déjà opérationnelles, envisagées ou projetées dont le dessein avoué est l'augmentation des potentialités du corps et, dans la mesure du possible, la création de nouvelles. Ces projets trouvent leurs fondements dans une sorte de redirection des techniques et pratiques biomédicales. Dans un article sur la question et qu'ils intitulent « L'amélioration humaine : trois usages, trois enjeux »⁷²⁷, Simon Bateman et Jean Gayon s'essaient à la distinction de trois pratiques selon le sens que l'on donne au concept de l'humanité. S'agit-il de l'amélioration de nos capacités, d'un changement de sa nature propre ou de profondes mutations à la fois sur soi et sur l'environnement ?

L'amélioration des capacités humaines dont ils parlent se structure autour d'une catégorisation fonctionnelle. D'abord il s'agit « *d'impacter méliorativement les aptitudes physiques des humains en augmentant leurs potentialités en terme de résistance aux maladies, de constitution des organes, bref des technologisations du corps pour une meilleure adaptation*

⁷²⁵ La loi de Moore qui, il faut le dire, est en fait une simple extrapolation, implique le fait que les ordinateurs deviennent au fil du temps plus petits, plus rapides et moins chers, à mesure que les transistors sur circuits intégrés deviennent plus efficaces.

⁷²⁶ L. Alexandre, *La Mort de la mort...*, *op. cit.*, p. 143.

⁷²⁷ S. Bateman et Jean Gayon, « L'Amélioration humaine : trois usages, trois enjeux », in *American Journal of Law and Medicine*, Vol. 2., n° 14, 2000, p. 46.

et une assurante durabilité »⁷²⁸. L'intention derrière ce premier projet est claire : mobiliser les sciences et techniques au bénéfice d'un corps dépouillé de toutes ses imperfections. Il y'a, à côté, l'amélioration des capacités psychiques, notamment la perception, l'attention, la mémoire, le raisonnement. Les aspects psychiques concernent aussi l'humeur, l'intention, les attitudes, etc. l'amélioration de nos capacités concernent aussi le volet moral de l'humanité. En effet, en augmentant les aptitudes physiques et cognitives de l'homme, il est possible d'envisager une nouvelle condition à laquelle est inculquée technologiquement un certain nombre de valeurs morales.

L'amélioration de la nature humaine quant à elle place le débat au niveau philosophique, social, et politique. Elle pose le problème de « *l'égalité d'accès aux bienfaits des technosciences, puisqu'elle installe le risque de creuser un fossé entre les populations humaines ayant accès aux biotechnologies de l'enhancement et celles qui en sont exclues* »⁷²⁹, avec le risque de domination qui en résulterait. Améliorer la condition de l'homme consiste en l'invention d'un nouveau type d'être qui serait très différent de celui existant actuellement. Cet état de choses implique la naissance d'une nouvelle humanité à laquelle il faut trouver des repères. Le débat sur l'ordre moral, social et politique qui régirait la vie de ces nouveaux types d'êtres a tout son sens actuellement.

L'amélioration de soi, par contre, se rapporte davantage aux problématiques d'ordre culturel. Dans un ouvrage qu'il intitule *Better than well*, Carl Elliott parle des technologies d'amélioration comme des actions menées pour la quête d'identité. L'*enhancement* désigne donc dans ce sens, une marche vers la libération des énergies identitaires nouvelles. Il s'agit de l'interprétation subjective de ce que nous offrent les biotechnologies.

Les trois strates de l'*enhancement* qui viennent d'être développées indiquent clairement l'orientation que veut prendre le transhumanisme en matière d'amélioration de la condition humaine. Il s'agit à proprement parler de mettre à contribution tous les filons scientifiques et technologiques pouvant aider à avoir une meilleure version de l'humanité. À la différence de Condorcet, dont les leviers de l'amélioration étaient l'éducation et la moralisation, les transhumanistes considèrent qu'il faut aller au fond des choses. À partir de nouveaux

⁷²⁸ L. Alexandre, *La mort de la mort...*, op. cit., p. 143.

⁷²⁹ *Ibid.*, p. 144.

modèles, d'abord nées sur le terrain du soin ou de la compensation médicale et ensuite secourues par les technologies convergentes des NBIC, ils ont le projet d'élargir le spectre des possibles en affichant de meilleures ambitions au sujet de ce que doit être l'homme moderne.

L'amélioration de l'humain date des Lumières⁷³⁰. C'est l'idée d'une humanité complètement augmentée, améliorée par un ensemble de technologies et de sens tout à fait récents qui convergent vers une possibilité de changement de paradigmes. C'est précisément dans la Silicon Valley qu'il faut aller chercher l'origine du concept.

L'OMS pose comme droit fondamental, l'aspiration à une santé complète, parce que multidimensionnelle⁷³¹. Depuis cette déclaration, l'utopie se fonde autour de l'idée d'une santé parfaite. Il est devenu aujourd'hui impossible de séparer une médecine classique thérapeutique d'une médecine méliorative. La chirurgie esthétique, le traitement de la stérilité, le traitement de la ménopause. Tous les comités bioéthiques s'accordent sur le fait qu'il n'y a plus de différence entre le soin et l'amélioration de la condition humaine.

VI.2.3. Transgression de la nature humaine et au-revoir au corps

La condition humaine est d'abord et avant tout celle d'un être fait de chair, corporelle, dont il est impossible d'imaginer l'existence, sans y faire référence. Il s'agit d'une mise en jeu permanente des sens, des postures, des gestes, des mimiques socialement codés et virtuellement intelligibles par les individus d'un même groupe social dans toutes les circonstances de la vie collective. Le corps, tel qu'il est conçu, est un vecteur de compréhension du rapport au monde de l'individu, à travers une réflexivité permanente plus ou moins prononcée. Par le corps, en effet, notre situation au sein de la société, notamment notre âge, notre sexe, nous intégrons la substance de notre existence en le mettant à contribution pour soi et les autres. Son utilité est pour ainsi dire consacrée, simplement parce qu'il ouvre la voie à notre socialité, nous identifie

⁷³⁰ Condorcet est considéré par certains comme l'un des premiers transhumanistes, puisque qu'il pose les bases d'une philosophie alliée à la biologie et aux sciences cognitives, dans une quête de vie prolongée. « *Serait-il absurde de supposer que l'amélioration de la race humaine soit considérée comme un progrès illimité ?* » (Condorcet, *Esquisse...*, *op. cit.*, p. 147.), interroge Condorcet. À l'avenir, « *l'homme ne deviendra pas immortel, mais il pourra constamment augmenter le temps entre le moment où il commence à vivre et quand naturellement, sans maladie ou accident, il trouve que sa vie est un fardeau* », poursuit-il. (Condorcet, *Esquisse...*, *op. cit.*, p. 148.).

⁷³¹ L'OMS définit la santé comme un état de bien-être complet qui englobe les aspects physique, psychique et social.

aux autres êtres de la même espèce que nous et se pose comme la version matérielle de l'idée qui est construite autour de la personne.

Les travaux menés en laboratoire aujourd'hui ont pour postulat de départ la faillibilité de l'incarnation dans sa version actuelle. Les chercheurs y voient un obstacle majeur à l'épanouissement de notre être et, plus grave, un frein aux avancées des technosciences⁷³². La condition humaine est à ce point vulnérable pour la seule raison que le corps se pose en obstacle à la mise sur pied d'un certain nombre d'actions scientifiques susceptibles de révolutionner notre identité biologique. C'est bien notre partie charnelle qui est immortelle et c'est elle qui est la cause de tous les malheurs de notre humanité. Quelques penseurs n'y voient d'ailleurs que de la chair, une simple viande.

L'ambition des doctrinaires transhumanistes est simplement de se débarrasser de ce fardeau, cause de toutes les imperfections de notre humanité. Tout simplement, ils se disent que si c'est dans le corps, dans sa forme actuelle ne serait-ce que, qu'il faut aller chercher les causes de la mort ou de la maladie, c'est en lui également qu'il faut aller chercher les solutions à ces phénomènes. En supprimant notre partie charnelle, c'est la maladie et la mort qui auront été supprimées.

Le corps est pour ainsi dire posé comme un simple obstacle qui bloque la marche de la technique, puisqu'on l'adapterait difficilement, ne serait-ce que dans sa forme actuelle, à un monde qui respire au rythme des avancées technologiques. En effet, dépassé par les prouesses des inventions de la technoscience, notre corps, avec son lot de défaillances, s'auto-exclut. Il se morfond dans ses incorrections en informant de ses besoins élémentaires⁷³³. Suivant les positions des tenants de ces théories, c'est la partie charnelle de l'homme qui le maintient dans une condition indigente, avec son lot d'imperfections, à la différence de la machine mieux maîtrisée, il vieillit et demeure, dans sa condition actuelle, condamné à la mort.

⁷³² La mort est désormais systématiquement considérée comme un problème pour des humains qui, devenus systématiquement maîtres de la nature, veulent dominer leur humanité pour lui donner la complexion voulue et tenue pour idéale.

⁷³³ Au sens où Michel Foucault l'entend dans le chapitre « Les corps dociles » de *Surveiller et punir*, où les corps sont une matière que les disciplines façonnent, afin de produire certains comportements et de rendre les corps efficaces ou performants.

Ce sont ces innombrables imperfections que les transhumanistes tentent de corriger en adressant un adieu au corps dans sa nature actuelle. Il est question d'opérer une réelle transformation du corps, en le rendant plus performant afin de régler le problème de l'écart entre l'homme et ses productions. Le transhumanisme assure la transition d'un corps subi, imposé et vécu sous la forme d'un *fatum*⁷³⁴ à un corps fabriqué, résultat de la volonté humaine. C'est la raison pour laquelle le contenu donné au concept de santé est tout autre, il se rapporte désormais à « *une santé maximaliste, construite, apte à décupler sensations, estime de soi et maîtrise du temps imparti* »⁷³⁵.

Le patrimoine génétique et une intuition qui est l'apanage de la quasi-totalité de l'espèce humaine semblent orienter les perceptions de l'homme du début du XXI^{ème} siècle vers la protection complète du corps dans sa version présente, exprimant par là même un conservatisme qui refuse toute intention transformatrice profonde. Les transhumanistes par contre font fi de ces aspects symboliques liés à la représentation qu'on en a et minorent cet acquis. Hottois notamment, reconnaît l'existence de cette symbolique, mais il la déprécie, la qualifiant de « *technique du pauvre* »⁷³⁶. Il faut, à son sens, aller au-delà du corps actuel par un exercice de « *transcendance opératoire* »⁷³⁷, pour traduire un dépassement de notre condition par la reprogrammation des gènes.

Il existe un débat entre les biologistes et les socio-anthropologues, chaque camp accusant l'autre de postures rétrogrades et de préjugés de type religieux sur lesquels l'un et l'autre fonderait son argumentaire⁷³⁸. Aussi, convient-il de relever le fait que les techniques

⁷³⁴ Terme latin employé pour désigner le destin ou le coup du sort. Il peut également illustrer le concept de fatalité.

⁷³⁵ I. Queval, *Le Corps aujourd'hui*, Paris, Folio Essais, 2008, p. 124.

⁷³⁶ G. Hottois, *Species Technica*, Paris, Vrin, 2002, p. 272.

⁷³⁷ *Idem*.

⁷³⁸ Gilbert Hottois dit par exemple qu'en matière de « *réaction dogmatique, les personnalités dites "intellectuelles" ou "symbolistes" voire "morales" me paraissent l'emporter souvent* » (*Species technica, op. cit.*, p. 217). De même, dans la partie fictionnelle de cet ouvrage, Hottois met en scène contre les technoscientistes des « *anarches* » qu'il dépeint comme des religieux. De son côté, David Le Breton emploie des termes bibliques connotés lorsqu'il décrit le projet transhumaniste : « *La génétique tend à devenir idéologiquement [...] une forme moderne et laïcisée du destin [je souligne], une explication totalisante [...] qui exige la seule solution d'un recours à la génétique pour construire la voie du salut* » (*Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 2008, p. 311). La « *honte du corps* » à laquelle il fait souvent référence pour désigner ce qui pousse à la transcendance opératoire poursuit et actualise selon lui la condamnation du corps par le christianisme. Dans un autre ouvrage, il dit que le corps est « *marqué du péché originel de n'être pas un pur objet de création technoscientifique* » (*L'Adieu au corps*, Paris, Métailié, 2006, p. 10). L'ADN est ainsi vu par les technoscientistes comme une transcendance remplaçant l'âme : « *L'ADN se transforme en une nouvelle religion proche de la gnose* » (*Ibid.*, p. 114).

transhumanistes posent d'importants problèmes qui reconfigurent la vie tout comme les façons de percevoir le monde et l'autre⁷³⁹.

Maladie de l'esprit, plusieurs posthumanistes sont pour l'avènement d'une humanité nouvelle, augmentée, enfin libérée de l'entrave anachronique que constitue la partie charnelle de l'homme. Ils entrevoient un monde postbiologique, post-organique et qui dépasse les logiques évolutionnistes de Darwin⁷⁴⁰. Avec les nouvelles évolutions technologiques qui s'ouvrent à un univers bien plus grand en termes de volonté d'amélioration de soi et de son espace par une action intelligente, le corps humain est de plus en plus petit pour contenir le projet. L'idée est désormais si grande que le corps actuel semble ne pas pouvoir la contenir. Seulement, il est possible de discuter de cette position, puisque la confiance ou la fidélité à soi « *self reliance* » au sens où l'entend Emerson⁷⁴¹ ne renvoie pas au rejet de ce qui ne nous convient pas, encore moins à la quête du bonheur éternel, en toutes circonstances, il s'agit surtout de maintenir l'essentiel en mettant parfois de côté les passions et autres sollicitations.

Comme complément à cette quête progressive de désincarnation, les nouvelles technologies de l'information et de la communication. Elles servent principalement à nous détacher de nos corps, en nous éloignant les uns des autres, dans la mesure où le corps ne représente plus cette sorte de cristallisation des informations éventuellement reproductibles. Les NTIC constituent des vecteurs d'accélération de l'évolution à l'effet de libérer l'humanité de son joug charnel. Il faut nier le corps en affichant ses faiblesses, afin qu'advienne sa version améliorée, admise comme meilleure et appropriée pour les générations futures. « *Avec les nanotechnologies, commente Jean-Pierre Dupuy, l'homme prend la relève des processus*

⁷³⁹ Ceci, notamment, socialement (qui aura accès aux techniques transhumanistes ?), environnementalement (qu'en est-il de l'empreinte écologique de ces techniques ?) ou sociétales (allons-nous devenir plus intolérants aux imperfections du corps dès lors que celles-ci seront traitables techniquement ? La performance deviendrait-elle la seule valeur, le seul critère pertinent pour le vivre-ensemble ?), autant de questions qui intriguent et titillent l'esprit humain sur la nécessité de la réalisation d'une telle ambition.

⁷⁴⁰ Darwin soutient l'idée selon laquelle toutes les espèces vivantes sont en perpétuelle transformation et subissent au fil du temps et des générations des modifications morphologiques comme génétiques.

⁷⁴¹ Lire à ce sujet Ralf Waldo Emerson, *La Confiance en soi et autres essais*, Paris, Payot Rivages, 2000. Dans la version française de cet essai, « *self-trust* » et « *self-reliance* » ont tous deux été traduits par « confiance en soi ». Il existe pourtant une différence entre la confiance en soi et la fidélité à soi, la confiance étant une croyance, un sentiment, une valeur, alors que la fidélité à soi est une façon d'agir par-delà la conscience et les valeurs. « *Self-reliance* » est présent un plus grand nombre de fois dans le texte original, et Emerson insiste surtout sur la fidélité à soi entendue comme un processus actif. Nous parlons donc ici de fidélité à soi plutôt que de confiance en soi, qui semble coller davantage à l'intention originelle d'Emerson.

biologiques, il participe à la fabrication de la vie »⁷⁴². En effet, quelle que soit la nature de la forme, vivante ou pas, elle va être perçue comme une mise en commun de plusieurs informations, déjà déchiffrées ou qui vont l'être.

Il faut dire que les visées transhumanistes au sujet du corps sont connues, il est question de mobiliser tous les filons scientifiques, pour leur mise en exergue immédiate sur l'humain, qu'il s'agisse des modifications génétiques, des nanotechnologies, du couplage du cerveau et de l'informatique, du clonage, de la transgénése, etc. Le corps est présenté par les doctrinaires transhumanistes comme une sorte de relique indigne du statut des posthumains qui ne devront pas connaître toutes les formes de souffrance qu'il impose. Il représente une entrave au développement de la technique, crime de lèse-majesté, en ce sens qu'une humanité qui a désormais le pouvoir de se transformer en profondeur par son propre chef peut bel et bien être détachée du corps.

VI.3. Le dessein avoué du transhumanisme contre la mort

La mission la plus osée et non moins ambitieuse du transhumanisme est son intention d'éradiquer la mort par l'espoir d'une transcendance technologique. La promesse du transfert de notre subjectivité dans une sorte de système cybernétique emporte une grande adhésion chez les technophiles. À travers l'intelligence artificielle forte dont nous reparlerons, ces chercheurs courageux veulent supplanter le règne humain, toute chose qui entraînerait un réaménagement du rapport homme – mort. La complexion donnée aujourd'hui à la mort sera totalement redirigée, parce que le mourir naturelle pourrait être remplacé par l'espoir d'une immortalité. Le dernier arrêt de ce chapitre s'emploie à établir un lien entre les biotechnologies et la reconsidération de la grammaire mortuaire, les travaux du grand groupe Google dans son projet de prolongement perpétuel de l'espérance de vie et l'idée d'un changement du rapport de l'humain au mourir, clé de voûte idéologique de la doctrine transhumaniste et premier moteur symbolique des recherches effectuées à la Silicon Valley.

⁷⁴² J.-P. Dupuy, *La Marque du sacré*, Flammarion, Paris, 2010, p. 43.

VI.3.1. Biotechnologies et reconsidération de la grammaire mortuaire

Un certain nombre de généticiens pensent qu'il y a des limites génétiques à l'espérance humaine de vie⁷⁴³. Seulement, plusieurs de ces spécialistes se sont trompés dans le passé. Jacques Monod, Prix Nobel de médecine, inventeur de la biologie moléculaire, explique en 1970, dans un ouvrage qu'il intitule *Le hasard et la nécessité, essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, qu'« il est à tout jamais impossible de modifier la molécule d'ADN »⁷⁴⁴. Dès 1975, commençaient les premières modifications génétiques sur les bactéries et aujourd'hui elles sont standards, y compris sur des cellules humaines. En 1989, la totalité des généticiens à travers le monde expliquaient qu'il était impossible de séquencer l'intégralité de nos chromosomes, c'est-à-dire de lire l'intégralité des trois milliards de leurs messagers chimiques. Aujourd'hui, plus d'un million de personnes ont déjà eu leur ADN analysé par une technique que tous les généticiens, il y a trente ans, considéraient comme à tout jamais impossible. Leurs positions ne sont de ce fait pas forcément de bons exemples de prospection. Très souvent, ils n'ont pas une vision à moyen terme qui se révèle juste.

Il n'y a pas que la génétique qui va augmenter l'espérance humaine à plus de longévité. Au XVIII^{ème} siècle, elle était de 25 ans en Europe en guise d'illustration⁷⁴⁵. Trois centennaires après, au regard des chiffres produits par l'Institut National de la Statistique et des Études Économiques, à la naissance, l'espérance de vie est au triple, puisqu'elle s'établit aujourd'hui à

⁷⁴³ La durée maximale de la vie humaine est fixe et soumise à des contraintes naturelles. Le généticien Jan Vijg et ses collègues du Albert Einstein College of Medicine de New York pensent que notre « coquille biologique » n'est pas destinée à survivre au-delà de 115 ans. La limite absolue serait de 125 ans. Ils en sont venus à cette conclusion après avoir analysé les données de la Human Mortality Database, recueillies dans 38 pays par des démographes américains et allemands depuis les années 1920.

⁷⁴⁴ J. Monod, *Le Hasard et la nécessité, essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970, p. 125.

⁷⁴⁵ Dans un article de Yves Landry et Rénaud Lessard intitulé « Les causes de décès aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles d'après les registres paroissiaux québécois », Volume 48, numéro 4, paru en 1995 à la *Revue d'histoire de l'Amérique française*, il est démontré qu'avant le milieu du XIX^{ème} siècle, l'historien québécois n'a d'autre choix que d'interroger les registres paroissiaux pour tenter de connaître les causes de décès des populations anciennes. L'examen des quelques 208 000 actes de sépulture enregistrés entre 1625 et 1799 révèle toutefois que l'inscription des causes de décès faite par les prêtres a subi une importante inflexion en faveur des causes provoquant une mort subite, inattendue, interdisant l'administration des derniers sacrements. Heureusement, l'initiative particulière d'un curé attentif, celui de Lachine, a permis de relever presque toutes les causes de décès de sa communauté pendant une période de plus de vingt-cinq ans (1681-1706). L'exploitation sommaire de cette compilation démontre l'importance relative des maladies épidémiques dans l'ensemble des causes de décès, sans toutefois atteindre l'ampleur observée ailleurs, notamment en Finlande dans la deuxième moitié du XVIII^{ème} siècle. L'adaptation rapide des premiers Canadiens à leur milieu ressort aussi clairement de ces données, le froid et la disette ayant rarement été fatals.

85,4 ans pour les femmes et à 79,3 ans pour les hommes⁷⁴⁶. Ainsi, avant même l'arrivée des nanotechnologies, des biotechnologies avancées et de la génétique, on est passé au triple. L'euthanasie de la mort est un processus qui a commencé il y a trois cents ans. Désormais, l'idée est que les NBIC vont permettre progressivement de faire reculer la mort. Agissant à l'intérieur des cellules à l'échelle du milliardième de mètre, ces pratiques sur les cellules souches, ces thérapies géniques, ces modifications de certaines enzymes qui régulent notre vieillissement, seront mises à contribution pour faire reculer le mourir. Aussi, faut-il indiquer qu'au-delà de la biologie, il y a l'informatique et l'électronique, dont les importantes avancées vont révolutionner notre rapport à la mort.

Les NBIC vont faire augmenter l'espérance de vie au XXIème siècle. Dire ceci n'est pas forcément s'en réjouir. Vouloir vivre très longtemps suppose des modifications importantes de notre biologie et de notre génétique. Pour reprendre l'expression du Directeur du Développement de Google, il faut transformer l'homme 1.0 en un homme 2.0, modifié par la technologie pour devenir immortel.

Il est vrai que vouloir faire reculer la mort significativement suppose de changer l'homme, renvoyant à un changement de civilisation, un changement moral, un changement politique majeur. Si cela est faisable, il n'est pas du tout certain que ce soit compatible avec le maintien de l'humanité telle que nous la connaissons. Il n'est pas certain que ce soit compatible avec l'idée que nous nous faisons de notre humanité et de ce qu'elle doit demeurer. Il est cependant possible que nos descendants préfèrent être génétiquement modifiés, dans le projet de moins souffrir, et partant, moins vieillir. Peut-être seront-ils plus transgressifs, en acceptant une plus grosse dose de technologie pour vivre éternellement. Dans la logique de Laurent Alexandre, plus l'humanité avance, plus elle est transgressive⁷⁴⁷. C'est le cas des perceptions qui ont progressivement évolués sur le cœur artificiel Carmat. C'est également le cas de l'idée négative que quelques-uns se faisaient de la fécondation *in vitro*. En effet, plus nous avançons,

⁷⁴⁶ En hausse, les femmes gagnent 0,3 an d'espérance de vie par rapport à 2020 et les hommes 0,2 an, par rapport à 2020, année où elle avait fortement baissé du fait de la pandémie, mais toujours en dessous.

⁷⁴⁷ Il s'agit d'un mimétisme total d'un cœur humain normal avec deux ventricules qui mobilisent le sang comme le ferait le muscle cardiaque, avec des capteurs qui permettent d'accélérer le cœur, de le décélérer ou d'en augmenter le débit. Si ce cœur artificiel avait été présenté à nos grands-parents, ils auraient été affolés. Pourtant, aujourd'hui, plusieurs humains trouvent ces avancées formidables et utiles pour notre humanité permanemment en quête de solutions nouvelles.

plus nous acceptons des technologies transgressives, des technologies modificatrices de notre humanité, pour une vie meilleure et nettement plus longue.

Aujourd'hui, nous avançons plus rapidement vers cette solution, parce que la puissance informatique progresse à grands pas. Le corps humain est d'une complexité extraordinaire et sa maîtrise difficile. Pour le comprendre, il faut une puissance informatique très importante. Cette discipline a un impact notable sur la médecine, celle-ci empruntant les outils de l'autre pour ajuster ses performances. Le fonctionnement de nos gènes, de notre ADN, est saisissable si nous parvenons à examiner vingt mille milliards d'informations par malade. La puissance des serveurs informatiques explose tous les jours. En trente-et-un ans, elle a été multipliée par un milliard et semble devoir se multiplier par le même nombre dans les trente prochaines années. Autrement dit, les choses qu'il est impossible de modéliser aujourd'hui pourront l'être dans quelques décennies. Très simplement, ces technologies permettent d'aller plus vite vers la voie de la compréhension de la maladie et de la mort. Aussi, faut-il indiquer les coûts qui s'amointrissent avec le temps. C'est le cas du séquençage ADN dont le coût a été divisé par trois millions en une vingtaine d'années⁷⁴⁸.

Nous sommes dans une phase où les technologies de la vie sont en train de galoper aussi vite que les technologies numériques. Ceci est traduit par une sorte de pouvoir démiurgique, parce que de plus en plus fort sur la nature humaine. Dans les décennies avenir, cela va se traduire par une accélération de la lutte contre le vieillissement et la mort. Il est pour cette raison urgent de décider de ce que nous voulons faire de notre humanité. À la vitesse à laquelle vont les choses, notre condition changera certainement et il est plus que jamais temps de penser le sens de sa complexion future.

Le silence des politiques laisse le sentiment que ceux-ci ne s'y intéressent pas. Il s'agit pourtant d'une problématique sociopolitique des plus utiles. De son côté, la technologie galope

⁷⁴⁸ Il a fallu 13 ans, de 1990 à 2003, et 3 milliards de dollars pour décrypter les 3 millions de paires de nucléotides. Aujourd'hui, les machines les plus performantes permettent de réaliser la même opération en quelques heures et pour moins de 1 000 dollars, et certains annoncent des prix de 200 à 300 dollars pour bientôt. À ce tarif, qui s'aligne sur le coût de la plupart des examens hospitaliers, le séquençage deviendra bientôt aussi banal qu'une prise de sang, pronostique Denis Milan, directeur de la plate-forme de séquençage GeT-PlaGe à Toulouse. Marc Rajaud, fondateur de la start-up GenoSplice spécialisée dans l'analyse des données, prédit le fait qu'il est possible que bientôt, chacun ait peut-être un séquenceur ADN chez lui.

pourtant. Désormais, il est par exemple autorisé de faire un enfant avec trois parents⁷⁴⁹, les premiers bras artificiels que l'on branche directement sur la moelle, les premiers dispositifs que l'on branche directement sur les nerfs des amputés, les implants intracérébraux dans un nombre croissant de maladies, la rétine artificielle chez les malades de la vue, l'augmentation des indications de la thérapie génique, notamment cancérologique où de plus en plus de malades sont traités par manipulation génétique de leurs globules blancs. Tout ceci galope, sans débat, sans discussion, sans prise de conscience de ces enjeux ni par les politiques, ni même par la société civile.

Le seul intérêt du séquençage est d'établir une corrélation entre l'ADN d'un patient et les caractéristiques physiques de ses maladies. C'est la raison pour laquelle il y a peu d'intérêt à ne séquencer qu'une seule personne, comme il y a peu d'intérêt à être la seule personne au monde à avoir un téléphone portable. Tout notre destin est en effet dans notre ADN, parce qu'il n'existe pas d'absolutisme en la matière. Même si en regardant nos chromosomes on ne connaîtra pas la totalité de notre destin, ces techniques permettent tout de même d'en maîtriser l'essentiel. Cependant, il est possible par la génétique d'infléchir notre destin. Plus les ADN ne seront séquencés et corrélés à leurs dossiers médicaux, mieux on va comprendre et prédire le futur des humains.

La notion de prédiction est angoissante parce qu'elle va désormais être envisageable à partir de la naissance. Ensuite, le séquençage se fait dès les premières semaines qui suivent la naissance et ne se limite pas à vérifier l'existence d'une Trisomie 21, mais observe toutes les caractéristiques physiques et intellectuelles⁷⁵⁰. Nous rentrons dans une phase de prédiction et

⁷⁴⁹ C'est une technique visant à créer des embryons à partir de l'ADN de trois personnes, deux mamans et un papa, afin d'éviter la transmission de maladies graves à l'enfant. La fécondation *in vitro* (FIV) avec remplacement mitochondrial. Au cœur de ces débats, les mitochondries, ces organites présentes dans toutes les cellules humaines, qui fonctionnent comme les usines à énergie de celles-ci et qui contiennent un peu d'ADN. Des anomalies mitochondriales peuvent générer de nombreuses maladies neuromusculaires, des troubles du foie, des attaques, une perte de la vue. Des anomalies que la mère peut transmettre à son enfant. Environ 1 enfant sur 6500 naît ainsi chaque année avec des problèmes liés aux mitochondries, risquant une mort prématurée, des souffrances et des maladies à long terme.

⁷⁵⁰ Les Chinois sont les plus permissifs en ce qui concerne ces technologies et n'auraient aucun complexe à augmenter le QI de leurs enfants par des méthodes biotechnologiques. En 2013, la Chine a d'ailleurs lancé un programme de séquençage de l'ADN des surdoués pour déterminer les variants génétiques favorisant l'intelligence, en comparant le génome des surdoués à celui d'individus à QI moyen. Les responsables de ces programmes expliquent très bien dans le World Street Journal que leurs objectifs sont économiques et technologiques, par lequel ils fabriqueront des Bill Gates à la chaîne.

de sélection des bébés à des fins de bonne santé, mais aussi géopolitiques et géoéconomiques. C'est désormais une civilisation totalement à l'opposé de la vision judéo-chrétienne traditionnelle et de la morale partagée.

Face au développement de l'Intelligence Artificielle et de la Robotique, si l'on veut donner une chance à nos enfants actuels, il faut augmenter leurs capacités intellectuelles. C'est notamment ce que pensent les dirigeants de Google. Pour eux, il faut urgemment augmenter les capacités de notre cerveau en acceptant qu'il soit directement implanté aux ordinateurs en Wifi ou en Bluetooth ou alors immédiatement connecté au Cloud d'internet. Les GAFAM proposent un changement radical de notre humanité et une augmentation de nos capacités, afin que les générations futures ne soient pas dépassées demain par l'Intelligence Artificielle et la robotique de deuxième génération qui arrive incontestablement à grands pas. Quoiqu'il en soit, si notre cerveau actuel est bien moins performant que l'intelligence artificielle, il faut reconnaître qu'il a quelque chose en plus : son caractère parallèle. Il parvient, à la différence de l'IA, à faire plusieurs choses à la fois. Quand la puissance des serveurs informatiques sera un milliard de fois plus importante, le fonctionnement cérébral sera bien plus intelligent, puisqu'avec eux, l'IA nous dépassera sur la plupart des actions techniques⁷⁵¹. Il se pose un problème éthique et social qu'il faudra absolument penser à résoudre en repensant le rapport de l'homme à lui-même, à la société, au monde⁷⁵². C'est à notre sens tout le rôle de la philosophie aujourd'hui.

De plus, il faut dire qu'on va vers une révolution autour du médicament. La thérapie génique va se généraliser à partir de 2025. Son coût étant en train d'être revu considérablement à la baisse⁷⁵³. On peut penser qu'on n'aura plus de myopathie en 2030, mais il ne faut pas donner de faux espoirs, puisque cela prendra encore du temps. Avec les cellules souches, qui vont remplacer les médicaments dans un certain nombre de cas, on va beaucoup progresser.

⁷⁵¹ Il est prévu qu'en 2035, il n'y ait plus besoin d'infirmières par exemple, parce qu'elles auront été remplacées par des automates intelligents. C'est également le cas de ce que fera la Google Car à l'industrie des taxis avec des véhicules qui se conduisent eux-mêmes. Airbus industrie réfléchit à ne plus mettre des pilotes dans les cockpits dès 2030.

⁷⁵² C'est pour cette raison que Njoh Mouelle, dans *Lignes rouges éthiques (op. cit.)*, plaide en faveur d'une gestion maîtrisée au niveau mondial de l'exploitation des avancées, aussi prometteuses que vertigineuses, des recherches dans les domaines des sciences et des technologies. Il suggère pour cela qu'au plan international, des instruments normatifs puissent être adoptés dans l'objectif d'empêcher l'anarchie que tend à installer la toute-puissance, non plus des États, mais d'une poignée de très grandes entreprises privées qui ne regardent que l'argent.

⁷⁵³ Fabriquer une enzyme pour modifier nos chromosomes coûte actuellement environ 10 dollars.

Vont apparaitre des nanomédicaments, des petits implants, des petits capteurs qui vont être dans nos organismes et qui entreront dans nos cellules pour réparer.

VI.3.2. Google et son projet de prolongement perpétuel de l'espérance de vie

Google, le géant américain d'internet, 50 milliards de chiffre d'affaire en 2021, affiche désormais une ambition bien au-delà des limites d'internet, celle de faire reculer notre propre mort. Sa nouvelle recrue qui pourrait faire toute la différence est Kurzweil, une célébrité aux États-Unis d'Amérique. Grâce à des robots minuscules qui apparaitront dans quelques années, notre corps sera capable de se réparer tout seul et notre esprit entrera en contact direct avec les ordinateurs. Sous peu, notre cerveau sera directement relié à un cerveau synthétique virtuel et notre pensée sera devenue un mélange de biologique et de non-biologique. Un corps robotisé, une conscience reprogrammée pour devenir immortelle. Les incroyables prophéties de cet homme alimentent désormais de folles rumeurs.

Son employeur, Google, a clairement le projet de résoudre le problème de la mort. Les derniers projets de la firme sont assez troublants, elle ambitionne en fait d'installer des sortes de puces de contact à l'effet de surveiller notre diabète, ce sont des pilules de nanoparticules capables de détecter un cancer avant même qu'il ne se déclare. Notre santé intéresse de plus en plus les dirigeants de Google. Ce serait génial si nos dossiers médicaux étaient disponibles anonymement chez des médecins chercheurs. Le géant ne lésine pas sur les moyens de prolonger notre vie. Dans son centre expérimental secret Google X, l'entreprise travaille avec les géants de l'industrie pharmaceutique comme NOVARTIS, et investit plusieurs milliards de dollars dans plusieurs autres entreprises du même type, un laboratoire à la recherche d'anticorps pour doper nos cellules, une firme qui propose aux internautes de leur révéler les secrets de leurs gènes ou même une filiale spécialisée dans la lutte contre le vieillissement. Peu à peu, Google investit dans tous les domaines les plus prometteurs de la recherche médicale, une générosité qui, de la part d'une entreprise privée spécialisée dans la collecte des données personnelles, n'est pas totalement désintéressée.

Le business de Google tourne autour de sa grande capacité à collecter des informations sur les citoyens du monde, ce qui lui permet de les identifier, de les connaître et de les contrôler. À travers ces identités numériques, le Groupe constitue un fichier quasi-complet de la liste des

hommes de ce monde. S'il est possible de faire croire aux internautes que l'on connaît tous leurs déterminants de santé, tous leurs avènements biologiques, y compris leurs longévités, cela constitue un élément de contrôle supplémentaire. Un tel projet commercial serait-il d'ailleurs destiné à l'humanité tout entière ? Ces organes artificiels, ces prothèses de dernières générations sont-ils accessibles à tous ? Ou alors à une poignée de privilégiés ? Comme les dirigeants de Google, le Docteur Laurent Alexandre en est persuadé, certains hommes vivront bientôt plusieurs siècles. Mais ce spécialiste de la médecine de demain se « *méfie des promesses de vie éternelle qui accompagnent cette idée de la science* »⁷⁵⁴. La science modifie notre existence, organise la politique puisque tout se décidera désormais depuis la Silicon Valley. Il y a un gros risque avec cette technologie, c'est le fait que nous soyons « *pris d'un sentiment de toute puissance* »⁷⁵⁵, qu'il se prenne pour Dieu et qu'il réorganise complètement le fonctionnement de nos vies, au détriment du sens qu'a actuellement notre existence.

Google s'organise, rebaptisé Alpha B, il a créé plusieurs sociétés indépendantes dont deux spécialisées dans la médecine du futur qui collaborent avec les plus grands laboratoires pharmaceutiques (NOVARTIS, SANOFI, Johnson and Johnson). Le groupe a investi dans plusieurs startups, c'est ainsi qu'est née cette cuillère anti-tremblement pour les malades atteints de Parkinson. Son défi désormais est de détecter et de soigner les maladies avant qu'elles ne se déclarent. Le géant américain s'est lancé dans la lutte contre le cancer avec une nouvelle méthode que le groupe présente comme révolutionnaire. Il s'agit d'absorber une gélule de particules magnétiques invisibles à l'œil nu, capable de repérer une cellule malade et de la signaler par ce bracelet connecté. Elle pourrait aussi prévenir des AVC ou des crises cardiaques. Google veut aussi changer la vie des personnes diabétiques grâce à ces lentilles de contact intelligentes qui mesurent le sucre contenu dans les larmes.

Derrière ce projet, il y a le défi de repousser les limites biologiques de notre existence. Le marché est gigantesque, le business prometteur. Pourquoi Google veut-il nous rendre immortel ? La révolution technologique actuelle nous fait assister à une explosion de la quantité d'informations que nous avons sur notre biologie, notamment par le séquençage qui présente plus de 20 000 milliards d'informations. Un médecin ne saurait traiter cette quantité

⁷⁵⁴ L. Alexandre, *La mort de la mort...*, *op. cit.*, p. 143.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 154.

d'informations et c'est pourquoi les géants de l'informatique arrivent dans ce domaine. La médecine c'est désormais l'informatique, avec des algorithmes comme Watson qui vont remplacer une grosse partie du travail des médecins, ce qui sera révolutionnaire, même si posant plusieurs problèmes sociaux.

L'objectif du transhumanisme est d'augmenter l'homme, de l'interfacer avec l'intelligence artificielle au travers de puces que nous aurions dans notre cerveau et le rendre immortel. C'est pour cela que Google investit beaucoup dans la santé et a créé une société pour nous rendre immortels⁷⁵⁶ et dont l'objectif est d'augmenter progressivement notre espérance de vie. Les technologies développées actuellement pourraient permettre de vivre 500 ans au moins. Nous sommes face à un fantasme transhumaniste.

C'est un discours utopique qui veut créer une entité, il est basé sur la singularité technologique développée plus haut, qui a le projet de faire vivre plus longtemps en acceptant une dose de plus en plus importante de technologie. Avec des organes artificiels (comme le cœur artificiel) ayant leurs manipulations artificielles, des cellules souches. C'est un pari faustien qu'il faut faire. Pour aboutir au résultat d'une vie plus longue, il va falloir accepter les artifices de la génétique artificielle. Il est question de prendre une capsule dans laquelle il y a une nanoparticule qui pourrait ensuite nous alerter sur la présence d'une maladie à venir. Il faut développer les nanoparticules comme des linges qui seraient ingérés et qui seraient capables de repérer dans nos cellules un certain nombre de marqueurs biologiques et grâce à un capteur externe⁷⁵⁷, on pourrait détecter les anomalies biologiques qui vont expliquer des cancers ou des maladies dégénératives dans cinq à dix ans et les traiter en amont. Le séquençage aiderait aussi à le faire.

Les humains accepteraient-ils de vivre avec ce tout technologique ? Il s'agit de progrès inévitables qui sont déjà là. C'est la réalité de ce qui nous attend demain et il est plus que jamais urgent de mener une réflexion profonde sur la question⁷⁵⁸. Quelle humanité nous voulons ? Jusqu'où sommes-nous prêts à transgresser notre nature biologique pour vivre plus longtemps ?

⁷⁵⁶ Calico est une société de biotechnologie fondée le 18 septembre 2013 par Google dans le but de lutter contre le vieillissement humain et ses maladies associées, avec pour projet déclaré d'éradiquer la mort.

⁷⁵⁷ Comme un détecteur de métal dans un aéroport.

⁷⁵⁸ Le problème du secret médical se pose. Ces données sur le génome par exemple relèvent actuellement de l'intimité.

Dans quelle mesure sommes-nous prêts à donner un pouvoir immense aux géants du numérique au sujet de notre futur ? Telles sont les interrogations majeures qui entourent les recherches qui sont menées aujourd'hui dans les laboratoires en Amérique du Nord et en Asie et auxquelles il faudra apporter des réponses claires et profitables⁷⁵⁹.

En considérant que l'objectif général du transhumanisme est de faire profiter à tous les êtres humains, sans aucune distinction, les bienfaits de la technologie, par une optimisation ou une réparation de l'homme, l'un des projets spécifiquement visés est « *la mort de la mort* »⁷⁶⁰ pour reprendre la célèbre formule de Laurent Alexandre. Pour atteindre cette ultime, les grands laboratoires de la Silicon Valley entreprennent chaque jour des manipulations génomiques qui ne vont pas sans incorrections.

Le séquençage de plus en plus complet de l'ADN permet d'identifier les principales caractéristiques des génomes⁷⁶¹. Cette pratique consiste à déterminer l'ordre d'enchaînement de nucléotide pour un fragment d'ADN donné. En effet, chaque séquence d'ADN est porteuse d'une information utile aux êtres pour survivre et se reproduire. Parvenir à identifier ces données est particulièrement important pour la maîtrise de la vie des organismes. Ces informations peuvent aider le médecin dans l'identification, le diagnostic, et le traitement d'une maladie. La méthode consiste à initier une polymérisation de l'ADN à l'aide d'un petit oligonucléotide complémentaire à une partie du fragment d'ADN à séquencer. Cette pratique permet précisément de recueillir toutes les informations d'un génome et aide à le manipuler à la guise des chercheurs. En clair, les manipulations génomiques sont à n'en point douter, des débuts de solutions à toutes les sortes de déficiences du corps. À partir du séquençage donc, il est possible d'améliorer progressivement la génétique humaine, de réguler la politique du vieillissement et partant, de tuer la mort. Dans la logique de Laurent Alexandre, il commence par rappeler que les cellules cancéreuses qui sont les précurseurs de cellules germinales ne meurent pas. Même si l'organisme meurt, la suivie de ces cellules présage une piste

⁷⁵⁹ Aussi, pouvons-nous nous interroger sur l'usage privé qui en sera fait. S'agit-il d'une marchandisation de ces données ou alors de leur mise à disposition pour tous ? On aura sans doute cette question importante de bioéthique dans un avenir proche.

⁷⁶⁰ L. Alexandre, *La mort de la mort...*, op. cit., p. 1.

⁷⁶¹ C'est ce que Laurent Alexandre appelle la « *démocratisation du génome* » (L. Alexandre, *La mort...*, op. cit., p. 59.).

d'immortalité. En agissant progressivement sur le génome, il est possible d'assister au doublement de l'expérience de vie en ce XXI^{ème} siècle⁷⁶².

La modification de certains gènes pour augmenter la longévité est déjà une réalité. Vers les années 2050, suivant les prédictions des chercheurs et grâce au projet exponentiel de l'intelligence artificielle, la régénération et la création de tissus, l'impression d'organes, les thérapies génétiques, il est possible que la mort ne soit désormais plus que facultative. Le vieillissement se posera alors comme une maladie incurable. Les débats sur l'ordre du jour de la nouvelle humanité, le sens que prendra la politique et la vie en société, l'égalité entre la catégorie augmentée et celle ayant gardé les propriétés actuelles, intéressent très peu les scientifiques. Ce qui importe, c'est d'avancer minutieusement vers la fin de cette maladie des maladies qu'est la mort. Il convient de mobiliser tout ce qui est de leurs ressorts pour y aboutir.

VI.3.3. La redirection du rapport de l'homme à la mort

Augmenter l'humain sur le plan génétique et sur le plan neurologique conduit à en faire une espèce de surhomme, ce qui change totalement son rapport au mourir. Tout part des modifications génétiques qui se transmettent de générations en générations. Le développement de l'intelligence artificielle va faire paniquer les gens. Ils préféreront augmenter les capacités intellectuelles par les nanotechnologies de leurs enfants, plutôt que d'avoir une intelligence standard, face à l'intelligence artificielle et des robots de deuxième génération qui seront extrêmement puissants.

Nous allons raisonnablement vers ce monde dominé par l'intelligence artificielle et dans lequel nous n'existons plus en tant qu'être, puisque nous sommes dans un monde de robots. C'est le monde de l'homme augmenté, au mieux de ses capacités, qui ne souffre plus de quelque maladie que ce soit. Sauf que la seule façon de devenir immortel c'est de devenir un objet dont tous les aspects sont parfaitement maîtrisés. La grande tentation du transhumanisme est d'éliminer progressivement l'humanité dans sa version actuelle en redirigeant son rapport à la mort. La première étape est de garder un corps biologique pendant quelques siècles et

⁷⁶² C'est ce que démontre Laurent Alexandre au début de son ouvrage sur la mort.

d'augmenter nos capacités grâce à l'ingénierie génétique. Cette révolution du vivant est la bombe atomique du XXI^{ème} siècle.

L'un des auteurs francophones à s'être, au mieux, intéressé à ces questions est Laurent Alexandre. Ce qui constitue sa principale préoccupation dans son ouvrage, est la fin éventuelle de la mort et par ricochet la reconfiguration du rapport de l'homme à cette réalité. En effet, si les cellules cancéreuses qui, elles-mêmes, sont des précurseurs des cellules dites germinales ne meurent pas, on peut arriver suivant sa logique démonstrative à la conclusion suivant laquelle le mourir n'est pas inéluctable. Il affirme en page 12 : « *l'espérance de vie doublera, au minimum, au cours de ce siècle* »⁷⁶³, même si les indicateurs que présentent les professionnels de la démographie ne sont pas rassurants sur le futur de l'espérance de vie à travers le monde⁷⁶⁴. Seulement, ce qu'il y a de constant dans la dynamique évolutive est que les travaux en laboratoire relatifs à la modification de certains gènes à l'effet d'augmenter la longévité sont effectifs, des tests sont effectués tous les jours et il n'y aurait aucun sens à ignorer cet état de choses. Cependant, « *l'idée d'une manipulation d'une poignée de gènes pour faire reculer la mort est bien naïve* »⁷⁶⁵. Pour lui, si l'on essaye une projection mécanique du vivant à partir des données disponibles, il est possible d'envisager une évolution progressive de notre espérance de vie.

Laurent Alexandre déclare alors que « *la croissance de la technomédecine, et, partant, de notre longévité, sera [...] exponentielle [...]* »⁷⁶⁶. Suivant ses prédictions liées à ses calculs au regard des évolutions actuelles, « *une espérance de vie de deux cents ans à la fin du 21^{ème} siècle est peut-être une hypothèse conservatrice grâce au « big-bang biotechnologique »* »⁷⁶⁷. En s'inspirant de la Loi de Moore, il développe l'idée selon laquelle plus on observe des avancées dans le domaine de l'informatique, mieux il y aura des améliorations dans la maîtrise du vivant et de la mort dans tous ses contours.

⁷⁶³ L. Alexandre, *La Mort de la mort...*, op. cit., p. 12.

⁷⁶⁴ Aux États-Unis par exemple, l'espérance de vie en bonne santé est en régression depuis 2009 selon les chiffres de l'agence américaine des statistiques. Les pollutions chimiques (industrielles, agricoles, alimentaires) et les effets de la hausse des inégalités d'accès aux soins commencent à être visibles. Rien n'annonce une extension de la durée de vie, soutenue au rythme que nous avons déjà connu, grâce à l'hygiène et au progrès social au moins autant qu'à la médecine.

⁷⁶⁵ L. Alexandre, *La Mort de la mort...*, op. cit., p. 46.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 329.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 346.

À la lumière d'une posture apparemment bioéthique, il s'interroge sur le sens que pourrait prendre l'existence si l'espérance de vie s'allongeait interminablement en ces termes : « *une vie sans fin pourrait bien ressembler à un cauchemar [...] notre existence ne tire-t-elle pas une partie de son sens de sa brièveté ?* »⁷⁶⁸. Il exprime ainsi sa crainte relative à une prolongation interminable de notre temps d'existence qui pourrait accentuer le « *déficit du sens de l'existence* »⁷⁶⁹. Avec les projets transhumanistes contre la mort, on va tout droit vers un égalitarisme jamais observé, puisque, affirme-t-il, « *la mort de la mort, c'est d'abord la correction des inégalités face aux maladies* »⁷⁷⁰. Il faudrait pour cela que les techniques soient efficaces, pas seulement pour obliger les vivants à l'éternité, mais également que la bonne qualité de vie soit assurée.

Il existe à son sens des groupes d'influence qui perturbent le fonctionnement de nos démocraties actuelles, il s'agit de lobbies qui « *freinent les industries biotechnologiques* » et activent un « *délire de précaution par un réflexe anti technologique pavlovien* »⁷⁷¹. La cause est que, puisque pour tous ceux qui vivent de l'irrigation permanente de la société par des innovations incessantes, il faut absolument se passer du principe de précaution, qui est davantage perçu comme un manque à gagner. Au sujet des bioconservateurs, il affirme : « *main dans la main avec les religieux et les humanistes fondamentalistes, ils constituent des lobbies puissants [...]* »⁷⁷².

Le médecin, biologiste et homme d'affaires français est parfaitement conscient de ce que « *l'accès à l'information, la connaissance des comportements de chacun d'entre nous, la maîtrise des communications, de l'information : tout cela sera entre les mains d'un nombre restreint d'intérêts privés* »⁷⁷³.

Que faisons-nous de notre humanité ? Quel corps développons-nous ? Voilà les questions essentielles qui devraient se rapporter à ces évolutions technologiques qui intriguent

⁷⁶⁸ L. Alexandre, *La Mort de la mort...*, op. cit., p. 358.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 360.

⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 57.

⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 342.

⁷⁷² *Ibid.*, p. 363.

⁷⁷³ *Ibid.*, p. 97.

par leurs fortes percées. Le transhumanisme apparaît comme un autre grand récit, celui de la science, comme celui de la religion ou celui des mythologies du passé. Il n'existe cependant pas de récit sans axiologie, sans orientation, sans éthique et sans sens. Cette transformation scientifique est tellement rapide et prend la forme d'un tsunami qui dépasse les politiques. Il faut pourtant préparer cet avenir technologique, en mettant sur pied un mode de désignation et de vote qui favorise de nouvelles élites plus proches de la science, plus proches de ces sujets dont l'importance est désormais notoire. Il faut penser à changer les lignes politiques, de peur de se faire surprendre, les conséquences pourraient être graves, puisque le retard, ou mieux, le gap sera très important.

L'heure est plus que jamais au débat de toute la société sur ces technologies. Nous sommes à la veille d'un monde où notre cerveau et notre ADN seront changés et où nous auront un pouvoir extraordinaire sur la nature avec des intelligences artificielles très probablement supérieures à notre cerveau. Tout cela a des implications si importantes qu'il est impossible que ces réalités arrivent sans un réel débat. Les jeunes générations doivent pouvoir discuter et donner leurs avis sur un monde qui est en train de se construire et qui doit être vivable, en prenant en compte toutes les potentialités positives de la science. Il faut éviter d'aller vers un monde désincarné, déshumanisé, par une utilisation brouillonne et à la va-vite de technologies démiurgiques qui pourraient changer l'humanité au XXI^{ème} siècle sans qu'on ne s'en rende compte.

La grande question est de savoir : quelle doit être la partie de notre humanité à sanctuariser ? Qu'est-ce que l'humanité devrait réussir à protéger, à éviter qu'on touche ? C'est à ce niveau que le philosophe intervient. Un corps parfait ? Pourquoi ? N'est-ce pas notre faillibilité qui nous rend homme ? Ce serait la fin de l'art, la fin du beau, la fin de l'humanité donc.

TROISIÈME PARTIE

**HERMÉNEUTIQUE THANATOLOGIQUE SUR FOND DE
TRANSHUMANISME**

Depuis l'antiquité égypto-nubienne jusqu'à la période qui nous est contemporaine, l'idée de mort aura, avant et après Vladimir Jankélévitch, comme cela est indiqué dans les trois chapitres de la partie précédente, fait naître et sous-tendu idéologiquement plusieurs philosophies, plusieurs religions et plusieurs doctrines, notamment le transhumanisme dont les résultats actuels se trouvent à portée de regard. Le mourir, intrigant par son étrangeté, mais réconfortant dans son intime compréhension, fait dernièrement l'objet d'innombrables réflexions qui ont le projet de l'annihiler en prolongeant indéfiniment la vie humaine. Cet état de chose invite le chercheur à s'éveiller immédiatement, dans l'intention de comprendre, se positionner et éventuellement agir, devant cet ambitieux dessein qui pourrait, avec ses outils, dénaturer l'humanité et obliger la reconsidération complète de sa condition, de ses fonctionnalités et de ses attributs.

Le constat fait et qui est à la base de l'hypothèse de départ de ce travail est que les projets contre la mort, visibles aujourd'hui en laboratoire, étaient déjà perceptibles dans la pensée de plusieurs philosophes des temps anciens et récents. En effet, les logiques transhumanistes s'inscrivent dans le droit-fil de celui de plusieurs penseurs qui n'ont cessé de s'exercer à obtenir tantôt le triomphe de l'esprit sur la nature, tantôt l'identification de l'homme à Dieu dont la Parole et l'Action seraient au fondement de la création de l'univers dans sa version actuelle. Günther Anders diagnostiquait déjà la déterminante résolution des technoscientistes à faire advenir un monde rempli de gadgets qui consacrerait, sous une autre forme peut-être, mais avec la même intention, la réalisation du rêve des métaphysiciens de parvenir à créer ce qui paraissait nous être imposé comme une chose naturelle⁷⁷⁴.

Ces positions idéologiques d'alors semblent avoir trouvé aujourd'hui une sorte de justification pratique. C'est ainsi qu'il est tout à fait logique d'inscrire le transhumanisme dans une lignée philosophique qui remonte à la pensée hermétique d'Hermès Trismégiste⁷⁷⁵, ce personnage mythique de l'Antiquité gréco-égyptienne, mixte d'Hermès et de Thot, qui aurait réalisé l'exploit de mettre ensemble, en une même religion, la connaissance et la technique. Il aurait par ailleurs aiguisé la pulsion alchimique de la Renaissance et justifié la recherche

⁷⁷⁴ G. Anders, *Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Paris, Fayard, 2010, p. 112.

⁷⁷⁵ R. Sussan, l'auteur de *Utopies posthumaines. Contre-culture, cyberculture, culture du chaos*, paru à Paris, aux éditions Omniscience en 2005, se livre aujourd'hui à la recherche des traditions intellectuelles qui sous-tendent les préoccupations transhumanistes apparemment les moins érudites.

permanente de l'immortalité qui s'en est nourrie à cette époque. Ce courant religieux, né de l'hermétisme, a pu rencontrer ensuite la gnose chrétienne et l'ensemble des doctrines qui promeuvent l'idée selon laquelle le monde, aussi mal en point qu'il puisse être, trouvera toujours en la connaissance, des solutions pour son amélioration, sa maturation et même sa rédemption.

Si on les met en perspective en les rapportant aux traditions attachées à Hermès Trismégiste, il faut dire que les espérances transhumanistes correspondent parfaitement à cette façon de voir, puisqu'elles ont pour unique objectif d'arriver à l'immortalité⁷⁷⁶. Devant cette ambition, que doit entrevoir le philosophe, intrépide gardien du temple de l'humanité à laquelle, semble-t-il, on veut ôter sa singularité ?

La dernière partie de ce travail s'emploie à dépasser le cadre de la querelle sur l'humanité ou non de la mort à partir des postulats de Vladimir Jankélévitch. La problématique de l'habileté de l'homme à penser le mourir va être accessoirement abordée, puisque la place est laissée à une analyse nettement plus approfondie qui, s'inspirant de l'impensé de la thanatologie jankélévitchéenne, veut aller vers d'autres horizons. L'exercice consiste à interpréter autrement pour s'inspirer des valeurs africaines et dire cet indicible que semble être la mort avec les mots qui nous conviennent.

⁷⁷⁶ Ce n'est pas un hasard que William Bainbridge, le coauteur du rapport NSF (National Science Foundation) sur la convergence technologique, fut d'abord connu comme historien des religions. En effet, qu'elles conduisent à argumenter la nature foncièrement religieuse de toute science, il n'y a qu'un pas qui irrite forcément les adversaires de ces relativismes. Il suffit pour se convaincre du risque encouru par le rationalisme, de considérer la manière dont le darwinisme est embarqué dans la question de l'immortalité, au titre d'une doctrine qui admet que ni le vieillissement, ni la mort n'ont de nécessité biologique, comme je l'ai rappelé, mais qui, en outre, révèle la vanité des individus à se croire alpha et oméga du développement humain. « *Les ruses du monisme ne nous servent de rien ; de l'immortalité nous voulons la réalité substantielle et non l'autre* ». C'est ce que pense Miguel de Unamuno, dans un ouvrage qu'il intitule *Le Sentiment tragique de la vie*, paru à Paris, aux éditions Gallimard en 1973, aux pages 62 et 63.

CHAPITRE VII

L'IMPENSÉ DE LA THÉORIE DE LA MORT CHEZ JANKÉLÉVITCH COMME JUSTIFICATION DU TRANSHUMANISME

L'homme a une tendance naturelle à repousser toutes les réalités qui échappent à son entendement ; il préfère très souvent déguiser ce qui l'effraie en lui assignant une toute autre identité qui conviendrait au mieux à sa compréhension. C'est le sens qu'ont donné plusieurs philosophes à leurs développements sur l'être⁷⁷⁷. Malgré le fait que Friedrich Nietzsche et Arthur Schopenhauer aperçoivent le surprenant abysse à l'intérieur de l'être, il faut tout de même leur reconnaître le fait d'en avoir parlé comme si celui-ci faisait partie de notre monde. Pour Jankélévitch, bien plus, il s'agit du « *tout-autre* »⁷⁷⁸. À la différence des autres métaphysiciens en effet, le philosophe français a le projet de tout penser, et pour atteindre cet objectif, il doit maintenir cette pensée du tout dans l'impensable. C'est en cela précisément que consiste le gros de son projet scientifique : « *philosopher sur l'insaisissable en le gardant insaisissable* »⁷⁷⁹, sans lui trouver une supposée meilleure représentation dans l'esprit humain qui n'en exprimerait pas l'exacte teneur.

Philosophe du mystère, l'expérience de la mort est pour Jankélévitch une expérience de la rupture, puisque dans sa logique, elle remet tout en question en installant le doute au sein des esprits. Il faut alors, suivant ce schéma, maintenir cette énigme dans son inconnaissabilité. À son sens, c'est le lieu de le dire, en occultant le mystère de la vie derrière l'absurde, les philosophies traditionnelles de l'existence retombent dans le travers qui avait commencé par être l'objet de leurs critiques ; elles franchissent illégalement la frontière du champ de

⁷⁷⁷ C'est ce que font Schopenhauer et Nietzsche. Si Schopenhauer le dissimule dans l'abîme de la Volonté, l'infini ou sous le voile de Maia, sous l'apparence rassurante des représentations, Nietzsche quant à lui reprend ce thème dans *La Naissance de la tragédie* (1872), avec une opposition qu'il établit entre le monde apollinien et du monde dionysiaque explicitée par l'exemple œdipien.

⁷⁷⁸ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 86.

⁷⁷⁹ *Ibid.*, p. 87.

l'expérience transcendantale possible, pour s'aventurer dans le monde des supputations métaphysiques.

Jankélévitch veut prendre cette frontière au sérieux et lui donner une signification précise. C'est à son sens, le seul fondement légitime de la philosophie pratique qui est au cœur de ses préoccupations, autrement dit, une philosophie pratique humaine et même humaniste. Ainsi, si le mystère fait perdre à l'humanité toute illusion de fondement, en retirant toute occasion de se séparer de la raison. Sur cette base nouvelle que constitue l'énigme, le marcheur infatigable de la gauche peut bâtir la philosophie pratique humaniste à laquelle nous avons déjà fait allusion. Ainsi, en attirant l'attention de l'homme sur les questions décisives que constituent son origine et sa mort, Vladimir Jankélévitch le place dans une position dans laquelle la plénitude de son être, symbolisée par le continuum de la durée, est remise en jeu, pour la seule et bonne raison qu'elle transperce et inaugure un avenir qui est, en toute circonstance, « *déjà là* »⁷⁸⁰.

De la mort, nous pouvons avoir une intuition ou ce que Jankélévitch appelle encore une « *entrevision* »⁷⁸¹. Son appréhension est en rupture avec toute dialectique et l'on ne peut, pour chercher à l'atteindre, que se mettre en condition, se disposer. Si l'expérience de la mort n'enseigne rien et qu'elle n'aurait pas de contenu positif qui pourrait se ramener à un certain nombre de règles de conduite selon lui, il faut tout de même relever qu'en interrompant le flux du vivant, cet instant-limite introduit une solution de continuité au milieu de celle-ci.

Lorsque la vie est éclatée en plusieurs instants et que chacun de ces instants nous place maintenant, à chaque jet, sur le fil du rasoir, entre l'être et le non-être, nous devons absolument y chercher notre destin. Il affirme pour le démontrer qu'« *au point de jonction de la tragédie et du destin, la métaphysique nous donne la conscience de notre destinée* »⁷⁸². On comprend par là que ce discours sur l'être, qui donne du poids à chaque instant de l'existence, donne un sens à la liberté et à une réalité (non encore maîtrisée) qu'il est cependant difficile de cerner. Le philosophe a du mal à donner un contenu épistémologique substantiel à ce non-sens et se laisse

⁷⁸⁰ V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 111.

⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 114.

⁷⁸² *Ibid.*, p. 54.

aller à des ratiocinations vagues, sans jamais sortir de sa situation permanente d'angoisse. Tout ceci laisse le sentiment que l'auteur a quelque chose à dire qu'il n'ose dire, soit du fait de la peur que pourrait susciter ce discours, soit du fait de la trop grande complexité d'un phénomène qui laisse très peu de place à une quelconque philosophie et qui rendrait toute tentative infructueuse⁷⁸³.

Jusqu'ici, l'intention a été de mettre en lumière les développements que propose notre auteur sur le problème de la mort et d'en discuter. Sa théorie sur le mourir laisse entrapercevoir des vides de ce qu'il conçoit et ressent au fond de sa pensée. Nous pouvons nous interroger en ces termes : comment Jankélévitch peut-il avoir écrit autant de pages pour expliquer et rendre compréhensible un phénomène, pour conclure, à la fin de son analyse, qu'il est impossible d'en dire grand-chose ? Qu'est ce qui peut justifier ce silence ? Ne peut-on pas aller chercher un arrière-plan philosophique à cette posture du penseur français ? Avant d'y arriver, il nous semble utile de procéder par une approche définitionnelle du concept d'impensé, pour lui donner le contenu qui correspondrait au mieux à ce qui est projeté, afin de faciliter l'herméneutique thanatologique projetée.

L'intérêt de ce chapitre est de faire ressortir le non-dit de la thanatophilosophie de Vladimir Jankélévitch en présentant l'impensé et le désir de solutionner l'absurde ; le refus du philosophe de se complaire à sa situation comme prolégomènes au transhumanisme et la volonté de dépassement dans sa philosophie qui constitue une assise scientifique aux travaux menés en laboratoire aujourd'hui.

⁷⁸³ C'est cette deuxième hypothèse que soutient Isabelle de Montmollin lorsqu'elle démontre dans le livre qu'elle consacre à Jankélévitch que, pour celui-ci, il y a très peu de sens à philosopher sur la mort en raison du caractère mystérieux qui entoure cette réalité. L'énigme autour d'elle est si considérable qu'elle brouille tout projet analytique sérieux et le fait sombrer dans des conjectures dont la vérité est encore l'objet d'un grand doute et qui laisse le champ libre à toutes les formes de supputations.

VII.1. L'impensé jankélévitchéen de la mort et le désir de lui trouver une solution par l'absurde

Avant toute analyse au fond, il faut préalablement clarifier le concept d'impensé, lui donner la complexion qui nous convient dans cet exercice, pour évoluer vers la contrariété que suscite le mourir dans l'esprit jankélévitchéen et aboutir à l'attitude de refoulement qu'il adopte vis-à-vis d'une réalité qui le tourmente sans cesse et pour laquelle il se refuse, finalement, d'entrevoir un quelconque discours.

VII.1.1. Ce que l'impensé veut dire

L'impensé désigne ce qui n'est pas clairement précisé, ce que l'on n'a pas assez formulé, ce qu'on ne perçoit pas à la première intention de lecture. Il y a dans cette idée ce qu'on pourrait assimiler à un non-dit, à un ressenti que l'on n'exprime pas, à une arrière-pensée que l'on dissimule dans la pensée. Il faut le distinguer de l'in-pensé qui se rapporte plutôt à ce qui n'est pas pensé. L'impensé, lui, renvoie à cette idée distante de celle qui se montre. Elle fait référence à ce qui est soupçonné, pressenti, subodoré. Il ne faut pas aller le chercher dans le visible, l'exactly perceptible, puisqu'il n'est pas saisissable dans l'immédiateté. L'impensé renvoie à l'autre langue dans la langue. Gilles Deleuze dit de cette réalité qu'elle est l'infini que toute pensée inventive oserait affronter, en prenant le risque « *d'être intéressant même sans être ce que la face extérieure de la pensée laisse voir* »⁷⁸⁴. La pensée ne s'achève donc pas avec elle-même. Il existe toujours derrière ce qui est énoncé, un non-dit philosophique, une matière qui ne peut être produite que par une imagination supplémentaire.

La découverte par Freud, en psychanalyse, de l'inconscient a pu remettre en cause le concept de pensée comme produit du sujet auquel s'attache nécessairement la conscience. Freud parvient à mettre en perspective la présence d'un certain nombre de pensées qui, en plus d'être inconscientes sont sans sujet, mais restent tout de même bien articulées au sein de l'inconscient : ce sont les rêves, les lapsi, les actes manqués, les impensés. Il s'agit de ces idées qui naissent, se structurent, s'imposent et semblent intéressantes sans être portées par un sujet ou situées à

⁷⁸⁴ G. Deleuze et P. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Les éditions de minuit, 2015, p. 14.

un lieu. C'est précisément ce chemin que déblaie le psychanalyste que vont suivre plusieurs philosophes contemporains.

Il faut désormais aller chercher non plus dans les formules clairement indiquées par les penseurs, mais vers les imprécisions, les incorrections, les imperfections d'une pensée quelconque. Suivant la logique de Michel Foucault, toute la pensée est dans l'impensé. Il affirme à ce sujet : « *toute la pensée moderne est traversée par la loi de penser l'impensé, impératif qui hante de l'intérieur* »⁷⁸⁵. Cette idée autrement construite contraint de ce fait la pensée à se tourner vers ce qui n'a cessé de la rendre possible ; elle s'efforce ainsi à saisir en avant d'elle-même ce de quoi elle tire son fondement. À Foucault de rajouter : « *ce n'est pas au cœur de lui-même que l'homme arrive, mais au bord de ce qui le limite : dans cette région où rode la mort, où la pensée s'éteint, où la promesse de l'origine indifféremment recule* »⁷⁸⁶. Il faut voir chez Foucault, un désir d'inclure l'insu dans le savoir, le premier étant la condition d'existence du second. Ceci est perceptible dans la démonstration que fait Lacan lorsqu'il parle du désir de mort qui se motiverait par la permanente aspiration à rejoindre la science impossible. Pour lui en effet :

*La mort est un rêve entre autres rêves qui perpétuent la vie, celui de séjourner dans le mythique. Le fait de vivre est quelque chose de tout à fait impossible qui peut rêver de réveil absolu (...) On rêve de se confondre avec ce qu'on extrapole au nom du fait qu'on habite le langage et que, de ce fait, on s'imagine que du réel il y'a un savoir absolu. En fin de compte, dans le nirvâna, c'est à se noyer dans ce savoir absolu, dont il n'y a pas trace, qu'on aspire*⁷⁸⁷.

C'est également l'idée que se fait Maurice Merleau-Ponty lorsqu'il considère qu'il existe une possibilité de mettre en orbite ce qui excède le seul cadre rationnel. Il considère qu'il est urgent de forger une « *nouvelle idée de la raison* »⁷⁸⁸ qui intègre tout ce que nos prédécesseurs ont évité de dire ou mal dit⁷⁸⁹.

L'exercice auquel nous nous livrons dans ce chapitre consiste précisément en une réinterprétation de l'idée que Jankélévitch se fait de la mort. L'impensé dont il est question fait

⁷⁸⁵ M. Foucault, *Les Mots et les choses...*, op. cit., p. 338.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 395.

⁷⁸⁷ J. Lacan, *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2014, p. 65.

⁷⁸⁸ M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1985, p. 17.

⁷⁸⁹ *Idem.*

référence à une lecture plus attentive de cette philosophie, à une reconsidération de ses positions, mieux, à un déchiffrement de l'imprécisé qui servirait de levier programmatique pour sortir de l'eau le fond de cette pensée originale de la mort qui ne semble pas avoir exposé toute la vérité de son contenu.

VII.1.2. L'idée de mort : un tourment pour Vladimir Jankélévitch

À la fin de son ouvrage sur la mort, Vladimir Jankélévitch arrive à la conclusion suivant laquelle il ne sert à rien de mener une réflexion sur un phénomène qu'il serait impossible de comprendre au demeurant, parce qu'une telle pensée ne conduirait à rien. Rien dans la démarche qui nous y mènera et surtout rien dans les résultats potentiels qui pourraient être envisagés. Il n'y a pas un intérêt réel à philosopher sur une problématique aussi complexe dont les ressorts conduisent à un vide idéal.

La pensée de la mort est la pensée de l'inexistant, c'est une intention analytique terne qui n'aboutira qu'au néant, dans la mesure où elle n'ouvre la voie à aucune issue scientifique intéressante. Il n'y a pas d'utilité à essayer de critiquer les craintes qui s'y rapportent ; il n'y a pas non plus un bien à imaginer, comme Épicure, des solutions qui pourraient aider à s'en passer. Jankélévitch rejoint par cette logique les idées de Spinoza qui met de côté cette préoccupation au point d'en faire une question à laquelle le sage pense le moins. Il affirme à ce propos : « *L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort et sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie* »⁷⁹⁰. Par ces mots de Spinoza, rejoint par le philosophe français, tout laisse croire qu'il suffit de ne dire mot sur la mort pour qu'elle cesse d'exister et de constituer un traumatisme pour l'esprit humain. Le métaphysicien français soutient la position suivant laquelle, ne pas réfléchir sur cette problématique épargnerait l'existence de la « *hantise et des incommodités* »⁷⁹¹ qu'oblige à subir cette réalité qui nous rattrape, puisqu'elle est là, avec nous et parmi nous et qu'il est préférable de l'ignorer afin d'éviter toute ratiocination improductive.

En réalité, le fait de ne pas y penser ou de ne pas philosopher sur cette question ne la fait pas disparaître de notre subconscient. Ne pas discourir sur le mourir ou tenter de ne pas lui

⁷⁹⁰ B. Spinoza, *Éthique* (1677), traduction de Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 2014, p. 57.

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 59.

attribuer des significations n'est pas un gage de son effacement. Au contraire, cette orientation semble plus redoutable et dangereuse, en ce qu'elle installe l'homme dans la vétulle, le réduisant par ce même fait en objet qui subit l'ordre des choses. Suivant l'interprétation que nous en faisons, Jankélévitch est dans une situation de peur totale. C'est une angoisse qu'il éprouve en présence d'un danger, réel ou supposé, qu'il ne parvient pas clairement à identifier. Il voit tellement en la mort une menace, qu'il la craint au plus haut point. Spinoza, défendant déjà la thèse du déni à laquelle vient souscrire Jankélévitch, rassure ses lecteurs par ces mots :

Parce que les corps humains sont aptes à un très grand nombre de choses, il ne fait pas de doute qu'ils peuvent être de nature telle qu'ils se rapportent à des esprits ayant d'eux-mêmes ainsi que de Dieu, une grande connaissance et dont la plus grande part, autrement dit, la principale, est éternelle, et tellement qu'ils n'aient pour ainsi dire pas peur de la mort⁷⁹².

Dans la logique spinoziste en effet, réfléchir sur la mort ouvrirait la voie à d'interminables ratiocinations, ces sortes de pensées qui mènent l'homme à sa perte⁷⁹³. Attitude crédule qui consiste à chercher des signes, à prendre les fictions de l'imagination, les songes et n'importe quelle puérile sottise pour réponses divines à l'inquiétude. C'est pour Jankélévitch aussi un fléau mortel qui nous conduit d'errance en erreur et qui en fait la dupe du monarque régnant par la terreur. Instable par nature, car les hommes changent d'illusions une fois que les espoirs placés en une quelconque croyance vaine sont déçus, la mort a provoqué un grand nombre de troubles et de guerres atroces⁷⁹⁴. Seulement par la crainte de ces préjugés, nous sommes amenés à combattre pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut⁷⁹⁵ et à tenir « *non pour une honte, mais pour le plus grand honneur, de gaspiller leur sang et leur vie pour la vanité d'un seul homme* »⁷⁹⁶.

Sous l'empire de la superstition, ils sont ainsi disposés à vouloir ce qu'ils ne veulent pas en réalité, à savoir leur propre destruction, à mener une réflexion longue, solide, mais finalement inutile sur ce qui les obsède plus que tout. C'est d'ailleurs bien là l'effet paradoxal

⁷⁹² B. Spinoza, *Éthique...*, op. cit., p. 79.

⁷⁹³ B. Spinoza, *Traité théologico-politique* (1670), traduction de Jacqueline Lagrée et Pierre François Moreau, PUF, 1999, p. 3.

⁷⁹⁴ *Ibid.*, p. 5.

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 7.

de la peur, qui perturbe et pousse à prendre le contre-pied de nos désirs. Par définition, l'homme en proie à la peur se reconnaît à un double signe.

Premièrement, il ne veut pas ce qu'il veut. Ainsi, quiconque hait autrui s'efforce généralement de lui faire du mal, sauf s'il a peur d'un plus grand mal en retour, auquel cas il s'abstiendra d'accomplir ce qu'il désire pourtant⁷⁹⁷.

Deuxièmement, il veut ce qu'il ne veut pas. C'est le cas, par exemple, du malade qui « *mange ce qu'il déteste, par peur de la mort* »⁷⁹⁸ avec le seul intérêt de trouver probablement la guérison alors même que le médicament consommé lui déplaît au plus haut point et qu'il n'ingurgiterait pas en situation normale.

Généralement, si la peur est « *le désir d'éviter, par un moindre mal, un mal plus grand que nous craignons* »⁷⁹⁹, l'homme qui l'éprouve répugne consciemment ce qui nuit à sa tranquillité dans l'espoir d'écarter un dommage plus considérable. Mais, en substituant un mal à un autre, la peur nous laisse toujours en proie à la tristesse, et partant, elle nous détruit. C'est ce que rappelle la démonstration de la proposition XXI de l'*Éthique* III, lorsque Spinoza affirme : « *Une chose, en tant qu'elle est affectée de tristesse est en cela détruite, et d'autant plus qu'est grande la tristesse qui l'affecte* »⁸⁰⁰.

Dans le cas de la peur de mourir qui habite Jankélévitch et qu'il ne parvient pas à exprimer, le mal est conjuré par la superstition. Or, le remède est pire que le mal, car pour éviter une destruction encore incertaine, tant que la mort n'est pas advenue, l'homme court vers une destruction certaine à cause de ces présages tirés d'évènements fortuits. En somme, la peur dite superstitieuse du mourir tue ou, du moins, précipite la destruction. Ainsi, les êtres humains meurent littéralement d'affolement par peur de la mort. Loin d'écarter cette négativité, une réflexion à son sujet risque de l'anticiper. Voilà pourquoi l'*Éthique* n'invite pas à méditer sur cette thématique pour libérer de la crainte, car le remède pourrait se commuer en poison⁸⁰¹. La

⁷⁹⁷ B. Spinoza, *Éthique...*, op. cit. p. 39.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 53.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 40.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 14

⁸⁰¹ À l'image du double sens que peut prendre le mot grec « *pharmakon* » duquel ces deux mots sont issus mais dont les significations varient.

raison essentielle de l'absence d'une réflexion approfondie sur la mort tient donc en définitive au souci de ne pas encourager quelque idée préconçue et de maintenir, autant que cela est possible, le couvercle sur sa boîte de Pandore.

Quand bien même une réflexion adéquate sur la mort serait possible, en considérant qu'elle ne comporterait aucun risque de réveiller le mal au lieu de le combattre, elle ne serait, de toute façon, d'aucun secours pour démystifier la peur et tenter de la juguler. En clair, méditer sur la mort, c'est spéculer sur un mal qui nous détruit. Or, « *la vraie connaissance du bien et du mal, en tant que vérité, ne peut contrarier aucun affect, mais seulement en tant qu'on la considère comme un affect* »⁸⁰².

Dans les deux cas de figure, qu'elle soit considérée en tant que vérité ou en tant qu'affect, la connaissance de ce mal qu'est la mort est impuissante pour vaincre la peur. En tant que telle seulement, elle est inefficace, car seul un affect peut venir à bout d'un autre. En sa qualité d'affect, la connaissance du mal n'est rien d'autre que la tristesse telle qu'elle s'offre à nous et dont nous sommes conscients tous les jours ; elle ne saurait contrarier la peur, car elle est de même nature qu'elle. La peur de la mort ne peut être vaincue que par un affect contraire plus puissant.

C'est pourquoi seule la démonstration du caractère inversement proportionnel entre l'aptitude à comprendre adéquatement et l'aptitude à pâtir des affects qui sont mauvais, opérée par le philosophe néerlandais dans la proposition XXXVIII de la partie V, peut fournir les armes efficaces pour lutter contre elle. Il écrit : « *Plus l'esprit comprend les choses par les deuxièmes et troisièmes genres de connaissance, moins il pâtit des affects qui sont mauvais, et moins il a peur de la mort.* »⁸⁰³. En effet, plus la raison et la science intuitive se développent, « *plus la part de l'esprit qui subsiste est grande, plus l'homme aime Dieu et éprouve la vraie satisfaction de l'âme* »⁸⁰⁴. En tant qu'affects joyeux éternels, l'amour intellectuel de Dieu et l'*acquiescentia* peuvent supplanter par leur puissance la peur de mourir. C'est ce qu'il appelle « *la conscience de l'éternité de l'esprit et surtout la conscience de son pouvoir cognitif* »⁸⁰⁵ qui arrachent

⁸⁰² B. Spinoza, *Éthique...*, *op. cit.*, p. 8.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 43.

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 46.

l'humain aux affects nuisibles. Seule une méditation de la vie, en tant qu'elle engendre un amour intellectuel de Dieu, peut contrarier la peur de mourir et la faire reculer au point de la rendre insignifiante.

Spinoza utilise donc une stratégie du détour pour remédier à la peur de la mort. Sans ce détour par la méditation de l'éternité, cette fortuité ne peut se regarder en face. C'est pourquoi les questions relatives à la nature de ce mal et à l'étendue de son pouvoir de nuisance ont été délibérément suspendues dans le scolie de la proposition XXXIX de la partie IV, car elles ne pouvaient pas être résolues, tant que la démonstration de l'immortalité de l'esprit et de son amour intellectuel de Dieu n'était pas établie. Mais cet ajournement n'était en aucun cas une fuite ou une occultation du problème, puisque Spinoza revient explicitement sur cette question et justifie son traitement différé par la nécessité de la mise en place des analyses de la proposition XXXVIII de la partie V :

Nous comprenons par là le point que j'ai touché dans le scol. prop. 39 p. 4 et que j'ai promis d'expliquer dans cette partie-ci ; à savoir, que la mort est d'autant moins nuisible que l'esprit a une plus grande connaissance claire et distincte, et, par conséquent que l'esprit aime plus Dieu⁸⁰⁶

L'absence d'une spéculation systématique au sujet de la mort ne tient pas au fait que cet événement n'est rien et qu'il n'y a rien à méditer. La mort est l'une des pires choses qui puissent advenir dans la vie de l'homme, car elle supprime toute possibilité d'être affecté. La crainte du mourir n'est donc pas vaine, mais nécessaire, car nul ne peut se résoudre de gaieté de cœur à se voir détruit.

VII.1.3. Le déni jankélévitchéen de la réflexion : une métalogique du refoulé

Dans un ouvrage de Claude Guen intitulé *Le refoulement*, il affirme qu' « avec le refoulement s'inaugure la découverte de l'inconscient ; il va en constituer le pivot, comme il sera le moteur de la plupart des remaniements qui lui seront apportés »⁸⁰⁷. Sigmund Freud, par

⁸⁰⁶ B. Spinoza, *Éthique...*, op. cit., p. 38.

⁸⁰⁷ C. Le Guen, *Le Refoulement*, Paris, PUF, 1997, p. 9.

ce qu'il appelle le refoulé, met en utilité la rencontre progressive de l'univers de l'inconscient. Pour comprendre l'idée qu'il s'en fait nettement, il faut préalablement élucider le sens qu'il donne à l'esprit.

Pour lui, l'esprit humain est assimilable à un iceberg, la masse de glace flottante, détachée de la banquise ou plus simplement, le sommet perceptible au-dessus d'une eau et qui représente la partie consciente. Il existe à son sens une autre franche de cette entité, celle submergée sous l'eau mais que l'on peut voir. Elle représente le préconscient, considéré comme le côté le plus grand, même si la moins visible de l'iceberg qui se trouve sous la ligne de flottaison renvoie à l'inconscient. Cette partie impacte considérablement la personnalité de l'humain et peut, notoirement, orienter sa façon de penser le monde. Claude Guen indique, au sujet de ce concept, ce qui suit :

À la différence de ce qu'il en fut pour certaines autres notions psychanalytiques, le terme ne provient ni de la biologie, ni de la physique, ni de quelque autre discipline scientifique ; il est fort simplement emprunté au langage courant. Le concept, quant à lui, est bel et bien une invention ; en l'introduisant, Freud décrit un mécanisme jusque-là inconnu ; de plus, il sera lui-même l'occasion, la condition et l'inspiration d'autres découvertes⁸⁰⁸.

Claude Guen ajoute, relativement à la complexion neuve que Freud veut donner à ce concept, qu'il s'agit d'une notion centrale de toute sa pensée, pour laquelle

il va opérer comme un cadre pour la réflexion, comme un instrument de connaissance ; à l'occasion, il fonctionnera comme une équation nécessaire. Pour en traiter, l'emploi de son substantif est certes plus commode ; pour autant, cela ne présuppose en rien la référence à une « substance », voire à une « chose⁸⁰⁹.

C'est à la rencontre de plusieurs patients pour lesquels il découvrait les sentiments inconscients que le psychanalyste a postulé scientifiquement l'existence d'un processus qui cacherait activement les pensées inacceptables. Il perçoit par conséquent, à travers le

⁸⁰⁸ C. Le Guen, *Le Refoulement...*, op. cit., p. 7.

⁸⁰⁹ *Idem.*

refoulement, un premier mécanisme de défense identifié et qu'il pose comme étant le plus important.

Refouler consiste simplement à repousser ses propres désirs, ses pulsions, ses envies qui ne peuvent devenir conscients parce qu'ils sont inavouables, trop pénibles ou même répréhensibles pour l'individu qui les porte ou pour la société dans laquelle ils se déploient. Mais ils vont rester en nous d'une façon inconsciente. Parce que tout n'est pas à dire, à exprimer, à ressentir. Lorsqu'un désir essaie de devenir conscient et qu'il n'y arrive pas, c'est un mécanisme de défense dans le sens psychanalytique du terme. On est exactement face à un blocage inconscient des émotions, des impulsions, des souvenirs et des pensées désagréables de l'esprit conscient. Pour la décrire, il en parle comme une « *violente rébellion qui s'est produite pour barrer la route vers la conscience à l'acte psychique incriminé. Un gardien vigilant qui a reconnu l'agent fautif, ou la pensée indésirable, et l'a signalé à la censure* »⁸¹⁰. Il ne s'agit nullement d'une fuite, ce n'est pas une condamnation de la pulsion ou du désir, comme on vouerait aux gémonies un voleur, c'est davantage un éloignement qui ne consiste en rien d'autre que l'acte de se tenir à distance du conscient, à s'en éloigner en raison du refus de faire apparaître la chose refoulée dans cette partie du psychisme.

La pensée qui fait l'objet de déni se trouve ainsi indésirable parce qu'elle est à l'origine d'un déplaisir, ce qui met en marche la mécanique et partant, la conséquence des investissements et contre-investissements dans différents systèmes et qui est le rejet de l'idée non-voulue. Seulement, si le refoulement peut produire de bons résultats au départ, il peut conduire à une plus grande anxiété par la suite, puisqu'il est une conséquence naturelle de la division de l'esprit humain entre la conscience et l'inconscient.

Les recherches effectuées sur les névroses de transfert⁸¹¹ montrent que ce mécanisme n'est pas présent à l'origine parce qu'il nécessite la séparation nette entre le conscient et l'inconscient. Freud précise à ce titre que le refoulement d'une motion pulsionnelle survient lorsque la raison du déplaisir est au-dessus du mobile de plaisir concomitant. Il affirme : « *La*

⁸¹⁰ M. Lehmann, « Levée du refoulement et acte analytique », in *Analyse Freudienne Presse*, Vol. 3, n°8, p. 26.

⁸¹¹ Freud découvre que la situation analytique telle qu'il l'a peu à peu mise en place, provoque une organisation symptomatique, ce qu'il appelle une « *maladie artificielle* ». La névrose de transfert est en quelque sorte une interface qui permettra de faire communiquer la maladie, les symptômes, avec la vie réelle.

*satisfaction de la pulsion soumise au refoulement serait sans doute possible, et elle serait aussi à chaque fois pleine de plaisir en elle-même, mais elle serait inconciliable avec d'autres exigences et d'autres desseins ; elle ferait ainsi naître du plaisir à tel endroit, du déplaisir à tel autre »*⁸¹².

Le psychanalyste conceptualise le refoulement en deux étapes :

- Il se produit tout d'abord celui originaire, celui-ci consiste dans le blocage de l'accès à l'inconscient de la représentation psychique de la pulsion ;
- Il s'ensuit le refoulement proprement dit, lorsque des rejets psychiques de la représentation originellement refoulée subissent, à leur tour, le même sort.

Dans le détail, puisque les contenus psychiques associés à la motion pulsionnelle sont pris individuellement par le censeur qu'est la conscience, on peut néanmoins observer une pénétration de la conscience, mais seulement dans le cas où ils sont suffisamment éloignés de la représentation originelle. Freud affirme à ce sujet que « *le refoulement, opère donc de manière suprêmement individuelle ; chaque rejeton particulier du refoulé peut avoir son destin singulier ; il dépend d'un peu plus ou d'un peu moins de déformation que tout le résultat soit renversé* »⁸¹³. Seul le sommeil peut suspendre le travail de refoulement, de nouveau actif au réveil. Il parle du « *maintien d'un refoulement présumé donc, en déduit Freud, un déboursement de force constant et sa levée signifie, du point de vue économique, une épargne* »⁸¹⁴.

Le psychanalyste se place constamment dans une double perspective. La première est précisément celle qui donne une description clinique des phénomènes qu'il observe : on le voit à partir de ses *Études sur l'hystérie* en 1895, lorsqu'il annonce qu' « *il y a des choses que le malade voulait oublier et qu'intentionnellement il maintenait, repoussait, refoulait hors de sa pensée consciente* »⁸¹⁵, cette description trouve son prolongement dans les articles parus vingt ans plus tard sur le refoulement (*die Verdrängung*) et sur l'inconscient. L'autre perspective se

⁸¹² M. Lehmann, « Levée du refoulement et acte analytique »..., *op. cit.*, p. 25.

⁸¹³ *Ibid.*, p. 26.

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 29.

rapporte à une définition qui s'attache à clarifier l'essence du refoulement par laquelle il décrit son tracé au niveau de l'appareil psychique, déterminant indiquant les différents ressorts de son fonctionnement.

Il faut également indiquer que Freud présente ce mécanisme sur plusieurs plans qu'il convient de mentionner ici pour mieux le comprendre et l'appliquer au cas de Vladimir Jankélévitch qui nous intéresse :

- Sur le plan économique, il considère que l'angoisse qui n'est rien d'autre qu'un effet du refoulement, devient l'un de ses principaux mobiles ;
- Sur le plan dynamique, il se refuse catégoriquement de donner au refoulement la fonction habituelle de mécanisme défensif ;
- Sur le plan topique, il se pose la question de la double inscription des représentations refoulées et surtout celle de la situation exacte du refoulement originaire.

Jacques Lacan voit plutôt en ce refoulement, une conséquence d'une motion pulsionnelle. La pulsion, indique Freud, « *est un concept limite entre le psychique et le somatique, comme le représentant psychique d'excitations issues de l'intérieur du corps et parvenant au psychisme, comme une mesure de l'exigence du travail qui est imposé au psychique en conséquence de la liaison au corporel* »⁸¹⁶.

La vie psychique obéit au principe de constance, lui-même soumis au jeu du plaisir-déplaisir, considération toujours sous la menace d'un certain nombre de sources d'excitation venues tant de l'intérieur du corps que de l'extérieur. C'est ce lien créé entre le charnel et le psychique qui va déterminer le destin de la pulsion. Le psychanalyste affirme : « *Le but de la pulsion est toujours la satisfaction, qui ne peut être obtenue qu'en supprimant l'état d'excitation à la source de la pulsion [...] son objet est ce en quoi ou par quoi elle peut atteindre son but* »⁸¹⁷. On dit que la pulsion est liée à cette représentation, parce qu'elle l'investit. Mais, et c'est là un fait d'observation clinique, la pulsion n'est pas seulement liée à la représentation, en ce sens qu'elle l'est également « *à quelque chose d'autre pour lequel le nom de quantum d'affect est*

⁸¹⁶ M. Lehmann, « Levée du refoulement et acte analytique »..., *op. cit.*, p. 33.

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 28.

admis ; il correspond à la pulsion, en tant qu'elle s'est détachée de la représentation et trouve une expression conforme à sa quantité dans des processus qui sont ressentis sous forme d'affects »⁸¹⁸. C'est dans cette immobilisation de l'affect que se situe le déplaisir, et le refoulement est une des modalités qui vont permettre la séparation de la représentation et de l'affect.

La démonstration que fait Freud nous aide ici à structurer notre postulat interprétatif de la pensée de Vladimir Jankélévitch. En effet, par l'analyse du neurologue autrichien, il nous est permis de positionner les idées émises par notre auteur principal à la fin de son texte comme étant l'expression d'un refoulé, sous la forme d'une idée ressentie, perçue, mais non exprimée. Parce qu'il n'accepte pas la mort, parce qu'il refuse de l'intégrer comme un existant avec lequel il faut faire sens, l'auteur de *Quelque part dans l'inachevé*, se refuse toute possibilité de discourir objectivement sur le mourir. Malgré les efforts d'analyse qu'il fait, il se résout à la fin de son cheminement qu'il n'est pas possible de penser ce qui avait pourtant constitué l'objet de ses analyses dans le cadre de cet ouvrage. Ce déni de réflexion suffit à autoriser une lecture différente, un regard autre sur sa démarche. Jankélévitch s'interdit toute expérience analytique d'un phénomène qui semble difficile à cerner, impossible de maîtriser. Il est dans une sorte d'impasse heuristique : c'est le refoulement systématique d'une idée qui le tourmente et qu'il ne veut plus laisser apparaître à ses yeux.

VII.2. Le refus de se complaire dans sa situation comme justification l'idéologie transhumaniste

En lisant entre les lignes des développements que propose Jankélévitch, il est possible de percevoir dans ses intentions de démonstration qu'il s'inscrit en faux contre tout défaitisme, contre toute passivité et invite l'homme à sortir de son confort et de ses commodités, à quitter les sentiers battus qui lui imposent des limites qui le maintiennent dans sa condition, pour se surpasser, se réinventer et aller vers des horizons plus intéressants. Le refus de la contemplation satisfaite de soi, le déni des solutions religieuses et consolantes, la prise de conscience de la

⁸¹⁸ M. Lehmann, « Levée du refoulement et acte analytique »..., *op. cit.*, p. 28.

corrigeabilité de soi par soi-même, sont les principaux points qui seront mis en relief dans les lignes qui vont suivre.

VII.2.1. Le rejet de la contemplation satisfaite de soi

À travers ses textes dans leur quasi-totalité, Jankélévitch s'interdit toute contemplation béate qui le maintiendrait dans une inaction improductive. Pour lui en effet, et il le dit à plusieurs reprises, rien ne sert de mener une vie simple dans les agréments et la jouissance. Ce qu'il faut apprendre à faire, c'est le don de soi⁸¹⁹, la gratuité du geste généreux⁸²⁰ et la nécessité d'agir. C'est la raison pour laquelle il place l'éthique au cœur de sa philosophie. L'acte moral doit pouvoir guider la conduite en société et conduire l'action humaine. Les solutions faciles que proposent la religion et la métaphysique peu ou pas sérieuse sont à écarter absolument. Il faut faire corps avec cette éthique appliquée à la vie, une éthique de l'action qui oblige l'homme à poser en tout temps un acte moralement acceptable. Cette éthique renvoie au « *faire laborieux* »⁸²¹, exercice qui consiste à agir par soi, sur soi, sur l'autre et sur le monde, à l'effet de s'améliorer soi-même, de transformer l'*alter* et de restructurer le monde à la convenance de celui qui s'y met.

L'homme semble de ce fait condamné à la morale et à l'amour, deux valeurs qu'il associe dans ce qu'il appelle l'impossible-nécessaire. Pour lui, c'est dans le mélange paradoxal qu'il faut aller chercher la perfection. Il indique bien que « *là où un concept impair ne suffirait pas, le couple des principes épuisera peut-être la totalité problématique* »⁸²². Ce n'est qu'en accomplissant ce paradoxe que l'on se réalise totalement et que l'on parvient à parfaire notre environnement.

Dans son ouvrage qu'il intitule *Le paradoxe de la morale*, Jankélévitch pose l'éthique comme étant la considération préalable du questionnement philosophique. Il y déroule la nécessité pour un sujet de mettre à jour les conditions de possibilité de son questionnement.

⁸¹⁹ C'est la charité au sens de Benoît XVI qui la considère comme n'étant pas une simple activité, « *mais une pratique complexe qui implique le don de soi, un geste qui a une valeur non seulement concrète, mais aussi symbolique, comme signe de communion avec le pape et du souci pour les besoins des frères* ». Il l'affirme en 2006 lorsqu'il recevait les membres du « Cercle Saint Pierre », qui remettent au Pape chaque année, la collecte du « Denier de Saint-Pierre », faite annuellement dans les églises de Rome.

⁸²⁰ V. Jankélévitch, *Le Paradoxe de la morale...*, *op. cit.*, p. 178.

⁸²¹ *Ibid.*, p. 176.

⁸²² V. Jankélévitch, *Le Mal...*, *op. cit.*, p. 119.

Contrairement à ce qu'auront souvent pensé ses prédécesseurs qui, liant l'humain à la nature, perçoivent une harmonie naturelle entre les deux comme une sorte d'adhésion sans conséquence de l'instinct à lui et ce qui l'entoure, le philosophe français se positionne en philosophe de la négation, du refus tout simplement. Refuser dans son sens c'est ne pas accepter sa condition, c'est dire non à sa situation. Cette négation est un acte moral, dans le sens où elle situe l'être dans une action utile, à la fois pour lui-même et pour ceux qui sont ses semblables. Il s'agit d'un geste brutal de rejet pur et simple. Il qualifie ce rejet d'« *agression naissante* »⁸²³. Lorsqu'un être dit non à sa condition, c'est d'abord et avant tout parce qu'elle a eu la prétention de le maintenir dans une situation précise, de le séduire pour le conquérir, ou mieux, l'insolence de le tenter. Il argue pour le démontrer :

*Le refus bouscule la belle pyramide des valeurs. Disons que le refus est un geste gordien, comme le geste d'Alexandre le Grand (...). Le refus est l'épée qui tranche d'un seul coup les arguties et les sophismes prometteurs en leur opposant le monosyllabe Non*⁸²⁴.

Il faut ajouter que, réunissant les éléments séparés de la négation, le refus semble, dans le schéma jankélévitchéen, avoir quelque chose de plus que la négation. Il indique à ce titre dans le même texte que « *comme une conversion, le refus consomme la rupture.* »⁸²⁵. Il poursuit en évoquant le statut de l'humanité aujourd'hui qu'il pose comme une donnée suffisamment contrariée.

*La condition de l'homme dans sa modernité, c'est la dissonance. On ne peut réunir tout ce qu'on aime et tout ce qu'on respecte sur une même tête, dans un seul camp et sous un même drapeau. (...) Le ciel des valeurs est un ciel déchiré, et notre vie écartelée est à l'image de ce ciel déchiré*⁸²⁶, stipule-t-il.

Ce refus, depuis son intention jusqu'à sa mise en exergue, est un prélude à l'action courageuse, il fonde l'acte moral et lui donne tout son sens. Le fait de dire non suit exactement le même cheminement que la voie qui mène à l'action juste et bien pensée ; c'est la désolidarisation à tout ce qui ne semble pas conforme aux préceptes qui nous orientent. L'objectif est de faire fi de notre finitude humaine afin de surmonter les choix préalablement

⁸²³ V. Jankélévitch, *Le Mal...*, *op. cit.*, p. 120.

⁸²⁴ V. Jankélévitch, *Quelque part...*, *op. cit.*, p. 117.

⁸²⁵ *Ibid.*, p. 118.

⁸²⁶ *Ibid.*, p. 119.

opérés, avec pour projet de laisser vivre les contradictions. Dans le sens où il est urgent d'agir, il ne sert plus à rien de s'encombrer de toutes les modalités qui s'y collaient au préalable.

L'homme choisit de mener une action parce qu'il refuse de choisir ou de mener une autre. Chaque choix est discrimination, il est toujours sous-tendu par la volonté et le courage. Cette audace, il faut le mentionner, est à l'action ce que le cerveau est pour la pensée, le mot à l'idée, l'œil à la vision. Au sens de Jankélévitch, notre rationalité suffit à nous rendre courageux. C'est le courage qui représente l'engagement qui nous dégage de l'immanence.

Dans son traité des vertus, il décrit cet état de chose par ces mots :

Ainsi, voyant les héros anonymes de la résistance consentir au sacrifice total pour un monde meilleur qu'ils ne verront pas, nous aussi nous avons envie de dire, malgré toutes les arguties : et pourtant l'abnégation pure et le courage pur existent ! Ils ont existé dans les fossés du Mont Valérien. C'est ici l'analyse des motivations qui est simpliste et c'est la naïveté qui est lucide et profonde. Telle est l'évidence inévidente du mouvement désintéressé. On peut contester : à ceux qui contestent, il restera peut-être le regret d'avoir laissé dehors quelque chose de très important, d'avoir négligé l'unique chose importante et l'occasion unique ; et ce scrupule ressemble étrangement à un remords⁸²⁷.

Jankélévitch ajoute que

faute de reconnaître la douteuse, l'insaisissable, la fragrante pureté, il manquerait quelque chose, bien qu'on ne puisse dire quoi ; il manquerait on ne sait quoi, il manquerait le je-ne-sais-quoi. Sans la précieuse étincelle il manque, en somme, ce sans quoi l'homme de chair ne serait plus que ce qu'il est⁸²⁸.

Le courage désigne de ce fait l'arrière-plan de l'action de celui qui s'engage vigoureusement. Alors que c'est l'action héroïque qui fait le héros, il est important de rappeler que c'est dans la vertu qu'il faut aller chercher tout le sens de l'action courageuse, la conjoncture généreuse et le don de charité dans la vie quotidienne, charité comme don total de soi pour une meilleure humanité. Jankélévitch veut traduire par ce long cheminement analytique, la nécessité que l'homme à d'agir en urgence. C'est dans l'action que meurt la contemplation et la simple admiration. C'est en ces postures du philosophe que nous voyons des préludes au transhumanisme, pour la principale raison qu'à travers ses idées, il fixe le cap relatif à la

⁸²⁷ V. Jankélévitch, *Traité...*, *op. cit.*, p. 59.

⁸²⁸ *Idem.*

nécessité d'action et s'oblige lui-même, en obligeant l'ensemble des autres humains, à reconsidérer sa condition d'homme.

C'est exactement le même état d'esprit qui anime les transhumanistes qui refusent de se contenter de leur situation actuelle, s'interdisant toute complaisance avec leur statut H et entrevoyant une action courageuse comme celle envisagée par Jankélévitch pour atteindre un éventuel H + qui conviendrait au mieux à l'idée qu'ils se font de leur propre condition et qui est, à leur sens, meilleure que celle actuelle, désormais désuète, inappropriée, non-conforme aux attentes et à réparer.

VII.2.2. Le déni des solutions religieuses consolantes

Pour comprendre la position que Jankélévitch adopte vis-à-vis des solutions religieuses qu'il considère comme inutilement consolantes, il faut commencer par rappeler qu'il s'inspire fortement des idées freudiennes sur la création de Dieu par les hommes et qu'il nous faut rappeler ici. La principale question chez Freud est : pourquoi croyons-nous en Dieu et pour quelle raison a-t-il créé la religion ?

Suivant la logique philosophique freudienne, les croyances religieuses sont d'abord des constructions de l'esprit humain. Ce n'est pas Dieu qui a créé l'homme, mais inversement, c'est le second qui aurait créé le premier. On ne peut pas rendre compte rationnellement de son existence, mais par contre, on peut rendre compte rationnellement de la croyance en la divinité, c'est-à-dire les raisons de sa création. Quelle explication donne Freud à la création de Dieu par les humains ?

Freud avait lui-même un rapport assez ambigu à la religion. Il est né et a grandi dans une famille de tradition juive⁸²⁹. Il ne rejetait donc pas la religion par tradition familiale, mais en tant que rationaliste, il plaçait sa foi dans la science plutôt que dans la religion. Il s'y intéresse tout particulièrement parce qu'il y voit un phénomène tout à fait révélateur de la nature

⁸²⁹ Puisque sa famille n'était plus vraiment pratiquante, mais, il a été baigné dans la religion juive, notamment talmudique. Il a lu plusieurs textes et a d'ailleurs consacré l'un de ses écrits à *Moïse et le monothéisme*.

humaine, caractérisé par son fétichisme et son besoin d'idoles. Freud est absolument fasciné par le psychisme et pour lui, toute croyance est d'abord la manifestation d'un désir⁸³⁰.

À son sens, l'être humain est d'abord un être de pulsion. C'est un être qui est fondamentalement animé par l'agressivité, par la violence, par un instinct de destruction et d'autodestruction. Il n'est donc pas adapté à la vie sociale. Il n'est pas naturellement enclin à vivre avec les autres et à les respecter. Cette pulsion désirante, de domination, ne le dispose pas à quelque altruisme. C'est bien parce qu'il est animé par cette pulsion d'agressivité qu'il a besoin d'être gouverné par une autorité. Cette autorité va canaliser les pulsions de la masse, afin d'éviter qu'elle ne s'autodétruisse⁸³¹. C'est par crainte du châtement que la foule se rabat sur son agressivité. Une passion qui vient canaliser une autre ; la crainte de l'autorité vient amenuiser l'agressivité et pousse les individus à refouler leurs pulsions.

La répression et le refoulement empêchent donc à la pulsion de s'extérioriser, de se manifester et de causer des dégâts. Freud y voit une analogie avec le comportement infantile, il parle de la tendance des enfants à avoir besoin d'une autorité. Pour lui, la foule est infantile par essence et pour cela, elle a besoin d'une autorité directrice, d'un père. L'autorité rassure, elle donne un cadre, des repères, elle permet de ne pas se poser des questions, de se déresponsabiliser et de s'abandonner à son contrôle⁸³². Cette figure paternelle inspire à la fois l'amour et la crainte. Elle porte en elle tantôt la promesse d'une protection, tantôt la menace d'un châtement. Elle est structurante, au sens où elle donne des repères entre le bien et le mal, l'acte juste et la faute.

Dans la plupart des religions monothéistes, Dieu est représenté sous les traits d'une figure paternaliste. Le père étant celui qui dirige, donne l'ordre, qui récompense, qui punit et dont la force permet d'imposer ses décrets. Un père qui peut déployer une colère terrifiante et peut également se montrer protecteur. Le Dieu de l'ancien testament par exemple est très

⁸³⁰ Freud considère que notre vie psychique est entièrement gouvernée par nos désirs. Cette pulsion sexuelle et animale est au fondement de tous les phénomènes psychiques. Il n'y a pas de démarcation entre la vie sexuelle et la vie psychique. Cette dernière n'étant rien d'autre que le résultat, ou mieux, le prolongement de la vie sexuelle. Toutes nos pensées et tous nos désirs sont d'origine sexuelle.

⁸³¹ On peut y percevoir des similitudes avec l'anthropologie hobbesienne qui considère que l'homme est un loup pour l'homme.

⁸³² Ceci est assimilable à la responsabilité de l'enfant devant le juge pénal. Le législateur pénal camerounais le consacre. Aux termes de l'article 80 alinéa 1 du Code pénal, « le mineur de 10 ans n'est pas pénalement responsable ». À la lecture de cette disposition, il ressort que la minorité est une cause de non imputabilité.

impitoyable à la suite d'une faute humaine⁸³³. La punition est donc associée à cette idée de justice.

En créant Dieu, les hommes créent une sorte de père omnipotent et omniscient, caractère qui inspire la crainte qu'il suscite, puisqu'aucun de nos péchés n'échappe à celui-ci. Il a les pleins pouvoirs, il n'est pas possible de s'extraire de ses intentions punitives. D'où l'invention de l'enfer qui serait le lieu où finiront les méchants et à qui il est promis une vie de souffrance, tandis que les justes auront la récompense d'une existence heureuse et éternelle. C'est ce schéma dualiste entre la récompense et la punition qui caractérisent au mieux la figure paternelle. Elle est à la fois bienveillante/protectrice et sévère/punitif. Le lien entre les deux étant la justice qui récompense les bons et punit les méchants.

Les hommes sont des enfants et en tant que tels, ils ont besoin des schémas binaires, ils ont besoin d'une autorité législatrice qui leur indique clairement la direction. L'adulte aussi a besoin de ce père parce qu'il est soumis à de graves préoccupations métaphysiques qui font qu'il exprime le désir de se voir octroyer une instance supérieure. C'est le cas des interrogations sur la mort qui hantent l'esprit humain et qui ne trouvent pas de réponses empiriques. Avec la conscience d'être dans cette ignorance au sujet du mourir et dans l'incapacité de trouver une résolution à cette angoisse, nous inventons nous-mêmes une réponse consolante : Dieu.

Cette réponse est créée parce que l'homme se retrouve dans l'obligation de le faire. C'est l'origine du besoin de Dieu et de sa création. Le divin devient ce par quoi la réponse à la question de la mort va être apportée. Cette réponse qui arrange la plupart et qui apaise les angoisses se rapproche de la solution de Pascal⁸³⁴ qui considère que parce qu'il est incapable de demeurer en repos dans une chambre, un être humain a besoin de dévier son attention par le divertissement ; il a besoin de s'occuper l'esprit pour ne pas être absorbé dans un questionnement métaphysique interminable. Pour Freud, cette spirale du questionnement va trouver une solution dans la création de Dieu comme réponse à l'inquiétude vis-à-vis de la mort.

⁸³³ C'est le cas de Sodome et Gomorre dans la Genèse dont le péché est énorme. Dieu envoie deux de ses anges pour vérifier que le péché est caractérisé. Lorsque la confirmation lui est donnée, il décide de détruire Sodome et la ville voisine Gomorre, à l'effet de laver le péché.

⁸³⁴ Parce qu'il est incapable de demeurer en repos dans une chambre, l'homme a besoin de dévier son intention par le divertissement, de s'occuper l'esprit pour ne pas être absorbé dans la spirale du questionnement métaphysique.

Aussi bien pour la question de la mort que pour la question des origines humaines, l'absence de réponse produit en l'homme une angoisse qui, parce qu'insupportable, pousse les hommes à inventer un être tout puissant, créateur de l'univers, afin d'apaiser leur inquiétude infantile de l'inconnu⁸³⁵.

Devant les problématiques les plus complexes de notre existence comme la mort, les philosophes ont très souvent priorisé les solutions ou les conclusions métaphysiques et religieuses, retournant par ce même fait vers les idées sombres et imprécises qui les préoccupaient pourtant dès le départ. Vladimir Jankélévitch s'oppose vigoureusement à cette démarche qui, à son sens, est indiscutablement improductive. Comme Freud duquel il s'inspire, la religion est une illusion de laquelle il faut absolument et dans l'urgence se départir. Il serait judicieux, pour mieux cerner les postulats à partir desquels le philosophe moral français structure ses positions, de revenir sur la démonstration que fait Sigmund Freud à ce sujet et qui nourrit les logiques argumentatives de Jankélévitch.

« *La religion n'est qu'une névrose universelle de l'humanité* »⁸³⁶, affirme Freud. Il commence par s'interroger sur le fait que partout sur la terre où il y a des humains, il y a également des croyances religieuses qui fondent le sens que ceux-ci donnent à leur humanité. Depuis la préhistoire, l'un des traits distinctifs les plus constants de notre espèce est la foi en des êtres sacrés, à des normes morales qui trouvent leurs sources dans des usages religieux, chaque religion évoquant et défendant la vérité de ses préceptes et l'ambition salutaire de ses pratiques.

La religion est pour Freud, une illusion, une projection, une image, une représentation mentale, un fantasme. Il n'est pas du tout méprisant envers cette illusion, il considère juste que c'est un besoin humain de s'accrocher à des images, si non la vie serait trop insupportable. Les êtres ne pourraient pas supporter l'existence si nous n'avions pas de réponses à ces questions métaphysiques. Nous ne pourrions pas maintenir notre équilibre psychique si nous vivions avec l'idée que notre existence n'a aucun sens, que notre séjour sur la terre n'a pas de valeur et que nous ne vivons que pour mourir.

⁸³⁵ S. Freud, *L'Avenir d'une illusion*, Paris, Vrin, 2001, p. 82.

⁸³⁶ *Ibid.*, p. 85.

L'homme crée ainsi Dieu à l'effet de lui faire dire les réponses dont il a besoin pour donner un sens à sa vie. Dieu n'est pas simplement celui que nous rejoindrons après notre mort, il est surtout celui qui va réparer les injustices commises ici-bas. Parce que nous nous efforçons de rester dans la voie du juste, nous serons récompensés de cet effort. C'est à proprement parler une illusion nécessaire mais surtout protectrice de l'humanité. Freud affirme :

Les idées religieuses qui professent d'être des dogmes ne sont pas le résidu de l'expérience ou le résultat final de la réflexion. Elles sont des illusions, la réalisation des désirs les plus anciens, les plus forts, les plus pressants de l'humanité. Le secret de leur force est la force de ces désirs⁸³⁷.

Il complète ce préalable en ajoutant que

Nous savons déjà l'impression terrifiante que la détresse infantile avait éveillé le besoin d'être protégé en étant aimé, besoin qu'elle opère à satisfaire. La reconnaissance du fait que cette détresse dure toute la vie a fait que l'homme s'est cramponné à un père, mais cette fois plus puissant⁸³⁸.

Derrière la question de la religion, se pose la question de la foi. Cette dernière renvoie à l'idée de suivre une voie, en croyant à la valeur de ce que nous faisons. L'homme est un être qui croit et place ses convictions profondes dans Dieu ou dans des principes et valeurs autres. On sort cependant de la promesse d'une récompense, parce qu'un principe, une valeur, un idéal, ne nous accueillera pas forcément auprès de lui après la mort. Ce qui pourrait nous accueillir est la satisfaction d'avoir suivi la voie du juste, d'avoir, par son comportement, donné un contenu substantiel à ses actes et ses paroles. La foi, c'est ce qui anime tout être humain désireux d'œuvrer pour le bien.

Selon Freud, l'homme s'est civilisé en intériorisant une sorte de censure qu'il appelle le surmoi⁸³⁹. Si les êtres humains ne se tuent pas par exemple, c'est parce qu'ils se sentent coupables quand ils font du mal aux autres⁸⁴⁰. Si nous ressentons culpabilité et empathie, c'est parce qu'ils nous permettent de survivre. Les groupes qui n'ont pas assez développé le sentiment moral et la culpabilité n'ont tout simplement pas survécu. Ils sont restés trop égoïstes.

⁸³⁷ S. Freud, *L'Avenir d'une illusion...*, op. cit., p. 87.

⁸³⁸ *Idem*.

⁸³⁹ J-M. Quinodoz, « Le Moi et le ça, S. Freud (1923b) », in *Lire Freud*, Vol. 1, n°14, Paris, 2004, p. 233.

⁸⁴⁰ Même s'il existe quelques-uns qui se réjouissent des malheurs faits aux autres.

L'homme a besoin de la culture pour survivre et devenir plus fort. Chaque fois que nos pulsions sont sacrifiées au profit du groupe, on est dans la culture, c'est toute la différence entre l'être humain et l'animal. C'est ici que tout commence à se corser pour Freud. Notre cerveau a du mal à renoncer aux désirs et la religion entre en scène. Pour pouvoir endurer toutes ces privations que l'on doit consentir chaque jour pour maintenir l'ordre social, les hommes vont inventer des idéaux, des sortes de mondes imaginaires, qui vont permettre de dédommager l'individu de ses privations continues.

Les idées religieuses ont également pour fonction de consoler les hommes face aux menaces de la nature, face aux réalités devant lesquelles ils sont vulnérables telles que les catastrophes naturelles, les maladies et surtout la mort, qui nous intéresse dans le cadre de cet exercice. La religion est en quelque sorte un système de défense psychologique contre toutes ces menaces et ces privations. Freud distingue deux principales approches :

- celle de la religion qui se base sur la croyance, la foi en des dogmes, la providence divine, la vie après la mort, les châtements, les récompenses ;
- celle scientifique qui, elle, se base sur le raisonnement et l'expérience que les humains ont eux-mêmes.

D'un côté il y a le principe de plaisir et de l'autre, celui de la réalité. Il y a un sens à les étudier ici.

Notre cerveau a tendance à rechercher le plaisir. Il s'agit d'une satisfaction représentant le stratagème que le cerveau a trouvé pour nous pousser à manger, boire dormir ou même nous reproduire. Cependant, le cerveau recherche le plaisir à tout prix, quitte à produire des illusions. C'est le rôle du fantasme par exemple⁸⁴¹. Cette partie de notre corps est programmée à rechercher le plaisir, il ne s'intéresse pas trop à la réalité, telle qu'elle est intrinsèquement. Tout commence dès les premiers jours de la vie, lorsqu'un bébé hurle pour réclamer le sein maternel, c'est l'expression d'un désir. Il peut lui arriver de se calmer parfois, dans la mesure où il se représente le sein dans son subconscient. Cet imaginaire remplace alors la réalité dans laquelle

⁸⁴¹ Dans la réalité, c'est un exemple, il est difficile pour un jeune camerounais résidant à Bafoussam, qui n'a pas de passeport, d'entrevoir une relation amoureuse avec une artiste internationale qui vit aux États-Unis d'Amérique.

il se le représente vraiment. C'est aussi ce qui explique qu'une tétine en plastique arrive à remplacer le sein maternel.

Si le fantasme remplace totalement la réalité, il est possible de mener une vie complètement creuse, sans saveur et qui ne correspondrait à rien que l'on puisse souhaiter. Le problème serait peut-être qu'à force de vivre dans ces illusions, l'individu se dilue dans une sorte de non-vie au point de ne rechercher que le plaisir et ses corollaires dans leur immédiateté.⁸⁴²

Il y a de l'autre côté, un principe de réalité qui intervient et contrecarre le principe de plaisir qui sort l'homme de sa zone de confort et l'oblige à aller rechercher une satisfaction quelconque dans la réalité et non pas dans ses fantasmes. Il va falloir affronter les réalités de la nature et les difficultés qui y sont liées. Le principe de réalité est le moment où l'individu pris de plaisir commence à se dégouter de sa propre vie. S'il n'y avait pas un principe de réalité dans notre cerveau qui, à un moment, vient à limiter celui de plaisir, nous serions des hommes-illusion qui passeraient tout leur temps à fantasmer et à imaginer le contentement au lieu de le vivre réellement. Freud affirme :

L'angoisse humaine en face des dangers de la vie s'apaise à la pensée du règne bienveillant de la providence divine. L'institution d'un ordre moral de l'univers assure la réalisation des exigences de la justice, si souvent demeurée irréalisée dans les civilisations humaines. La prolongation de l'existence terrestre par une vie future, fournit les cadres du temps et du lieu où ces désirs se réaliseront. Des réponses aux questions que se pose la curiosité humaine touchant ces énigmes. La jeunesse de l'univers, le rapport entre le corporel et le spirituel s'élaborent suivant les prémisses du système religieux. C'est un formidable allègement pour l'âme individuelle que de voir les conflits de l'enfance émanés du complexe paternel, conflits jamais entièrement résolus, lui être pour ainsi dire enlevés et recevoir une solution, acceptée de tous⁸⁴³.

Ce principe de réalité renvoie précisément à la science. Si un tremblement de terre survient, c'est en raison de la tectonique des plaques et nous étions au mauvais endroit au mauvais moment. Freud pense qu'il vaut toujours mieux affronter le réel plutôt que de se bercer

⁸⁴² Nous vivons dans un monde qui s'est d'ailleurs adapté de manière incroyable aux principes de plaisirs. Les jeux vidéo par exemples sont conçus pour produire en nous de la dopamine. À chaque fois qu'on arrive à battre un ennemi ou à grader son personnage, le cerveau nous envoie suffisamment de dopamine. C'est ce qui se fait également devant un film pornographique qui nous renvoie une décharge importante de dopamine.

⁸⁴³ S. Freud, *L'Avenir d'une illusion...*, op. cit., p. 102.

avec des illusions rassurantes qu'offrent les courants religieux. Ceux-ci sont pour lui un *no-life* qui n'arrive pas à se confronter à la réalité qui est trop douloureuse et préfère se réfugier dans les paradis artificiels.⁸⁴⁴

Le réel est toujours une blessure narcissique et c'est la raison pour laquelle la religion s'est très souvent opposée à la science. Ces doctrines préfèrent refouler ou censurer la réalité qui est trop angoissante pour l'humain. Freud cite trois exemples qui sont autant de blessures narcissiques :

- La première blessure narcissique, celle de Copernic, qui démontre que nous ne sommes pas au centre du système solaire ;
- Ensuite, Darwin qui démontre que l'homme est un animal de la famille des singes ;
- Enfin, Freud qui explique que l'humain n'est pas maître dans son propre esprit, puisque nous avons des désirs inconscients que nous ne pourrions jamais totalement contrôler à notre guise.

Il existe un point commun entre l'illusion religieuse et l'idée délirante en psychiatrie. Dans les deux cas, la personne constitue le monde en fonction de ses désirs. Un enfant abandonné par exemple ou qui a subi des traumatismes dans son enfance, va s'inventer une ascendance sociale, le cas d'un père qui n'existe pas. En réalité, nous sommes tous des petits traumatisés, puisque nous nous interrogeons un peu sur le but réel de notre existence et nous en sommes perturbés. La religion prétend justement donner un sens à notre vie, puisqu'elle se constitue en un délire collectif qui apporte des réponses à nos angoisses existentielles de tous les jours.

Freud parle de « *névrose obsessionnelle* »⁸⁴⁵ parce que pour lui, il y a de très fortes similitudes entre les rituels religieux et les rites que le névrosé s'invente. La névrose obsessionnelle semble être la caricature mi-comique mi-tragique d'une religion privée. Les gestes à réaliser sont toujours les mêmes et leur accomplissement donnent un sentiment de protection. Il existe d'ailleurs des actions prohibées pour les névrosés, comme c'est le cas dans

⁸⁴⁴ Il prend le cas de la drogue qui est une autre solution – cette fois ci chimique – de fuir la réalité. Marx le disait déjà lorsqu'il considère que la religion est tout simplement l'opium du peuple.

⁸⁴⁵ J-M. Quinodoz, « Le Moi et le ça »..., *op. cit.*, p. 236.

plusieurs religions. De la même manière que les actions et les interdits religieux ont un sens symbolique caché, les actions et interdits des névrosés symbolisent aussi des choses inconscientes. Ce que Freud reproche à la religion ce n'est pas seulement de mettre nos pulsions à distance⁸⁴⁶, mais l'exagération de cette distance qui finit par interdire toute forme de désir.

La religion va se nourrir de cette culpabilité pour demander toujours plus de renoncement et une privation à ceux des humains qui sont obéissants. Dans la plupart de ces mouvements, on retrouve le rapport entre Dieu, un père qui inspire la crainte et la soumission et un homme qui lui est voué. Dieu n'est rien d'autre que la figure transposée du père puissant qui peut à la fois nous protéger mais aussi nous punir sévèrement si nous ne le respectons pas suffisamment.

L'enfant qui a besoin de protection est toujours en nous et à l'âge adulte, cela produit la figure religieuse de Dieu. Les religions étaient nécessaires au stade infantile de l'humanité parce qu'elles ont rendu possible le renoncement aux pulsions qui a à son tour rendu possible la vie en société. Mais l'humanité est rendue à un stade de maturité qui nous permet maintenant de nous en libérer. Il ne s'agit pas pour Freud de laisser libre cours à tous nos désirs⁸⁴⁷, il reproche à la religion d'inventer des interdits imaginaires qui n'ont aucun fondement et qui finissent par produire toute sorte de pathologie. Le désir est comme le vin, nous dit-il, il peut rapidement se transformer en vinaigre s'il n'est pas bu à temps.

Si Freud est aussi dur avec la religion lorsqu'il la qualifie de névrose obsessionnelle, cela ne veut pas dire qu'il ne voit pas ce qu'elle a pu apporter à l'humanité. À travers les grands textes religieux, les humains tentent à leur manière de dire leur condition. Dans le livre *Moïse et monothéisme*, il donne deux exemples :

- Le premier est le personnage de Paul de tarse, que Freud présente comme une sorte de psychanalyste, dans la mesure où il a permis de débarrasser l'humanité des rites religieux obsessionnels et sacrificiels⁸⁴⁸.

⁸⁴⁶ C'est le cas de la culture en générale qui représente ce par quoi l'homme se sépare de son animalité, il se lave, il se rase et régule sa nutrition.

⁸⁴⁷ Nous serions de simples animaux qui assouvissent de manière immédiate, toutes leurs pulsions.

⁸⁴⁸ Pour reprendre une phrase célèbre de Marcel Gauchet : « *le christianisme est la religion de la sortie de la religion* » (*Un monde désenchanté ?*, Paris, Les éditions de l'Atelier, 2004, p.1.), c'est-à-dire que la religion ne commande plus complètement la structure économique et sociale.

- Le deuxième est celui du peuple juif qui s'est attaché à un Dieu invisible plutôt qu'à un dieu à forme humaine. Ce qui a permis à ce peuple de survivre même après avoir perdu leur souveraineté politique. L'étude de ses textes a facilité le développement de son esprit alors même qu'il ne possédait plus rien matériellement.

VII.2.3. La prise de conscience de la corrigibilité de soi par soi-même

Lorsque Jankélévitch affirme : « *il faut devenir ce que l'on est* »⁸⁴⁹, c'est pour indiquer que l'homme n'est jamais et à aucun moment tout ce qu'il peut être. Il n'est pas maintenant tout ce qu'il peut être. Ce qui est vu d'un tiers et qu'il voit des autres à un instant donné n'est pas tout son être ou tout le vôtre, simplement parce nous durons, nous continuons d'exister, à chaque instant et nourrissons notre existence par de nouvelles actions, par de nouvelles rencontres. Ainsi, le simple truisme vulgaire que pourrait être l'obligation, le commandement d'être ce que l'on est, devient ici un devoir, étrangement difficile, un bien vers lequel on tend.

Aucun être n'est donné entièrement dans un instant précis où il se déclare lui-même. Par conséquent, tout l'être de l'homme ne figure pas dans un instant. Le commandement d'être ce que l'on est devient alors l'une des tâches les moins aisées. C'est un idéal à réaliser, une chose qui littéralement est à fleur et pour laquelle il ne suffit pas tout simplement de continuer à être. « *Pour être, il n'y a qu'à être* »⁸⁵⁰, considère-t-il. Cela est bien plus facile encore que vivre, respirer, dormir, attendre... Quels que soient les mots choisis, ils sont plus complexes, plus déterminés que le fait d'être. Ce n'est pas l'être qui est difficile, « *ce sont les manières et les modes d'être* »⁸⁵¹, mais jamais l'être tout-court.

L'*esse* désigne l'idée indéterminée et générale, il est indépendant des manières et des modalités. C'est cela qui est relatif au temps. C'est cette dernière chose indéterminée qui peut devenir paradoxalement difficile (non pas difficile au sens des difficultés empiriques) mais difficile d'une manière différente de la difficulté habituelle. Car obligation de le devenir, nous contraint et est heurtée à des écueils. Lorsqu'il s'agit de devenir soi-même, nous avons en face l'opinion publique, la société menaçante, le qu'en dira-t-on, l'estime de l'un ou de l'autre qu'on risque de perdre quand on veut être soi-même. Cette difficulté prend une complexion concrète

⁸⁴⁹ V. Jankélévitch, *Traité... op. cit.*, p. 64.

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 65.

⁸⁵¹ *Ibid.*, p. 66.

et parfois très violente. Il faut parfois affronter sa famille, ses amis, perdre sa place dans la société, risquer d'être mal vu. La marge entre l'idéal et le réel devient très grande.

La présence même du sujet, présence encombrante, rendue encore plus volumineuse par la conscience, notamment par cette image dans un miroir qu'on appelle la conscience de soi. La perte du contact avec l'immédiat en un sens est l'une des marques de notre civilisation. Le pouvoir de s'éloigner qu'il nomme le distancement, la médiation est non seulement la rançon d'une supériorité, mais cette supériorité elle-même. Ce n'est point nous embarrasser que de dire que cet acte de la conscience, encombrant et qui fait écran, correspondant pourtant à un acte de notre liberté, à un acte palpable, à un acte spirituel par excellence qui est l'acte du dégagement ou du désengagement, par lequel l'être se dégage ou se désengage du donné.

L'acte permet alors à l'humain de l'immédiat, au sens réflexif de ce mot, de cesser d'avoir le monde physique au niveau de son corps, de son existence. Il permet à l'homme Méduse⁸⁵² dont parle Platon et que reprend Jankélévitch, cet individu qui se chauffe sur le sable comme une étoile de mer et qui est réduit à un sac gastrique, de ne plus coïncider avec son être gastrique, végétatif. Son être végétatif est substantiel. Il ne coïncide plus avec cet être primaire. Il se reprend et se déprend de l'opération naïve et primaire par laquelle il coïncide avec la sensation, le plaisir qu'il éprouve à digérer, à se sécher au soleil et par conséquent à s'éloigner du monde des choses, à se tenir à bonne distance.

C'est la marque même de l'homme et on ne voit pas pourquoi cet acte libérateur devrait nous faire perdre le contact avec la vérité. Platon, parlant de Méduse, de ce mollusque, examine cela par rapport au temps, qui est l'instrument de libération de l'homme et montre comment la supériorité d'un être humain consiste à prendre de la distance par rapport au passé par le souvenir et en se décollant du futur par l'anticipation.

La prudence dont il est question chez Platon⁸⁵³ a deux âmes, l'une est rétrospective et l'autre prospective. L'âme regarde en arrière et en avant comme le Janus à deux faces, en arrière par le souvenir et la comparaison, en avant par la prévision et l'anticipation, l'espérance et le

⁸⁵² Personnage de la mythologie grecque, elle est la fille de Phorcys et de Cétéo, et par conséquent sœur des Grées, mais mortelle, Méduse est une très belle jeune fille que le dieu Poséidon aime beaucoup. Elle se fait violée par lui dans un temple dédié à Athéna, elle est ensuite punie par cette déesse qui la transforme en Gorgone.

⁸⁵³ Selon Werner Jaeger, historien de la philosophie, la prudence dont parle Platon est l'unité de la conduite de la vie et de la connaissance théorique qui peut, seule, justifier cet idéal scientifique enthousiaste.

calcul phronétique en général. C'est dans le temps que l'homme passe de l'être à la conscience d'être, c'est-à-dire s'évade du sommeil compact de l'en soi, le sommeil du somnolant inconscient à une existence dégagée, allégée, raréfiée en tant qu'existence, aérée par la conscience. Un être qui a de la conscience est un être qui existe un peu moins parce qu'il est aéré par les vides de la conscience qui le rendent plus léger, plus poreux. Il devient donc moins existant, moins compact, moins massif.

L'acte dont il est question est manifestation d'une transcendance qui est comme la supériorité que nous confère la conscience. En cela, Socrate, Descartes et Pascal sont du même avis. Nous sommes en effet face à deux situations distinctes. Celle de l'un qui est le plus fort (l'univers) et ne le sait pas, et l'autre qui est le plus faible, mais le sait. Qui vaut mieux finalement ? Être le vaincu qui se sait vaincu ou d'être un vainqueur qui n'a même pas conscience de sa victoire. À ce dernier qui ne le sait pas, il manque la supériorité infinie, la plus grande de toutes les victoires, celle sans laquelle la victoire physique est inopérante, inefficace ou mieux, inexistante et qui au contraire, est capable de transformer la défaite en victoire, comme dans le cas de la conquête de Rome. S'il faut choisir la supériorité dans l'inconscience ou l'infériorité dans la conscience, il vaudrait mieux choisir l'infériorité dans la conscience. C'est le cas de Socrate qui sait qu'il est ignorant dans sa célèbre formule « *Je sais une chose, c'est que je ne sais rien* »⁸⁵⁴.

L'homme se sait mortel, mais continue à mourir. Il a beau connaître la mort et avoir conscience de cette mort, il l'englobe, la surplombe, la survole, il ne reste pas moins en dehors de la mort, par le fait qu'il meurt. Même le plus grand philosophe qui a passé toute sa vie à penser la mort passe lui aussi de vie à trépas. Socrate se sait ignorant, mais en un sens, ça ne le rend pas plus savant pour autant. Il y a, au-delà de tout, dans cette supériorité physiquement impuissante et malgré laquelle l'homme cède toujours, et parfois contre son gré, à la supériorité physique, une supériorité incalculable à quoi que ce soit d'autre et qui est celle même de la conscience.

⁸⁵⁴ Platon, *Apologie...*, *op. cit.*, p. 14.

VII.3. La volonté de dépassement de la condition humaine chez Jankélévitch comme assise théorique à l'aventure transhumaniste

Dans son intention mal voilée de tendre vers la maîtrise de la totalité du possible par ce qu'il dénomme connaissance métempirique, il est possible de lire pour dévoiler l'image d'un Jankélévitch qui fait face à un paradoxe angoissant qui le pousse à vouloir dire l'indicible avec le dessin de surpasser sa condition pour y arriver.

VII.3.1. La connaissance métempirique : vers la totalité du possible

Toute la philosophie de Jankélévitch consiste à l'introduction à une pensée en rupture avec toutes les formes de philosophies anciennes. Le projet de son analyse épistémologique est de conduire la recherche philosophique vers un au-delà de la raison humaine. Ses premières intentions se focalisent sur les formalismes et les démonstrations qui ont meublé l'analyse philosophique depuis la grande antiquité. À partir des présocratiques, selon les repères historiques jankélévitchéens, il est question de divorcer avec les opinions communes, avec la simple réalité empirique afin d'atteindre un univers purement rationnel, celui des essences, des lois générales et des principes. C'est le deuxième genre de connaissance. Sauf que même ce second niveau que le philosophe français désigne par le vocable métempirique ne suffit pas à saisir spontanément l'occasion dans son immédiateté dont il parle. Bien que distincte de la connaissance empirique, le discours métempirique reste « *quidditatif* »⁸⁵⁵, dans la mesure où il ne se limite au fond qu'à la définition des choses.

Il faut reconnaître qu'à ce niveau, les définitions sont nettement plus intelligibles, parce qu'elles intègrent plus de généralités à la différence du premier genre de connaissance qui n'arrive jamais à se soustraire de la simplicité du registre de l'exemple. Ici en effet, on ne s'interroge que sur le *quid* des choses. On pouvait par exemple se demander qu'est-ce que la vérité ? Qu'est-ce que Dieu ? Qu'est-ce que la mort ? Afin d'en déterminer les caractéristiques essentielles. Elle ne s'intéresse pas du tout à la « *quoddité* »⁸⁵⁶ des choses, c'est-à-dire à leurs raisons d'être, cette capacité à s'étonner de l'existence des êtres eux-mêmes. Ce *quod*, diffus et

⁸⁵⁵ V. Jankélévitch, *Philosophie...*, *op. cit.*, p. 15.

⁸⁵⁶ *Idem.*

léger, est précisément ce qui manque aux philosophies qui précèdent celles de Vladimir Jankélévitch.

Ces orientations de recherche, faut-il le préciser, ne s'intéressaient pas à l'effectivité originaire des choses dont elles prétendent pourtant rendre raison⁸⁵⁷. C'est d'ailleurs ce qui fait dire à Isabelle Montmollin dans *La philosophie de Vladimir Jankélévitch* que

*Le passé constitue le vaste champ de la connaissance quidditative, retardataire et ineffective, dans la mesure où, lorsque l'on peut raconter dans le détail tout ce qui est arrivé, cette connaissance n'a plus de retentissement sur notre être : autrement dit, elle n'est plus fondée en effectivité », enracinée dans le temps. En revanche, le jeu de bascule se renverse loin en loin, lorsque, subitement, l'on se souvient que : cette fois la quoddité est aux dépens d'un savoir détaillé, mais, telle la madeleine de Proust, elle nous restitue l'incomparable qualitatif du temps.*⁸⁵⁸

La connaissance au-delà du métémpirique s'efforce d'aller plus loin que la simple logique définitionnelle qui ne se limite qu'à rendre compte de la causalité mécanique des choses. Le niveau au-dessus de celui métémpirique s'étonne de l'effectivité de celles-ci, c'est une pointe de l'intuition philosophique. Jankélévitch indique que « *le quid est partout où il n'y a qu'à continuer d'être, sur le même palier et la même horizontale ; et le quod est partout où il y a dénivellation et liminarité, partout où il faut se lever et aller, et non point rêver qu'on se lève et qu'on va* »⁸⁵⁹.

Cette distinction constitue le point de rupture entre la connaissance donnée pour métémpirique et l'au-delà du logos. Ce sont les notions de temps et d'espace dans sa philosophie qui peuvent permettre d'effectuer une meilleure différenciation. Le *quid* s'inscrit dans la logique ontique. Il s'interroge et donne des réponses sur ce qui a une permanence dans le temps, sur ce qui s'inscrit dans la durée. C'est le cas des lois scientifiques ou des principes moraux. Le *quod* quant à lui fait référence à un seuil. C'est ce « *qui fait dissonance dans cette continuation* »⁸⁶⁰. Il ne s'agit pas d'un continuum du même, cette sorte de plan horizontal inerte, mais plutôt d'une

⁸⁵⁷ C'est ce que tente de démontrer Vladimir Jankélévitch, dans *Philosophie première*, lorsqu'il affirme : « *c'est en définissant le besoin métaphysique que Schopenhauer écrit : l'homme est le sel animal qui s'étonne d'exister* », (*Ibid.*, p. 252.).

⁸⁵⁸ I. Montmollin, *La Philosophie de Vladimir Jankélévitch...*, *op. cit.*, p. 120.

⁸⁵⁹ V. Jankélévitch, *Traité...*, *op. cit.*, p. 381.

⁸⁶⁰ V. Jankélévitch, *Philosophie première...* *op. cit.*, p. 123.

verticalité fragile, simple et délicate. C'est l'univers de l'intuition qui arrive abruptement et qui se dévoile à un instant donné. Le savoir du *quod* se situe dans l'instant présent du « *il y a* »⁸⁶¹, une présence qui s'évanouit lorsqu'on prétend la réifier. C'est l'expérience du mystère, ce sont des choses difficilement saisissables telles que le temps, la liberté, le charme, l'occasion, l'amour, Dieu et même la mort, sans pouvoir exactement discourir sur cette intuition.

La mission première du philosophe est de rompre avec les pensées simples, fluctuantes de l'homme occupé et trempé dans la vulgarité. Il a le projet d'aller vers un univers spécifiquement rationnel, où se trouvent les essences, les lois générales et les principes. Mais jusque-là, le philosophe pense que ce deuxième niveau de connaissance est resté très inapte à saisir la réalité dans son immédiateté comme il le souhaite, il s'est auto-maintenu, comme la connaissance empirique, dans son caractère « quidditatif », puisqu'il n'a pour seule intention que de clarifier ce que seraient les choses, avec assurément un plus grand degré de généralité que le premier genre de connaissance, qui ne se soustrait jamais du registre anecdotique de l'exemple.

C'est ce quod inconsistant et diffus qui manque de façon criarde à la philosophie classique, c'est-à-dire l'effectivité originaires des choses dont elle prétend pourtant rendre raison. Il affirme : « *c'est en définissant le besoin métaphysique que Schopenhauer écrit : l'homme est le seul animal qui s'étonne d'exister* »⁸⁶². Il faut voir en l'exemple rien de mieux que ce qui, au fond,

*constitue le vaste champ de la connaissance quidditative, retardataire et ineffective, dans la mesure où, lorsque l'on peut raconter dans le détail tout ce qui est arrivé, cette connaissance n'a plus de retentissement sur notre être : autrement dit, elle n'est plus "fondée en effectivité", enracinée dans le fait du temps. En revanche, le jeu de bascule se renverse de loin en loin, lorsque, subitement, l'on se souvient que : cette fois la quoddité est aux dépens d'un savoir détaillé, mais, telle la madeleine de Proust, elle nous restitue l'incomparable qualitatif du temps*⁸⁶³.

Ce sont précisément ces moments de la vie où tout ce qui arrive laisse le sentiment que se dégage d'une certaine épaisseur palpable et permet d'entraîner une réelle vitalité qui

⁸⁶¹ V. Jankélévitch, *Philosophie première... op. cit.*, p. 126.

⁸⁶² *Ibid.*, p. 252.

⁸⁶³ I. Montmollin, *La Philosophie de Vladimir Jankélévitch..., op. cit.*, p. 120.

les suit et laisse alors advenir, à cet instant, le fait même que nous vivons cet instant ; dès lors nous respirons la présence à notre vie⁸⁶⁴.

Le cas de l'amour est l'un des plus expressifs, puisque toutes les justifications qui peuvent en rendre compte ne sont toujours données qu'après un revers. Jankélévitch affirme : *« Je t'aime parce que c'est toi (...) Ce qui n'est évidemment pas "une raison" ! Au mieux : c'est une mauvaise raison ! Ou plus simplement : j'aime sans raison. Et mieux encore : j'aime contre toutes les raisons ! J'aime parce que j'aime (...) Il n'y a pas de parce que. Le Parce-que est la pure et la simple répétition du pourquoi »*⁸⁶⁵.

Pour résumer et comprendre la distinction entre la pensée et l'intuition chez le philosophe français, il faut relever le fait que la pensée s'interroge sur le *quid* qui se rapporte à la connaissance métémpirique dont nous venons de décrire les caractéristiques, alors que l'intuition met en avant le *quod* de toute chose : *« le quid est partout où il n'y a qu'à continuer d'être, sur le même palier et la même horizontale ; et le quod est partout où il y a dénivellation et liminarité, partout où il faut se lever et aller, et non point rêver qu'on se lève et qu'on va »*⁸⁶⁶. Il ajoute qu'à un moment du parcours, *« il n'y a qu'à continuer d'être »* pour que la vérité reste vraie, sa validité s'étend à l'ensemble de l'intervalle temporel. Le *quod* relève au contraire d'un seuil, d'un événement ou d'un avènement qui ouvre à cet intervalle, et *« qui fait dissonance dans cette continuation »*⁸⁶⁷.

VII.3.2. Le paradoxe jankélévitchéen de l'angoisse

Ceux qui dissertent le plus sur l'angoisse aujourd'hui, ne sont en aucune façon les plus perturbés, ils ne sont pas non plus ceux qui ont le plus tragiquement vécu. Simplement, et c'est ce que tente de démontrer Jankélévitch, ils le font parce qu'ils ont des interrogations propres qui les tourmentent mais dont ils n'osent pas parler en public ou dont ils n'affichent pas les symptômes. Ceux qui la vivent réellement ne sont pas fort loquaces sur cette question. C'est

⁸⁶⁴ Cf. Pierre Michel Klein, « La Métalogique de la mort », conférence prononcée à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, à l'occasion du Colloque Jankélévitch qui s'est tenu en 2005.

⁸⁶⁵ V. Jankélévitch, *Le Paradoxe...*, op. cit., p. 41.

⁸⁶⁶ V. Jankélévitch, *Traité...* op. cit., p. 381.

⁸⁶⁷ V. Jankélévitch, *Philosophie première...*, op. cit., p. 253.

même à cette discrétion qu'on les reconnaît, car le propre de ce sentiment est de se faire muet. Il affirme à ce sujet que « *L'angoisse qui péroré est une plaisanterie littéraire* »⁸⁶⁸.

La philosophie contemporaine insiste avec raison sur l'impossibilité de séparer un sentiment de son contenu ou selon le vocabulaire à la mode, de sa visée. La vocation de l'espérance n'est pas d'espérer l'espérance, mais d'espérer la chose espérée. La vocation de l'amour n'est pas d'aimer l'amour, mais d'aimer la chose ou la personne aimée. Pour bien saisir le sens que le philosophe français donne à cette complexité, il convient de rappeler qu'il structure toute une philosophie de la peur, qu'il considère comme caractéristique de notre humanité, donc indispensable, et qu'il organise en plusieurs niveaux à étudier attentivement. Suivre la démarche jankélévitchéenne impose de commencer par dire qu'à première vue, on ne ressent quelque chose que par rapport à une autre. Devant cette vérité évidente que tout sentiment est relatif à la chose à laquelle il se rapporte, il faut dire que la peur, à tous les niveaux que ce soit, est d'abord et avant tout la peur de quelque chose qui effraie, qui intrigue, qui inquiète. Il en existe trois principales dimensions qui sont, chacune, caractérisées par leur niveau de lien à la chose, objet de la peur.

À la première strate, se trouve le souci, qui est à la fois ponctuel, motivé, pluriel, accidentel, externe à la personne et toutes ces singularités le distinguent des autres niveaux de la manifestation de la peur. Le souci a un caractère ponctuel parce qu'il survient à un moment donné, il est présent et peut être désigné et symbolisé. Jankélévitch dit de lui qu'il est nominaliste⁸⁶⁹. Le fait qu'on peut les désigner est le symptôme d'une conscience raisonnable. Il fait précisément référence à l'ensemble des réalités, situations et choses qui rendent soucieux. Il s'applique aussi bien au sujet qu'à l'objet. Le souci est dit motivé parce qu'il a une cause. Il s'oppose à l'angoisse métaphysique par sa causalité. Il est si bien motivé qu'il s'applique à la fois au pathos du soucieux qu'au motif préoccupant. On peut illustrer en évoquant ceux liés aux dettes, ceux liés aux maladies... C'est la marque d'une conscience relativement raisonnable, prévoyante, même lorsque ces soucis sont un peu imaginaires.

Le souci est pluriel, parce que si un seul parvient à exister à un moment précis de la vie, il y a la possibilité qu'il en existe plusieurs. Au cours d'une existence remplie, il y a un

⁸⁶⁸ S. Freud, *L'Avenir de l'illusion...*, *op. cit.*, p. 102.

⁸⁶⁹ V. Jankélévitch, *Le Paradoxe...*, *op. cit.*, p. 49.

sens à ce que plusieurs soucis surviennent et perturbent la tranquillité du fonctionnement habituel d'un organisme. Parce que toujours accidentel, dans la mesure où il survient à un moment inattendu, le souci arrive spontanément et bouleverse la stabilité. Il n'est pas prévu, sa fortuité est de ce fait inéluctable.

Le souci est externe dans la mesure où il a un caractère exogène, étranger à celui qui le subit. Il évoque l'idée de la présence d'un corps étranger qui gêne son mécanisme de fonctionnement. Il paralyse le devenir et empêche l'être devenant de devenir ce qu'il ambitionne de devenir. Sans le souci, l'être de temps durerait plus longtemps en accomplissant la fonction de l'avenir, une fonction exprimée par l'espérance. Il y a donc dans le souci, quelque chose de contingent, une donnée étrangère et qui nuit à la conscience au point de troubler l'harmonie de ses composantes.

Au deuxième niveau de la peur se trouve l'angoisse qui intéresse nombre de chercheurs de la période qui nous est contemporaine. Ce qui la caractérise est qu'à la différence du souci et contrairement au principe préalable de la peur de quelque chose, elle exprime étrangement une sorte de sentiment dont le caractère propre, l'essence même, est justement de n'avoir aucune matière, aucun objet qui le suscite. Sa particularité étant d'être en l'air, en soi et dans le vide. On est angoissé sans savoir pourquoi, sans savoir les différents mobiles qui peuvent y avoir conduit. D'ailleurs, pour résoudre une angoisse, la solution est parfois de la traduire en souci de telle sorte qu'on puisse en faire un objet de fixation qui sert à localiser le mal. Sa transformation en souci est un commencement de guérison.

L'angoisse est particulièrement brumeuse et diffuse et c'est tout ce qui la rend paradoxale, en ce sens qu'elle rend la durée difficile et floue. Mon futur émane du centre même de l'être. Cette inquiétude est ensuite quelque chose non pas d'accidentel comme le souci, mais d'abord et avant tout de nécessaire. C'est un embarras du devenir qui ne vient pas d'un obstacle relativement retranchable, facile à éliminer. Elle naît d'une fatalité constitutionnelle : c'est une tragédie⁸⁷⁰ au sens schopenhauérien. Le rapport est le même entre l'angoisse diffuse et le souci assignable et désignable. Ceci fait toucher à deux mystères, la liberté et la culpabilité métaphysiques. La culpabilité du coupable innocent, car dans beaucoup

⁸⁷⁰ Selon le langage de Schopenhauer, tragédie qui est sans savoir pourquoi elle est, qui est sans avoir demandé à être et qui ne peut pas désigner le point précis où git cette fatalité.

de religions, on peut être coupable tout en étant innocent. Comment peut-on être coupable sans avoir rien fait ? On reconnaît là le mystère du péché propre au christianisme.

Comment le devenir peut-il être obstrué non pas par un obstacle étranger comme dans le souci, mais, par une difficulté inhérente à l'homme ? Le paradoxe de l'immérité et le paradoxe de l'immotivé. Dans le premier cas, c'est le coupable qui ne l'a pas mérité et qui est pourtant coupable, et le deuxième cas concerne celui qui a une appréhension sans en avoir de motif. Il s'agit de deux formes d'un seul et même mystère supracausal, métémpirique, métaphysique, en somme le grand paradoxe philosophique inutile et gratuit, puisque le rôle de la philosophie est de problématiser ce qui en soi ne fait pas problème⁸⁷¹.

L'angoisse est un sentiment inutile et gratuit, parce que non-motivé. C'est un souci sans cause préoccupante particulière. Par conséquent, ce n'est pas un souci du tout. C'est la peur d'avoir peur, une peur vide, sans objet, mais dont l'impact sur notre humanité n'est pas sans conséquences lourdes. Il y a enfin le troisième niveau qui est celui de l'anxiété. Jankélévitch la décrit comme la peur de la peur de la peur. Son objet est donc la peur de la peur ; elle est un stade au-dessus de l'angoisse, mais fait également partie des peurs sans objet qui ne reposent en aucune façon sur une chose.

Les peurs empiriques trouvent leurs matières dans la continuation de l'existence et, notamment, dans ce qui semble passer et participer à notre vie de tous les jours. L'angoisse quant à elle a un objet sans objet. On ne peut pas lui trouver d'autres noms que l'instant, un intervalle réduit au minimum et bien plus court encore qu'un millionième de seconde qui est encore une durée, un intervalle. L'instant est ce qui ne dure ni peu ni trop, c'est ce qui ne dure pas du tout. Pourtant, bien que ne durant pas, il n'est pas un néant. C'est l'existence réduite au pur et simple fait du surgissement, de l'apparition, de telle sorte que ce n'est pas quelque chose qui aurait lieu à un moment donné. Ce n'est pas ce dans quoi quelque chose arrive, mais plutôt l'arrivée elle-même. On peut la comparer à une étincelle qui arrive et disparaît en même temps, les deux séparés par un intervalle négligeable. C'est ce qui meurt en naissant, le tiers entre l'être et le non-être, le quelque chose et le rien, plus rapide qu'un clignotement. Cette chose qui n'en est pas une et qu'il nomme le « Je-ne-sais-quoi », ce presque'inexistant, qui passe inaperçu de

⁸⁷¹ Dans *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Schopenhauer pose l'étonnement philosophique comme le levier à partir duquel sont soulevés les problèmes qui ne sont pas faits pour être des problèmes.

l'homme affairé qui est un peu myope et qui n'a pas une vue assez affinée pour distinguer cet objet de l'existence.

VII.3.3. L'inaptitude du philosophe à dire l'indicible et sa volonté de surpasser sa condition

L'intention de tous les développements de la sous-partie précédente était de montrer tout son embarras face à la seule échéance qui, suivant sa logique, importe et qu'à son sens, très peu de philosophes avant lui ont abordé aussi frontalement. C'est une situation à laquelle succède l'effroi dans la mesure où

l'homme prudent a beau se préparer sans savoir d'ailleurs à quoi exactement il faut se préparer ; la mort qui, lorsqu'elle arrive, arrive toujours pour la première fois, nous trouve invariablement démunis : invariablement, l'homme de précaution est pris au dépourvu, obligé de bâcler hâtivement sa fin, de crever n'importe comment ; suppliant monsieur le bourreau de lui accorder une toute petite minute de délai ; heureux du plus misérable répit, quand la grâce, ou plutôt l'aumône de ce répit lui est faite⁸⁷².

Le concept d'indicible, pris dans son sens le plus large, peut être rendu synonyme d'un certain nombre d'adjectifs qualificatifs qui vont de l'ineffable à l'innommable et signifie ce qui ne peut pas être exprimé, ce qui est incompréhensible. Il se rapporte à des champs lexicaux aussi opposés que la paix et la guerre, à des concepts aussi différents que la vie et la mort ou à des événements aussi disparates que le mariage et un match de football. C'est une « *expérience d'arrachement – de non-identité au mot, au sens et à l'être* »⁸⁷³.

Comme la démesure, l'indicible ne se situe plus à l'extrémité d'un chemin déjà parcouru et maîtrisé, mais dans ce qui donne une réelle signification à l'au-delà. Il indique le « *possible d'un impossible peu rassurant* »⁸⁷⁴. La limite naturelle de la connaissance, parce que liée aux limites du langage, conduit à des flous et nous verrons alors certaines religions interdire la prononciation du nom de Dieu ou certaines sociétés « *bannir des termes du lexique social que l'on identifie au sacré ou au malin* »⁸⁷⁵. Si l'idée de la mort fait à ce point peur et angoisse

⁸⁷² V. Jankélévitch, *Le Paradoxe...*, op. cit., p. 49.

⁸⁷³ M-C. Killeen, *Essai sur l'indicible*, Paris, PU VINCENNES, 2004, p. 28.

⁸⁷⁴ C. Amey, « De l'Extrême à la démesure », in M. Jimenez (dir.), *L'art dans tous ses extrêmes*, Paris, Klincksieck, 2012, p. 26.

⁸⁷⁵ A. Von Busekist, « L'Indicible », in *Raisons politiques*, 2001, Vol. 2, n° 2, p. 13.

notre humanité au sens jankélévitchéen développé plus haut, il est possible de concevoir un impensé du philosophe français par lequel l'innommable peut, à travers l'indicible de la mort, exprimer une volonté, une intention, une prière objectives. C'est ce que démontre Michel Guiomar lorsqu'il affirme :

Parler de subjectivisme, dans le cas des impressions mortuaires, est d'ailleurs une imprudence. Ce subjectivisme apparent est peut-être structuré en profondeur par les éléments objectivement analysables d'une rencontre entre des phénomènes infiniment divers qui, extérieurs au Témoin, situent évidemment leur signification en eux-mêmes hors de toute fluctuation psychologique, et une permanence intangible de l'idée de Mort, admise comme matière fondamentale, ou pour mieux dire comme le Principe même de notre psychisme ; rencontre responsable, loin de nos dispositions personnelles variables, d'un subjectivisme collectif auquel inconsciemment l'objectivation ne saurait échapper⁸⁷⁶.

Tout ce que fait Jankélévitch est de tenter de se prononcer sur une réalité dont il aurait toute la peine du monde à rendre compte. Il a le projet de saisir ce qu'il n'est pas possible de réduire à toute catégorisation, notamment la mort, dont la nature propre lui échappe rapidement. C'est par ces mots qu'il traduit le chagrin qui l'anime : « *Mais où trouver les mots pour désigner ce qui est trace insaisissable, signe équivoque, instant, brise légère ?* »⁸⁷⁷. Il ajoute par la suite que « *la philosophie ne s'accommode pas volontiers de cette fragilité extrême, de cet état d'insécurité permanente ; elle tient trop aux concepts sécurisants qui proposent des déterminations stables et univoques, aptes à fixer les nuances passagères et capricieuses du signifié* »⁸⁷⁸.

Les analyses qui viennent d'être proposées ont la prétention de rendre compte de la perspective jankélévitchéenne, celle qui veut asseoir une philosophie appropriée sur des objets privilégiés, plus précisément la mort qui l'angoisse tant, puisque bien qu'existante, cette réalité n'est pas saisissable sous la forme d'un objet, elle n'existe que dans la flagrance du présent, et est de ce point de vue très fugace, même si plus tard, il essaye de prouver qu'en philosophant suffisamment sur ces données, elles se sédentarisent dans des mots. Il affirme : « *c'est*

⁸⁷⁶ M. Guiomar, *Principes d'une esthétique de la mort*, Paris, Livre de poche, 1988, p.14.

⁸⁷⁷ V. Jankélévitch, *Quelque part...*, op. cit., p. 56.

⁸⁷⁸ *Ibid.*, p. 57.

l'impalpable lui-même - suprême dérision - qui est devenu cet article d'échange ! C'est l'apparition-disparaissant qui s'embourgeoise ! »⁸⁷⁹.

Le dire par des mots est pourtant réducteur, en ce sens que le mot fait métaphoriquement référence à l'enracinement du bourgeois sédentaire dans le confort de ses propriétés matérielles, en ce qu'il dénature ce dont il est précisément l'expression. Il est une image décevante, la partie appauvrie d'une intuition pourtant puissante et passagère. Jankélévitch affirme : « *Mais peut-on faire autrement ? Un professeur n'est ni un mage ni un prophète, la conceptualisation lui est professionnellement nécessaire, puisque tel est son métier. (...) Seules la musique et la poésie peuvent se permettre de ne pas enseigner* »⁸⁸⁰. Si « *l'immédiat lui-même, pour devenir communicable, doit accepter un minimum de médiation* »⁸⁸¹, c'est cette barrière du parler, ce minimum d'entregent, qui se rapproche de l'innommable.

À bout et devant toutes ces difficultés à rendre compte d'un réel qui l'angoisse et échappe à son contrôle, Jankélévitch veut aller vers autre chose, se surpasser et dépasser sa situation. Il suggère, comme Nietzsche, d'oser penser différemment, d'essayer, d'aller au-delà. À l'image du surhumain nietzschéen qui refuse de rester dans une conscience malheureuse, il faut se dire, il y a encore des possibilités qui s'offrent à moi.

D'abord, le dépassement de soi par la pensée, la réalisation de projets. Une forme d'altruisme qui peut nous permettre de vivre heureux au sein de la communauté des hommes. Ceci peut aussi nous permettre à un moment donné de parfaire nos actes, de pouvoir considérer que nous sommes des êtres perfectibles et que si nous n'avons pas bien fait aujourd'hui, nous pourrions le faire demain. Il faut toujours vouloir transcender ce qui est. Ceci passe nécessairement par une sorte de révolution intérieure⁸⁸².

⁸⁷⁹ V. Jankélévitch, *Quelque part...*, *op. cit.*, p. 101.

⁸⁸⁰ *Ibid.*, p. 59.

⁸⁸¹ *Idem.*

⁸⁸² C'est le problème que pose Blaise Pascal lorsqu'il considère que le premier problème philosophique est de savoir si la vie vaut la peine ou pas d'être vécue. Il conclut par l'idée de l'absurde en disant que les choses ne me répondent pas surtout si Dieu n'existe pas. Il affirme : « *je me révolte, donc je suis* ».

La révolte est un moyen pour l'homme d'avancer en refusant sa situation actuelle pour entrevoir une nouvelle humanité. L'être humain doit pouvoir se dire qu'il est un être-pour-la-mort, qu'il a été jeté dans un monde pour vivre, aimer, posséder, mais qu'il a l'obligation de prendre conscience de la nécessité de dire non à sa condition actuelle. L'homme qui prend conscience de cela ne peut plus être malheureux de cette absurdité de la vie⁸⁸³. Il n'y a pas de condamnation perpétuelle, il n'existe que des condamnations qui demandent à être sublimées.

⁸⁸³ Sisyphe qui fait corps avec sa pierre est heureux.

CHAPITRE VIII

LA RÉSURGENCE DE LA THANATOLOGIE AFRICAINE

La théorie jankélévitchéenne de la mort innove en ceci qu'elle repositionne le problème au cœur du débat en métaphysique. Les concepts nouveaux qu'elle introduit, les pistes de recherche qu'elle propose et même les paradigmes sur lesquels elle fonde ses développements et qui dynamisent l'argumentaire de l'auteur suffisent à en faire une philosophie thanatologique originale. Après avoir établi un lien entre les préceptes du philosophe français sur la question et la doctrine transhumaniste, l'autre postulat, émis sous la forme d'hypothèse, est qu'il faut voir, dans le déni qu'affiche finalement Vladimir Jankélévitch au sujet du mourir, un retour en surface des logiques qui sous-tendent la thanatologie africaine. Dans notre mémoire de Master⁸⁸⁴ déjà, nous trouvons des points de similitude entre les usages culturels de notre continent et la pensée d'Arthur Schopenhauer qui, dans ses travaux, s'efforce à ramener la mort au cœur du vivant en la posant comme « *l'ami fidèle de la vie* »⁸⁸⁵, puisqu'elle exerce sur nous une influence significative.

La culture africaine, entendue comme l'ensemble des idées reçues, des valeurs, des traditions, des pratiques et des comportements qu'ont en commun les peuples de cette partie du monde, bien qu'en constante évolution⁸⁸⁶, affiche un attachement particulier à la mort et qui est perceptible dans les usages avant, pendant et après sa survenance. Peut-être faut-il commencer, avant d'en indiquer l'exacte teneur dans la suite du travail, par préciser que dans la civilisation africaine, il existe « *un sens poussé du respect naturel de la vie* »⁸⁸⁷ et plus encore de celle de l'être humain. C'est la réalité existante la plus belle, la plus vraie et la plus utile qui soit. Devant

⁸⁸⁴ B-C. Simeu, « Le Statut métaphysique de la mort dans *Le monde comme volonté et comme représentation d'Arthur Schopenhauer* », soutenu en septembre 2017 à l'université de Yaoundé I, sous la direction du Pr Pierre-Paul Okah-Atenga.

⁸⁸⁵ A. Schopenhauer, *Le Monde...*, *op. cit.*, p. 2126.

⁸⁸⁶ Une récente étude de l'anthropologue français Philippe Dugard a prouvé que les cultures sont en constante évolution mais que le rythme de l'évolution culturelle varie. Il augmente par exemple lorsqu'un groupe migre et intègre des éléments d'une nouvelle culture à sa culture d'origine.

⁸⁸⁷ L-V. Thomas, *Cinq essais...*, *op. cit.*, p. 471.

les changements qui s'opèrent sur ce don précieux, plusieurs rites et cérémonies sont pratiqués, à l'effet d'exprimer le regret face aux mutations observées dans son mode de déploiement. La vie est tellement sacrée pour l'Africain, Koffi Kouassi parle de « *panvitalisme africain* »⁸⁸⁸. C'est une réalité précieuse à assumer, à protéger, à sauvegarder, à promouvoir et dont il faut assurer la croissance et la continuité.

La mort dans la culture africaine n'est à vrai dire qu'un passage, une phase transitoire vers une autre forme d'existence. Il n'y a pas à opposer les deux comme si l'une mettait un terme à l'autre. C'est ce qui fait dire à Jean Pierre Eshlimann que « *la mort est l'aînée, la vie sa cadette ; nous, humains, avons tort d'opposer la mort à la vie* »⁸⁸⁹. Cet axiome de départ rend compte d'un déni de la mort qui se rapproche étrangement des conclusions auxquelles parvient le philosophe français dont les positions nous ont occupées tout au long de ce travail. Ce chapitre présente l'imaginaire thanatique négro-africain, les considérations eschatologiques dans cette partie du monde et l'idée de momification du vivant depuis l'Afrique égypto-nubienne.

VIII.1. Imaginaires thanatiques depuis l'Afrique égypto-nubienne

Avant d'évoquer la place de la mort dans la civilisation négro-africaine et le rôle joué par les rites mortuaires, il convient dans un premier temps de rappeler que le caractère pluraliste du composé humain en Afrique est à la base de toute sa philosophie du mourir.

VIII.1.1. Du schéma pluraliste du composé humain chez Hebga

L'idée de dieu était une petite étincelle qui a grandi dans le monde et à force de vibrations, a fini par atteindre son maximum pour, par la suite, faire exploser le monde pour s'exprimer. Sortie d'une graine très petite donc, elle a commencé à créer le monde et est devenue la force vitale, l'énergie cosmique à partir de laquelle tout a commencé à se distribuer pour créer tout ce qui est naturel et qui existe dans le monde : les plantes, les minéraux, les animaux et l'être qui est la forme la plus aboutie de la création. Qu'en dire ?

⁸⁸⁸ K. Kouassi, *Mort réelle-Mort symbolique : rituels de veuvage en pays Baoulé*, Abidjan, VST, 1989, p. 33.

⁸⁸⁹ J-P. Eschlimann, *Les Agné devant la mort*, Paris, Karthala, 1985, p. 13.

L'être humain est composé d'un corps physique et d'un corps spirituel. Son corps physique projette une ombre que l'on dénomme ombre et son corps spirituel projette une ombre qui pourrait s'assimiler à l'aura et dont les dénominations varient dans les langues africaines. Seuls les grands initiés parviennent à la voir et en déterminer l'état de santé. Il y a en plus, le souffle, cette parcelle d'énergie que Dieu a mise en chacun de nous. C'est la raison pour laquelle le Créateur est à la fois partie et totalité de tout ce qui existe dans la nature. Ce fragment divin se trouve dans le cœur, puisque dans la tradition africaine, le cœur est le siège de la conscience et de l'intelligence⁸⁹⁰.

Le débat sur le composé humain oppose la conception dualiste à celle pluraliste. Les dualistes imaginent un schéma dual qui met en relation la matière (corps) et l'esprit (l'âme). L'homme est donc composé du corps et de l'âme qui déterminent sa personne. Dans *Le Phédon*, Platon établit une nette distinction entre les Formes dites éternelles qui sont des substances considérées comme immatérielles et les objets (ajoutés aux autres phénomènes) qui ne sont que de simples représentations toujours imparfaites. Si l'âme est la vie, suivant sa logique, elle est antérieure au corps puisque Dieu l'a faite plus ancienne que lui par l'âge et la vertu, pour le commander en maîtresse. C'est à cette même catégorisation que s'applique Aristote dans sa théorie de l'hylémorphisme⁸⁹¹. René Descartes ne s'en éloigne pas, puisqu'à son tour, il développe une philosophie dualiste qui se répandra abondamment⁸⁹².

Il est très important de noter que c'est le schéma dualiste occidental du composé humain qui aura meublé toute l'histoire de la philosophie dite traditionnelle. Cependant, la conception que ces dualistes ont d'un certain nombre de phénomènes (paranormaux) est fonction de leur schéma de notre composé. C'est la raison pour laquelle Pierre Meinrad Hebga dans l'ouvrage intitulé *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux* affirme : « Dis-

⁸⁹⁰ Lorsque le défunt ou la défunte est à son dernier examen de passage, c'est le cœur qui posé sur un plateau en confrontation avec la plume de la déesse Maât. Le cœur produit les idées et le cerveau ne fait qu'exécuter.

⁸⁹¹ La forme d'une chose, pour Aristote, est sa nature ou précisément ce qui la fait, c'est-à-dire son essence (du grec *ousia*). Bien que substance, elle ne l'est pas au sens de ce qui fait les entités concrètes qu'elle qualifie. Pour le philosophe grec, *hylè* désigne la matière et *morphè*, la forme, qui considère que tout être (objet ou individu) est composé de manière indissociable d'une matière et d'une forme. Toutefois, il est important de noter que l'aristotélisme reste dualiste, quoique différent du platonisme.

⁸⁹² P. M. Hebga, *La Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 73.

moi comment tu conçois le composé humain et je te dirai ta position sur les phénomènes paranormaux »⁸⁹³. En conséquence, notre représentation de nous-mêmes est importante, voire indispensable dans l'interprétation que nous faisons d'un certain nombre de réalités qui échappent ou non à notre entendement. On pourrait ainsi réécrire la phrase de Hebga dans cet exercice ainsi qu'il suit : « *Dis-moi comment tu conçois le composé humain et je te dirai ta position sur la mort* »⁸⁹⁴.

L'échec cuisant du dualisme occidental dans l'explication « rationnelle » des phénomènes dits paranormaux est notoire. Einstein le faisait déjà si bien remarquer en considérant qu'il faut « *éviter de confondre les limites de son champ visuel à tout l'univers* »⁸⁹⁵. Il est plus que jamais important de réorienter notre conception du composé humain car, comme l'indique Hebga, « *le dualisme de l'anthropologie platonicienne et aristotélicienne est un pluralisme qui s'ignore ou se dissimule* »⁸⁹⁶. Il faut quitter le dualiste pour un système pluraliste avec un corps, un souffle et une ombre.

Le corps

Le corps représente le signe sensible de tout être vivant, c'est lui qui « *tombe sous nos sens* »⁸⁹⁷, indique Pierre Meinrad Hebga. Il est également question de saisir cette partie charnelle comme fonction de toute la personne, fonction de la sensibilité, de l'ouverture au monde, de la réalité palpable.

Le souffle

Du grec *psychê* et du latin *anima*, il désigne l'haleine, le vent léger et par dérivation seulement, l'âme. Le souffle dans ce cadre représente le souffle vital, l'air qui sort des narines n'en étant que le signe. C'est l'âme, l'esprit, la personne toute entière, en tant que douée de vie. Le souffle désigne la persévérance dans la durée. C'est le mouvement autonome, c'est-à-dire procédant du sujet lui-même et qui revêt divers aspects : nutrition, croissance, reproduction, déplacement... C'est ensuite la sensibilité ou l'aptitude à réagir à des excitations externes ou

⁸⁹³ P. M. Hebga, *La Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux...*, *op. cit.*, p. 75.

⁸⁹⁴ B-C. Simeu, « Le Statut... », *op. cit.*, p. 135.

⁸⁹⁵ P. M. Hebga, *La Rationalité d'un discours africain...*, *op. cit.*, p. 103.

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 109.

⁸⁹⁷ *Ibid.*, p. 111.

internes. C'est enfin à un certain seuil de l'évolution du cerveau, la capacité de saisir les rapports et de réaliser un travail selon un plan établi. C'est dans l'hypothèse de Hebga, « *la personne toute entière, vue sous l'angle de la vie* »⁸⁹⁸.

L'ombre

Il ne faudrait pas entendre ombre ici comme une ombre portée, c'est-à-dire l'image silhouettée du corps. C'est plutôt l'ombre interne, c'est-à-dire la personne toute entière vue sous l'angle de la mobilité, de l'agilité, de la maîtrise de l'espace de ce qu'on nomme immatérialité ou spiritualité, c'est l'homme en tant qu'il échappe à la pesanteur et à la saisie par les sens, raison pour laquelle Hebga affirme : « *qui frappe l'ombre, frappe le vivant* »⁸⁹⁹.

Avec cet autre schéma du composé humain et face aux réalités protéiformes endogènes à l'Afrique et dans l'optique d'y remédier, il est plus que jamais urgent pour les penseurs africains d'ausculter, à la lumière de la philosophie et des disciplines qui lui sont filles, les véritables problématiques inhérentes au continent et d'en proposer des solutions. C'est fort justement que Pierre Meinrad Hebga s'interroge en ces termes : « *Pourquoi (...) ne pas avoir le courage de définir des problématiques spéciales, de mettre sur pied des méthodologies appropriées, et d'oser penser par nous-mêmes ? C'est ce genre de travail que certains d'entre nous appellent philosophie africaine* »⁹⁰⁰. La mort, problématique spéciale donc, doit être comprise et interprétée à partir des postulats anthropologiques différents, afin de donner à cet objet du savoir une complexion autre et montrer la place qu'elle occupe dans la civilisation négro-africaine.

VIII.1.2. La place de la mort dans la civilisation négro-africaine

Il est très important de préciser que nous considérons l'Afrique dans le cadre de notre analyse comme unie sur le plan culturel. En effet, nous partons de ce postulat dans la mesure où il s'agit d'un travail de philosophie (métaphysique) et pas de socio-anthropologie, qui nous aurait conduit à une étude précise des cas spécifiques et des éléments de distinction, tant l'Afrique est aujourd'hui considérée comme culturellement diversifiée. Nous nous référons

⁸⁹⁸ P. M. Hebga, *La Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux...*, op. cit., p. 114.

⁸⁹⁹ *Ibid.*, p. 115.

⁹⁰⁰ *Ibid.*, p. 134.

pour cela à la vision de Cheikh Anta Diop, qui avait, en son temps, relevé les éléments qui permettent de justifier l'unité culturelle de l'Afrique. Il affirme dans son livre *L'unité culturelle de l'Afrique noire : domaine du patriarcat et du matriarcat dans l'antiquité classique*, que « *J'ai voulu dégager la profonde unité culturelle restée vivace sous des apparences trompeuses d'hétérogénéité* »⁹⁰¹.

La mort est considérée dans toutes les sociétés comme un événement perturbateur de l'équilibre social à travers le vide qu'elle provoque dans la communauté. Pour évoluer normalement, les membres du groupe social se doivent de combler le trou ouvert par un disparu en l'accompagnant vers l'au-delà, au moment où il effectue cette sorte de transition entre le monde d'ici-bas et l'endroit où se trouvent nos ancêtres. Celui qui meurt migre pour cet autre endroit de paix et de stabilité.

Dans la culture négro-africaine, la mort est surtout une occasion de renforcement des liens entre les survivants. Arthur Schopenhauer dans ses développements évoque le fait qu'avant lui, tous les penseurs et tous les courants philosophiques avaient nié tout contact, toute communication et tout rapport entre l'homme et le mourir ; c'est sans compter avec la civilisation africaine qui, au contraire, admet et consacre l'existence d'un lien étroit entre les deux ordres de chose. Ces deux réalités constituent ensemble les deux faces de l'existence humaine et, par ce fait, la mort se veut la conséquence de la vie.

Au sein des sociétés africaines traditionnelles, la mort est un événement qui dépend de l'organisation de l'existence et elle est vécue comme une limite de l'individu qu'il est nécessaire de vaincre par des moyens divers. Il est cependant impossible de nier sa réalité tragique et son inéluctabilité. Ce phénomène exceptionnel est jugé différemment suivant l'importance de l'investissement du groupe social dans la formation de la personne du défunt⁹⁰². Ainsi, on verra par exemple la mort d'un chef de famille ou d'un roi être pleurée et vécue différemment par les

⁹⁰¹ C. Anta Diop, *L'Unité culturelle de l'Afrique noire : domaine du patriarcat et du matriarcat dans l'antiquité classique*, Dakar, Présence africaine, 1982, p. 2.

⁹⁰² C'est ce que démontre Koffi KOUASSI dans son article intitulé « Les mères endeuillées », parue à la *Revue ivoirienne de sociologie*, Volume 2, n°19, lorsqu'il pense que dans les traditions africaines, les morts ne se valent pas. Plus la société s'est investie dans l'éducation et dans le processus de socialisation d'une personne, plus celle-ci comptera pour le groupe et partant, sa mort ou son corps vaudra davantage.

habitants de cette aire socioculturelle. Dans la cosmogonie négro-africaine dont les traces sont visibles dans le judaïsme et le christianisme, l'idée de mort exerce une influence importante sur le sens de notre existence.

La mort en Afrique est, en outre, un creuset de la morale qui encadre la vie en société. La quasi-totalité des théories philosophiques sur les règles de conduite s'établit sur des données essentiellement construites sur des valeurs qui se forment et se développent dans un contexte, à une époque, au sein d'une civilisation. Cependant, à la lecture de l'ouvrage de Bilé Amédée Akah intitulé *La mort comme fondement de la morale*, il est prouvé qu'il est possible de trouver pour ancrage à la morale des utilitaires non-culturels. Il pose ainsi la mort (donnée naturelle à l'humanité et non culturelle) comme étant à « *la base de toutes considérations éthiques en contexte africain* »⁹⁰³.

Contrairement aux acceptions les plus répandues, il est possible à l'heure de la pensée complexe de donner une signification autre à cette valeur aujourd'hui. Si pour quelque raison que ce soit, la mort n'avait pas existé, il est prouvé que les hommes se seraient comportés autrement. L'épouvante, l'émoi, la crainte que ce phénomène bizarre suscite impose un mieux-être aux êtres humains. En effet le mourir faisant naître l'énigme et l'inconnu, oblige les vivants à ne se ranger que derrière des considérations religieuses et culturelles qui proposent des options post-mortem desquelles dépend l'orientation que nous donnons à notre existence pendant qu'ils sont encore vivants. On pourrait d'ailleurs penser que nous ne faisons du bien que parce que nous nous inquiétons du sort qui pourrait nous être réservé après la mort. Il s'agit donc d'une morale intéressée, d'un bien pour un autre à chaque fois. L'espoir d'un paradis, d'une vie faite de béatitudes qui les conditionne à agir de telle façon et pas de telle autre. En un mot, l'inéluctabilité de la mort et la peur doublée d'incertitudes sur l'après-vie obligent tous les êtres humains à adopter des attitudes moralement correctes dans l'espoir d'un gain futur.

La mort est également une preuve de justice et d'égalité suivant les préceptes culturels africains. De plus en plus, pour les individus comme pour les sociétés modernes, ce phénomène se positionne comme la clé de l'histoire, l'une des réalités les plus importantes de l'existence

⁹⁰³ B. A. Akah, « La Mort comme fondement de la morale », thèse soutenue à l'Université de Reims en 2009 sous la direction du Professeur Daval, p. 173.

humaine. De nombreux courants philosophiques à l'instar de l'existentialisme proclament le triomphe de la mort⁹⁰⁴ ; d'autres comme le matérialisme précipitent l'individu vers la fin de son existence. La littérature, le cinéma et toutes les Technologies de l'Information et de la Communication n'ont plus d'autres leçons à dispenser à l'humanité que l'art du mourir. Il devient alors omniprésent et très souvent montré comme le pire de tous les maux. Conformément à la loi naturelle, à un certain moment de la vie, l'existence humaine cesse d'être ce qu'elle était : c'est la mort, une évidence à laquelle personne n'échappe malgré les progrès de la médecine moderne. Avec la fin de cet étant comme existence, commence le début de cet étant comme objet, sous forme de dépouille mortelle. À ce niveau, nous remarquons qu'il y a quelque chose de positif dans la finitude : le fait qu'elle rassure les êtres humains sur leur égalité naturelle.

VIII.1.3. La valeur des rites mortuaires

Les rituels mortuaires sont aussi lointains qu'existent les peuples d'Afrique subsaharienne. Dans la tradition africaine, les morts ne sont pas morts, ils vivent avec les vivants et ont un impact sur ceux-ci tous les jours qui passent. Les rituels sont des énoncés imagés des valeurs fondamentales d'une société. Plusieurs ethnologues pensent que leur compréhension relève d'une approche herméneutique du symbolisme dont ils sont porteurs. Le fait que, comme a pu le noter Frederik Barth, les acteurs qui produisent le rite n'aient pas tous le même degré de connaissance de sa signification complique la tâche. Aussi, son contenu et sa forme sont-ils dépendants de la capacité des sociétés qui l'inventent à garder la mémoire de ses expressions et la compréhension de son sens. Or ces capacités appartiennent à des catégories d'individus susceptibles de disparaître, sans assurer la transmission de ce qu'ils savent. Le rite peut alors être progressivement abandonné ou ne survivre que sous une forme désuète, tout juste à même de nourrir des manifestations folkloriques allant en s'essoufflant⁹⁰⁵.

Toutefois certains semblent présents, sous des configurations très diverses, dans des sociétés très différentes et à des époques très éloignées les unes des autres. C'est le cas des rites

⁹⁰⁴ Comme nous pouvons le constater dans la pensée de Jean-Paul Sartre.

⁹⁰⁵ Ce fut le sort de tous les rituels saisonniers liés à des activités agricoles dans plusieurs pays industriels, profondément transformés par la mécanisation du travail et la réduction de la population considérée comme rurale.

funéraires, dans lesquels il est tentant de voir avec Karl Gustav Jung des « *archétypes universels* »⁹⁰⁶, une infrastructure permanente de l'inconscient collectif, qui, sous des formes diverses, « *exprimerait toujours les mêmes interrogations sur le devenir de l'homme à partir de son décès* »⁹⁰⁷.

Dès les premières pages de *La place des morts, enjeux et rites*, Patrick Baudry évoque le propos que lui avait tenu un camarade africain alors qu'ils suivaient ensemble des cours de Louis-Vincent Thomas sur la problématique. La discussion portait sur les relations que les Occidentaux entretenaient avec leurs morts. L'étudiant africain indiquait son étonnement et surtout sa crainte sur le fait que les européens montrent autant d'indifférence au passage de nos convois mortuaires. La raison pourrait être que les européens font face à un problème très concret qui se formulerait ainsi : dans une société caractérisée par un éclatement de toutes pratiques et croyances religieuses, évoluant vers une professionnalisation de la prise en charge des mourants et des défunts, ils sont conviés à se questionner sur les rites afin d'en déterminer la fonction intéressante.

Les rites funéraires ont toujours été en Côte d'Ivoire le moment d'une intense dilapidation de richesses, voire de vies. À ce propos, les rumeurs sont encore vivaces au sujet des sacrifices humains accompagneraient toujours les défunts dans leurs tombes. Cela dans le but de leur apporter l'énergie dont ils ont besoin pour continuer de vivre dans l'autre monde. Telle était l'opinion en 1993, en pays baoulé, à propos des funérailles somptueuses d'Houphouët-Boigny, le président de la Côte d'Ivoire. Les citoyens ivoiriens disaient n'avoir qu'une hâte, ce soir-là, celle de regagner au plus vite leurs domiciles, pour éviter de rencontrer le « coupeur de têtes » du Président. Ils en parlaient d'une façon à la fois craintive et détachée, comme s'ils n'y croyaient pas vraiment. En Côte d'Ivoire, même si les croyances ne sont plus ce qu'elles étaient, elles ne sont pas totalement bouleversées. De l'animisme aux religions révélées, on pourrait discerner un continuum de convictions et d'attitudes.

La mort est toujours accidentelle, elle interrompt violemment le cours normal des choses. Elle est, par conséquent, appréhendée comme ce quelque chose qui ne devrait pas être.

⁹⁰⁶ A. Agnel, « Jung et le phénomène religieux », in *Imaginaire & Inconscient*, Vol. 3, n°11, 2003, p. 54.

⁹⁰⁷ *Idem*.

Il règne, chez les Occidentaux, une croyance étayée par des références choisies à des sociétés différentes ou à des époques différentes, selon laquelle on serait à même de vivre cette réalité d'une autre manière, en l'acceptant, en l'accueillant. Pourtant, les sociétés africaines seraient des sociétés du « *déni de la mort* »⁹⁰⁸.

En Afrique, la mort est ressentie comme une violence à laquelle le groupe va répondre par une autre violence, comme pour annihiler la première. Les funérailles constituent un enjeu socioéconomique de taille. L'argent, le pouvoir sont des préoccupations centrales. La réunion des proches n'est pas un moment de recueillement et de paix sociale. Deux événements charpentent le cycle funéraire : les « *petites funérailles* et les *grandes funérailles* »⁹⁰⁹.

Les premières consacrent une célébration plus intime, familiale, occupée à la mise en terre, aux sacrifices, aux rites de purification, dans le souci d'accompagner le défunt et de soutenir les survivants. N'oublions pas la recherche des coupables en sorcellerie et la violence qui accompagne celle-ci. Les secondes se distinguent comme un temps social très fort. Elles ont parfois lieu des années après les premières et sont l'objet d'importantes dépenses. En conséquence, les premières disparaissent, afin que les individus puissent se focaliser davantage sur les grandes. Il y a donc une sorte de contradiction entre les unes et les autres.

La vie et la mort ne cessent de communiquer à l'effet d'équilibrer la teneur de notre existence. Le mourir est la continuation de ce qui se passe pendant que nous vivons. Ce qui implique une terrible conséquence : si l'existence terrestre n'a pas été bonne, celle qui suit le décès ne le sera pas non plus. Et cela donne aux vivants le sentiment de ne jamais pouvoir échapper aux conditions matérielles de l'existence. Personne ne peut espérer échapper aux malheurs mondains, même au-delà de la mort.

Les enjeux métaphysiques sont, on le voit, dramatiquement vécus. Certes, les rites nous procurent une certaine assurance contre la mort et même les morts, et un réconfort de la part d'une société mobilisée tout entière à cette œuvre, mais ils sont si nombreux, divers et complexes que les vivants passent leur temps et leur énergie à cette occupation. Surtout, il arrive

⁹⁰⁸ B. A. Akah, « La Mort comme fondement de la morale »..., *op. cit.*, p. 79.

⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 87.

toujours des circonstances dans lesquelles ils n'y parviennent plus. Ils sont alors dépassés, et ce sont fatalement les défunts qui prennent le pouvoir sur les vivants. L'angoisse est bien présente, même si elle est d'une autre nature que dans les sociétés occidentales. La mort est totalement socialisée, mais cela ne réduit en aucune manière la dureté de l'épreuve. Nulle part il n'est question d'une *attente apaisée* de l'ultime événement.

Les funérailles se présentent à cet effet comme « *un moyen leur permettant d'appriivoiser la mort ou du moins de la transcender en lui conférant une fonction sociale* »⁹¹⁰. À l'Ouest-Cameroun, ces cérémonies sont instituées comme des « *leviers structurants de la tradition* »⁹¹¹ et les populations qui les observent leur confèrent en plus des raisons sus-évoquées trois bases essentielles.

Premièrement, derrière la célébration des funérailles, se cache l'idée de la continuité et de la « résurrection » portée par les symboliques du successeur et de l'ancêtre qui permettent aux peuples de cette aire culturelle, où qu'elle se trouve, d'ouvrir, à partir de la mort, un corridor vers la divinité.

Deuxièmement, l'organisation des funérailles puise sa force dans le respect de la tradition, notamment dans le désir effréné de maintenir un équilibre stable entre le monde des vivants et l'univers des ancêtres afin d'éviter une malédiction des ancêtres qui s'abatrait sur eux.

Troisièmement, les funérailles répondent à une nécessité de partage, de communion et de justice sociale qui favorise la cohésion et l'harmonie du groupe. Ces raisons d'agir leur attribuent des considérations magico-mystiques avérées et font d'elles une ontologie d'apaisement et de réconciliation pour les populations de cette région du Cameroun. Elles ne trouvent par ailleurs réellement la quiétude que lorsqu'elles ont organisé les funérailles de leurs proches disparus. Contrairement à la coutume qui est seulement une pratique, la tradition est

⁹¹⁰ D. Mouafo, « Crise et célébrations sociales : les funérailles en pays Bamiléké », in George Courade, *Le village camerounais à l'heure de l'ajustement*, Paris, Karthala, 1994, p. 233.

⁹¹¹ *Idem*.

une transmission culturelle par la parole, par les gestes, un art ou une connaissance qui s'apprend de générations en générations.

Les cérémonies funéraires ont d'abord une fonction religieuse. Le respect dû aux ancêtres impose aux peuples négro-africains le devoir de rendre en permanence un culte aux défunts, qui d'après leur statut d'ancêtres sont censés être plus proches de « Dieu », et par conséquent, capables d'intercéder en faveur de leur descendance sur la terre. C'est dans cette logique que « *s'inscrivent les funérailles, cérémonie en l'honneur d'un mort par laquelle le vivant cherche à s'attirer les bonnes grâces de celui-ci* »⁹¹².

À cet effet, tous les dignitaires interviewés s'accordent à dire que les membres de la famille vivant à l'étranger peuvent ne pas assister aux obsèques de leurs descendants directs, mais sont tenus de prendre personnellement part à leurs funérailles ou en cas de force majeure, les célébrer à d'autres occasions, quel que soit le temps que cela mettra. Cette fonction religieuse fait des funérailles un rite obligatoire pour le vivant – traditionaliste –, dans la mesure où il attend une contrepartie du mort se trouvant dans l'au-delà. En prélude des cérémonies, l'officiant principal qui n'est rien d'autre que le successeur ou l'aîné de la famille procède à la vénération des crânes dans la concession pour apaiser la colère des « dieux », solliciter la bénédiction des ancêtres. On dit qu'on « *arrose les têtes des dieux* »⁹¹³ pour la suite des activités.

Il existe également une fonction traditionnelle des usages rituels en contexte africain. Indépendamment de l'exaltation de la fonction religieuse, ce sont les us et coutumes qui sont mises en exergue dans les cérémonies funéraires. Dans ce contexte, la tradition et la culture présentent un même contenu, ordinairement autrement orienté. D'après le dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie de Bonte et Izard (2010), la tradition est ce qui d'un passé persiste dans le présent où elle est transmise et demeure agissante et acceptée par ceux qui la reçoivent et qui à leur tour, au fil des générations, la transmettent.

⁹¹² D. Mouafo, « Crise et célébrations sociales : les funérailles en pays Bamiléké »..., *op. cit.*, pp. 236-237.

⁹¹³ M. Lonchel, *La Tradition Bamiléké : le droit coutumier chez les Mbäfung, Les personnes physiques de la naissance à la mort (tome I)*, Yaoundé, Éditions Soulekong, 2006, p. 19.

VIII.2. Considérations eschatologiques en Afrique

Réfléchir sur les considérations eschatologiques africaines oblige à exposer tout d'abord sur l'idée d'une mort au cœur de la vie humaine, ensuite sur la question de l'après-décès sur cette terre et enfin sur ce qu'il convient de dénommer l'opérante communication entre les vivants et les morts.

VIII.2.1. La mort au cœur de la vie humaine

« *Ce qui est en haut est comme ce qui est en bas* »⁹¹⁴, disent les ancêtres africains, pour signifier que le monde visible et le monde invisible sont imbriqués l'un dans l'autre. Cela appelle quelques clarifications préalables et dont l'intérêt semble capital, avant d'entamer la présentation de l'idée d'une mort au cœur de la vie humaine dans la tradition africaine.

Lorsqu'une communauté est en difficulté, il est de coutume d'aller interroger les ancêtres et d'implorer leur action. C'est le cas du ngondo chez les sawa. Quand survient la mort en effet, le corps physique est mis en terre avec son ombre ; l'âme et son ombre (l'aura) disparaissent dans ce qui peut être appelé le monde invisible et dans l'énergie cosmique, mais il reste la parcelle de Dieu qui symbolise l'être humain. Cette parcelle de Dieu est éternelle, elle hésite entre le monde physique et le monde invisible. C'est la raison pour laquelle dans plusieurs civilisations négro-africaines, il existe des sacrifices du troisième jour pour le défunt et du quatrième jour pour la défunte. Ceci dans la mesure où jusqu'à ce jour-là, la personne pense qu'elle est encore dans ce monde, elle voit tout ce qui se passe dans sa maison, mais ne peut pas intervenir. Au bout de quelques jours, elle sait que son séjour dans ce monde physique est terminé et va être remplacé dans une vie sous une autre forme dans le monde invisible. C'est une sorte de changement de domicile.

À ce moment, la personne s'auto-évalue et se remémore tous les actes posés, toutes les pensées émises et toutes les omissions qui amenuisent l'épaisseur de l'âme. Elle envisage alors les éventuelles corrections à entreprendre. Elle observe la splendeur du monde spirituel et souhaite la rejoindre. La réincarnation est au cœur de notre société. On se réincarne autant de

⁹¹⁴ M. Lonchel, *La Tradition Bamiléké...*, op. cit., p. 7.

fois que possible pour arriver à nettoyer la parcelle que Dieu a mise en nous et que nous avons sali par nos mauvaises actions et pensées.

La lecture attentive de l'ouvrage de Louis-Vincent Thomas intitulé *Cinq essais sur la mort africaine*, nous conforte dans l'idée que « *le rapport de l'Africain à la mort est particulier* »⁹¹⁵ et mérite de ce fait qu'on s'y penche plus sérieusement. Cet ancien enseignant à la faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Dakar et à la Sorbonne, membre fondateur puis président de la Société française de thanatologie, s'est imposé comme référence incontestée et incontestable de l'anthropologie de la mort.

Dans ce classique d'ethnothanatologie qu'il nous laisse, il s'intéresse aux rites, cultes et pratiques mortuaires, aux attitudes face au cadavre, aux conduites de deuil, aux rapports des vivants avec les morts, aux imaginaires thanatiques, aux mythes et fantasmes eschatologiques, ainsi qu'à l'exceptionnelle influence que le mourir exerce sur les personnes encore en vie au sein du continent africain. Nous vivons en parcourant cet ouvrage une magistrale synthèse sur les croyances religieuses, les cosmogonies et l'ontologie de l'Afrique traditionnelle et nous nous en servons pour prouver que dans le contexte africain, la mort se trouve effectivement au cœur de la vie humaine.

L'héritage culturel africain, avec sa vision du monde et sa conception de l'homme préconise la victoire de la vie sur la mort. En effet, la civilisation dans le monde pharaonique comme dans l'Afrique traditionnelle consiste à organiser et à gérer l'humain dans le cosmos, en vue de garantir l'éternité de notre être. Nous disons avec Jürg Schubiger : « *qu'en face des idéologies de la mort, il y a place pour les idéologies de la vie* »⁹¹⁶ et que sous les Tropiques, il y ait quelque chose à apporter dans la recherche, dans l'organisation et la gestion du « cosmos » aujourd'hui. La contribution de cette partie du monde doit être celle d'une civilisation du triomphe de l'être sur le non-être. Pour parvenir à ce résultat, elle parvient, à travers ses considérations culturelles, à ramener l'idée de finitude au sein de notre champ vital et refuse d'attendre des Lumières qui viendraient d'un ailleurs imprécis pour s'en rendre compte. L'Africain vit avec la mort, elle est présente dans son quotidien et il en a pleinement conscience. Cependant, cette étroite relation est fonction d'un certain nombre de spécificités

⁹¹⁵ L-V. Thomas, *Cinq essais...*, *op. cit.*, p. 411.

⁹¹⁶ J. Schubiger, *Quand la mort est venue*, Paris, La joie de lire, 2012, p. 17.

propres aux réalités culturelles qu'il est nécessaire à notre sens d'examiner dans le but de nous approprier le discours schopenhauérien.

*La question de la mort, certains l'ignorent, est humaine et existentielle dans la culture africaine. Elle est liée à la provenance de l'homme, à son parcours et à son destin. Se posant et s'imposant d'elle-même, jamais elle n'a cessé, depuis la nuit des temps, de hanter l'humain qu'elle a précédé dans l'existence.*⁹¹⁷

Ces propos de Victor Guerry se réfèrent en effet à la cosmogonie Africaine suivant laquelle la vie et la mort sont tout simplement aînées et antérieures à l'homme. Elles ont devancé ce dernier qui, pendant son passage sur la terre, valse au quotidien entre les expériences de la procréation et de l'extinction, de l'exaltation et de l'affliction, du contentement et de la contrariété.

Dans les sociétés africaines modernes, « *les attitudes face à la mort se modifient, voire certains rites disparaissent au profit de funérailles ostentatoires et onéreuses* »⁹¹⁸ nous apprennent Thomas Fourche et Morlighen dans *Une bible noire*. Mais, quelle que soit l'évolution sociale et la modernité, « *les sociétés africaines conservent encore à l'époque actuelle des rites de mise en route du mort* »⁹¹⁹ renchérissement-ils. Mais vu les innombrables opérations que constituent les viatiques, il ne nous semble pas indispensable d'en décrire la totalité. Seule la toilette mortuaire reste encore primordiale. De plus, une même situation critique peut provoquer successivement la peur et l'angoisse. La peur de la mort est donc fonction de l'idée qu'on s'en fait et des représentations construites autour d'elle. C'est ce qui fait dire à Freud que « *L'homme aura peur de la mort tant qu'il la considérera comme un objet extérieur à lui, et il s'en angoissera tant qu'il prendra conscience qu'il devra mourir un jour* »⁹²⁰.

En Afrique, selon les travaux sus-évoqués de l'anthropologue Louis-Vincent Thomas : « *la vie et la mort ne sont pas les deux pôles antinomiques du cheminement humain, mais, au*

⁹¹⁷ V. Guerry, *La Vie quotidienne dans un village Baoulé*, Abidjan, Inades, 1970, p. 86.

⁹¹⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁹¹⁹ *Ibid.*, p. 17.

⁹²⁰ S. Freud, *Angoisse, douleur, Deuil, Inhibition, Symptôme et angoisse*, traduction d'Yves Le Lay, Paris, PUF, 1981, p. 101.

contraire, deux réalités qui interfèrent, se complètent et se nourrissent réciproquement »⁹²¹. Cette conception positive de la vie est issue des Religions Traditionnelles Africaines (RTA) où se trouve affirmé, selon les spécialistes, « *le caractère inépuisable des forces cosmiques et de la perpétuité de la vie* »⁹²², étant donné que dans ce contexte, le principe vital de l'individu n'est pas détruit par la mort. Dès lors, cet optimisme constitue une véritable grille de lecture du rapport vie-mort, alors que la civilisation occidentale, bien que de haute technicité, n'a jamais su, au cours de son histoire, l'intégrer à sa réflexion anthropologique.

Dans ce débat idéologique de thanatologie, alors que les énoncés scientifiques et autres, sous l'influence des conceptions diachroniquement ultérieures (philosophie grecque, monde biblique et vision judéo-chrétienne) portent sur la nature et l'explication du « pourquoi » de la mort, démarche qui engage la quête de celui qui en est responsable, l'approche philosophique de l'Afrique noire, en revanche, va au-delà et s'intéresse, quant à elle, comme dans la philosophie de Jankélévitch, au sens du mourir, en cherchant à répondre à la question du « comment ? », mais davantage, analyse le rapport précis qui existe entre l'homme et cette inéluctable fatalité. Remarquons qu'à la différence de la tradition philosophique épicurienne, « *l'Afrique culturelle reconnaît déjà qu'il est nécessaire que l'homme pense la mort, lui donne un contenu, puisqu'elle fait partie de la vie* »⁹²³. Cette idée doit être au centre de toute réflexion philosophique, puisqu'en réalité, on ne saurait penser la vie sans l'intégrer. L'Africain vit chaque jour avec cette idée, elle est présente dans son esprit et il est pleinement conscient de l'influence qu'elle exerce sur sa personne.

Dans les *habitus* africains, la mort est à la base de toute réflexion sur le vivant. Cet axiome, à la fois philosophique et herméneutique, oriente à suffisance sur ce qu'elle est supposée représenter pour l'homme en Afrique : un fait social qui est un segment de la vie, qu'il est nécessaire de penser et dont l'influence est considérable. Notons que l'Africain va plus loin, puisqu'il promeut l'existence d'une communication entre les vivants et les morts : c'est l'objet de la suite de notre travail.

⁹²¹ L-V. Thomas, *Cinq essais...*, *op. cit.*, p. 746.

⁹²² *Ibid.*, p. 747.

⁹²³ *Ibid.*, p. 88.

VIII.2.2. L'idée d'une vie après la mort

De plus en plus, pour les individus comme pour les sociétés, la mort apparaît comme la clé de l'histoire. La philosophie existentialiste proclame le triomphe de la mort ; le matérialisme glouton précipite l'individu des sociétés vers la mort ; la littérature, le cinéma, la télévision n'ont plus d'autres leçons à enseigner à l'humanité que l'art de donner la mort. Or l'héritage culturel africain, avec sa vision du monde et sa conception de l'homme, préconise tout juste le contraire. C'est-à-dire la victoire de la vie sur la mort. La civilisation dans le monde pharaonique comme dans l'Afrique traditionnelle consiste à organiser et à gérer l'homme dans le cosmos, en vue d'assurer la victoire de la vie sur la mort. Pour nous, la question est simple. Nous disons qu'en face des idéologies de la mort, il y a place pour les idéologies de la vie et que l'Afrique a quelque chose à apporter dans la recherche, dans l'organisation et dans la gestion de l'homme et du cosmos aujourd'hui. La contribution de l'Afrique doit être celle d'une civilisation du triomphe de la vie sur la mort⁹²⁴.

Ces mots d'Engelbert Mveng⁹²⁵ sonnent le tocsin et rappellent que l'Afrique proclame, avant Jankélévitch et les transhumanistes, la victoire de la vie sur la mort. En effet, suivant les termes de la cosmogonie africaine, ces deux réalités sont aînées et antérieures à l'homme. Elles précèdent cette entité jetée dans les tourments de notre existence terrestre et qui subit, tous les jours, l'expérience de la naissance et du décès, des pleurs et des fous rires, de l'enthousiasme et des lamentations. Tout notre être ne se déploie qu'autour de ces variables. C'est ce que Régine Mofila exprime par ces mots :

La spiritualité du muntu est centrée sur les concepts « vie et mort ». La vie étant une réalité sacrée, elle reste le centre de son existence. De même le concept de mort est intimement lié à la vie. Dans le vécu de tous les jours, la vie est conçue par le muntu comme une lutte engagée contre tout ce qui provoque la mort, bien que celle-ci ne soit qu'un pas vers une vie de l'au-delà, une vie avec les ancêtres. Cette façon de concevoir la vie et la mort est un atout des cultures africaines en général et du muntu en particulier⁹²⁶.

Il faut cerner le débat sur la vie après la mort d'un point de vue purement évolutif. La question pourrait être : quelle civilisation a précédé et inspiré l'autre sur la question ? En

⁹²⁴ E. Mveng et B. L. Lipawing, *Théologie, libération et cultures africaines : dialogue sur l'anthropologie négro-africaine*, Paris, Clé, 1996, p. 14.

⁹²⁵ Philosophe et prêtre jésuite camerounais.

⁹²⁶ R. Mofila, « Spiritualité pascalienne et concepts de "vie et mort" en Afrique. Essai de compréhension chez les Soeurs Disciples du Divin Maître », thèse de Doctorat soutenue en 1997 à l'Institut de Spiritualité africaine, Kinshasa, p. 17.

essayant de le comprendre à partir des seules perceptions occidentales (grecque, romaine, etc.), asiatique (par référence à Jésus) ou judéo-chrétienne comme on le fait d'habitude, ce serait mettre de côté toute une civilisation dont l'impact est pourtant fondamental. C'est falsifier l'histoire. Ce serait, comme l'indique Cheikh Anta Diop, « raconter l'histoire à rebours et vouloir renverser le courant de l'évolution »⁹²⁷. C'est encore et surtout dénier, en raison de faux à priori, la véracité des faits à la suite de l'Allemand Hegel⁹²⁸.

Il est avéré que plusieurs millénaires avant notre ère, les Africains qui habitaient la Vallée du Nil se sont interrogés sur le sens de la mort et sur les différentes implications des actes que l'homme a posés au cours de sa vie terrestre dans la suite de son existence sous une toute autre forme. C'est d'ailleurs ce qu'indique Jacques Lacarrière lorsqu'il affirme que

*La plus ancienne idée d'un jugement des âmes, destiné à leur conférer un sort différent selon leurs mérites, est née sur les rives du Nil. On n'en trouve aucune trace dans la mythologie sumérienne ni akkadienne mais en Égypte, [...] la légende d'Osiris, en ouvrant à chacun les portes d'un monde régénéré et en promettant la résurrection, impliquait la notion d'un jugement, d'un tribunal, bref d'une « sélection » des âmes appelées à connaître le même sort qu'Osiris. D'ailleurs, Osiris lui-même, une fois ressuscité, n'avait-il pas à se défendre contre les attaques de Seth et faire reconnaître son innocence par le tribunal des grands dieux ? L'homme, à l'image d'Osiris, devait donc lui aussi faire admettre son innocence par un tribunal identique, tribunal dont le Livre des morts nous a laissé une description impressionnante.*⁹²⁹

⁹²⁷ C. Anta Diop..., *op. cit.*, p. 15.

⁹²⁸ Hegel a prêché dans ses *Leçons sur la philosophie de l'Histoire* que le « Nègre est sans culture », d'où son irrémédiable inertie. Ainsi, n'ayant ni raison ni liberté, le Noir est, selon Hegel, « hors de l'histoire ». Tristes paroles que reprendra à Dakar, dans son discours du 26/07/2007, Nicolas Sarkozy, le président français qui n'a pas pu citer sa source ni continuer cette autre affirmation gratuite de son maître Hegel : « L'Afrique, aussi loin que remonte l'histoire, est restée fermée, sans lien avec le reste du monde ; c'est le pays de l'or, replié sur lui-même, le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppé dans la couleur noire de la nuit [...] c'est un monde anhistorique non développé, entièrement prisonnier de l'esprit naturel et dont la place se trouve encore au seuil de l'histoire universelle ». C'est pourquoi, poursuit Hegel, « Le Nègre représente l'homme naturel dans toute sa barbarie et son absence de discipline. » (Aux pages 247, 251 et 269). Pour sa part, David Hume écrit : « Je suspecte les Nègres et en général les autres espèces humaines d'être naturellement inférieures à la race blanche. Il n'y a jamais eu de nation civilisée d'une autre couleur que la couleur blanche ni d'individu illustre par ses actions ou par sa capacité de réflexion [...] Il n'y a chez eux ni engins manufacturés, ni art, ni science. Sans faire mention de nos colonies, il y a des nègres esclaves dispersés à travers l'Europe ; on n'a jamais découvert chez eux le moindre signe d'intelligence ». (David Hume, *L'Entendement : traité de la nature humaine*, Paris, Flammarion, 1999, p. 252).

⁹²⁹ J. Lacarrière, *Ce Bel et nouvel aujourd'hui : lecture pour le temps présent*, Paris, Ramsay, 1998, pp. 471-472.

Cette formulation rassure sur l'idée suivant laquelle c'est à partir de l'Afrique que, pour la première fois, l'idée d'une vie après la mort a été structurée et intégrée dans la culture négro-africaine. Puisque l'homme a Dieu pour source, le fait de vivre en est une forme d'expression, elle est reçue et construite. Dans son processus de construction, elle doit être renforcée, protégée et accrue en permanence, même dans les cas où elle se trouve diminuée par la survenance de la mort. C'est la raison pour laquelle au moment du mourir biologique, puisqu'il s'agit d'une altération de la qualité de la vie, des rituels sont pratiqués pour la nourrir à nouveau et la lester d'un nouveau contenu. Placide Tempels précise à ce sujet que

La force, la vie puissante, l'énergie vitale sont l'objet des prières et des invocations à Dieu, aux esprits et aux défunts, ainsi que de tout ce qu'on est convenu de nommer « magie », « divination » et « remèdes magiques » ou plutôt des forces raffermissements de la nature. Eux-mêmes diront qu'ils s'adressent au « devin » pour apprendre « des paroles de vie », qu'il enseigne la manière de renforcer la vie. Dans chaque langage bantou on découvrira facilement des mots ou locutions désignant une force, qui n'est pas exclusivement « corporelle », mais « totalement humaine ». Ils parlent de la force de notre être entier, de toute notre vie. Leurs paroles désignent « l'intégrité » de l'être. Le bwanga (ce qu'on traduit par remède magique) ne doit pas nécessairement, d'après eux, être appliqué ou collé à la plaie ou au membre malade. Il n'a pas en premier lieu un effet thérapeutique local, mais il renforce, il augmente directement la force vitale, ou l'être même.⁹³⁰

VIII.2.3. L'opérante communication entre les vivants et les morts

Plus proche de Dieu désormais, celui qui a achevé sa transition vers l'autre forme de vie sert pour une sorte d'intermédiation. C'est ce que l'anthropologue camerounais Ananga décrit par ces mots :

Dieu ne se communique pas en dehors de l'homme et de son environnement, il ne se révèle ni hors de l'homme ni en dehors de ce qui le constitue et le définit. En revanche, Dieu rejoint l'humain dans sa culture, plus exactement « là où il est situé culturellement ». [...] Il ne parle que dans la langue connue de lui, sa propre langue, celle qui lui vient de sa culture et de ses ancêtres. Dieu communique avec l'homme par les diverses expressions du terroir dont celui-ci est issu : symboles, images, gestes, signes, là où l'homme habite.

⁹³⁰ P. Tempels, *La Philosophie bantoue*, Paris, Éditions africaines, 1949, p. 29.

Ainsi, la culture de chaque peuple dans son ensemble constitue le lieu « de la révélation de Dieu », « de sa présence », et « de son être-là⁹³¹.

La mort constitue pour l'homme un véritable obstacle à l'idéal fondamental qui est celui de vivre avec intensité la vie de ce monde sans jamais mourir : c'est vers cela qu'il tend. Elle s'impose comme « *un non-sens puisqu'elle empêche l'accomplissement de cet idéal* »⁹³². Cependant, malgré cette fin apparente et temporelle, l'existence se poursuit outre-part. L'idée d'une communication entre les vivants et les morts n'est donc possible que dans le cas où l'on croit à une vie après la mort. En Afrique, les personnes décédées impactent sur le vécu quotidien des vivants parce que dans sa tradition, les morts ne sont jamais vraiment morts. Pour mieux cerner cet aspect des choses, revoyons ce que les Africains pensent de la vie après la mort.

Il existe une conviction ferme dans la tradition africaine, selon laquelle les morts ne sont pas morts. Ils ne sont pas partis, à en croire le poète sénégalais Birago DIOP qui, dans un poème intitulé *Les Souffles*, affirme :

*Ceux qui sont morts ne sont jamais partis. Ils sont dans l'Ombre qui s'éclaire.
Et dans l'ombre qui s'épaissit. Les Morts ne sont pas sous la Terre. Ils sont
dans l'Arbre qui frémit, Ils sont dans le Bois qui gémit, Ils sont dans l'Eau
qui coule, Ils sont dans l'Eau qui dort, Ils sont dans la Case, ils sont dans la
foule. Les Morts ne sont pas morts.⁹³³*

Les morts restent présents parmi les vivants. Ils sont avec eux, mais autrement. Invoqués en cas de nécessité, ils répondent et donnent satisfaction. D'où les invocations et oblations accomplies en leur honneur. En cas de tragédie par exemple, dans le but d'écarter le mauvais sort et les disgrâces, l'africain évoquera les mânes paternels et/ou maternels pour mendier leurs bénédictions et protections. On parlerait mieux ici d'une médiation plutôt que d'une superstition. L'Afrique culturelle ne considère rien comme fin et rien comme commencement. La naissance est une sorte de mort dans le royaume de l'au-delà d'où l'on est censé venir, le mourir est lui aussi une naissance dans le monde des ancêtres, monde qui contrôle et protège la

⁹³¹ M. Anganga, « Vie et mort en Afrique noire », in *Théologie africaine et vie*, Vol. 19, n° 1, 2011, p. 103.

⁹³² L-V. Thomas, *La Mort africaine : idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris, Payot, 1982, p. 17.

⁹³³ B. Diop, *Leurres et Lueurs*, Paris, Présence Africaine, 1960, p. 14.

vie quotidienne des mortels. Il ne s'agit donc pas d'une rupture dans ces sociétés, ce n'est la fin de rien, c'est toujours le commencement d'une nouvelle façon d'être.

Le culte des ancêtres vient d'ailleurs consacrer cette opérante communication entre les vivants et les morts. Par son départ, le défunt est introduit dans la catégorie des ancêtres dont l'esprit pourra renaître un jour et insuffler une nouvelle vie dans l'un de ses descendants. En Afrique, ceux qui sont morts restent présents parmi nous. Ils les informent, les renseignent, les protègent, les éduquent et leur servent de médiateurs pour atteindre Dieu. Au nom de ces pratiques théurgiques, les vivants ont tout intérêt à converser avec leurs morts étant donné que c'est de là qu'ils pourraient trouver des solutions à leurs problèmes et des grâces auprès du divin.

En outre, il est important de constater que dans la pensée africaine, la vie en tant que telle ne finit pas, elle est une continuité. La mort est, au sens de l'ethnologue Dominique Zahan, « *la conséquence inévitable de la vie. Elle est son prolongement avec l'au-delà comme son résultat inéluctable* »⁹³⁴. C'est à ce titre que la mort constitue, d'après le congolais Alphonse Ngindu Mushete, « *un passage d'une existence A vers une existence B différente de la première* »⁹³⁵. Ainsi, l'existence de l'homme dans l'au-delà est, pour ce théologien, « *la continuation de celle qu'il a passée sur la terre* »⁹³⁶.

Comme autre apport de l'Afrique face à l'idéologie de la mort, nous mentionnons cette sagesse des tropiques qui certifie que « *la mort est un passage vers la vie et la vie est un passage vers la mort* »⁹³⁷. Nous ne faisons que passer, puisque le pays des morts est celui d'où tout homme vient et où chacun retournera. L'existence transcende les considérations temporelles dans une conception cyclique, au sein de laquelle on ne meurt que pour survivre. Dans cette façon de penser, l'existant est composé de deux frontières : la naissance perceptible en amont et la mort au titre de borne existentielle d'en bas. Les deux bornes, comme on le sait, limitent

⁹³⁴ D. Zahan, « Antilopes du soleil, Arts et Rites agraires d'Afrique Noire » in *Journal des africanistes*, 1982, Vol. 52, n° 1, 1982, p. 21.

⁹³⁵ Ngindu Mushete, *Double appartenance religieuse des chrétiens africains ? Inculturation et pluralité religieuse*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 312.

⁹³⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁹³⁷ *Ibid.*, p. 69.

et encadrent l'existence humaine. Elles s'interpellent, s'appellent et interagissent. Le vocable en usage pour parler de la mort, dans les forêts et brousses africaines, depuis la grande Antiquité est celui de voyage. Car il s'imprime dans ce déplacement l'idée d'un retour, non pas sur terre, mais à nos origines, d'où nous sommes tous venus.

VIII.3. La momification du vivant

Il faut entendre par momification du vivant la traduction de l'idée de permanence de la vie qui sous-tend la thanatologie africaine. Afin d'en comprendre les leviers, il faut étudier les fondements de l'éternité des essences et l'idée de temps dans la culture africaine, le déni de la disparition de notre être pour aboutir à notre hypothèse de départ qui est la conception d'une pensée de la mort africaine comme une assise ontologique séculaire des philosophies de sa négation.

VIII.3.1. Aux fondements de l'éternité des essences et de l'idée de temps dans la culture africaine

Bien que la métaphysique matérialiste exclut la vie éternelle dans un autre monde, au cas où cela n'a pas encore été remarqué, elle prédit pour toute chose, une certaine forme d'immortalité qui rejoint des préceptes déjà présents dans la thanatologie africaine.

Doté d'un niveau de conscience à peine supérieur à celui de l'animal, l'être humain se définit comme étant le corps présent. Interrogé sur ce qu'il appelle le « je » ou ce qu'il entend par « soi », l'homme désigne sa partie charnelle. Toutefois, l'expérience de la médecine montre que l'identité ne nécessite pas la mise en perspective de l'ensemble du corps, mais vraisemblablement quelques fonctions du cerveau. Un raffinement de la première réponse consiste alors à définir le soi comme la suite des souvenirs portés par la matière présente. Force est de constater que la totalité n'est pas nécessaire⁹³⁸. À bien y regarder, on ne voit qu'une seule idée qu'il ne puisse oublier sans disparaître à coup sûr : c'est le sentiment de soi. L'amnésie qui conduit à la perte de la conscience du sentiment du moi est le synonyme de la mort. Chaque homme est la remémoration consciente de son sentiment d'exister, cette présence latente qui

⁹³⁸ Lorsqu'on parle de soi, on néglige très souvent quelques aspects négligeables de son quotidien.

fait de lui ce qu'il est. Le soi et l'idée du corps établis grâce aux capacités logiques et sémantiques du cerveau d'*homo sapiens*.

À travers les différents sentiments de soi possibles, la nature génère toute la palette des personnes humaines réalisables, de telle sorte que dans chaque corps conscient, des rapports particuliers qui composent le sentiment d'exister définissent une essence singulière. Ayant admis la fausse identification de soi à l'ensemble de sa partie charnelle ainsi qu'à la totalité de ses souvenirs, il est tout à fait logique de se reconnaître comme étant un sentiment propre d'exister qui se voit lui-même se manifester dans un corps entier avec des désirs et des souvenirs associés au temps présent.

Cette compréhension de soi-même a une conséquence extraordinaire. Le « je » étant un souvenir remémoré, il peut donc exister au-delà du corps perçu en ce moment. Lorsqu'un individu s'endort par exemple, il n'est plus dans ce monde, pourtant, dans ce même temps, dans son intérieur, quelqu'un se souvient de lui. « *Il y a en Dieu, la nature infinie, l'unité qui exprime l'essence de tel ou tel corps humain, sous le caractère de l'éternité* »⁹³⁹, indique Spinoza. Cette immortalité de poète, consubstantielle à la nature, a une existence bien plus concrète que ce qu'ont généralement osé se représenter même ceux qui l'avaient devinée. En effet, comme dans toute région finie de l'espace, les possibilités dans les associations atomiques sont toujours en nombres finis.

Il en résulte qu'à travers la multitude infinie de mondes, toutes les situations physiques sont reproduites une infinité de fois. Certains mondes sont non seulement semblables entre eux, mais encore, sont absolument et parfaitement pareils en tous points qu'aucune différence ne les distingue. Chaque chose finie est réalisée dans une quantité inimaginable d'histoires. Si dans l'humain, toute chose qui l'est est mortelle et décomposable ; il faut dire que son essence demeure éternellement réalisée à travers l'infinité des mondes. Dans un autre temps, dans un autre lieu, la matière se réorganisera dans son ordre actuel et donnera une seconde fois la lumière de la vie. Tout homme a déjà existé une infinité de fois et reviendra encore et encore tant que les dieux le veulent.

⁹³⁹ V. Brochard, *Le Dieu de Spinoza*, Paris, Vrin, 2016, p. 36.

Observons l'immensité du temps écoulé, songeons à la variété infinie des mouvements de la matière. Il est possible de concevoir aisément que nos éléments de formation actuels se soient trouvés plus d'une fois déjà rangés dans le même ordre, mais notre mémoire est incapable de ressaisir ces existences détruites, car à l'intervalle, « *la vie a été interrompue* »⁹⁴⁰, indique Lucrèce. Tout esprit est bien plus vaste que ce qu'il perçoit actuellement. Les autres corps dotés d'une organisation cérébrale définissant un sentiment d'exister absolument identique au mien, sont d'autres parties de mon être. Ils ne sont pas des autres moi, il s'agit de moi. J'éprouve le même sentiment d'exister partout et en tout temps. Par rapport à ma conscience actuelle, ces autres existences sont un peu comme ces vieilles photos sur lesquelles nous nous surprenons parfois à nous découvrir dans des instants étranges que nous avons manifestement vécus et dont il n'y a plus aucune trace dans notre mémoire présente.

Nous ne sommes pas plus étrangers au « moi » que nous nous souvenons d'avoir été il y a quelques années, ni à celui qui a oublié ce qu'il a vécu ou non plus le moi qu'il serait ailleurs et dont il n'y a plus aucune trace ici et maintenant. Les états de conscience ne sont pas continus mais s'enchaînent les uns les autres et placent l'essence unique dans toutes les situations possibles. Étant donné que par notre corps présent, nous ne sommes actuellement qu'un mode fini de notre être fini, nos pensées n'ont aucun pouvoir d'action sur ce qui se passe de toute façon et ailleurs dans ses autres parties. Par conséquent, nos décisions doivent uniquement concerner l'aspect matériel présent dans ce monde fini. La conscience de la multiplicité de son existence n'a pas d'incidence sur la conduite de la vie dans la pratique. Cette compréhension ne change presque rien aux choix que l'esprit doit faire durant ses manifestations. Elle bouleverse en revanche son émotionnalité métaphysique en lui offrant la chance d'adoucir sa tristesse liée à l'idée de la disparition de son être et de ceux de son entourage.

La compréhension de l'éternité des essences ne mène pas à une disparition des sentiments liés à notre finitude, mais constitue une invitation à leur sublimation. L'existence sensible de tout être demeure éphémère. La limite du champ de la mémoire humaine laisse à chaque événement vécu une place irremplaçable dans notre souvenir. Nous pouvons au mieux affirmer l'éternelle vérité. La compréhension de la permanence des essences métamorphose le

⁹⁴⁰ Lucrèce, *La Naissance des choses*, Paris, Bouquins, 2021, p. 39.

rapport au temps. Elle transforme chaque instant vécu en un fragment d'éternité, engendrant ainsi une forme de Salut immanent.

L'âme éveillée à la conscience de la totalité du temps n'espère pas un lieu surnaturel pour y poursuivre indéfiniment l'existence. Ce lieu, elle le possède déjà dans la nature, il est son sanctuaire, une sorte d'univers infini et immatériel. Même dans le cas où elle parvenait à deviner au sein du cosmos un endroit renfermant l'infinité des possibilités, les mondes où le déroulement de sa vie est merveilleux continueraient d'être. Elle ne saurait ainsi tenir ces espaces habités comme l'issue ultime. En fait, même dans le plus heureux des mondes matériels, l'existence est temporellement limitée par la mort et aucun être ne voit l'infinité de ses désirs réalisés dans la réalité sensible. Au contraire, comme l'existence n'a ni commencement ni fin, c'est dans l'adhésion à cette compréhension que se trouve la voie du Salut véritable. Seule la raison peut donner toute sa force à cette connaissance élevée jusqu'à la complète conscience de soi et insuffler la paix parfaite du sage.

Assimilable à la vie, la philosophie africaine du temps est à la base de tous les imaginaires thanatiques, parce qu'elle suppose à la fois la permanence, la créativité, le mouvement, piliers métaphysiques de l'organisation sociale. C'est un espace infini au sein duquel se succèdent des événements. Il est exclusivement axé sur une anthropologie de la vie. Engelbert Mveng écrit à ce sujet que « *La conception du temps [...], toujours liée à une civilisation, est inséparable de l'image de l'homme et de sa Destinée, telle que cette civilisation l'impose, et qui pèse lourdement sur l'équilibre mental des individus et des sociétés* »⁹⁴¹. Le monde dans lequel nous nous déployons est notre espace vital, un milieu dynamique. Parcours qui se résume en un combat ayant pour terme inexorablement son triomphe sur la mort.

Toujours invité à rendre la vie victorieuse de la mort, les vivants sont ceux qui, dans un passage précédent, ont vaincu le mourir et se sont engagés dans une nouvelle lutte contre la mort. Leur existence est toujours, pour le dire ainsi, l'expression d'un succès déjà sur le mourir. Aussi, convient-il de préciser que la qualité du vivre impacte sur la conception du temps. Plus la vie est productive de bien, plus le temps est beau et devient, lui aussi, très fécond. Et quand

⁹⁴¹ E. Mveng, « Conception africaine de la vie et du temps », in *Théologies africaines et vie*, Vol. 19, n°1, 1996, p. 16.

le temps est fécond, la vie est plus belle et devient davantage féconde. L'harmonie des différentes saisons et la quantité importante des récoltes se succèdent. La célébration des fêtes de récoltes et de collectivités se multiplie. C'est précisément l'expression de la joie des fils de la communauté, leur reconnaissance aux dieux de qui ils tiennent tout et surtout une sorte d'engagement à œuvrer encore plus à rendre la vie victorieuse de la mort.

VIII.3.2. Le déni de la disparition de notre être et la gestion de notre finitude

La thanatologie africaine voit en la mort le moment d'un passage d'une forme de vie à une autre. Il ne s'agit pas de la fin de l'existence de l'être, mais simplement d'une mutation qui n'a aucun impact réel sur lui. Louis-Vincent Thomas affirme à ce sujet : « *la vie n'est qu'un passage, le pays des morts étant celui d'où tout homme vient et où tout homme retournera. L'existence alors transcende la vie temporelle, dans une conception cyclique, où l'on ne meurt que pour survivre* »⁹⁴².

L'être ne disparaît pas et plusieurs arguments sont mobilisés par l'anthropologue français pour le démontrer. D'abord, l'idée répandue selon laquelle il existe deux bornes existentielles, celle de la naissance et celle de la mort. Ces deux étapes encadrent le parcours immédiatement visible de l'humanité. Elles interagissent, communiquent et s'obligent mutuellement. Seulement, la marche de la vie vers la mort n'est pas à percevoir sous le prisme d'une chute ou d'une décadence comme on déchoirait physiquement ou psychologiquement avec des préjudices importants. Il s'agit plutôt, dans la culture africaine, d'une excursion, d'un voyage. Il y a dans cette idée de déplacement, la logique d'un retour, non pas sur une autre terre, mais à nos origines, vers le lieu duquel nous sortons. Par sa venue au monde, l'homme, dans la thanatologie africaine, vient d'un « quelque part » qu'il retrouve par sa mort comme s'il retournait chez lui après s'être déplacé. Son être reste donc le même et ne passe pas, il change simplement de forme.

Au sens de Thomas, « *la vie et la mort ne sont pas les deux pôles antinomiques du cheminement humain, mais, au contraire, deux réalités qui interfèrent, se complètent et se*

⁹⁴² L-V. Tomas, *Cinq essais...*, op. cit., p. 746.

nourrissent réciproquement »⁹⁴³. Les Africains postulent ainsi pour ce qu'il faut désigner par « le caractère inépuisable des forces cosmiques et de la perpétuité de la vie »⁹⁴⁴, en ce sens que le principe vital de l'individu n'est pas détruit par la mort. Il ajoute ce qui suit :

*Car, en Afrique, rien n'est fini et rien n'est commencement, la naissance est une « mort » dans le royaume de l'au-delà d'où l'on est censé venir, ma mort est une « naissance » au monde des ancêtres, monde qui préside à la subsistance et à la vie quotidienne des mortels et qui lui apporte protection et conseil. Car elle n'est jamais une rupture dans ces sociétés où le culte des ancêtres vient tisser des liens constamment resserrés par le sacrifice et la prière, mais aussi par la divinisation et l'écoute du message ancestral, source permanente de cette protection. La mort, au contraire, introduit le défunt au rang d'ancêtre, dont l'esprit renaîtra un jour pour insuffler une nouvelle vie dans l'un de ses descendants*⁹⁴⁵.

Il faut tout de même préciser que la mort n'entraîne pas automatiquement l'érection de la personne décédée au statut d'ancêtre tel que mentionné par l'auteur. On pourrait dire qu'elle l'introduit plutôt dans le village dans lequel ils sont et où tous n'ont pas le même statut, les uns étant un cran au-dessus.

Pour comprendre la notion de permanence de l'être en contexte africain, il faut, comme l'indique Dominique Zahan, essayer de

*Pénétrer dans l'âme noire afin d'y découvrir le principe animateur de la vie. [...] L'homme noir, microcosme où aboutissent, invisibles, d'innombrables fils qui tissent les choses et les lient entre eux, en vertu des règles de correspondance fournies par les catégories et les classifications. Il n'est pas le « Roi » de la création, mais plutôt l'élément central d'un système auquel il imprime une orientation centripète*⁹⁴⁶.

La finitude renvoie à la limitation de l'existence humaine dans l'espace et dans le temps et qui fait subir à l'homme un mal dont l'expérience peut lui conférer une angoisse mortelle et tenace sous la triple forme du malheur, du mal sublime, du fait de ce qu'il ne dépende pas de nous. Comme le coup du sort, l'accident, la maladie, l'expérience du mal est contingente.

⁹⁴³ L-V. Tomas, *Cinq essais...*, op. cit., p. 746.

⁹⁴⁴ *Idem.*

⁹⁴⁵ *Ibid.*, p. 748.

⁹⁴⁶ D. Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Payot, 1970, p. 14.

Il convient de se débarrasser de cette peur absurde et épanouir son sentiment d'exister dans l'éternité. Animé par l'amour de la raison universelle, le sage s'empplit de la joie que lui procure cette existence miraculeuse au point de ne plus ressentir de tristesse face à la mort. Les pseudos sages pessimistes et fatalistes prônent le renoncement du désir, parce qu'elles sont construites sur l'idée qu'il existerait une opposition fondamentale entre la fougue désirante de l'homme libéré et l'idéal de paix parfaite, livrée à la figure du sage. Au contraire, la thanatologie africaine affirme la séparabilité d'un sujet affranchi du véritable sage.

Avec la paix parfaite provenant de la perception de sa pérennité, « *la vraie philosophie se résume en l'union de la volonté de créer à la joie de contempler* »⁹⁴⁷ nous dit Zahan. Ce sommet de l'âme atteint par le sage Africain, désormais capable de lire dans son cœur désirant et agissant en ce monde éphémère, l'image de son soi immuable, un être entièrement réalisé à travers l'infinité des mondes. L'argument généralement invoqué consiste à vouloir définir le soi en relation avec la vie présente et pas en fonction d'autres entités, aussi ressemblantes soient-elles. Contre la multiplicité des existences, on peut essayer d'opposer des définitions du soi ou ce concept intrinsèquement associé à une autobiographie linéaire où la vie est la construction d'un parcours existentiel, singulier, dans lequel d'autres histoires n'interviennent pas.

Si l'espace-temps se fractionne à chaque instant pour réaliser tous les destins possibles, c'est bien parce que seul Dieu en maîtrise la totalité des constituants. Parfois l'histoire se scinde en deux voies distinctes. Certains choix de vie sont liés à notre nature profonde et nous pouvons légitimement refuser de nous reconnaître dans un être qui aurait fait un choix différent. Toutefois, il existe des options qui sont nées en ce monde et qui ne se sont pas réalisées en raison des circonstances extérieures. Comment renier mon avatar que je souhaite pourtant voir se concrétiser ?

Quel statut donner au clone quasi-identique à soi qui se crée à chaque fois dans des univers parallèles ? Il n'est possible de distinguer ces êtres que sur la base de faits microscopiques ou d'évènements mineurs qui ne jouent pas un rôle majeur dans cette vie

⁹⁴⁷ D. Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaines...*, op. cit., p. 144.

présente. Ce sont des détails insignifiants, puisqu'on est face à une multitude d'identités en tous points identiques. Il n'y a aucun élément sur lequel s'appuyer pour donner à chacun une identité propre. La seule façon de voir qui soit cohérente et de reconnaître que la finitude de l'existence est une illusion causée par nos sens limités, est qu'il faut identifier un unique soi global, existant sous de multiples formes. Selon la définition que l'on choisit du soi, même si on a voulu lui inclure des éléments autobiographiques, on limitera les détails. Dans ce cas encore, il restera toujours une multiplicité infinie du soi. En conséquence, si l'espace est rempli d'une infinité de mondes ou s'il existe une infinité d'autres univers parallèles, le réel contient la totalité des possibles. Il faut admettre un soi infini à travers l'espace en plus du soi traversant le temps qui est déjà connu.

VIII.3.3. La thanatologie africaine : une assise ontologique séculaire des philosophies de la négation de la mort

Les croyances et pratiques mortuaires dans la grande civilisation égypto-nubienne ont constitué les fondamentaux d'une longue et riche philosophie de la négation du mourir qui a dépassé le temps, les lieux et les hommes et dont les postulats transhumanistes actuels s'inspirent indiscutablement. Il est d'ailleurs possible de considérer que la doctrine sus-évoquée n'est rien d'autre qu'une résurgence d'une posture déjà existante, ancienne et surtout africaine déjà expressément traduite dans certains travaux de philosophes de notre contexte. Dans son ouvrage intitulé *Esquisse d'une thanatologie*, le philosophe camerounais Tana Ahanda considère la mort comme une élévation vers une situation meilleure que celle vécue dans la vie sur terre. Il affirme pour le démontrer :

La mort [...] se définit, en plus, par un dépassement supplémentaire de ce statut déjà terrible en direction d'un autre, non moins inquiétant, celui de la menace la plus dangereuse, la plus grave et la plus constante de son éventualité à chaque instant de mon existence, d'autant qu'elle est imprévisible dans le temps et incontournable dans le réel, ne serait-ce qu'au regard métaphysique des choses : à chaque instant de ma vie, j'ai conscience que je vais mourir, mais à aucun moment, je ne sais quand, ni où, ni comment. Et cet évènement, le plus horrible de tous dans mon existence ne doit se passer qu'une seule fois, pour tous les temps, sans aucun remède possible⁹⁴⁸.

⁹⁴⁸ T. Ahanda, *Esquisse d'une thanatologie*, Yaoundé, Ceper, 1998, p. 45.

Le philosophe camerounais poursuit en indiquant la permanence de notre être malgré son changement de mode :

Et pourtant, rien n'arrive quand je meurs ; quand je meurs, si peu de chose change, que rien ne change en réalité ; mon petit monde disparaît, certes, mais le temps ne suspend pas son vol, l'univers ne cesse pas d'exister, ni la nature d'être en mouvement ; l'aurore se lève tous les matins, le crépuscule [empourpre] et dore tous les soirs le ciel à l'horizon ; le jour, le soleil qui n'arrête pas sa carrière azurée brille au firmament, et la nuit, la lune fait la belle dans un ciel étoilé ! La sacrée vie continue quand je meurs, comme si je n'avais pas existé, et comme si je n'étais pas mort, alors que j'ai déjà bousculé, hélas ! Dans le silence éternel⁹⁴⁹.

La préparation à la mort, son avènement, les usages cultuels et culturels qui lui étaient rattachés, la gestion du voyage, le rapport à la dépouille et tous les autres *habitus* post mortem en Égypte antique traduisaient à n'en point douter une assurance sur le fait que la fin biologique ne représentait pas la fin de l'existence. Il y a déjà dans de telles attitudes devant un évènement apparemment énigmatique, une volonté de déni, une intention de refus qui retire au mourir biologique toute prétention d'extinction et qui signifierait la fin d'une existence. Les Africains prouvent l'attachement à la vie, au principe d'éternité de l'être et consacrent l'infinitude humaine qu'il faut distinguer des autres espèces.

Il faut commencer par dire que ces cultes religieux constituaient une importante « *étape de la vie du pharaon, frère des dieux, qui devait après son décès vivre auprès des dieux un repos éternel. Les Égyptiens considéraient qu'après le décès, l'âme du défunt pouvait renaître et accéder au royaume des morts et au repos éternel* »⁹⁵⁰. De la gestion de la mort du pharaon s'inspirent la conception, de l'organisation et des pratiques des autres membres du corps social présent. Parmi les innombrables activités qu'il y avait à mener pour la préparation à la mort, nous retiendront deux qui étaient principales et dont la signification donnait tout son contenu à cette philosophie de la négation.

⁹⁴⁹ T. Ahanda, *Esquisse d'une thanatologie...*, op. cit., p. 45.

⁹⁵⁰ T. Fourche et H. Morlighem, *Une Bible noire, cosmogonie bantoue*, Paris, Les deux océans, 2002, p. 213.

D'abord, ce que Fourche appelle « *le voyage du défunt vers l'au-delà avec le rite d'embaumement* »⁹⁵¹. Lorsqu'un décès survenait, les égyptiens anciens considéraient que l'entrée du défunt dans l'au-delà par le « *ka* »⁹⁵² ne peut se faire que si la dépouille est bien traitée, embellie et préparée à la rencontre des dieux. Ils procédaient donc à un embaumement du « *djet* »⁹⁵³, par un ensemble de rituels dont l'intention était de faire renaître la personne trépassée et de lui donner facilement et favorablement accès au « *royaume des morts et au repos éternel* »⁹⁵⁴. Dans le cas où le *djet* ne bénéficiait pas de cette minutieuse préparation par momification, le « *ka* » était substitué par le « *khat* »⁹⁵⁵ qui lui, malheureusement, ne prédispose pas à l'accès aux dieux, au repos et à la vie éternelle. C'est le dieu Osiris qui a institué ce rite d'embaumement pour son épouse Isis, à l'effet de redonner le souffle à celle qu'il aimait tant.

Après cette transformation en momie, un sarcophage (sortes de cercueils en pierre en usage dans l'Égypte antique) était placé auprès du défunt pour recueillir tous les présents que ceux qu'il a précédés dans la cité des dieux souhaitaient lui offrir. Il pouvait s'agir de repas, de statuettes ou de tout autre objet devant l'accompagner pendant le voyage qui le conduirait au jugement de son âme. Ces façons de faire sont aussi perceptibles dans les travaux de construction à cette époque, avec des pyramides dans lesquelles, imaginant une voie vers le village des dieux, les architectes conçoivent des couloirs hautement élevés, à travers lesquels celui qui vient de mourir pourra, à partir de l'endroit où il est couché, observer la maison des divinités qui l'attendent pour son jugement. C'est ainsi qu'à partir de la position qu'il occupait, il lui était possible de laisser son « *âme s'élever et atteindre le royaume des morts* »⁹⁵⁶. Une copie du *Livre des Morts* était également déposée auprès de la dépouille et du sarcophage. Ce texte sacré servait de boussole vers les dieux, à l'effet de préparer le mort, par les préceptes qui y étaient contenus, à la séance fatidique de jugement qui l'attendait.

⁹⁵¹ T. Fourche et H. Morlighem, *Une Bible noire, cosmogonie bantoue...*, op. cit., p. 214.

⁹⁵² *Ibid.*, p. 215.

⁹⁵³ *Ibid.*, p. 214.

⁹⁵⁴ *Ibid.*, p. 216.

⁹⁵⁵ *Ibid.*, p. 218.

⁹⁵⁶ *Ibid.*, p. 220.

Suite à la préparation du corps, le défunt effectue le voyage et rejoint le dieu Osiris pour la séance de jugement qui commence par un accueil, se poursuit par un échange et s'achève par une sentence. Ce rituel, bien détaillé dans le *Livre des Morts* du Scribe Negbed, certifie le fait que les dépouilles humaines qui y parvenaient, avaient plusieurs composantes, puisqu'elles y étaient évaluées séparément.

À la lecture de ces pratiques mortuaires de momification du vivant, il est possible d'établir que depuis les débuts de la civilisation égypto-nubienne, la mort n'est considérée que comme un passage, une marche vers un autre mode de vie. L'existence ne s'arrête pas avec elle, puisqu'il y a continuité. C'est ce qui fait dire à Dominique Zahan qu'en Afrique, « *la mort semble être, et c'est le lieu de le rappeler, la conséquence inévitable de la vie* »⁹⁵⁷. Elle en est simplement le prolongement avec le royaume des dieux comme point de chute inévitable. C'est à ce titre que le mourir doit être perçu, au sens d'Alphonse Ngindu Mushete, comme « *un passage d'une existence vers une autre existence. Ainsi, poursuit-il, la vie de l'homme dans l'Au-delà est, la continuation de celle qu'il a passée sur la terre* »⁹⁵⁸. Souleymane Bachir Diagne renchérit en ces termes : « *le muntu, l'être humain, est vivant et fort de ses liens à la divinité, à son clan, à sa famille, à ses descendants, comme il est fort et vivant de son patrimoine et de sa terre, de ce qu'elle porte et de ce qu'elle produit, de ce qui y pousse où y vit* »⁹⁵⁹.

⁹⁵⁷ D. Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaines...*, op. cit., p. 241.

⁹⁵⁸ A. Ngindu Mushete, *Les Thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 17.

⁹⁵⁹ S. Bachir Diagne, « Revisiter *La Philosophie bantoue*. L'idée d'une grammaire philosophique », in *Politique africaine*, Vol. 1, n°77, 2000, pp. 44-53, p. 49.

CHAPITRE IX

HUMAIN – TRANSHUMAIN - POSTHUMAIN : POSTULATS D'UNE ONTOTHANATOLOGIE DE L'OUVERTURE

L'immortalité a longtemps été un fantasme, un mythe, mais peut-être plus pour longtemps, puisque désormais, au sein de plusieurs laboratoires, elle est placée au centre des objectifs de recherche. On connaissait le pouvoir extraordinaire de la fontaine de jouvence⁹⁶⁰, dorénavant ce ne serait plus une eau miraculeuse qui nous guérirait des maladies ou de la mort, mais plutôt les Nanotechnologies, les Biotechnologies, l'Informatique et les Sciences Cognitives. Les ingénieurs de la Silicon Valley s'intéressent de plus en plus à la perspective d'une vie illimitée et sans affection quelconque. Ils souhaitent mettre fin à l'obsolescence programmée du corps, actuellement imparfait et, par conséquent, perfectible. En parallèle, un autre champ de recherche se développe, celui qui vise la réparation et le soin des handicaps, avec l'avènement de prothèses adaptées, plus légères et plus mobiles. La technique n'est donc plus à l'extérieur de l'être humain, elle a pris le contrôle total de notre espace vital et il revient dorénavant à l'homme de s'adapter à notre environnement. C'est, à proprement parler, l'avènement d'un univers technologique au sein duquel les gadgets et autres produits de la technoscience dicteront leur loi et nous sortiront éventuellement de notre condition de finitude.

Dans un ouvrage de Jean-Michel Besnier intitulé *Demain, les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?* Il démontre que les philosophes grecs justifiaient déjà dans leurs travaux la volonté humaine de mettre spontanément tout en œuvre pour essayer de marquer son passage de vivant. Les uns accomplissant des grands exploits et les autres prononçant de grandes paroles, toutes ces actions n'ayant pour seul intérêt que de mettre à contribution, dans

⁹⁶⁰ Une source qui était censée restaurer la jeunesse de quiconque boit ou se baigne dans ses eaux. Plusieurs contes ont été racontés à travers les civilisations pendant des milliers d'années. On peut les lire dans les textes d'Hérodote (V^{ème} siècle AV. J.-C.), le Roman d'Alexandre (III^{ème} siècle) et les histoires du Prêtre Jean (Croisade, XI^{ème} et XII^{ème} siècles).

l'arsenal de nos possibilités, tous les moyens qui nous permettraient de résister au temps. À son sens, il faut opposer « *la volonté d'être immortel et le désir d'éternité* »⁹⁶¹. En effet, être humain c'est toujours être déchiré par des appétits contraires. En temps qu'espèce, nous avons un désir d'absolu et de justice en permanence. Ce qui nous caractérise fondamentalement, souligne Besnier, est « *ce besoin d'éternité, tout entier, spirituel et qui pose la mort comme un frein à nos aspirations* »⁹⁶². Devant une actualité troublante, il convient d'exposer les éléments de fond qui sont à la base de telles ambitions avant de nous positionner. Comment l'intelligence artificielle s'organise-t-elle pour atteindre ses objectifs ? Que pourrait devenir l'homme de demain ? À quoi se rapporterait précisément cette postmortalité envisagée et comment la métaphysique du mourir doit-elle se réinventer ? Telles sont les questions dont les réponses constitueront les lignes de force de ce dernier chapitre.

IX.1. L'intelligence artificielle au cœur de la nouvelle société envisagée

Depuis quelques années, deux mots défraient la chronique dans les milieux technoscientifiques : intelligence et artificielle (IA). Il s'agit, comme le souligne Aurélien Vannieuwenhuyze, d'un « *arsenal de produits des sciences et techniques nouvelles, mobilisé dans l'intention de résoudre des problèmes logiques ou algorithmiques et qui ont pu mettre sur pied des dispositifs imitant ou remplaçant l'être humain* »⁹⁶³. Les résultats de ces prouesses sont déjà « *discrètement présents dans notre quotidien* »⁹⁶⁴, que ce soit lorsque nous faisons des traductions en ligne ou lorsque le réseau social Facebook nous affiche des publicités. Afin d'exposer la place que pourrait prendre l'IA au sein de la société vers laquelle nous tendons, il est préalablement nécessaire d'établir une distinction entre l'IA faible et l'IA forte, avant de mettre en orbite l'impact que de telles avancées pourrait avoir sur notre humanité dans quelques décennies si rien n'est fait pour les encadrer.

⁹⁶¹ J-M. Besnier, *Demain, les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Paris, Hachette, coll. « Haute Tension », 2009, p. 15.

⁹⁶² J-M. Besnier, *Demain, les posthumains...*, *op. cit.*, p. 17.

⁹⁶³ A. Vannieuwenhuyze, *Intelligence artificielle vulgarisée : le Machine Learning et le Deep Learning par la pratique*, Paris, PUF, 2019, p. 47.

⁹⁶⁴ *Idem.*

IX.1.1. Non-conscience et non-sensibilité : ce que réalise aujourd'hui l'intelligence artificielle faible

L'IA recherche des méthodes pour résoudre des problèmes des plus complexes qui soient. C'est un ensemble de techniques permettant à des machines informatisées d'accomplir des tâches et de résoudre des problèmes algorithmiques ou de logique. Le nouvel essor de l'IA est dû aux nouvelles capacités d'apprentissage des machines. Il y a encore quelques années, les ingénieurs devaient entièrement programmer à la main les algorithmes. Les machines étaient alors limitées à ce qu'on leur avait codé.

Aujourd'hui, face à des machines de plus en plus performantes et à la masse de données accessibles (le Big Data), il n'y a plus de limite. On sait que la machine apprend et elle le fait de deux façons : supervisée et non-supervisée. Prenons un exemple concret avec une machine que nous voulons disposer à reconnaître une lampe. Avec un apprentissage supervisé, il est possible de montrer à l'ordinateur plusieurs images de lampes ainsi que des images où il n'y a pas de lampe. À partir de ces exemples, il va pouvoir, sur de nouvelles images, reconnaître une lampe.

Dans un apprentissage non-supervisé, l'humain n'intervient pas. L'algorithme va de lui-même différencier et classer les images en cherchant leurs corrélations. Il trouvera les caractéristiques d'une lampe. Ainsi, il classera les éléments avec un pied, une ampoule, un abat-jour, jusqu'à former des groupes homogènes comme des lampes, les visages, les chiens. Ici, la machine apprend toute seule. Le but de l'apprentissage machine est, rappelle Aurélien Vannieuwenhuyze, « *d'entraîner des algorithmes à prédire d'après une base d'informations* »⁹⁶⁵. Anticiper sera alors tout l'enjeu de l'intelligence artificielle.

Dans l'industrie, les programmes d'IA apprennent des données contenues dans les systèmes d'informations. Ils en déduisent les schémas récurrents. Ils les comparent à des bases de données plus vastes et peuvent prendre des décisions en cas d'anomalie. L'IA est en mesure d'optimiser des chaînes de production sur mesure. Par exemple, elle adapte et synchronise les machines selon le besoin. Comme il est considéré que l'être le plus intelligent sur la terre est par essence l'homme, l'IA se pose comme un dispositif remplaçant l'humain dans certaines de

⁹⁶⁵ A. Vannieuwenhuyze, *Intelligence artificielle vulgarisée...*, op. cit., p. 49.

ses fonctions dites cognitives, celles liées à la connaissance : la perception, le langage, la mémoire, le raisonnement, la décision. L'homme a cependant la faculté d'avoir des fonctions cognitives dites supérieures, à savoir le raisonnement logique, le jugement moral ou éthique et la réflexion. Ces fonctions le rendent capable de progresser.

L'IA faible dont il est question dans cette sous-partie se focalise sur une problématique précise, c'est ce qui fait d'elle une intelligence mono tâche. Elle a le projet, comme le précise Max Tegmark, de « *reproduire mécaniquement un nombre précis de facultés cognitives spécifiques, comme le traitement du langage naturel, le service de table, le nettoyage, les travaux manuels en chaîne ou la reconnaissance d'images par exemple* »⁹⁶⁶. Elle se limite à simuler un comportement humain, sauf qu'elle n'en a pas conscience. Elle aide à la conception et à la mise à contribution d'outils très performants, aptes à l'automatisation de tâches aussi simples, variées que complexes.

L'IA faible est en effet régie par une règle qui lui donne le choix entre différentes solutions qui sont caractérisées par différents facteurs. Une fois les facteurs analysés, l'IA « *détermine la meilleure des solutions qui, dans son catalogue de réponses possibles aux problèmes, doit être proposée* »⁹⁶⁷. Elle se particularise de ce fait par cette limite qui veut que si la solution n'a pas été prévue dans son catalogue de réponse, elle ne peut résoudre le problème, parce qu'elle n'a pas conscience d'elle-même.

La plus grande préoccupation pour le moment, est d'établir une gouvernance forte de l'IA faible et de ceux qui la créent et l'utilisent. Le plus important étant qu'elle se caractérise par le fait d'incorporer un système, une intelligence faite d'algorithmes dans le but de pouvoir lui faire effectuer une tâche précise. Très présente dans notre quotidien, c'est l'IA telle que nous la connaissons aujourd'hui. Que ce soit dans nos smartphones avec la reconnaissance faciale ou dans nos cuisines avec les robots dont l'importance est notoire. Bien que très appréciable et utile sur le plan social et professionnel, cette intelligence ne permet pas d'intégrer à une machine

⁹⁶⁶ M. Tegmark, *La Vie 3.0 - Être humain à l'ère de l'intelligence artificielle: Être humain à l'ère de l'intelligence artificielle*, Paris, Dunod, 2018, p. 3.

⁹⁶⁷ *Ibid.*, p. 9.

les multiples fonctionnalités du cerveau humain comme éprouver des sentiments et être dotée d'une conscience.

Aujourd'hui et chaque jour qui passe, nous assistons à la mise sur pied de nouvelles sortes d'applications de l'intelligence artificielle dans divers domaines avec des utilités aussi variées qu'enrichissantes. Les applications actuelles de l'intelligence artificielle faible sont nombreuses. Parce qu'elle améliore chaque jour les performances dans divers secteurs professionnels, elle est de plus en plus mobilisée par les entreprises qui veulent booster leur rendement en matière productive. Des multiples domaines d'application de l'intelligence artificielle faible, quelques-uns sont les plus répandus :

- la production d'images en 3D et 4D ;
- la compréhension et l'interprétation (dans une certaine mesure) du langage naturel,
- la reproduction des styles musicaux ;
- la reconnaissance et l'identification des personnes sur des photos ;
- l'application médicale avec le diagnostic, les thérapies et la prophylaxie.

C'est le cas plus récent de Siri, assistant intelligent d'Apple qui, connu pour être apte à l'analyse détaillée de requêtes et qui parvient à répondre automatiquement à un certain nombre d'interrogations des consommateurs, interprète et traduit également le langage naturel en tout ou en partie. L'IA faible a l'avantage de pouvoir « *conduire incessamment à l'automatisation de plusieurs professions* »⁹⁶⁸ dans les domaines de la comptabilité, le diagnostic médical, le travail administratif dans ses divers secteurs ou même les commerces de tous types. Plusieurs études récentes ont démontré que dans quelques dizaines d'années, 10% des emplois pourraient être supprimés, et 50% transformés en raison de l'intervention potentielle de l'IA faible dans plusieurs métiers.

⁹⁶⁸ M. Tegmark, *La Vie 3.0 - Être humain à l'ère de l'intelligence artificielle...*, op. cit., p. 74.

IX.1.2. Machines-Esprit, conscientes et sensibles : l'ambition de l'intelligence artificielle forte

L'intelligence artificielle forte est celle qui a pour dessein d'arriver au développement des modèles permettant la création de machines dotées de ce que l'on pourrait assimiler à l'esprit actuel, d'une conscience et d'une sensibilité. Ces machines auraient ainsi, à la fois, la subtilité du cerveau humain et la performance/puissance de calcul de l'IA dans sa version actuelle.

L'intelligence artificielle évolue et est construite autour d'un schéma progressif qui va d'étapes en étapes :

La première se rapporte aux algorithmes traditionnels. C'est ce qui s'est fait jusqu'en 2010 et qui a aidé à résoudre plusieurs problèmes, lorsqu'ils étaient simples et que tout pouvait être produit par les développeurs informatiques.

La deuxième étape est celle du Deep-learning, entamée depuis l'année 2012 et dont les résultats sont connus. Elle a mis un accent sur le fonctionnement des neurones de façon extrêmement simple qui fait qu'en présence d'importantes données, l'intelligence artificielle parvient à deviner les modes d'organisation de ces connaissances. Reconnaître une image, reconnaître le langage, analyser un scanner, font partie des révolutions de cette étape.

La troisième étape relève toujours de l'IA faible qui, au cours de l'an 2015, a vu le jour et marqué un point important dans sa maturation. Si à ce niveau déjà, l'IA ne peut pas encore être mise au même niveau que le cerveau humain, il faut reconnaître que les avancées importantes des technosciences le rendent « *capable d'être contextuel, dans la mesure où il peut dorénavant réfléchir sur une question spécialisée, en intégrant au passage des éléments de contexte et en prenant en compte les différents traitements préalablement effectués* »⁹⁶⁹.

La quatrième phase, nous y serons sous peu, c'est l'intelligence artificielle forte, dotée d'une conscience d'elle-même, d'une conscience artificielle et qui finalement serait

⁹⁶⁹ A. Vannieuwenhuyze, *Intelligence artificielle vulgarisée...*, op. cit., p. 34.

l'équivalent du cerveau, avec toute sa plasticité, sa transversalité et sa capacité à réfléchir sur soi-même.

La première phase de l'intelligence artificielle est présente depuis des décennies et n'est pas inquiétante. La deuxième, moins complexe et peu ambitieuse, ne l'est pas non plus, en ce sens qu'il s'agit de traitements statistiques à des échelles plus grandes. La troisième phase quant à elle devrait commencer à inquiéter puisqu'elle est porteuse d'importants changements dont les impacts sur notre société seront des plus bouleversants. La quatrième phase est celle de la révolution complète qui, si on y arrive, imposera des modifications sociales, économiques, culturelles et même politiques. Comme décrit plus haut, si elle parvenait à avoir une conscience d'elle-même, elle se libèrerait de sa servilité actuelle.

Dans les années qui viennent, les robots vont rester très coûteux. Pour cette raison, « *penser produire des outils industriels ou fabriquer des automobiles qui ne coûtent pas très chers et qui se développent serait une action louable pour la démocratisation de l'IA* »⁹⁷⁰. Aussi, ces instruments ne sont pas capables d'actions plurielles, telle que nettoyer une chambre dans un hôtel, bref des choses compliquées et supposant une grande polyvalence. D'ici 2035, le problème sera social, celui de « *la mise en concurrence des travailleurs intellectuels avec l'intelligence artificielle* »⁹⁷¹ pour reprendre la formule de Tegmark. On a par conséquent le temps de s'en préparer. La vraie urgence politique, sociale, éducative dans les années qui viennent, c'est la rivalité entre les agents techniques tels que les comptables, les bureaucrates qui traitent des données et qui, très probablement, vont dans une dizaine d'années, ne plus être compétitifs face à l'intelligence artificielle. Même si elle n'a toujours pas conscience d'elle-même, elle fera des comptes mieux que le meilleur des comptables.

L'avantage que les humains ont sur les produits de l'intelligence artificielle est qu'ils sont très flexibles, très polyvalents et que leur cerveau est capable de s'adapter très vite. L'inconvénient est que l'homme, par nature, est très lent et a une mémoire très peu compétitive. Ils communiquent de cerveaux à cerveaux très lentement, avec une fréquence d'échange de 10

⁹⁷⁰ M. Tegmark, *La Vie 3.0 - Être humain à l'ère de l'intelligence artificielle...*, op. cit., p. 76.

⁹⁷¹ *Ibid.*, p. 34.

octets par seconde, pendant que l'intelligence artificielle peut échanger d'ordinateurs à ordinateurs en milliards d'informations à la seconde.

Les humains ont donc des supériorités et des infériorités. S'il faut se magnifier des avantages de l'homme, il ne faut pas omettre les aspects de la vie pour lesquels notre espèce est moins performante. Avec l'intelligence artificielle, il est possible de mémoriser un milliard de scanners. Aucun radiologue n'est capable de garder en mémoire cette quantité d'informations. « *Sur tous les sujets techniques, nous risquons d'être dépassés par l'IA* »⁹⁷² rappelle Tegmark. C'est pour cela qu'il faut que l'école s'adapte et nous conduise vers les domaines dans lesquels nous sommes complémentaires à l'intelligence artificielle et non pas substituables.

Il existe donc deux écoles : celle de l'éducation à l'intelligence artificielle à partir de vastes bases de données et celle de la formation traditionnelle connue de tous, avec des cerveaux biologiques. Cette dernière est archaïque, parce que comprenant des enseignants pas au niveau et des technologies très anciennes. À l'inverse, l'école de l'intelligence artificielle c'est Google, Apple, Amazon, Facebook et les géants du numérique chinois, associés à des ingénieurs payés en millions de dollars par an, des techniques incroyablement subtiles et puis une grande vitesse de l'IA pour apprendre. Facebook par exemple fabrique dix milles produits d'IA par jour. Pour que l'être humain actuel en produise autant, il faut, depuis les spermatozoïdes et l'ovule jusqu'au produit fini, une trentaine d'années d'éducation, d'enfance, d'adolescence, d'université. D'ailleurs, indique Tegmark, « *Le rythme de l'intelligence artificielle est beaucoup plus rapide que le rythme de la formation des cerveaux biologiques* »⁹⁷³.

Si l'on raisonne sur 40 ans, nous pourrions être dépassés sur pas mal de secteurs. Il ne faut cependant pas baisser les bras. Au contraire, il faut réfléchir à nos spécificités, à nos supériorités sur l'IA. Il est préférable que l'école conduise nos enfants vers les territoires scientifiques sur lesquels l'IA ne s'en sortira pas. Pourtant, c'est le contraire qui est fait, puisque l'école actuelle nous forme dans des secteurs d'activité où les technologies innovantes vont être supérieures absolument. L'internet des objets et les séquenceurs ADN, tous nos capteurs génèrent des milliards de milliards d'informations. Il existe tellement de données produites chaque jour qu'aucun cerveau biologique n'est capable de les retenir. L'exemple du séquençage

⁹⁷² M. Tegmark, *La Vie 3.0 - Être humain à l'ère de l'intelligence artificielle...*, op. cit., p. 74.

⁹⁷³ *Ibid.*, p. 79.

d'ADN qui fait vingt mille milliards d'informations. Aucun cancérologue ne peut traiter vingt mille milliards d'informations pendant une consultation. Nous avons créé tellement de matières à analyser que seule l'intelligence artificielle peut effectuer le travail. Comme elles sont nombreuses, ces données renforcent l'intelligence artificielle, puisque celle-ci a besoin d'une grande quantité de données pour progresser.

Finalement, le déluge de données entretient la force de l'intelligence artificielle et la rend absolument indispensable. Toute la dynamique du web conduit à ce que l'IA soit de plus en plus forte et de plus en plus indispensable. Nous nous sommes mis dans un piège sans nous en rendre compte, puisque nous sommes devenus les idiots utiles de l'IA. Lénine expliquait au moment de la révolution russe que les bourgeois de gauche sont les idiots utiles de ce grand changement. Nous aussi, quand nous mettons des photos, vidéos et textes sur Facebook, WhatsApp, nous sommes les idiots utiles de l'IA. Nous la nourrissons tous les jours, un peu plus, sans nous en rendre compte. Nous nous sommes mis dans un piège et il faut réfléchir à la façon d'en sortir. Il ne faut surtout pas en sortir après avoir donné toutes les clés de notre futur à l'intelligence artificielle et à ceux qui la possèdent (Google, Apple, Facebook, Amazon en Amérique et Baidoo, Alibaba, Xiaomi en Chine).

La volonté de moins souffrir, de moins mourir est à la base de l'intelligence artificielle, qu'elle soit faible ou forte. Ces grands groupes sont obsédés par la disparition de notre être et sont prêts à mobiliser tous les moyens possibles pour l'éradiquer.⁹⁷⁴ L'intelligence artificielle est un outil important pour déjouer la mort et puisque l'opinion internationale semble très sensible à tout ce qui concerne le mourir, elle va tout logiquement se montrer favorable à des travaux utiles à son éradication. Si dans quelques décennies, on explique aux hommes qu'ils peuvent vivre des centaines d'années grâce à l'intelligence artificielle, personne ne préférera mourir d'un Alzheimer à 75 ans, s'il est possible pour lui de rester en bonne santé jusqu'à 250 ans et plus.

Les propriétaires de l'intelligence artificielle ont dans la lutte contre la mort un allié extraordinaire : notre peur de mourir. Nous risquons d'accepter toutes les transgressions

⁹⁷⁴ Le copropriétaire de Google avait été affolé de découvrir que le philosophe israélien qui a écrit *Homo Deus* expliquait que Calico ne produirait pas de solution pour que Serguei Bra évite la mort. Il expliquait à une de ses amis qu'il n'avait pas du tout l'intention de mourir et que grâce à l'intelligence artificielle, il espérait être éternel.

philosophiques et politiques pour mourir moins rapidement. Plusieurs chercheurs de la Silicon Valley veulent fabriquer une intelligence artificielle forte. C'est d'ailleurs à l'origine de la dispute entre Elon Musk et les dirigeants de Google. Musk reproche aux dirigeants de Google de risquer de créer une intelligence artificielle forte sans s'en rendre compte. Il y a parmi les industriels et les spécialistes de l'IA, ceux qui considèrent que c'est prendre un risque que de faire émerger sans nous en rendre compte, une intelligence artificielle forte. À côté, d'autres postulent l'inévitabilité, mais l'impossibilité de le faire à moyen terme.

Le patron de l'intelligence artificielle chez Facebook est plutôt rassurant. Dans une interview dans le Figaro en juin 2019, il expliquait qu'un scénario à la Terminator est impossible avant 2035. Certains pensent que cela pourrait arriver plus tôt. Si quelqu'un d'aussi important dans la réflexion sur l'intelligence artificielle l'indique, cela veut dire qu'il faut vraiment qu'on ait réfléchi et qu'on prenne des mesures pour éviter qu'une IA hostile puisse émerger sans qu'on ne s'en rende compte.

L'IA forte serait, elle, capable d'apprendre et de fabriquer sa propre solution en combinant ce qu'elle sait et ce qu'elle apprend de ce qu'elle sait. Elle n'aurait donc plus de limite car elle s'adapterait et évoluerait avec une sorte de conscience d'elle-même. Sauf que Laurent Alexandre, analysant l'impact de l'IA sur la société contemporaine, indique que ce projet n'est vraiment pas pour demain.

En somme, il faut noter que l'IA forte veut permettre aux machines de pouvoir être dotées de ces différentes facultés. C'est une pratique encore en cours de développement du fait de la complexité qu'il y a à mettre au point des programmes capables de reproduire la conscience. Elle est polémique et pose la problématique des limites de l'IA. Les machines peuvent-elles devenir plus intelligentes que l'homme ? Faut-il prévoir un monde où les robots se fondraient parmi les humains ? Autant de questions qui restent encore en suspens et permettent d'étoffer notre imagination.

IX.1.3. La singularité technologique : un danger pour notre espèce

Dans l'ouvrage de Laurent Alexandre intitulé *La mort de la mort*, il commence par énumérer les prouesses actuelles de la technoscience en ces termes : « *l'accélération du traitement de la masse des données, le séquençage de l'ADN, la modification du génome, la*

*régénération tissulaire par les cellules souches, la diminution des coûts...»*⁹⁷⁵. Il considère ensuite que « *Toutes ces promesses, nées de la convergence des NBIC, ouvrent des possibilités incroyables à l'homme, comme l'immortalité à brève échéance, et posent des questions éthiques, philosophiques, politiques, sociologiques* »⁹⁷⁶. Il se pose ensuite une série de questions pour se faire une idée du phénomène et de son avenir : « *Quel homme se dessine ? Quels seront les bouleversements de l'humanité ? Quels impacts sur la société de demain ? Quelles inégalités se profilent ?* »⁹⁷⁷. De ces interrogations va se structurer un argumentaire sur l'urgence de la prise en compte des changements paradigmatiques que devraient entraîner les importantes mutations technoscientifiques du moment.

Il existe en effet une distinction floue entre les logiciels et l'intelligence artificielle. On compte principalement quatre types avec des catégories et sous-catégories diverses, puisque chaque tâche nécessite une IA plus ou moins spécifique. C'est un spectre, qui commence par des logiciels basiques, qui emprunte certains éléments des plus simples et va vers les plus performants de nos jours. Ces intelligences artificielles continuent à évoluer. L'arrivée des ordinateurs quantiques, de nouvelles technologies, la croissance exponentielle du Big Data alimente les progrès de l'IA, tout comme les progrès de l'intelligence artificielle alimentent le développement de ces secteurs d'activité. Ces nouvelles technologies se multiplient en complexité, en variété d'application, la recherche en automatisation et robotique, elle aussi, permet de créer un langage unique et ramène ce spectre d'IA à une toile plus uniforme. Si cette uniformité devient assez puissante, on pourrait à l'avenir parler d'une seule IA. Dans 125 ans selon les estimations, on sera capable de créer une IA qui dépassera toutes les capacités humaines.

L'intelligence générale artificielle est la capacité hypothétique d'un agent intelligent à comprendre, à apprendre ou faire toutes les tâches que peut effectuer un être. Par ces capacités, l'AGI continuera à apprendre, à évoluer et finira par dépasser un, deux, dix, cent humains, etc. : c'est la singularité technologique. C'est lorsque l'IA sera assez puissante pour rentrer dans un

⁹⁷⁵ L. Alexandre, *La Mort de la mort...*, op. cit., p. 211.

⁹⁷⁶ *Ibid.*, p. 214.

⁹⁷⁷ *Ibid.*, p. 216.

déchainement d'apprentissage et d'évolution qu'elle pourra être amenée à dépasser la capacité intellectuelle collective de toute l'humanité.

Avec la démocratisation de l'éducation et de l'enseignement, nous avons atteint notre niveau maximum d'intelligence. L'IA leur a déjà le pion sur de nombreuses conséquences. En considérant les progrès actuels, il n'est plus question de si la singularité technologique aura lieu, mais quand. Qu'est-ce que cela implique ? Le problème est que cela aura lieu dans l'avenir. Bien que l'IA remplace l'homme, il est impossible de dire avec certitude comment elle va nous impacter. Que deviendrons-nous sans travail ? De nouveaux métiers se développeront-ils ?

« *La singularité technologique est une menace pour toute l'humanité* »⁹⁷⁸ souligne Laurent Alexandre. Elle développera une intelligence artificielle « *consciente et malveillante pour les hommes, cherchant à nous détruire, puisque les humains constituent un obstacle à leurs objectifs* »⁹⁷⁹. L'IA pourrait d'abord développer une conscience tellement élevée que nous serons incapables de la comprendre. À ce niveau de conscience, elle nous apporterait tellement d'importance que celle que nous accordons aux robots maintenant.

Peut-on envisager le contrôle des IA par les hommes afin de ne pas menacer notre espèce ? Une entité dont le raisonnement dépasse toute l'humanité, ne trouverait-elle pas une faille si on l'enferme dans une cage ? Oui, elle trouvera une faille. Si l'IA dans l'avenir est si dangereuse, pourquoi ne pas tout arrêter ?

L'IA nous apporte beaucoup, en ce sens qu'elle :

- Simplifie notre vie au quotidien d'une manière assez considérable ;
- S'utilise de manière banale dans nos vies quotidiennes ;
- Facilite l'analyse économique.

Les bénéfices de l'IA sont d'autant plus importants qu'elle permettra de résoudre les problèmes énergétiques parce que facilitant le calcul de la production et de la distribution des énergies renouvelables, nécessaires ou en stabilisant les champs électromagnétiques dans les

⁹⁷⁸ L. Alexandre, *La Mort de la mort...*, op. cit., p. 109.

⁹⁷⁹ *Idem*.

centrales de fusion de l'avenir ou encore nous aider dans la protection de l'environnement et de la biodiversité. Elle apporte des solutions à des fins et conflits majeurs.

Chaque pays a besoin d'avoir ses propres grands groupes technologiques et se constituer en une puissance économique et géopolitique. Il faut impérativement que certaines parties du monde sortent de la léthargie qui les caractérise et c'est du devoir de la philosophie de sonner le tocsin. Ce qui fait dire à Mouchili Njimom, s'exprimant au sujet du rôle majeur que doit jouer cette discipline, qu'elle doit désormais être posée comme une activité de « *libération de la conscience* »⁹⁸⁰. Philosophe désormais, indique-t-il, « *c'est voir ou inciter l'humanité à s'employer à sortir de toutes formes d'aliénation ou de déterminisme, afin de n'être soumise à aucune force extérieure à la raison* »⁹⁸¹.

Les multinationales cherchent à devenir de plus en plus monopolistiques en écrasant les lois nationales. Pour autant, l'IA risque d'être une menace pour l'humanité. Faut-il baisser les bras et subir ce qui arrive. Il y a de nombreuses actions à mener pour une IA plus éthique :

- contrôler et ne se limiter qu'à ce qui est nécessaire à la fois pour l'humanité et pour l'univers dans lequel elle se déploie ;
- consacrer une sanctuarisation de l'humain à un niveau dans le seul projet de ne pas voir disparaître notre espèce.

IX.2. L'homme de demain

Désormais rassuré de ce que les logiques transhumanistes s'inscrivent dans le droit-fil de celui de plusieurs penseurs qui n'ont cessé de s'exercer à obtenir tantôt le triomphe de l'esprit sur la nature, tantôt l'identification de l'homme à Dieu dont la Parole et l'Action seraient à la base de la création de l'univers dans sa version actuelle, il est maintenant question de penser le futur de notre espèce, en entrapercevant ce qu'il sera et comment il se déploiera dans une société renouvelée. Il existe une déterminante résolution des technoscientistes à faire advenir un monde rempli de gadgets qui consacrerait, sous une autre forme peut-être, mais avec la même

⁹⁸⁰ I. S. Mouchili Njimom (dir.), *Savoirs scientifiques et culture philosophique. Repères historiques pour la compréhension de l'existence et la maîtrise du monde*, Paris, L'Harmattan, p. 3.

⁹⁸¹ *Idem.*

intention, la réalisation du rêve des métaphysiciens de parvenir à créer ce qui paraissait nous être imposé comme une chose naturelle. Ces positions idéologiques d'alors semblent avoir trouvé aujourd'hui une sorte de justification pratique qu'il faut intégrer dans la nouvelle façon de philosopher. Nous examinerons en premier ressort l'idée d'une technique qui menace l'humanité dans sa condition actuelle, ensuite, les logiques de l'augmentation de celle-ci et enfin l'interface homme-machine.

IX.2.1. Une humanité menacée par la technique

La technique menace notre humanité en tant qu'espèce, dans la mesure où ses intentions se résument en l'amélioration continue et progressive de notre genre par une action régulièrement ajustée et adaptée à nous sortir du statut d'être fini. Seulement, cette progression à l'aide des outils de la science est de nature à nous déshumaniser. Ceci est particulièrement perceptible avec les biotechnologies qui, par exemple, sont favorables à une fécondation *in vitro* (FIV), jointe à des diagnostics préimplantatoires qui permettent d'analyser l'ADN des embryons avant de choisir lequel réimplanter dans le ventre de la mère et qui arrivent à produire des êtres de meilleures qualités. Le diagnostic prénatal qui permet pendant la grossesse de détecter des maladies, des handicaps ou des malformations, et de donner au couple le choix d'avorter ou pas l'embryon, fait également partie des pratiques biomédicales qui traduisent la volonté des doctrinaires du transhumanisme d'aller vers une post-humanité.

Avec ces nouvelles technologies, il est désormais possible de choisir sa progéniture, suivant les types et catégories que l'on désire avoir. C'est précisément ce que l'on nomme eugénisme, cette sorte d'amélioration d'une population humaine, en favorisant la reproduction et la naissance des individus jugés désirables et en empêchant ceux qui ne le sont pas.

Ces technologies n'existaient pourtant pas avant, puisque la naissance d'un enfant était tout d'abord considérée comme une grâce venue du ciel et qu'il fallait accepter sans débat. Ensuite, les mentalités évoluant, il était question d'attendre que le nouveau venu soit né pour décider de le garder ou non⁹⁸². Aujourd'hui, grâce à la technoscience, on peut éliminer les

⁹⁸² Même si dans plusieurs cultures à travers le monde, on a très souvent empêché à certains handicapés de se reproduire.

embryons avant la naissance et parfois avant leur réimplantation dans le ventre de la mère. Le cas de la Trisomie 21 est très expressif⁹⁸³. Cette maladie est détectée par un diagnostic prénatal.

Avec une échographie préalable pour en détecter les éventualités. Puis, s'il y a une probabilité de trisomie, les médecins vont décider de pousser les analyses plus loin en mobilisant les prises de sang. Même dans le cas où ce diagnostic interviendrait trois mois après la survenance de la grossesse, le fœtus peut être avorté pour raison médicale. C'est ce qu'on nomme IMG (interruption médicale de grossesse). En France par exemple, 95 % des fœtus dépistés de Trisomie 21 sont avortés⁹⁸⁴. Enfin, il faut noter que la décision revient désormais au médecin, autorité technique compétente, de garder ou non le bébé. Pour quelle motif la majorité des couples décident d'avorter un fœtus ou un embryon chez lequel on dépiste une probable trisomie 21 ? Les arguments sont nombreux :

- le poids de la société ;
- l'intégration scolaire des enfants handicapés mentaux insuffisante ;
- la difficile prise en charge médicale en cas de souci de santé ;
- La carence en démarche thérapeutique pour encourager, soigner, accompagner ces personnes.

Il y a, en plus, les considérations philosophiques et religieuses que se font les couples (religion et handicap) et qui amènent à poser le handicap comme une infériorité qui serait malheureusement très difficile à combler.

Il y a ensuite les idées reçues sur leur autonomie, en ce sens que les patients trisomiques sont posés comme des êtres assistés et dont l'existence est conditionnée et nuisible à la santé sociale des autres⁹⁸⁵. L'exemple de la trisomie 21, cause d'innombrables politiques publiques eugénistes, nous amène à nous poser la question sur les critères mobilisés par ces chercheurs. Les raisons évoquées sont nombreuses et varient suivant les cas, les cadres normatifs et même les mentalités. D'abord, les critères médicaux (maladies, handicaps, malformations génétiques).

⁹⁸³ Il s'agit d'une anomalie génétique indiquant l'existence de trois chromosomes au lieu de deux sur le chromosome 21, d'où l'appellation trisomie 21. Elle est la première cause diagnostiquée de déficience intellectuelle d'origine génétique.

⁹⁸⁴ La France a donc une longue culture d'eugénisme qui vise à faire disparaître un type de personnes indésirables.

⁹⁸⁵ Le cas de la France où la loi ne considère pas que les trisomiques soient des personnes autonomes. Ils n'ont donc pas le droit de vote.

Il y a ensuite des critères esthétiques, se rapportant à la beauté du corps du bébé et qui intéressent particulièrement les parents au regard des considérations statistiques. On peut par exemple rechercher la couleur des yeux, la couleur des cheveux, la couleur de la peau, la taille du sexe, etc. Plusieurs pays à travers le monde n'indiquent aucune restriction par rapport aux critères. C'est aux couples de décider des références de choix de leurs embryons.

Est-ce nécessaire que des critères de ce type existent ? Si oui, lesquels, et à partir de quels référents sociaux ? Faut-il en limiter le nombre ? Est-ce à l'État d'en assurer l'organisation ? Qu'est-ce qui est handicapant ou pas ? Le handicap suffit-il à refuser la vie à l'humain potentiel déjà présent dans l'embryon ? Qui sommes-nous pour décider du droit de vivre de tel ou tel autre ? Une vie ne vaut-elle donc pas la peine d'être vécue même avec un handicap, quel qu'il soit ?

Ces interrogations ouvrent la voie à une réflexion philosophique fondamentale. La menace qui est présente derrière ces nouvelles technologies est le fait d'appliquer à l'être les normes de la technique. Ces normes se résument en quelques principes : utilité, performance, rentabilité, efficacité, optimisation, uniformisation⁹⁸⁶. Les hommes ont une dignité, non pas parce qu'ils sont performants ou rentables. Un homme, dans son essence même et à la différence des objets, est inutile, puisqu'il ne sert à rien. Il n'est pas un objet, un instrument, un moyen à travers lequel on tente d'atteindre un objectif. Si on commence à parler d'utilité et de performance, on en fait une machine, un objet qui doit servir à quelque chose suivant les codes qui sont prescrits. On lui applique alors les normes et valeurs techniques.

L'être humain en lui-même est une fin qui, précise Besnier, « *ne doit pas servir à autre chose, parce qu'il est en soi digne de vie* »⁹⁸⁷. Lorsqu'on trie les embryons, on le fait sur des critères qui ne prennent pas finalement en compte la vie qui est présente, déjà là, mais une certaine normalité qui, en fait, est la normalité dictée par la science et jugée plus performante, plus utile que celle de la maladie, de la malformation ou du handicap.

Les objets techniques sont fabriqués en vue d'une fin précise, inscrite dans leur notice d'utilisation. L'objectif assigné oblige de leur donner une forme, une taille, un modèle de

⁹⁸⁶ Lorsqu'on produit un type de machine, c'est sous le même modèle que tout le reste est fait.

⁹⁸⁷ J-M. Besnier, *Demain, les posthumains...*, op. cit., p. 19.

fabrication. Lorsqu'un marteau est produit par exemple, il a pour mission d'enfoncer des clous. Cela incite l'utilisateur à n'en faire usage qu'en respect de la fin pour laquelle il a été conçu. Mais, il faut aussi prendre en compte le fait que les utilisateurs humains débordent d'imagination pour faire un usage détourné des objets, c'est désormais une fin imprévue. Vous pouvez par exemple utiliser un marteau pour une activité autre que celle pour laquelle elle est originellement conçue. C'est pourquoi lorsqu'on s'apprête à créer une nouvelle technologie, on devrait se poser deux questions : la fin est-elle bonne ? Quel usage détourné peut-on en faire ? De la réponse à ces questions dépend la nécessité de créer ou non l'objet et le bien-fondé de sa mise à contribution.

Si la technique est une menace pour notre humanité, on devrait peut-être stopper son développement. Nous ne pouvons cependant pas vivre sans elle, pour la seule raison qu'elle est « *étroitement liée à notre humanité, à notre survie* »⁹⁸⁸ comme le rappelle Besnier. Cette humanité que nous recherchons tant à protéger vaut-elle la peine d'être gardée ? Les posthumanistes n'ont-ils pas raison de vouloir nous libérer de toutes ces souffrances qui nous maintiennent dans les maladies, les malformations, les handicaps, la vieillesse, la mort ? Au nom de quoi devrait-on encore supporter ces malheurs ?

La technique menace également notre liberté. L'être humain, c'est d'abord et avant tout un être libre, parce qu'il a cette faculté qui repose sur une intelligence. L'affranchissement est une puissance, une dynamique vers un objectif à atteindre. Elle est dite dynamique parce qu'elle bouge et se meut. Elle est une puissance pour le simple fait qu'elle « *définit une aptitude innée et l'éducation nous aide à en faire un acte* »⁹⁸⁹. Il s'agit d'opérer des choix et de raisonner (conforme à l'intelligence et à la raison). La technique nous contraint à des façons de faire qui nous sortent de ces schémas de liberté. Elle menace enfin la morale sociale, notamment le comportement humain, opposé à un comportement inhumain que suggèrent les technologies à travers leurs constructions qu'elles imposent « *à une humanité débordée et désormais en crise sociale qui, à bout, montre des signaux d'une volonté de libération* »⁹⁹⁰.

⁹⁸⁸ J-M. Besnier, *Demain, les posthumains...*, *op. cit.*, p. 21.

⁹⁸⁹ *Ibid.*, p. 23.

⁹⁹⁰ *Ibid.*, p. 25.

IX.2.2. De l'humain au transhumain : biosciences et augmentation

L'homme augmenté renvoie simplement à l'utilisation des nano biotechnologies et des sciences du cerveau pour l'augmentation des capacités humaines. Il s'agit d'un projet qui s'organise autour de deux principaux archétypes, modèles idéaux définis par un ensemble de traits. Il y a un versant corporel, celui de l'homme bionique auquel on accole des prothèses robotisées, des organes artificiels et même des implants cérébraux en mobilisant les technologies innovantes à l'effet de simuler la fonction d'un membre perdu par exemple, l'objectif recherché étant de réparer les incorrections du corps à l'infini. C'est une catégorie sociale rendue immortelle, notamment développé par la filiale de Google destinée à euthanasier la mort, dénommée Calico⁹⁹¹.

Il y a de l'autre côté, le versant spirituel ou intellectuel qui est la neuroaugmentation, c'est-à-dire l'amélioration des capacités intellectuelles par une voie biologique ou par une voie neuroélectronique. Aujourd'hui, la voie la plus importante est celle neuroélectronique, avec deux grandes offensives industrielles. La première est celle de Mark Zuckerberg, qui s'est engagé à fournir, dès 2019, les premiers prototypes de casques télépathiques pour communiquer d'humains à humains, par la pensée, d'humains à ordinateurs et d'ordinateurs à humains. Il s'engage, par cette action scientifique, à rendre le débit cinq fois plus élevé que celui de la communication traditionnelle.

La deuxième voie qui semble un peu plus transgressive, plus bouleversante pour les judéo-chrétiens traditionnels, c'est la voie de Elon Musk avec sa société Neuralink, qui est en

⁹⁹¹ Jean-Philippe Poisson, dans une interview accordée au Journal l'Écho le 25 septembre 2019 affirme que plusieurs chercheurs de la firme américaine ont mis sur pied un processeur aux capacités de calcul non encore atteintes jusqu'ici. Une étape très importante semble alors avoir été franchie dans la longue marche vers l'homme augmenté. En effet, explique Poisson, « Google prétend avoir franchi une étape importante désignée sous le nom de 'suprématie quantique'. Ses chercheurs affirment que leur processeur est capable de mener une opération en trois minutes et vingt secondes là où il faudrait 10.000 ans au plus avancé des ordinateurs actuels. C'est 'une étape essentielle vers l'informatique quantique à grande échelle, écrivent-ils dans une étude. L'information mérite d'être remise en perspective selon la nouvelle doctrine transhumaniste en pleine explosion dans la Silicon Valley. [...] Le transhumanisme, expression ultime du solutionnisme technologique, où tout problème est désormais soluble par la technique, consiste à améliorer l'homme jusqu'au but ultime : le rendre parfait et repousser les limites de la mort. Il est de notoriété publique que Google a de nombreux liens avec le transhumanisme, de l'embauche de Ray Kurzweil, 'pape' de ce mouvement culturel et intellectuel, au parrainage de son université, la Singularity University. Dans un futur théorisé par les transhumanistes où les humains pourront télécharger leur conscience dans le cloud et profiter d'une intelligence infinie grâce aux machines, nul doute que l'informatique quantique jouera un rôle clef. [...] Les chantres du transhumanisme promettent qu'au cours des vingt prochaines années, nous serons en mesure de vaincre toutes les pathologies et le vieillissement grâce à l'intelligence artificielle ».

train de développer une gamme de microprocesseurs miniaturisés et particulièrement sophistiqués, destinés à s'enrouler autour des 86 milliards de neurones pour augmenter les capacités de la mémoire humaine et son quotient intellectuel, de manière, explique-t-il, à nous permettre de lutter contre l'hégémonie de l'intelligence artificielle dans les décennies qui viennent.

Ces deux tendances nous dessinent un univers d'hommes augmentés, devenus des cyborgs et ayant des capacités intellectuelles plus fortes qu'aujourd'hui. Ce qui semble bouleversant d'un point de vue philosophique, mais aussi politique, économique, social, civilisationnel, culturel, avec des innombrables implications dans la façon de percevoir la vie et l'humanité.

Ce sont en effet des fortunes qui mobilisent les meilleurs spécialistes du cerveau⁹⁹², des performances d'un niveau exceptionnel qui vont, dans les prochaines années, révolutionner l'organisation du travail, l'organisation politique et même l'organisation de l'école. Ce dernier aspect intéresse tout particulièrement, puisqu'avec l'augmentation du quotient intellectuel de nos enfants par cinq, à travers les microprocesseurs, l'école va être considérablement bouleversée, challengée par ces neurotechnologies. Aujourd'hui, l'école améliore la culture des apprenants, sauf qu'elle augmente très peu leurs capacités cognitives en les gardant dans un statut intellectuel moyen.

Il n'y aura pas de moratoire sur les nanotechnologies, la génétique et l'intelligence artificielle, parce que ces technologies ne sont pas issues de la vieille Europe encore moins de l'Afrique. Elles sont issues de la Californie et de la Chine. Dans ces deux pays, cette révolution des technologies NBIC, des neurotechnologies d'augmentation à distance est déjà au centre de toutes les actualités, puisque pour avoir son mot à dire dans cette immense bataille avec les applications philosophiques et politiques qui s'y collent, il faut pouvoir rattraper le retard d'un point de vue scientifique, culturel et géopolitique. Le tsunami neurotechnologique va indiscutablement arriver, nous ne ferons que le subir, puisqu'il est riche en promesses et implique une reconfiguration des mentalités et positions sur les grands enjeux mondiaux. Sa

⁹⁹² Musk a recruté une équipe au sein de la firme Neuralink qu'il dirige.

régulation est là et il faut prendre garde, sinon elle se fera sur les bords du Pacifique et loin de la Seine.

Pour ce qui est des résultats jusqu'ici, il faut noter que les travaux relatifs à la télépathie menés sous la conduite de Mark Zuckerberg ont commencé à atteindre ses objectifs depuis 2019. Le milliardaire a, depuis 2017, mis à contribution plus de 60 scientifiques et ingénieurs spécialisés dans les technologies d'intelligence artificielle qui ambitionnent de créer un système capable de déchiffrer des mots qu'un internaute ou un individu quelconque veut prononcer et à les transcrire, au même moment, sur un ordinateur à la vitesse d'une centaine de mots par minute. Au-delà de la performance technique, cette évolution technologique représenterait surtout un important gain de temps. Ce serait cinq fois plus rapide que le temps nécessaire aujourd'hui pour taper sur un écran tactile de smartphone. Ces efforts scientifiques s'inscrivent dans le droit fil des réflexions récentes menées sur les interfaces cerveau-ordinateur. Il est question de décoder des ondes cérébrales et de les traduire en commande⁹⁹³.

La technologie de Musk, plus invasive, pourrait atteindre ses objectifs entre 2030 et 2040. Même si aucune assurance réelle ne peut encore être donnée à ce sujet, il y a de bonnes raisons de croire en leur faisabilité. Nous sommes en face de ce que Jonathan Kieffer appelle un « *choc philosophique et civilisationnel majeur* »⁹⁹⁴ qu'il faut absolument réguler. La technologie galope et nous allons, sous-peu, en être gavés et saturés. Seulement, il y a une « *désynchronisation complète entre le pouvoir technoscientifique et notre réflexion philosophique et politique* »⁹⁹⁵. La fabrique des idées est à l'arrêt, alors que la technologie va de plus en plus vite, depuis les rivages de la Chine jusqu'à la Silicon Valley.

Calico a le projet de reconsidérer notre statut d'être fini, un projet qui nécessite la mise en utilité de l'intelligence artificielle. Il y a un lien très étroit entre immortalité, intelligence artificielle et activité neurotechnologique. La mort de la mort suppose un développement massif

⁹⁹³ Si jusqu'ici, les opérations de cette sorte obligeaient de mobiliser de lourds équipements pour une intervention chirurgicale minutieuse, afin d'implanter des électrodes ou des puces informatiques dans le cerveau, il faut dire que le projet de Facebook est d'aboutir à un système qui ne nécessite pas d'électrodes implantées à la suite d'une opération, mais reposant sur des capteurs non invasifs.

⁹⁹⁴ J. Kieffer, *Transhumanisme : panorama, enjeux et perspectives pour 2050*, Paris, Éditions Universitaires Européennes, 2020, p. 14.

⁹⁹⁵ *Idem*.

des technologies qui impliquent une certaine industrialisation de l'intelligence. Derrière, nous avons deux problèmes :

Le fait que la fin de notre finitude pourrait s'accompagner d'une démocratisation de l'intelligence biologique. Il ne faudrait pas non plus que ces technologies conduisent à la mort de l'individu, celle dans laquelle celui-ci n'aurait plus sa divinité et ne serait plus qu'un instrument technicisé, au lieu d'être ce qui va rester, c'est-à-dire un élément constituant, philosophique, qui n'est pas uniquement fait de matières technologiques, de business modèles.

L'homme augmenté est-il une réponse à l'accélération de la croissance technologique ? Nous vivons autour des technologies que nous ne maîtrisons plus totalement. Comme nous sommes incapables d'interdire les progrès de l'intelligence artificielle, nous avons deux scénarii :

- le remplacement de l'homme par la machine ;
- la fusion avec la machine pour l'augmentation des capacités humaines.

Il est clair que l'intelligence artificielle forte, c'est-à-dire dotée de conscience d'elle-même et capable d'hostilité n'est pas pour demain matin, elle peut être envisagée dans plusieurs décennies. Nous allons bien être obligés, au moment où l'intelligence artificielle s'industrialise très vite, le moratoire étant totalement impossible, notamment parce que la Chine veut dépasser les États-Unis sur la question, de nous y arrimer très rapidement. Nous accepterons massivement dans quelques temps, pour nos enfants et petits-enfants, l'implantation de microprocesseurs dans leurs cerveaux, pour, souligne Kieffer, « *les rendre égaux et leur permettre de lutter et d'être complémentaires avec l'intelligence artificielle* »⁹⁹⁶.

IX.2.3. Du transhumain au posthumain : un technoprogessisme affiché

Jusqu'ici limite infranchissable fondant l'ordre symbolique, la mort est restée un « *phénomène social total* »⁹⁹⁷. Premier principe universel, elle pose l'identité de l'humanité à travers toutes les croyances, tous les mythes et toutes les pratiques. Ainsi, en définissant l'humain comme mortel, « *les Anciens instituaient l'universalité emblématique de la condition*

⁹⁹⁶ J. Kieffer, *Transhumanisme : panorama, enjeux et perspectives pour 2050...*, op. cit., p. 19.

⁹⁹⁷ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 2013, p. 21.

humaine : tous les hommes sont mortels »⁹⁹⁸. La conscience du mourir et les réponses socialement élaborées pour contenir l'inévitable angoisse qu'elle soulève ponctuent le rapport de l'individu à la société. L'anthropologie de la mort nous enseigne précisément que le statut de la subjectivité est « *étroitement lié à celui de la mortalité* »⁹⁹⁹.

Face à l'inéluctabilité de la fin, l'individu trouve refuge dans la « *forteresse idéale de l'immortalité que chaque société dresse afin d'assurer sa continuité* »¹⁰⁰⁰. L'histoire des sociétés humaines peut ainsi se lire comme l'ensemble des récits visant à donner vie au rêve relatif à la fin de notre finitude. Des mythologies primitives aux grandes religions historiques, de l'immortalité de l'âme à la postérité immémoriale des héros, de la résurrection au Nirvana, le désir d'éternité marque la frontière entre l'ici-bas et l'au-delà. Il trace l'horizon du sens que l'on donne collectivement à l'existence humaine. Il assure la pérennité de l'ordre social à travers le passage des générations. Bref, il est au fondement même de la civilisation.

Exécutrice testamentaire de la déconstruction occidentale, la condition postmortelle pourrait bien être l'héritière désignée de la postmodernité. Au-delà du jeu de mots, il faut bien voir que certaines tendances sociétales actuelles nous obligent à considérer le concept de postmortalité autrement que sous l'angle de la simple formule rhétorique. À l'heure où la déconstruction biotechnologique a pris le pas sur la philosophie en renversant les frontières entre vivant et artifice, on assiste à l'apparition de nouvelles formes de représentations de la mort et de ses limites qui tendent à nier son inexorabilité.

Si la quête d'une Fontaine de Jouvence est plus que millénaire, c'est seulement de nos jours qu'elle prend une forme scientifique ou pseudo-scientifique en repoussant le plus loin possible l'échéance du trépas, allant même jusqu'à l'occulter¹⁰⁰¹. En témoignent les débats théoriques autour du clonage et de l'immortalité génétique qui font du développement de la médecine régénérative, le prolongement artificiel de la vie et la pratique croissante de la

⁹⁹⁸ C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce*, Seuil, 2002, p. 63.

⁹⁹⁹ E. Morin, *L'Homme et la mort...*, *op. cit.*, p. 14.

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*, p. 16.

¹⁰⁰¹ N. Elias, *La Solitude des mourants*, Pocket, 2002, p. 65.

cryogénie¹⁰⁰², des outils essentiels dans la marche vers la fin de notre finitude. L'entrée du *cyborg* et du posthumain sur la scène culturelle atteste, de manière plus générale, de cette volonté de « *prolonger indéfiniment la durée de l'existence humaine par le biais d'une fusion humain/machine* »¹⁰⁰³.

À mesure que la mort se médicalise, que les dispositifs biomédicaux se technicisent et se perfectionnent, les frontières du mourir se révèlent malléables et historiquement construites¹⁰⁰⁴. Ainsi, sans les technologies de réanimation qui ont rendu possible le renversement de l'arrêt cardio-respiratoire, l'idée de décès cérébral n'aurait pu se développer. Loin d'apparaître comme le phénomène inéluctable et irréversible qui jadis attestait de l'écoulement du temps, la mort devient alors multiple et plurielle, sujette à un prolongement indéfini. Extraite de ses contours symboliques et religieux, elle apparaît désormais comme un processus biologique complexe, décomposable en une série d'étapes physiologiques liées soit à une cause accidentelle, soit à la simple usure temporelle.

En affirmant que « *tous les chemins de la science se dirigent vers la mort* »¹⁰⁰⁵, non seulement Edgar Morin révélait l'un des ressorts profonds de la culture occidentale, mais il donnait au concept d'amortalité ses cartes de noblesse sociologiques¹⁰⁰⁶. Son adhésion à l'idée d'une possible amortalité biologique l'a toutefois gêné dans le maintien la distance intellectuelle nécessaire à la prise en compte du phénomène. Tout comme l'ensemble des mythes et croyances relatifs à l'immortalité, « *le fantasme technoscientifique d'une postmortalité doit pourtant être appréhendé dans son contexte socio-historique si l'on veut en saisir toute la portée* »¹⁰⁰⁷ précise Morin. Ce n'est qu'à cette condition que l'on pourra comprendre clairement ses enjeux et ses éventuelles conséquences sur la civilisation. Si, sur le plan des croyances, on peut rattacher ce dessein au mythe occidental du progrès, force est de constater qu'il procède d'un

¹⁰⁰² Décrite par A. Kahn et F. Papillon, dans l'ouvrage qu'ils intitulent *Le Secret de la salamande. La médecine en quête d'immortalité*, paru aux éditions du Nil en 2005.

¹⁰⁰³ C. Hables Gray, *The Cyborg Citizen*, Rouledge, New York and London, 2002, p. 172.

¹⁰⁰⁴ M. Locke, *Twice Dead. Organ Transplants and the Reinvention of Death*, Berkeley, Berkeley University of California Press, 2002, p. 11.

¹⁰⁰⁵ E. Morin, *L'Homme et la mort...*, *op. cit.*, p. 346.

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, p. 345.

¹⁰⁰⁷ *Ibid.*, p. 346.

« renversement symbolique radical qui fait basculer l'au-delà dans l'ici-bas »¹⁰⁰⁸. Autrement dit, le rêve d'immortalité s'incarne dans une entreprise terrestre qui évacue toute transcendance normative. Sur cette question, le sociologue Zygmunt Bauman a bien montré comment la modernité occidentale, en détruisant le socle ontologique de la mort par le biais d'une déconstruction biomédicale, a abouti à la dissolution de l'idée même d'immortalité dans un présent illimité. Là se situe, à notre sens, l'émergence de la condition postmortelle dont l'intérêt est aujourd'hui notoire.

Le débat sur la condition postmortelle regroupe certaines des tendances les plus radicales du monde contemporain. Du remodelage biotechnologique du corps à la chirurgie plastique, du sujet virtuel des réseaux au *cyborg*, du transhumanisme au refus de procréer, il est possible de voir à travers la diversité de ces manifestations empiriques une même logique sociétale à l'œuvre. La notion de postmortalité se réfère plus spécifiquement à la volonté affichée de vaincre techniquement la mort, de « *vivre sans vieillir pour s'immortaliser* »¹⁰⁰⁹, de prolonger indéfiniment la vie.

Faire reculer la mort, agir sur ses causes, en modifier les frontières, contrôler l'ensemble de ses paramètres, comprendre son processus afin de prolonger le plus longtemps possible la vie, voire dépasser les limites temporelles assignées à l'existence, tels sont les objectifs poursuivis sans relâche par les autorités scientifiques et politiques, au point où la santé est devenue l'une des préoccupations majeures de nos sociétés. Repoussée dans la sphère intime, la mort se désocialise, entraînant de ce fait un effritement du lien social. La notion de « postmortalité » renvoie à ce nouveau rapport au mourir qui s'affirme aujourd'hui par la volonté affichée de vaincre techniquement celle-ci et, en quelque sorte, de « vivre sans vieillir ». C'est la description minutieuse de ce courant de pensée que propose le livre de Céline Lafontaine, dérangeant à bien des égards.

¹⁰⁰⁸ E. Morin, *L'Homme et la mort...*, *op. cit.*, p. 347.

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, p. 349.

IX.3. La technicisation du rapport de l'homme à la mort : plaidoyer pour une ontothanatologie de l'ouverture

L'ontothanatologie de l'ouverture se rapporte à un courant de pensée naissant, émergeant à la chapelle de la métaphysique, qui s'appuie sur l'idée selon laquelle la condition humaine de mortel est désormais réfutable, puisque la nécessité de la mort est discutée, au regard des prouesses que réalise chaque jour les chercheurs. Prenant en compte la marche progressive vers la négation du mourir, exaltant le triomphe imminent de la science sur les limites biologiques qui maintiennent l'idée de finitude, elle invite les philosophes à garder l'esprit ouvert en ne critiquant pas systématiquement des avancées scientifiques contre lesquelles, au fond, elle ne peut rien.

Aujourd'hui, rappelle Tegmark, « *la mort a migré de sa position de racine métaphysique à partir de laquelle la vie se structure vers celle d'une éventualité que les prouesses de la science finiront par vaincre* »¹⁰¹⁰. Désormais, les chercheurs dans les laboratoires sont résolus à découdre avec le mourir biologique au point où chaque décès à l'hôpital est considéré comme un insuccès de la médecine. Cette société postmortelle a l'ambition de « *se soustraire du fardeau de la mortalité* »¹⁰¹¹, par une action scientifique sur notre condition actuelle et qui aiderait à dépasser nos limites. Il convient en dernière analyse de ce chapitre d'interroger pour les comprendre le longévisme et ses questions philosophiques, l'absurdité du mourir dans une société qui a de plus en plus besoin de vie et les conditions d'existence de la société postmortelle qui pointe à l'horizon.

IX.3.1. La marche vers la fin de la mort et l'impérieuse prise de position de la philosophie

Les mécanismes de vieillissement ont fait l'objet depuis le milieu du siècle passé de nombreuses études expérimentales au niveau cellulaire et moléculaire. Des progrès notables ont été accomplis dans la compréhension des mécanismes de la sénescence pathologique, ainsi que dans la mise au point de stratégies de prévention. Parmi toutes les théories proposées (théorie de l'usure, théorie hormonale, la théorie du contrôle génétique ou la théorie des radicaux libres,

¹⁰¹⁰ M. Tegmark, *La Vie 3.0 - Être humain à l'ère de l'intelligence artificielle...*, op. cit., p. 74.

¹⁰¹¹ *Ibid.*, p. 80.

etc.), il n'existe pas encore de théorie universelle et unique du vieillissement. Dans l'article *Old Max* de la revue *Sell*, sont décrites les 09 causes biologiques de l'usure du corps dont la dégradation de l'ADN, la longueur des télomères ou l'épigénétique. Les recherches les plus prometteuses que l'on trouve actuellement en termes de thérapies sont celles dans le domaine des thérapies géniques, des cellules souches, des nanotechnologies, de la transfusion sanguine ou les produits comme les cytolytiques, la metformine, la rapamycine ou les hormones.

Toutes ces évolutions ont pour objectif de vivre plus longtemps. L'aspiration à vivre plus longtemps est consubstantielle à l'être. On peut citer Gilgamesh qui est une recherche d'immortalité parce que Platon, Aristote en parlent. Est-ce que cela correspond à des aspirations humaines ou non ? Les transhumanistes en général estiment que nous devrions miser sur l'extension radicale de la durée de vie en bonne santé car cela pourrait apporter différents bénéfices à nos sociétés, le cas des personnes plus attentives aux conséquences de leurs actes, parce qu'elles sauront qu'elles pourront vivre plus longtemps.¹⁰¹²

Il ne faut pas seulement faire avancer la longévité si on veut obtenir ces bénéfices, parce que malheureusement l'être humain est soumis à des biais (le discounting du futur lointain). Plus on a à perdre, plus on va être prudent sur les différentes suites que nous réservent ces avancées incontrôlées des sciences et technologies.

Dans un article qu'elle intitule « La vieillesse, une maladie mortelle », Céline Lafontaine, démontre que la vieillesse est la principale cause de décès dans plusieurs pays, selon les données statistiques de l'Organisation mondiale de la Santé et que cet état de chose a suffisamment redirigé la relation avec la fin de la vie à travers le monde. Elle affirme : « *la transition démographique caractérisant notre époque entraîne une redéfinition complète de notre rapport au temps et à la mort* »¹⁰¹³. Les mentalités évoluant, les exploits de la science s'imposant, on a assisté à un allongement de l'espérance de vie et à une diminution consécutive de la natalité. Les personnes vivantes prenant goût et voyant les prouesses scientifiques rassurer

¹⁰¹² Le cas des changements climatiques par exemple.

¹⁰¹³ C. Lafontaine, « La vieillesse, une maladie mortelle », in *Revue internationale des soins palliatifs*, 2010, Vol. 25, n°1, pp. 7 – 87, p. 38.

et garantir un avenir biologique nettement plus reluisant, on est passé du « *refus de vieillir au refus de mourir* »¹⁰¹⁴.

La mort est cependant un terme naturel, même si elle n'est pas un terme désiré, souhaité ou même voulu. Si les hommes veulent lutter contre quelque chose, c'est parce que cette chose est perçue comme un mal pour eux, pour leur évolution, pour leur tranquillité. Ce n'est pas absurde de vouloir lutter contre une si dangereuse situation ; il est même utile de la considérer comme une maladie. Tout ce qui concerne la vieillesse n'est pas péjoratif, puisque vieillir c'est aussi gagner en expérience, en sagesse et en maturité. Seulement, ce processus, sous sa forme actuelle, commence à être perçue comme une maladie, parce qu'elle affiche les défaillances d'une science qui avance et veut la corriger. Il existe un certain nombre de biomarqueurs qui peuvent être modifiés et conduire à la fin du vieillissement de nos cellules. Des indications précises sont données dans ce sens et montrent qu'en agissant par le séquençage de notre ADN sur certaines cellules souches, il est possible d'aller vers la fin progressivement de la vieillesse et donc du mourir.

Notre rapport à la mort en temps qu'espèce nous laisse croire que notre durée de vie à cette période de l'existence ne définit pas l'humanité en grande partie. Vivre plus longtemps ne créera-t-il pas la naissance d'un autre type d'humain. La plupart des philosophes considèrent que la mort est un attribut de notre condition.

Dépasser la fin, ce serait donc quitter notre condition actuelle et créer une humanité nouvelle. L'histoire de la philosophie, depuis les grecs, indique que les penseurs ont toujours perçu la mort comme l'obstacle qui limite la poursuite d'une vie, ne serait-ce que sous sa forme actuelle. Les réflexions étaient, pour ainsi dire, encadrées par la condition de n'y penser qu'en tenant compte de ce que nous devons nous définir par rapport à cette limite qui nous maintient dans la mortalité. Notre rapport à la finitude définit la conception de notre nature. Tant que nous resterons des entités biologiques, la mort restera une des possibilités. Lorsqu'on passera à l'homme-machine, le mourir pourra ne plus être envisagée. La condition de mortel est jusqu'ici restée inhérente au statut de notre espèce et semble constitutive de notre être. C'est ce qui fait

¹⁰¹⁴ C. Lafontaine, « La vieillesse, une maladie mortelle »..., *op. cit.*, p. 39.

dire à Pétrarque que « *si on se plaint d'être mortel, c'est qu'on se plaint d'être né* »¹⁰¹⁵. Sauf que la science avance et montre des signaux qui sont visibles sur un possible changement de paradigme à moyen terme.

Lorsque des biomarqueurs sont modifiés sur les animaux et qu'il faut passer sur l'être humain, un problème éthique se pose et c'est précisément à ce niveau que la science philosophique doit intervenir à l'effet de suggérer des encadrements susceptibles de consacrer des sortes de sanctuaires à ne pas franchir pour préserver notre espèce dont l'existence a tout son sens. Dans le cas où la mort arrivait même à être vaincue, il ne faut pas que changer le statut de mortel, mais il faut également entrevoir un changement de notre psychologie. Il ne suffit pas d'un claquement de doigts pour le faire, c'est une tâche des plus complexes qui aidera à préparer les hommes à vivre sans la mort et vivre normalement.

Notre société a besoin de la mort et pour le démontrer, Hans Jonas distingue le « *devoir de mourir* »¹⁰¹⁶ (comme nécessité, faisant partie de la constituante ontologie de tout être vivant) et le « *droit de mourir* »¹⁰¹⁷ (comme possibilité de mourir, pouvant survenir à tout moment du fait d'un accident, à la suite d'une maladie). La technomédecine veut tuer le « *devoir de mourir* » et le rendre non-nécessaire. Pour le penseur allemand, tout être se fait du souci pour son existence, pourtant exister, c'est tendre vers une finalité. Constamment soumis à la menace du non-être (la mort) à laquelle nous nous opposons, il est question de maintenir notre existence au quotidien. Malheureusement, ce non-être finit par engloutir l'être. Il vit tous les jours en s'y opposant cependant. Il affirme : « *La natalité est l'envers permanent de la mortalité* »¹⁰¹⁸, pour décrire l'idée d'équilibre suivant laquelle c'est parce que nous avons des naissances qu'il y a des morts. Pour ne pas mourir, il aurait fallu ne pas être, considère-t-il. Il emprunte cette formule à Hannah Arendt. Suivant sa logique, s'il nous était donné de vivre longtemps, nous emmagasinerions tellement de connaissances qu'il faudrait se délester des anciennes pour faire place aux nouvelles. Pour celui qui a vécu trop longtemps, il devient difficile de continuer de

¹⁰¹⁵ G. Le Mest, « De Sénèque à Pascal en passant par Descartes : puissance consolatrice de la raison face à la mort ? », in *L'enseignement philosophique*, 2017, Vol. 1, n° 67, p. 77.

¹⁰¹⁶ H. Jonas, *Le Droit de mourir*, Paris, Rivages, 2021, p. 1.

¹⁰¹⁷ *Ibid.*, p. 2.

¹⁰¹⁸ *Ibid.*, p. 4.

garder par devers lui toutes ces informations. La mortalité s'impose comme un phénomène de régulation de l'existence.

La mort participe en réalité du maintien en équilibre des êtres humains sur terre, pour éviter une surpopulation avec une demande exponentielle en matière première, en énergie. Toutes choses qui entraîneraient un dérèglement de la structure sociale. L'évolution se sert de l'espèce pour permettre à l'homme d'avoir conscience du devenir. Il doit se projeter vers l'avenir, agir en ayant conscience de son absence future, en ce sens que l'éternité se soustrayant au temps, le mourir disparaît. On pourrait aboutir à ce que Heidegger appelle la « *fatigue d'être soi* »¹⁰¹⁹.

IX.3.2. L'ontothanatologie de l'ouverture devant les logiques extrémistes contre la mort

Dans le monde occidental, la mort est devenue une affaire strictement individuelle, se déclinant sous forme de droit, voire de choix¹⁰²⁰. L'individualisme libéral atteint dans le mouvement de prolongation de la vie sa forme extrême. Ainsi, selon la philosophe Christine Overall, il n'existe, d'un point de vue individualiste, aucune raison valable de mourir pour laisser place à une nouvelle génération, si la science peut, par ses pratiques, nous permettre de l'éviter¹⁰²¹.

Étrangement, la distanciation culturelle, scientifique, économique et même démographique de la mort, l'idée qu'on peut la combattre activement, n'ont pas atténué l'effroi qu'elle suscite, bien au contraire. Pour le bioéthicien John Davis, l'une des principales conséquences éthiques de la prolongation de la vie est justement d'avoir rendu le décès d'un vieillard de 97 ans plus tragique encore, dans la mesure où son décès correspond à un constat d'échec face à la promesse d'amortalité¹⁰²². N'ayant d'autre sens que la fin d'un individu tout-puissant, la mort est plus terrifiante que jamais. Indissociable de la déconstruction biomédicale

¹⁰¹⁹ M. Heidegger, *L'Être et le Temps...*, *op. cit.*, p. 231.

¹⁰²⁰ C'est ce que démontre T. Walter, dans son livre *The Revival of Death*, London & New York, Routledge, 1994.

¹⁰²¹ Comme rappelé par C. Overall, lorsqu'il écrit *Aging, Death and Human Longevity. A Philosophical Inquiry*, Berkeley, University of California Press, 2003.

¹⁰²² J. K. Davis, *The Prolongevists Speak Up :The Life Extension*, « Ethics Session at the 10th Annual Congress of the International Association of Biomedical Gerontology », 2004, p. 7.

du mourir, la lutte contre le vieillissement participe du processus d'isolement et de dévalorisation des personnes âgées. S'appuyant sur une analyse des représentations scientifiques qui s'y rapportent, le sociologue britannique John A. Vincent a fait ressortir l'insistance sur l'utilisation de métaphores guerrières dans les discours traitant du grand âge¹⁰²³.

Si la vieillesse est un état contre lequel il faut impérativement lutter, les personnes qui en sont atteintes sont non seulement exclues de la société, mais elles deviennent l'enjeu d'une médicalisation de plus en plus poussée. Cela est d'autant plus vrai que l'on assiste, au niveau médical, à un effacement de la frontière séparant maladie et fatigue du corps. Ainsi la vieillesse est-elle désormais assimilée à un état pathologique. Paradoxalement, le vieillissement de la population s'accompagne, sur le plan culturel, d'une « *survalorisation de la jeunesse et d'une dévalorisation systématique de la vieillesse* »¹⁰²⁴. Devenue un véritable problème de civilisation, la lutte contre l'usure de notre organisme mobilise tout un arsenal de professions et de produits dont la mission est d'atténuer, voire d'éradiquer, les signes individuels du passage du temps.

La première catégorie concerne les produits destinés à camoufler ou compenser les effets du vieillissement, tels les crèmes antirides, les vitamines, les diètes, les programmes d'exercice, ou encore des médicaments comme le viagra ou les hormones de croissance, qui visent à diminuer les symptômes liés au grand âge. La deuxième catégorie comprend toute la médecine curative, qui permet de prolonger considérablement la durée de vie dont le traitement contre le cancer demeure l'exemple le plus probant. La troisième catégorie correspond à la science préventive, qui vise à contrer le phénomène du vieillissement au niveau proprement cellulaire, comme la génétique et le génie génétique, ou encore la recherche sur les maladies dégénératives tels Alzheimer et Parkinson. Finalement, la quatrième catégorie renvoie à ceux qui militent ouvertement pour l'élimination de la vieillesse et le prolongement infini de la vie individuelle, par le biais des technosciences telles que la médecine régénératrice et la nanomédecine.

¹⁰²³ J. A. Vincent, « Ageing Contested: Anti-Ageing Science and the Cultural Construction of Old Age », in *Sociology*, 2006, Vol. 40, n° 4, p. 685.

¹⁰²⁴ J. A. Vincent, « Ageing Contested: Anti-Ageing Science and the Cultural Construction of Old Age »..., *op. cit.*, p. 686.

En nourrissant le fantasme d'une longévité infinie, la déconstruction biomédicale de la mort et la médecine anti-âge menacent, plus fondamentalement encore, d'ébranler les balises anthropologiques à partir desquelles s'articule l'existence humaine. Conçue de façon linéaire et extensible, la vie se présente, dans cette perspective, comme une série de moments et d'expériences interchangeables sur une ligne temporelle décomposable en unités identiques. Or, l'existence ne correspond en rien à cette temporalité fictive ; elle s'inscrit dans un cycle vital qui s'amorce à la naissance et se déploie à travers une série d'étapes correspondant à des transformations corporelles, subjectives et sociales. La mort vient clore ce cycle de la vie individuelle en laissant symboliquement ouverte la voie à l'enchaînement des générations. Période de bilan et de transmission, c'est dans la conscience du cycle vital que la vieillesse prend une connotation de dernière étape avant l'ultime passage. Aussi la vision linéaire d'une vie théoriquement illimitée conduit-elle non seulement à la dévalorisation de la vieillesse, mais à un sentiment de non-sens.

La dévalorisation de la vieillesse, la désocialisation de la mort et le sentiment d'absurdité qui l'accompagnent, constituent le versant négatif de la condition postmortelle. Cette dernière apparaît comme le résultat historique de la déconstruction scientifique et du rabattement de la perfectibilité humaine sur son versant purement technique. Qu'il soit question des systèmes de retraite, des politiques de santé, des développements biomédicaux ou encore des débats autour du suicide assisté et de l'euthanasie, la condition postmortelle constitue l'un des principaux horizons à partir desquels l'avenir des sociétés occidentales va se jouer.

Tandis que l'idéal politique des Lumières reposait sur la croyance en la perfectibilité de la société, sur la volonté d'améliorer les conditions de vie par le biais de l'action collective, la société contemporaine se caractérise par la croyance en la perfectibilité de notre être en lui-même. Ainsi, ce n'est pas la société qu'il convient de changer, mais l'individu, compris essentiellement comme un être informationnel. Ce passage de la perfectibilité de la société à la perfectibilité de la vie en elle-même correspond à une dépolitisation de la société, au profit d'un

nouvel individualisme fondé sur la croyance en la toute-puissance de la science et sur sa capacité d'intervention sur le processus vital¹⁰²⁵.

Si l'on prend au sérieux les débats philosophiques autour du posthumain ou encore des mouvements militants comme le transhumanisme, c'est désormais des barrières imposées par les limites de la vie en elle-même qu'il faut s'émanciper. La volonté de transcender les cadres biologiques de notre espèce est, comme l'a souligné Edgar Morin, au cœur même du modèle technoscientifique. L'objectif clairement avoué est de

*coloniser l'espèce, c'est coloniser la mort : c'est le triomphe de l'individualité, sa possibilité infinie. C'est bien pourquoi les perspectives de développement scientifique ne comportent pas seulement une tendance à grignoter progressivement la mort, mais une tendance à révolutionner l'homme dans sa nature même*¹⁰²⁶.

La quête de l'immortalité par la science va de pair avec une volonté de dépasser le cadre évolutif de l'espèce humaine pour accéder à la condition postmortelle. À ce titre, la médecine régénérative, la nanomédecine et la biogérontologie procèdent d'une déconstruction biomédicale de la mort et du vieillissement ; elles visent explicitement à optimiser les capacités biologiques individuelles, afin de pallier les « *erreurs de la nature* »¹⁰²⁷. Il faut dire que, dans une société où seule la fin accidentelle est naturelle, la frontière entre des soins nécessaires et une médecine de performance devient difficile, d'autant que l'idéal de perfectibilité n'a en soi aucune limite.

IX.3.3. Ontothanatologie de l'ouverture et préparation à la bipartition de notre société

La solution à laquelle nous aboutissons correspond à l'idée qu'avec les avancées de la technoscience, nous allons tout droit vers le recul progressif de la mort. Notre avis est que la condition humaine de mortel est désormais réfutable, puisque l'idée d'une nécessité du mourir est discutée, au regard des prouesses que réalise chaque jour les chercheurs. À Émile Kenmogne

¹⁰²⁵ K. Knorr Cetina, « The rise of a culture of life », in *European Molecular Biology Organization*, 2005, Vol. 6, n°31, p. 79.

¹⁰²⁶ E. Morin, *L'Homme et la mort...*, *op. cit.*, p. 348.

¹⁰²⁷ C. Everts Mykytyn, « Anti-Aging medicine: A patient/practitioner movement to redefine aging », in *Social Science & Medicine*, Vol. 62, n° 17, 2006, p. 644.

de dire que « *la créativité et l'innovation de l'homme, ainsi que son refus des limitations, constituent le premier défi que son intelligence et sa perfectibilité lancent à sa finitude et à sa mortalité* »¹⁰²⁸. Il ne faut pas, *a priori*, être contre l'avènement de l'immortalité qui serait un dépassement de notre statut biologique actuel. Non-moralisante, cette réflexion s'appuie sur le postulat suivant lequel, parce qu'il est impossible de freiner le très vif enthousiasme de la science contemporaine, il est préférable d'intégrer ses réalisations en faveur du prolongement de l'espérance de vie.

Nous allons tout droit vers ce que Gilbert Hottois appelle « *l'humanisme évolutionnaire* »¹⁰²⁹. L'évolution du type darwinien étant échue, la technique a pris une autre dimension et a continué le chemin de la transformation. Il est question pour les transhumains d'artificialiser l'existence dans son entièreté. Pour eux, nous allons irrémédiablement vers le posthumain (bardé de prothèses), même si avant, il faut passer par le transhumain, homme augmenté transitoire qui préparerait à l'avènement de cet homme-machine. Il faudra, pour y arriver, mobiliser d'importantes ressources de l'humanité actuelle. Peu à peu, des transgressions se font et se vulgariseront progressivement. Au-delà des efforts de moralisation, les travaux continuent d'avancer et franchissent toutes les limites du sanctuaire de notre humanité. Tout dépendra alors du rythme d'évolution des mentalités et des réactions de la classe politique mondiale à ces performances scientifiques. Il y aura ainsi d'un côté les bioconservateurs qui voudront garder le genre humain et, de l'autre, les bioprogressistes qui voudront mobiliser tous les filons qu'offrent la biomédecine, les biotechnologies pour l'amélioration de notre condition. L'avenir reste à définir, à penser et nous optons pour l'ouverture attentive et raisonnée. Philosopher à ce sujet consiste à remettre l'homme au centre des préoccupations à une époque où on a tendance à considérer le corps comme un simple matériau modelable à souhait.

À notre sens, il faut se préparer à une coexistence entre l'humain et le transhumain. L'« *humanisme évolutionnaire* »¹⁰³⁰ dont parle Hottois va entraîner une « *dualisation de la société* »¹⁰³¹. Nous aurons, d'un côté, des hommes déficients qui n'ont pas pu s'augmenter, soit

¹⁰²⁸ E. Kenmogne, préface de A. Fogou et W. Tabeco, *L'Homme à l'épreuve des innovations (bio) technologiques, enjeux philosophiques et éthiques*, Yaoundé, L'Harmattan, 2020, p. 4.

¹⁰²⁹ G. Hottois, *Le transhumanisme est-il un humanisme ?*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 2014, p. 17.

¹⁰³⁰ G. Hottois, « Transhumanisme et posthumanisme : un essai de clarification », in *Archives de philosophie du droit*, Vol. 1, n°59, 2017, p. 34.

¹⁰³¹ *Ibid.*, p. 35.

faute de moyens, soit en raison de la nostalgie de ce qu'a été notre espèce actuelle et de l'autre, ceux qui ont pu s'artificialiser au point de devenir des êtres technogènes. Nous courons de ce fait vers la bipartition de notre société. L'inquiétude réside au niveau de la con-vie, puisqu'on peut s'interroger sur la tendance qui prendra le dessus au sein de cette société de mélanges. Pourrons-t-ils vivre pacifiquement alors qu'une réelle inégalité sera créée ? N'y aura-t-il pas, pour reprendre la terminologie heideggérienne, un « *oubli de l'être* »¹⁰³², pour le simple fait qu'il ne s'agira plus du « dasein », un « être-pour-la-mort » qui se fait du souci ? Lorsque l'éternité sera promise, dès que nous ne serons plus sujets à la maladie, au vieillissement, ne perdrons-nous pas une part de notre condition humaine ?

Ces questionnements replacent la métaphysique au cœur du débat, puisqu'elle doit se reconditionner, elle doit aller chercher une nouvelle raison d'être dans ce paradigme neuf, à l'effet de produire un discours sur un être qui s'est artificialisé. Quel est le devenir d'un homme qui n'est plus sujet à la mort, à la peur ? Peut-il encore se projeter dans le futur quand il sait qu'il n'est plus mortel et soumis à la temporalité ? Les transhumanistes cherchent à soustraire notre humanité du temps. Cette action nous sort également des considérations religieuses qui maintiennent l'être dans un cycle normal de vie. Dieu est, suivant ses préceptes, le seul être immortel. La fin de notre finitude annoncerait-elle la fin du métadiscours sur l'être et surtout la fin de la religion, puisque l'homme n'aura plus besoin d'une puissance extérieure pour atteindre son paradis, la technologie lui conférant une « *pui-science* » ? Le rapport de l'homme à la conscience de la mort s'en trouve totalement changé, dans la mesure où, cultivant les cellules de jouvence, mettant à profit les technologies permettant de différer la mort constamment, nous marchons vers une redirection de la relation homme-mort. Ce lien que nous avons avec le temps, les autres, la vie se trouve redéployé vers une autre voie.

Nous sommes, pour ainsi dire, contre un renversement radical de notre condition actuelle. Ce qui particularise l'être humain et le distingue des autres, ce qui en constitue l'essence même, ce ne sont pas ses déterminations génétiques, biologiques ou même morphologiques sur lesquels la science est en train d'agir. Une critique systématique de ce que font les biosciences et les technosciences nous semble fondamentalement improductive. Il faut

¹⁰³² M. Heidegger, *L'Être et le Temps...*, *op. cit.*, p. 269.

opter pour la technicisation de la relation homme-mort, qui devrait ouvrir la voie à l'arrimage de chaque partie du monde aux évolutions technologiques qui instaurent l'ère thanatologique de la mort-voulue, de la mort souhaitée, de la fin techniquement programmée (technoapoptose), mais pas de la fin de la fin. Cette dernière option marquerait une rupture fondamentale sur le plan anthropologique en détruisant l'ordre générationnel qui fonde l'histoire humaine, mais, sans la perspective de notre finitude, le sens donné à la procréation et à la transmission subirait également une transmutation radicale, sans parler du statut accordé à la subjectivité.

CONCLUSION GÉNÉRALE

En décryptant la théorie jankélévitchéenne du mourir, en élucidant les mots de sa pensée dans l'intention de la lier au projet transhumaniste par un effort d'analyse, cette thèse s'est évertuée à mettre en perspective quelques révélateurs les plus porteurs des dynamiques de réflexion d'un auteur contemporain qui travaillent l'imagination philosophique de notre génération. Il s'agit d'une avancée dans l'explication du rapport de l'homme à la mort en philosophie par un regard autre, qui, prenant en compte l'offre analytique d'une métaphysique de l'impensé, la rattache aux applications d'une doctrine qui promeut la transgression humaine de cette fatalité. L'occasion nous a été donnée de mettre en conversation des concepts qui s'insèrent dans le vocabulaire de l'ontologie et offrent des angles nouveaux à exploiter. La visée de cette réflexion itinérante a été de faire admettre le postulat de l'avènement imminent d'une humanité augmentée et d'entrevoir une philosophie ancrée dans ce nouvel être sans fin.

Un homme qui ne meurt plus est-il encore un homme ? Est-on en train de sortir de l'humanité ? L'humain d'aujourd'hui peut-il décider de ce que sera celui de demain ? Maintenant que beaucoup de possibles d'hier sont devenus réalités aujourd'hui, au moyen des bienfaits des NBIC, comment utiliser ce trop de puissance ? Ces questionnements ont aidé à meubler le côté pratique de cette recherche. Ainsi, par la mise en orbite des ambitions du transhumanisme vis-à-vis de la plus grande des fortuités, à travers les exercices de veille, des critiques constructives et propositions prospectives sur l'homme du futur, on y perçoit un intérêt pour notre communauté parce qu'offrant des entrées fécondes dans l'actualité du rapport des vivants au mourir. Il s'agit d'une réflexion pour une société bâtie autour de la nouvelle humanité, celle réinventée, au sein de laquelle de récentes forces orientent le progrès des sciences et techniques, modifient le monde, font naître de nouvelles problématiques.

Privilégiant une entrée générationnelle, ce travail s'est proposé en outre de mettre un accent sur les dynamiques sociales, politiques, économiques et culturelles qui s'opèrent autour de la mort. À partir d'une analyse documentaire critique et d'une herméneutique méthodique¹⁰³³, il met en orbite une théorie philosophique originale, portée par Vladimir Jankélévitch. Il rend ensuite compte de la manière dont, bourrelés d'inquiétude et inscrits dans

¹⁰³³ Qui consiste à mettre au jour le sens latent présent dans le récit en avançant par paliers successifs dans l'interprétation. Il s'agira de s'interroger sur la cohérence interne d'un texte, sur l'articulation entre les diverses expressions de manière à éclairer sa logique interne.

un environnement où la technoscience se développe à un rythme exponentiel, les transhumanistes se l'approprient et font preuve d'imagination pour négocier, au quotidien, leur existence éternelle. Il entreprend, enfin, une reconstruction logique, sonnant le tocsin en interpellant les consciences sur la nouvelle disposition d'esprit des humains qui, par leurs efforts scientifiques du moment, s'opposent radicalement à l'idée de la mort.

Notre étude a donné à voir le transhumanisme comme un site d'intelligence des rapports nouveaux entre l'homme et le mourir, inspiré des considérations précédentes comme l'impensé jankélévitchéen et la volonté de changement de paradigme qui nourrit l'imagination de la société savante contemporaine.

Un référentiel objectif nous a permis d'assurer une lisibilité de notre texte, une suite dans les idées et une articulation entre les différentes parties, de manière à faire de ce travail un ensemble cohérent se rapportant à une façon particulière de percevoir le rapport de l'homme à la mort, c'est celui de la re-création par degré : le sujet à l'image de ses aptitudes à agir sur l'humanité. Cette matrice analytique postule qu'il existe par principe un lien analogique, mieux, empathique, entre les activités internes au percevant et les propriétés de la chose perçue. En effet, cette chose, le sens qu'elle prend, son contenu, ses contours, ses mouvements et sa portée sont re-considérés (re-crés) suivant les aptitudes et la position spatiotemporelles du percevant.

Ramené à notre sujet de recherche, ce schéma de compréhension considère que l'humanité est conçue, perçue et vécue suivant les possibilités d'action de l'homme sur la nature humaine. Tant que son intelligence est capable de se représenter des traits d'une humanité renouvelée, elle a le projet de la réinventer, de la réorienter, bref de la « *remodeler à sa guise* »¹⁰³⁴, pour reprendre la formule de Nicolas Le Dévédec. Ainsi, depuis les récits fabuleux des mythes fondateurs proposés pour expliquer la présence de l'homme sur la terre et son destin de mortel, jusqu'aux travaux actuels des nanosciences et technologies qui veulent fabriquer des humains-robots éternels, l'homme, progressivement et suivant les éventualités que lui offrent les outils scientifiques, évolue dans l'idée qu'il se fait de ce à quoi sa nature le condamne.

¹⁰³⁴ N. Le Dévédec, *Le Mythe de l'humain augmenté. Une critique politique et écologique du transhumanisme*, Paris, PUF, 2020, p. 14.

Ce principe donne un contenu substantiel à la variabilité du rapport de l'homme à la mort. Si les antiques et les médiévaux par exemple la percevaient comme une fatalité insurmontable parce que propre à chaque être vivant, les chercheurs de notre époque y voient une incomplétude, une insuffisance, une lacune qu'il est possible de rattraper¹⁰³⁵. C'est tout le sens de la théorie de la re-création par degré pour laquelle l'idée qu'on se fait de notre humanité varie au rythme des possibilités d'action sur sa nature. C'est par le truchement d'une sorte de péripatétisme que nous avons accouché des résultats pour lesquels il convient maintenant de présenter le digest.

Suivant les domaines du savoir, les idéologies, les courants religieux, etc., « *la mort peut être pensée et comprise différemment* »¹⁰³⁶. Dans le cadre de ce travail, nous avons examiné le statut ontologique de la mort au sens jankélévitchéen du terme. Il fallait donc évacuer dès l'entame toutes les autres acceptions de cette notion dans le but de les distinguer de l'orientation que lui donne le philosophe français. Il fallait également rendre notre travail cohérent en le divisant en trois parties se suivant logiquement et nous permettant d'administrer la preuve des hypothèses émises au départ.

Dans la première partie, nous nous sommes employé à exposer la théorie générale de la mort de Vladimir Jankélévitch. Il s'est agi, en trois chapitres, d'offrir à lire sur les idées qu'il développe autour d'une question à laquelle il consacre plus d'un livre. L'objectif était de mettre en avant ses positions, en mobilisant tous les concepts, toutes les logiques et toutes les grilles dont il se sert pour expliquer les voies empruntées et le cheminement par lequel il arrive à de telles démonstrations.

Le premier chapitre a exploré les grandes idées philosophiques dont s'est inspiré Jankélévitch. Puisque la thanatophilosophie ne commence pas avec lui, l'objectif était de le situer dans le temps philosophique, de l'identifier à des courants, de le distinguer d'autres, à l'effet de montrer comment il se positionne à partir de sa formation, habite certaines options en se désolidarisant d'autres. Par un exercice de regroupement des philosophes dont les incidences

¹⁰³⁵ Dans le sens de combler un retard pour atteindre un niveau équivalant à celui envisagé, ceci en mobilisant tous les outils de la science disponibles et susceptibles d'aider à la transformation progressive de notre condition vers une autre considérablement améliorée.

¹⁰³⁶ D. Marguerat, *Vivre avec la mort...*, op. cit., p. 71.

sont notables sur la pensée du Français, nous avons évoqué les théories de la chute pendant l'Antiquité, les théories de la passivité du Moyen Âge et les théories du déni de la période moderne.

Le deuxième chapitre s'est appliqué à rendre compte de la philosophie de la mort de Vladimir Jankélévitch, en exposant les principaux aspects de son contenu, en précisant ses contours, en faisant ressortir les éléments de structuration, afin de voir comment il organise ses idées et mettre en orbite les axes de compréhension utiles à leur meilleure exploitation. Après avoir indiqué les postulats ontologiques à partir desquels il construit sa réflexion, le travail s'est poursuivi par un exercice de description de la nature de la mort comme évènement, mystère et problème, avant de discuter du rapport problématique entre la pensée et cette contingence.

Le troisième chapitre est une sorte de résumé de son ouvrage, à la suite duquel sont présentés l'avant, le pendant et l'après de la mort se rapportant respectivement à ce qu'il dénomme *l'en-deçà*, *l'instant* et *l'au-delà* et qu'Isabelle de Montemollin appelle « *les trois temps de la mort jankélévitchéenne* »¹⁰³⁷. C'est une mise en relief du schéma démonstratif du texte majeur de l'auteur sur la question. Ce chapitre déroule donc le rapport de l'homme au mourir avant qu'il ne survienne, à l'instant de sa survenance et après sa survenue.

Dans la deuxième partie, nous avons procédé à une sorte d'inventaire critique des idées et arguments de Vladimir Jankélévitch sur la mort. Ce deuxième arrêt de notre travail nous a donné l'occasion de le mettre en dialogue avec d'autres auteurs, d'autres pensées et des courants religieux qui perçoivent différemment le sujet en débat. L'intention était de déshabiter la pensée de Jankélévitch pour habiter d'autres philosophies sur cette même problématique, dans l'optique de faire entendre d'autres sons de cloche.

Le quatrième chapitre s'est employé à montrer comment la « *phénoménologie de notre être-mortel* »¹⁰³⁸ s'oppose en se substituant à l'impossibilité d'une ontologie du mourir, telle que perçue par notre auteur. Cette phénoménologie ne doit pas se contenter de répertorier les attitudes de l'être en situation par rapport à la finitude, mais travailler à évaluer l'authenticité de

¹⁰³⁷ I. Montmollin, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch...*, op. cit., p. 27.

¹⁰³⁸ A. Schopenhauer, *Le Monde...*, op. cit., p. 785.

cette manière d'exister. L'explication de la nécessité du mourir, sa pensabilité et la con-vie avec lui, constituent les trois principaux axes de ce chapitre.

Le cinquième chapitre a été consacré à l'emprunt au discours religieux pour éprouver les positions du philosophe français sur l'humanité de la mort. Cette fortuité étant à la base du discours religieux parce que c'est à partir d'elle qu'il se construit, en suggérant des réponses consacrées à un problème majeur de l'humanité, la religion souscrit à la thèse de la fatalité du mourir. Chaque courant religieux a ses usages, ses positions, ses postulats et ses croyances dont le seul dessein est de configurer le rapport de l'homme à la mort et prescrire une façon d'être et de se tenir qui, assurément, l'aiderait à mieux accueillir cet inévitable et garantirait une vie de choix dans l'au-delà. Le premier arrêt de ce chapitre s'est intéressé aux religions monothéistes (judaïsme, christianisme, islam) avec leurs particularités sur le thanatodiscours. Le deuxième arrêt quant à lui a insisté sur la posture des religions sans dieu(x), en mettant un accent sur l'orientation bouddhiste. Le troisième et dernier arrêt a repris à son compte la perspective analytique de l'idée de mort comme fondement du discours religieux.

Le sixième chapitre introduit déjà l'actualité sur le transhumanisme et ce que va être la troisième partie, dans la mesure où, bien qu'admettant la mortalité humaine, cette doctrine assoit ses préceptes sur l'idée suivant laquelle le statut de mortel est remaniable. En constatant l'humanité du mourir et en optant pour son dépassement, elle ouvre le débat sur les différents types de rapports qui existent entre l'homme et la mort selon l'idéologie qui sous-tend la position de chaque aspect. Nous présentons à cette étape du travail le lien entre l'humanisme classique et cette nouvelle idéologie, les points de mire qui la distinguent des autres doctrines et enfin le projet contre la mort qui sous-tend son ambition.

Dans la troisième partie, il a été question, à travers une herméneutique, d'interpréter les textes et les arguments de Vladimir Jankélévitch, d'y déceler des aspects utiles à l'établissement d'un lien avec d'autres doctrines, en mettant en avant la continuité dans les savoirs à partir des enracinements contextuels envisageables¹⁰³⁹. À partir d'un exercice de mise à nu des idées refoulées du philosophe français et du transhumanisme, nous les avons présentés comme étant

¹⁰³⁹ L'enracinement dont il est question se rapporte à la prise en compte des valeurs de notre époque et de toutes les réalités qui y sont liées.

des immanences de la thanatologie égypto-nubienne qui, finalement, prime et s'impose sous une autre forme.

Le septième chapitre s'est attelé à dévoiler le non-dit de la théorie de la mort de Vladimir Jankélévitch en exposant l'impensé et le désir de solutionner l'absurde ; le refus du philosophe de se complaire dans sa situation comme prolégomènes au transhumanisme et la volonté de dépassement dans sa pensée, qui constitue une base ontologique solide aux travaux menés en laboratoire aujourd'hui.

Le huitième chapitre de la thèse s'est appliqué à analyser le déni de la mort, observé tant chez Jankélévitch que chez les transhumanistes, comme une résurgence des postulats thanatologiques africains. Ce refus de la finitude consacré dans les traditions d'Afrique noire se rapproche des conclusions auxquelles parvient le philosophe français dont les positions nous ont occupé tout au long de ce travail. Ce chapitre a particulièrement mis en lumière l'imaginaire thanatique, les considérations eschatologiques et l'idée de momification du vivant depuis l'Afrique égypto-nubienne.

Le neuvième chapitre a été consacré à ce que sont les projets réels de la doctrine transhumaniste et s'est obstiné à comprendre les moyens qui devront être mobilisés pour l'éradication de la mort. Il a présenté pour cela l'intelligence artificielle sur toutes ses formes comme levier structurel et technique, l'homme de demain et ses caractéristiques, et postule pour l'idée d'une ontothanatologie de l'ouverture devant la postmortalité projetée sous la forme d'une « *ambition osée* »¹⁰⁴⁰, tel que l'indique Céline Lafontaine.

De tout cela s'est dégagé le grand intérêt qu'il y a à réfléchir sur la mort dans notre contexte et notre temps. Dans son livre intitulé *Nécessité de penser à la mort ou instructions chrétiennes pour le temps de la maladie*, François Pierre soulève dès les premières pages, le débat sur l'urgence d'une pensée de cette fortuité au XXI^{ème} siècle. Notons qu'il ressuscite juste un débat antique que ce travail de recherche nous a permis d'explorer. Pour lui, en effet, cette question se pose plus sérieusement en ce siècle dans la mesure où la mort a été banalisée et a, de ce fait, perdu toute sa signification et sa sacralité. Ainsi, il faut « *réinventer*

¹⁰⁴⁰ C. Lafontaine, *L'empire cybernétique...*, op. cit., p. 37.

philosophiquement la mort en prenant en compte les réalités du monde contemporain »¹⁰⁴¹. C'est donc par la philosophie qu'il faut redéfinir notre rapport à la finitude, puisqu'elle n'aurait pas de sens si elle ne se penchait pas sur le « *problème de tous les problèmes* »¹⁰⁴².

Aujourd'hui, « *cette attitude étant relativement récente* »¹⁰⁴³, comme le constate l'historien Philippe Ariès, le phénomène est devenu tabou. Notre société, en permanence, essaye de nous éloigner de la pensée de cette vérité première, parce qu'elle a perdu son aspect naturel depuis qu'elle est gérée par la technique médicale. Pour l'oublier, les humains choisissent de se distraire. Ce qui fera dire à Blaise Pascal que « *le divertissement chez l'Homme est un moyen pour ne pas penser à la mort, pour fuir cette horrible réalité* »¹⁰⁴⁴.

En tant qu'être vivant, « *chacun de nous cherche à maximiser sa vie dans la mesure du possible* »¹⁰⁴⁵, nous rappelle Jacques Attali. Chacun quête un épanouissement aussi complet qu'il le peut et nous nous mobilisons pour protéger notre vie lorsqu'elle est menacée. C'est la tendance actualisante qui nous oriente dans cette direction. Lorsque Heidegger affirme : « *il s'agit de consacrer la présence de la mort, de sa propre mort, au cœur même des actions les plus triviales. [...] Ce qu'il convient de reconnaître, c'est la présence de la mort au centre même de l'expérience d'une vie authentique* »¹⁰⁴⁶, il veut rassurer ses lecteurs sur cette absence présente du mourir. Il se réfère ainsi au poète Rilke pour expliquer le fait que, durant toute notre vie, nous confinons à la mort. Projetés au-dessus du gouffre dans une existence risquée, les humains sont destinés à habiter parmi les choses. Il affirme pour renchérir :

*Les humains sont des vivants mortels, les autres vivants périssent. Eux seuls meurent parce qu'ils sont capables d'assumer la mort comme mort. Ceci n'est pas seulement une destination vers laquelle ils cheminent, mais elle est le secret de leur être. Elle est la finitude qui accompagne chacun de leurs gestes ; ainsi meurent-ils continuellement aussi longtemps qu'ils séjournent sur la terre. Ils doivent obligatoirement y penser.*¹⁰⁴⁷

¹⁰⁴¹ F. Pierre, *Nécessité de penser à la mort ou instructions chrétiennes pour le temps de la maladie*, Paris, Nabu Press, 2011, p. 540.

¹⁰⁴² V. Jankélévitch, *La Mort...*, *op. cit.*, p. 173.

¹⁰⁴³ P. Ariès, *Essai sur la mort en Occident...*, *op. cit.*, p. 17.

¹⁰⁴⁴ B. Pascal, *Lettre du 17 octobre 1651 à Florin et Gilberte Périer*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2000, p. 16.

¹⁰⁴⁵ J. Attali, *Le livre de raison*, Paris, Fayard, 2022, p. 37.

¹⁰⁴⁶ M. Heidegger, *Être et Temps...*, *op. cit.*, p. 211.

¹⁰⁴⁷ *Ibid.*, p. 212.

Désormais conscient du grand intérêt qu'il y a à penser la mort et dialoguer avec elle, il est plus que jamais urgent de prêter une oreille attentive au projet pharaonique, parce qu'extraordinaire par son importance, des NBIC qui ne cachent pas leur intention de repousser le mourir jusqu'à ses derniers retranchements, pour ainsi dire. Laurent Alexandre indique à ce sujet qu'avec les avancées technoscientifiques, « nous allons avoir la capacité technique de bricoler la vie, et rien ne nous empêchera d'user ce pouvoir. La question n'est plus de savoir si la bataille contre la mort sera victorieuse ou non, mais quels seront les dégâts collatéraux de cette victoire sur la définition de notre humanité »¹⁰⁴⁸. Dans une situation de non-retour, même une dynamique collective des organisations internationales ou des peuples à travers le monde aurait du mal à détourner les chercheurs de cet objectif, en raison du grand espoir que l'humanité semble avoir placé en la science. Laurent Alexandre le démontre par ces termes :

*La science va nous permettre de prendre notre destin en main et il paraît peu vraisemblable, en dépit des protestations prévisibles, qu'un mouvement collectif puisse empêcher cette évolution fondamentale. C'est un chemin sur lequel l'Humanité est engagée depuis qu'elle a appris à domestiquer le feu ; la marche vers la maîtrise totale de soi et du monde ne fait que prolonger une direction que l'Humanité a prise depuis longtemps.*¹⁰⁴⁹

Exaltant le triomphe et les mérites de la science, Issoufou Soulé Mouchili la décrit comme une intéressante opportunité pour la préservation de notre existence, la condition étant que celle-ci ne soit pas obligatoirement subordonnée au néolibéralisme¹⁰⁵⁰. Parce qu'il faut saisir cette opportunité et que nous cheminons irréversiblement vers la transgression de la condition humaine actuelle, suffit-il de dire que cette fortune fait partie de l'essence du vivant pour que le projet transhumaniste soit stoppé ? Qu'entreprendre dorénavant, si nous nous retrouvons en situation d'immortalité ou d'amortalité ?

Notre condition est considérée comme historique parce qu'elle a toujours été limitée par l'instant de la naissance et celui de la mort. L'homme, impuissant devant l'irréversibilité du temps qui passe et l'emporte, s'est toujours évertué à améliorer son statut, sans avoir à se dénaturer. Ce qui est en jeu dans le transhumanisme par contre ne se limite pas à l'amélioration

¹⁰⁴⁸ L. Alexandre, *La mort de la mort...*, op. cit., p. 12.

¹⁰⁴⁹ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰⁵⁰ Le philosophe camerounais le démontre dans un de ses plus récents textes intitulé *Existence et science. Essai sur la croissance technologique*, à Paris, aux éditions L'Harmattan, en 2022.

de la condition physique, sociale ou culturelle de la catégorie biologique à laquelle appartient notre espèce, il est question d'aller au-delà de l'homme actuel, de transformer fondamentalement sa situation pour aboutir à une modification complète de notre nature. C'est la raison pour laquelle plusieurs vagues de chercheurs estiment que le véritable transhumanisme ne commence qu'avec l'homme-cyborg, un mélange de la nature et de la technique, programmé dans les recherches en NBIC.

Devant ce projet gigantesque, Ebénézer Njoh Mouelle considère qu'il est plus que jamais urgent de nous interroger sur le devenir de l'humain, plus précisément sa condition que les transhumanistes veulent reformer structurellement. Il donne l'alerte en pointant ce qu'il appelle les « *lignes rouges éthiques* »¹⁰⁵¹ à ne pas franchir. Pourtant, au regard de l'évolution de la recherche sur la question, la zone dite interdite est en train d'être débordée ou l'a même déjà été. Il n'y a plus de possibilité d'arrêter sa marche et, comme le souligne Laurent Alexandre, « *plutôt qu'essayer d'empêcher cette révolution, il faudra donc réfléchir aux moyens de l'accompagner dans les meilleures conditions* »¹⁰⁵². Les questions qu'il convient de se poser à partir de ce moment sont : qu'est-ce qu'il adviendrait à l'humanité si ces lignes rouges étaient, malgré tout, débordées ? Faut-il se préparer à une évolution/transformation de notre condition ? Quelle attitude adopter devant l'imminence scientifique d'une transgression de ces barrières ? La probable survenance de l'homme-machine n'oblige-t-elle pas à se préparer à une coexistence, transitoire à tout le moins, entre l'ère de l'humain et celle du transhumain ? Pourquoi ne devrait-il pas rechercher l'immortalité si l'homme en a les moyens ? Quel est le statut existentiel de l'homme ? L'immortalité serait-elle une négation de notre essence ?

La mort n'est pas une nécessité, elle n'est qu'une séquence dans une existence que les Africains pensent déjà éternelle. Dans l'anthropologie africaine d'origine égypto-nubienne, la mort a toujours été considérée comme une survenue dans la vie, comme un existant qui advient spontanément. Il est de ce fait possible de la mettre entre parenthèses pour penser l'éternité de notre être, conforme à notre culture, à nos valeurs.

¹⁰⁵¹ E. Njoh Mouelle, *Lignes rouges éthiques...*, *op. cit.*, p. 1.

¹⁰⁵² L. Alexandre, *La mort de la mort...*, *op. cit.*, p. 15.

Le mourir stoppe et anéantit notre existence biologique. Il est possible de se dire que la vie est plutôt absurde et la finitude, un début de solution, bien que nous n'ayons peu ou pas d'informations y afférentes. On pourrait donc s'inquiéter d'une réalité qui nous semble aussi déloyale, car de la mort, trop souvent, nous ne savons qu'imaginer le pire et chercher avant toute chose une façon de s'en protéger. Ce qui fait dire à Lévi-Strauss que

*Ce que je constate, ce sont les ravages actuels. C'est la disparition effrayante des espèces vivantes, végétales ou animales. Du fait de sa densité, l'espèce humaine vit sous un régime d'empoisonnement interne. Et je pense au présent et au monde dans lequel je suis en train de finir mon existence. Ce n'est pas un monde que j'aime.*¹⁰⁵³

Une certaine philosophie tente de justifier la nécessité qu'il y a à intégrer la mort comme inhérente à notre existence. Elle pose la vie comme rimant avec la mouvance dans laquelle réside sans doute sa beauté. C'est l'esthétique de ce qui se déplace, se transforme et avance. Pour faire et refaire sans relâche la trame des vies et construire tour à tour le monde des vivants, il faut tout organiser autour de nous. À force de se déposséder, peut-être finit-on un jour par trouver un sens au mourir, en vivant enfin comme il nous faudrait vivre, c'est-à-dire confiants et désarmés. Pour cette école, peu importe l'état de la route, la mort s'inscrit dans chacun de nos pas et conditionne à notre insu notre façon d'exister. Quoi que l'on fasse, à tout instant, la fin nous attend. Devant la part de violence que recèle une telle vérité, s'offrent également plusieurs sources d'apaisement. Par souci d'équilibre, « *la vie donne tout autant qu'elle reprend* »¹⁰⁵⁴, pourrait-on dire. Il est dès lors urgent de prendre pleinement conscience de la nécessité qu'il y a de profiter de ce qu'elle offre à partager, en ne voyant la mort que comme le moment M qui nous rappelle que tout s'achèvera un jour et qu'il est nécessaire de bien vivre. On peut d'ailleurs parler de la *mission moralisatrice de l'idée de mort* ou d'une *éthique de la mort* (la thanato-éthique). Qu'entendons-nous par ces expressions ?

Laurent Alexandre évoque, lui aussi, les trois bienfaits ou fonctions de la « *mort utile* »¹⁰⁵⁵ :

¹⁰⁵³ C. Lévi-Strauss, *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, Paris, Seuil, 2011, p. 37.

¹⁰⁵⁴ C. Javeau, *Mourir...*, *op. cit.*, p. 70.

¹⁰⁵⁵ L. Alexandre, *La mort de la mort...*, *op. cit.*, p. 46.

- elle sculpte le vivant,
- elle permet la reproduction,
- elle permet l'évolution de l'espèce.

La solution à laquelle nous aboutissons correspond à l'idée qu'avec les avancées de la technoscience, nous allons tout droit vers le recul progressif de la mort. Émile Kenmogne considère à ce sujet que « *la créativité et l'innovation de l'homme, ainsi que son refus des limitations, constituent le premier défi que son intelligence et sa perfectibilité lancent à sa finitude et à sa mortalité* »¹⁰⁵⁶. Pour lui, il ne faut pas, *a priori*, être contre l'avènement de l'immortalité qui serait un dépassement de notre condition. Non-moralisante, cette réflexion s'appuie sur le postulat suivant lequel, parce qu'il est impossible de freiner le très vif enthousiasme de la science contemporaine, il est préférable d'intégrer ses réalisations en faveur du prolongement de l'espérance de vie.

Nous allons tout droit vers l'humanisme évolutionnaire de Gilbert Hottois évoqué au dernier chapitre de ce travail. L'évolution du type darwinien étant échue, la technique a pris une autre dimension et a continué le chemin de la transformation. Il est question pour les transhumains d'artificialiser l'existence humaine dans son entièreté. Il faudra, pour y arriver, mobiliser d'importantes ressources de l'humanité actuelle. Peu à peu, des transgressions se font et se vulgariseront progressivement. Au-delà des efforts de moralisation, les travaux continuent d'avancer et franchissent toutes les limites du sanctuaire de notre humanité. Tout dépendra alors du rythme d'évolution des mentalités et des réactions de la classe politique mondiale à ces performances scientifiques. Il y aura ainsi d'un côté les bioconservateurs qui voudront garder le genre humain et, de l'autre, les bioprogressistes qui voudront mobiliser tous les filons scientifiques qu'offrent la biomédecine, les biotechnologies, pour l'amélioration de notre condition. L'avenir reste à définir, à penser et nous optons pour l'ouverture attentive et raisonnée. Philosopher à ce sujet consiste à remettre l'homme au centre des préoccupations à une époque où on a tendance à considérer le corps comme un simple matériau modelable à souhait.

¹⁰⁵⁶ É. Kenmogne, « Faut-il se préparer à un changement de la "condition humaine" ? Réflexion partant d'Ébenezer Njoh Mouelle » in *Njoh Mouelle et le transhumanisme en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2022, p. 44.

Ce qui particularise notre être et le distingue des autres, ce qui en constitue l'essence même comme le démontre Émile Kenmogne, ce ne sont pas ses déterminations génétiques, biologiques ou même morphologiques sur lesquelles la science est en train d'agir. Une critique systématique de ce que font les biosciences et les technosciences nous semble fondamentalement improductive. Il faut surtout opter pour une ontologie de l'ouverture postulant la réfutabilité de la condition humaine de mortel, puisque la nécessité de la finitude est discutée, au regard des prouesses que réalisent chaque jour les chercheurs. Cette posture métaphysique donne à voir l'essoufflement de la voie philosophique faisant de la mort une étiquette collée à l'humanité, un statut inhérent à sa catégorie et propre à sa nature. Elle dispose à l'écoute des messages que lui envoie la science sur son devenir. Prenant en compte la marche progressive vers la négation du mourir, exaltant le triomphe imminent de la science sur les limites biologiques qui maintiennent l'idée de finitude, elle invite les philosophes à garder l'esprit ouvert en ne critiquant pas systématiquement des avancées scientifiques contre lesquelles, au fond, ils ne peuvent rien.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES

OUVRAGES DE VLADIMIR JANKÉLÉVITCH (par ordre chronologique)

- *Henri Bergson* (1931), Paris, PUF, 2008 ;
- *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling* (1933), Paris, L'Harmattan, 2005 ;
- *Valeur et signification de la mauvaise conscience* (1933), Paris, Alcan, 1987 ;
- *L'Ironie* (1936), Paris, Flammarion, 1979 ;
- *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux* (1938), Paris, Seuil, 1994 ;
- *Le Mal* (1947), Paris, Arthaud, 1947 ;
- *Traité des vertus* (1949), Paris, Bordas, 1989 ;
- *Philosophie première, introduction à une philosophie du presque* (1954), Paris, PUF, 1968 ;
- *L'Austérité et la vie morale* (1956), Paris, Flammarion, 1995 ;
- *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien* (1957), Paris, PUF, 2001 ;
- *Le Pur et l'Impur* (1960), Paris, Flammarion, 1978 ;
- *La Mauvaise Conscience* (1966), Paris, Aubier-Montaigne, 1982 ;
- *La mort* (1966), Paris, Flammarion, 1977 ;
- *Le Pardon* (1967), Paris, Aubier-Montaigne, 1993 ;
- *L'Irréversible et la nostalgie* (1974), Paris, Flammarion, 1983 ;
- *Quel Corps ?* (1976) Paris, François Maspero, Petite collection Maspero, 1978 ;
- *Quelque part dans l'inachevé* (1978), Paris, Gallimard, 1987 ;
- *Le Paradoxe de la morale* (1981), Paris, Seuil, 1995.

OUVRAGES SUR VLADIMIR JANKÉLÉVITCH (par ordre chronologique)

- Basset Monique (dir.), *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, Paris, Flammarion, 1978 ;
- Schwab Françoise, *Sources, 1. Lectures : Tolstoï, Rachmaninov. 2. Ressembler, dissembler. 3. Hommages*, Paris, Seuil, 1984 ;
- Suarès Guy, *Vladimir Jankélévitch*, Lyon, La Manufacture, 1986 ;
- Montmollin Isabelle, *La Philosophie de Vladimir Jankélévitch*, Paris, PUF, 2000 ;
- Vian Thibault, *Voyage vers la mort chez Vladimir Jankélévitch*, Paris, Vrin, 2006 ;
- Rouvière Jean-Marc et Schwab Françoise (dir.), *Vladimir Jankélévitch, l'empreinte du passeur*, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2007 ;
- Jerphagnon Lucien, *Entrevoir et Vouloir : Vladimir Jankélévitch*, Paris, Éditions de la Transparence, 2008 ;
- Lubrina Jean-Jacques, *Vladimir Jankélévitch. Les dernières traces du maître*, Paris, Éditions du Félin, 2009 ;
- Moreau Daniel, *La question du rapport à autrui dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch*, Québec, Presses Universitaires de Laval, 2009 ;
- Lisciani Petrini Enrica (dir.), *En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Paris, Vrin, 2010 ;
- Schwab Françoise (dir.), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Paris, Beauchesne, 2010 ;
- Jerphagnon Lucien, *Vladimir Jankélévitch ou de l'effectivité*, Paris, Éditions de la Transparence, 2011 ;
- Ramona Fotiade et Françoise Schwab (dir.), *Léon Chestov - Vladimir Jankélévitch, du tragique à l'ineffable*, Paris, EUE, 2011 ;
- Hansel Joëlle, *Vladimir Jankélévitch : une philosophie du charme*, Paris, Éditions Manucius, 2012 ;
- Lethierry Hugues, *Penser avec Jankélévitch*, Paris, Chronique sociale, 2012 ;

- Suarès Guy, *L'éblouissement Jankélévitch*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2013 ;
- Lethierry Hugues, *Agir avec Jankélévitch*, Paris, Chronique sociale, 2013 ;
- Collin Denis, *Vladimir Jankélévitch, la morale comme philosophie première*, Paris, Bréal, 2021.

OUVRAGES GÉNÉRAUX (par ordre alphabétique)

- Aissel Selim, *Le Grand livre du karma - Votre vie est la conséquence de vos actes passés*, Paris, Ecce, 2016 ;
- Alexandre Laurent, *La Mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, Paris, JC Lattès, 2011 ;
- Alquié Ferdinand, *Le désir d'éternité*, Paris, PUF, 1983 ;
- Anders Günther, *Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Paris, Fayard, 2010 ;
- Anta Diop Cheickh, *L'Unité culturelle de l'Afrique noire : domaine du patriarcat et du matriarcat dans l'antiquité classique*, Dakar, Présence africaine, 1982 ;
- Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne (1958)*, Paris, Gallimard, 2002 ;
- Ariès Philippe, *Essai sur la mort en occident : du moyen âge à nos jours (1975)*, Paris, Points, 2014 ;
- Bacon Francis, *-La Nouvelle Atlantide (1667)*, traduction de Le Doeuf et Lasera, Paris, Flammarion, 1995 ;
 - *Novum Organon*, traduction d'Augustin Valls, Paris, PUF, 2006 ;
- Batini Ugo, *Schopenhauer, une philosophie de la désillusion*, Paris, Ellipses, 2016 ;
- Baudrillard Jean, *L'Échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976 ;
- Bazin-Jama Amandine, *Les Médisantes*, Paris, Broché, 2020 ;
- Bergson Henri, *- La Pensée et le mouvant (1934)*, Paris, PUF, 2000 ;
 - *Les Deux sources de la morale et de la religion (1932)*, Paris, PUF, 2013 ;
- Bermon Emmanuel, *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, Paris, Librairie philosophique, 2002 ;

- Besnier, *Demain, les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Paris, Hachette, 2009 ;
- Bichat François-Xavier, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris, Victor Maçon, 1992 ;
- Breton Philippe, *-L'Utopie de la communication*, Paris, La Découverte, 2005 ;
 -Le culte d'internet, Paris, La Découverte, 2000 ;
- Brochard Victor, *Le Dieu de Spinoza*, Paris, Vrin, 2016 ;
- Carrel Alexis, *L'Homme, cet inconnu*, Paris, FV Editions, 2017 ;
- Castoriadis Cornelius, *Ce qui fait la Grèce*, Paris, Seuil, 2002 ;
- Castra Michel, *Bien mourir. Sociologie des soins palliatifs*, Paris, PUF, 2003 ;
- Cohen John, *Les Robots humains dans le mythe et dans la science*, Paris, Vrin, 1999 ;
- Compte-Sponville André, *-Dictionnaire de philosophie*, Paris, PUF, 2001 ;
 -Le Grand livre de la mort à l'usage des vivants, Paris, Albin Michel, 2007 ;
- Conche Marcel, *Sur Épicure*, Paris, Encre marine, 2014 ;
- Condorcet Nicolas, *-Discours sur le progrès de l'esprit humain (1792)*, Paris, Vrin, 1975 ;
 -Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (1794), Paris, Flammarion, 1988 ;
- Cornu Philippe, *Le Bouddhisme, une philosophie du bonheur ? Douze questions sur la voie du Bouddha*, Paris, Sagesses, 2018 ;
- Dalai Lama, *Réflexions sur les principes énoncés dans Un cours sur les miracles*, Paris, Vrin, 2016 ;
- Dalèk Jaromir, *Henri Bergson, intuition de la durée*, Québec, Presse de l'Université de Laval, 1987 ;
- Damour Franck, *Le Transhumanisme : histoire, technologie et avenir de la réalité augmentée*, Paris, Eyrolles, 2019 ;
- Deleuze Gilles et Guattari Philippe, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Les éditions de minuit, 2015 ;
- Descartes René, *-Discours de la Méthode (1637)*, Paris, Garnier-Flammarion, Présentation par Laurence Renault, 2016 ;

- Lettre à Chanut* du 15 juin 1646 ;
- Méditations métaphysiques* (1641), Paris, Flammarion, 2014 ;
- Principes de la philosophie* (1664), Introduction et notes de Durandin, Paris, Vrin, 2000 ;
- Traité de l'homme* (1648), Paris, Flammarion, 2018 ;
- Diop Birago, « Souffles », Paris, Présence Africaine, 1960 ;
- Dulau Jean-Pierre, -*Commentaire du Manuel d'Épictète*, Paris, Gallimard, 2009 ;
- La Marque du sacré*, Paris, Flammarion, 2010 ;
- Elias Norbert, *La Solitude des mourants*, Paris, Pocket, 2002 ;
- Emerson Ralf Waldo, *La Confiance en soi et autres essais*, Paris, Rivages, 2000 ;
- Épicure, *Lettre à Ménécée*, Présentation et notes par Pierre-Marie Morel, Paris, Garnier-Flammarion, 2017 ;
- Eschlimann Jean-Paul, *Les Agné devant la mort*, Paris, Karthala, 1985 ;
- Falconnet Elodie, *Ergonomie des interfaces homme-machine*, Paris, Centre techniques des industries mécaniques, 2015 ;
- Foucault Michel, -*Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966 ;
- Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, 1954 ;
- Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975 ;
- Fourche Auguste et Morlighem Henri, *Une Bible noire, cosmogonie bantoue*, Paris, Les deux océans, 2002 ;
- Freud Sigmund, -*Angoisse, douleur, deuil, inhibition*, traduction d'Yves Le Lay, Paris, PUF, 1981 ;
- L'Avenir d'une illusion*, Paris, Vrin, 2001 ;
- Gadamer Hans-Georg, *Langage et vérité*, Paris, Gallimard, 1995 ;
- Gauchet Marcel, *Un monde désenchanté ?* Paris, Les éditions de l'Atelier, 2004 ;
- Gracián Baltazar, *Le Héros* (1637), traduit de l'espagnol et présenté par Joseph de Courbeville, Paris, Gérard Lebovici, 1989 ;
- Grisé Yolande, *Le suicide dans la Rome antique*, Paris, Grivoise, 2001 ;
- Grondin Jean, *L'herméneutique*, Paris, PUF, 2022 ;

- Guardini Romano, *Les Fins dernières*, traduction de Françoise Demenge, Paris, Cerf, 1950 ;
- Guerry Vincent, *La Vie quotidienne dans un village Baoulé*, Abidjan, Inades, 1970 ;
- Guetny Jean-Paul et Kareh Tager Djénane, *Les Religions et la mort*, Paris, Desclée De Brouwer, 2001 ;
- Gugenheim Michel, *Les derniers devoirs, rituel juif du deuil*, Consistoire, communauté juive, Île-de-France, 2007 ;
- Guiomar Michel, *Principes d'une esthétique de la mort*, Paris, Livre de poche, 1988 ;
- Hables Gray Chris, *The Cyborg Citizen*, New York and London, Routledge, 2002 ;
- Haraway Donna, *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*, Paris, Jacqueline Chambon, 2009 ;
- Hayles Katherine, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999 ;
- Hebga Meinrad Pierre, *La Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998 ;
- Heidegger Martin, *-Chemins qui ne mènent nulle-part (1927)*, traduction de Henri Albert, Paris, Gallimard, 1980 ;
 - Être et temps (1927)*, traduction de François Vezin, Paris, Gallimard, 1986 ;
 - Questions II (1947)*, traduction d'Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1968 ;
- Hottois Gilbert, *Species Technica*, Paris, Vrin, 2002 ;
- Huisman Denis, *De Socrate à Foucault, page célèbre de la philosophie occidentale*, Paris, Perrin, 1989 ;
- Hume David, *L'Entendement : traité de la nature humaine*, Paris, Flammarion, 1999 ;
- Jacob François, *The logic of life : a history of heredity*, New Jersey, Princeton Science Library, 1970 ;
- Janicaud Dominique, *Heidegger en France*, Paris, Albin Michel, 2001 ;
- Javeau Claude, *Mourir*, Bruxelles, Les Éperonniers, 1988 ;
- Jean-Claude Ameisen, Danièle Hervieu-Léger, Emmanuel Hirsch (dir.), *Qu'est-ce que mourir ?* Paris, Le Pommier, 2003 ;

- Jonas Hans, *Évolution et liberté*, Paris, Rivages, 2005 ;
- Kahn Axel et Papillon Fabrice, *Le Secret de la salamandre. La médecine en quête d'immortalité*, Paris, Les Éditions du Nil, 2005 ;
- Kant Emmanuel, *Critique de la raison pure* (1781), Paris, Flammarion, 2006 ;
- Kenneth Kramer, *The sacred art of dying : how world religions understand death*, New York, Paulist Press, 1988 ;
- Kessler Frédéric, *À mort la mort*, Paris, Éditions Thierry Magnier, 2011 ;
- Kieffer Jonathan, *Transhumanisme : Panorama, Enjeux et Perspectives pour 2050*, Paris, Editions Universitaires Européennes, 2020 ;
- Killeen Marie-Chantal, *Essai sur l'indicible*, Paris, PU Vincennes, 2004 ;
- Klein Pierre Michel, *Logique de la mort*, Paris, La nuit surveillée, 1988 ;
- Kolski Christophe, *Interfaces homme-machine - Application aux systèmes industriels complexes*, Paris, Hermes Science Publications, 1997 ;
- Kompridis Nicolas (en), *Two kinds of fallibilism, critique and Disclosure*, Cambridge, MIT Press, 2006 ;
- Kouassi Koffi, *Mort réelle-Mort symbolique : rituels de veuvage en pays Baoulé*, Abidjan, VST, 1989 ;
- Kübler-Ross Élisabeth, *Les Derniers instants de la vie*, Genève, Labor et Fides, 1969 ;
- La Mettrie, *L'Homme machine* (1748), Paris, Aubier, 1994 ;
- Lacan Jacques, *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2014 ;
- Lacarrière Jacques, *Ce Bel et nouvel aujourd'hui : lecture pour le temps présent*, Paris, Ramsay, 1998 ;
- Lafontaine Céline, *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Seuil, 2004 ;
- Larouche Jean-Marc, *Eros et Thanatos sous l'œil des nouveaux Clercs*, Paris, VLB éditeur, 1991 ;
- Le Breton David, *-Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 2008 ;
-L'Adieu au corps, Paris, Métailié, 2006 ;
- Le Fèvre Jean-Yves, Begey Roger et Bertrand Jean-Paul, *Éloge de la mort*, Paris, Du Rocher, 2002 ;

- Le Goff Jacques, *La civilisation de l'occident médiéval*, Paris, Flammarion, 1997 ;
- Le Guen Claude, *Le Refoulement*, Paris, PUF, 1997 ;
- Le Dévédec Nicolas, *Le Mythe de l'humain augmenté. Une critique politique et écologique du transhumanisme*, Paris, PUF, 2020 ;
- Levinas Emmanuel, *-Autrement qu'être, au-delà de l'essence*, Paris, Livre de Poche, Kluwer Academic Publishers, 1990 ;
 - Hors sujet*, Paris, Fata Morgana, 1987 ;
- Lévi-Strauss Claude, *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, Paris, Seuil, 2011 ;
- Locke Margaret, *Twice Dead. Organ Transplants and the Reinvention of Death*, California, Berkeley University of California Press, 2002 ;
- Lonchel Mathias, *La Tradition Bamiléké : le droit coutumier chez les Mbäfung, Les personnes physiques de la naissance à la mort (tome I)*, Yaoundé, Éditions Soulekong, 2006 ;
- Lucrèce, *La Naissance des choses*, Paris, Bouquins, 2021 ;
- Malthus Thomas Robert, *Essai sur le principe de la population*, Londres, J. Johnson, 1798 ;
- Marx Karl, *Philosophie* (1844), Paris, Gallimard, 1982 ;
- Merleau-Ponty Maurice, *L'Œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1985 ;
- Mickaël Popelard, *Francis Bacon, l'humaniste, le magicien, l'ingénieur*, Paris, Vrin, 1991 ;
- Minsky Marvin, *The Society of Mind*, New York, Simon and Schuster, 1985 ;
- Monod Jacques, *Le Hasard et la nécessité, essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970 ;
- Morin Edgar, *-Connaissance, ignorance, mystère*, Paris, Fayard, 2017 ;
 - L'Homme et la mort*, Paris, Seuil, 1976 ;
- Mouchili Njimom Issoufou Soulé, - (dir.) *Savoirs scientifiques et culture philosophique. Repères historiques pour la compréhension de l'existence et la maîtrise du monde*, Paris, L'Harmattan, 2021 ;
 - *Existence et science. Essai sur la croissance technologique*, Paris, L'Harmattan, 2022 ;

- Mushete Ngindu, *Double appartenance religieuse des chrétiens africains ? Inculturation et pluralité religieuse*, Paris, L'Harmattan, 2010 ;
- Mveng Engelbert et Lipawing Benjamin, *Théologie, libération et cultures africaines : dialogue sur l'anthropologie négro-africaine*, Paris, Clé, 1996 ;
- Ngindu Mushete, *Les Thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 2009 ;
- Nietzsche Friedrich, *-Ainsi parlait Zarathoustra* (1883), traduction de Pierre Klossowski, Paris, Arvenda Éditions, 2019 ;
 - La Naissance de la tragédie* (1872), traduction de Pierre Klossowski, Paris, Livre de Poche, 2013 ;
 - Le gai savoir, Aphorisme 125* (1887), traduction de Pierre Klossowski, Paris, Les Échos du Maquis, 2011 ;
- Njoh Mouelle Ebénézer, *Lignes rouges "éthiques" de l'intelligence artificielle*, Yaoundé, L'Harmattan, 2020 ;
- Okah-Atenga Pierre-Paul, *Cosmologie et philosophie. De la justice et du fonctionnement du monde*, Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 2014 ;
- Olivier Jean-Pierre Brice, *Oser la chair*, Paris, Edition du Cerf, 2015 ;
- Ondoua Pius, *Existence et Valeurs, tome II, L'irrationnelle rationalité*, Paris, L'Harmattan, 2009 ;
- Origène, *Au commencement était le verbe*, Paris, Rivages, 2015 ;
- Oriol Timmy, *Histoire de la philosophie*, Paris, Fernand Nathan, 1981 ;
- Overall Christine, *Aging, Death and Human Longevity. A Philosophical Inquiry*, Berkeley, University of California Press, 2003;
- Pernin Marie José, *Schopenhauer, le déchiffrement de l'énigme du monde*, Paris, Philosophie présente, 1992 ;
- Pic de Mirandole, *De la Dignité de l'Homme*, Paris, Vrin, 1997 ;
- Pierre François, *Nécessité de penser à la mort ou instructions chrétiennes pour le temps de la maladie*, Paris, Nabu Press, 2011 ;
- Platon, *-Apologie de Socrate* (388 AV-JC), *Criton*, Introductions et traductions inédites de Luc Brisson, Paris, Garnier-Flammarion, 1999 ;

- *Le Phédon* (387 AV-JC), traduction et présentation de Monique Dixsaut, Paris, Garnier-Flammarion, 1991 ;
- Plutarque, *Des notions communes contre les stoïciens* (125), traduction de François Ricard, Paris, Seuil, 1993 ;
 - Pradeau Jean-François, *Héraclite*, Paris, Edition du Serf, 2022 ;
 - Queval Isabelle, *Le Corps aujourd'hui*, Paris, Folio Essais, 2008 ;
 - Rav Gugenheim, *Et tu marcheras dans ses voies. Les multiples facettes de l'éthique juive*, Paris, Association S. et O. Levy, 2006 ;
 - Rico Francisco, *Le Rêve de l'Humanisme de Pétrarque à Érasme*, Paris, Les belles lettres, 2002 ;
 - Ricot Jacques, *Philosophie et fin de vie*, Paris, Vrin, 2003 ;
 - Rodis-Léwis Gèneviève, *Le Développement de la pensée de Descartes*, Paris, Vrin, 2000 ;
 - Ruffié Jacques, *Le sexe et la mort*, Paris, Odile Jacob, 1986 ;
 - Saint Augustin, *Les soliloques* (386), Paris, Rivages poche, 2010 ;
 - Saint Thomas d'Aquin, *-Somme Contre Les Gentils* (1265), Paris, Garnier-Flammarion, 1991 ;
- *Somme théologique* (1273), Paris, Garnier-Flammarion, 1982 ;
- Sanders Peirce Charles, *À la recherche d'une méthode*, traduction de Gérard Deladalle, Paris, Théétète, 1993 ;
 - Schlegel Friedrich, *-L'Essence de la critique, écrits sur Lessing* (1801), traduction de Nicolas Waquet Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2004 ;
- *Philosophie de la vie* (1799), traduction de Nicolas Waquet, Paris, Rivages poche, 2013 ;
- Scholar Richard, *Le Je-ne-sais-quoi, enquête sur une énigme*, Paris, PUF, 2010 ;
 - Schopenhauer Arthur, *L'Art d'avoir toujours raison* (1830), traduction d'Auguste Burdeau, Paris, Circé, 1830 ;
 - Schopenhauer Arthur, *Le Monde comme volonté et comme représentation* (1819), traduction d'Auguste Burdeau, Paris, PUF, 1966 ;
 - Schubiger Jürg, *Quand la mort est venue*, Paris, La joie de lire, 2012 ;

- Sénèque, *-Lettres à Lucilius (63)*, présentation et notes de Guy Rachet, Paris, France Loisirs, « Bibliothèque de la sagesse », 1995 ;
 - *Traité de la colère, de la brièveté de la vie, de la tranquillité de l'âme, de la clémence, de la vie heureuse (69)*, présentation et notes de Guy Rachet, Paris, France Loisirs, « Bibliothèque de la sagesse », 1993 ;
- Spinoza Baruch, *-Éthique (1677)*, traduction de Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 2014 ;
 - *Traité théologico-politique (1670)*, traduction de Jacqueline Lagrée et Pierre François Moreau, Paris, PUF, 1999 ;
- Sussan Rémi, *Utopies posthumaines. Contre-culture, cyberculture, culture du chaos*, Paris, Omniscience, 2005 ;
- Tana Ahanda, *Esquisse d'une thanatologie*, Yaoundé, Ceper, 1998 ;
- Tegmark Max, *La Vie 3.0 - Être humain à l'ère de l'intelligence artificielle: Être humain à l'ère de l'intelligence artificielle*, Paris, Dunod, 2018 ;
- Tempels Placide, *La Philosophie bantoue*, Paris, Éditions africaines, 1949 ;
- Thomas Louis-Vincent, *-Cinq essais sur la mort africaine*, Paris, Karthala, 2013 ;
 - *De Dieu qu'il existe*, Paris, Maisonneuve, 1963 ;
 - *La Mort africaine : idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris, Payot, 1982 ;
 - *Les Chairs de la mort. Corps, mort, Afrique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2000 ;
 - *Mort et Pouvoir*, Paris, Payot, 1999 ;
- Unamuno Miguel, *Le Sentiment tragique de la vie*, Paris, Gallimard, 1973 ;
- Vannieuwenhuyze Aurélien, *Intelligence artificielle vulgarisée Le Machine Learning et le Deep Learning par la pratique*, Paris, PUF, 2019 ;
- Vigneron Gérard, *L'Ultime choix - Transhumanisme ou éveil intérieur*, Paris, Ariane Publications, 2022 ;
- Vigny Alfred, *Poèmes philosophiques*, Paris, Vrin, 1843 ;
- Virchow Rudolf, *La Pathologie cellulaire basée sur l'étude physiologique et pathologique des tissus*, traduction de l'allemand sur la seconde édition par Paul Picard, Paris, Ballière, 1961 ;
- Vorms Marion, *Qu'est-ce qu'une théorie scientifique*, Paris, Vuibert, 2011 ;

- Vovelle Michel, -*L'Heure du grand passage. Chronique de la mort*, Paris, Gallimard, 1993 ;
 - Vision de la mort et de l'au-delà en Provence du XV^{ème} au XIX^{ème} siècle d'après les autels des âmes du purgatoire*, Paris, Armand Colin, 1970 ;
- Wahl Jean, *Introduction à la pensée de Heidegger*, Paris, Livre de poche, 2018 ;
- Walter Tony, *The Revival of Death*, London & New York, Routledge, 1994 ;
- Wolff Francis, *Socrate*, Paris, PUF, 1987 ;
- Wotling Patrick, *La Philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2008 ;
- Zahan Dominique, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Payot, 1970.

CONTRIBUTIONS AUX OUVRAGES (par ordre alphabétique)

- Amey Claude, « De l'Extrême à la démesure », in M. Jimenez (dir.), *L'art dans tous ses extrêmes*, Paris, Klincksieck, 2012 ;
- Carl Craver, « Structures of Scientific Theories », in Machamer et Silberstein (dir.), *Blackwell Guide to the Philosophy of Science*, Malden (MA), 2002 ;
- Kenmogne Émile, « Théorie négro-africaine de la mort (eschatologie, thanatologie, ancestrologie) », in Bertrand Quentin (dir.), *Des philosophes devant la mort*, Paris, Éditions du Cerf, 2016 ;
- Mouafo Dieudonné, « Crise et célébrations sociales : les funérailles en pays Bamiléké », in Courade George (dir.), *Le village camerounais à l'heure de l'ajustement*, Paris, Karthala, 1994.

ARTICLES

ARTICLES SUR VLADIMIR JANKÉLÉVITCH (par ordre chronologique)

- Coadou François, « Pour une lecture de Philosophie première de Vladimir Jankélévitch (1954) », in *Le Philosophoire*, Vol. 3, n°15, 2001, pp. 197-202 ;
- Hansel Joëlle, « Vladimir Jankélévitch : le pardon et l'impardonnable », in *Revue d'Histoire de la Shoah*, Vol. 2, n°207, 2009, pp.195-206 ;

- Schwab François, « Vladimir Jankélévitch, les paradoxes d'une éthique résistante », in *Revue d'éthique et de théologie morale*, Vol. 2, n° 254, 2009, pp. 27-50 ;
- De Donato Lorenzo, « Un mystère de présence totale : Jankélévitch, Debussy and the mystery of music », in *Clareira - Revista de Filosofia da Região Amazônica*, Vol. 4, n° 1, 2017, pp. 320-330.

ARTICLES GÉNÉRAUX (par ordre alphabétique)

- Agnel Aimé, « Jung et le phénomène religieux », in *Imaginaire & Inconscient*, Vol. 3, n°11, 2003, pp. 49-61 ;
- Anganga Marcel, « Vie et mort en Afrique noire », in *Théologie africaine et vie*, Vol. 19, n° 1, 2011, pp. 87-106 ;
- Bateman et Jean Gayon, « L'Amélioration humaine : trois usages, trois enjeux », in *American Journal of Law and Medicine*, Vol. 2, n° 14, 2000, pp. 109-125 ;
- Bateman Simone et Gayon Jean, « L'Amélioration humaine : trois usages, trois enjeux », in *American Journal of Law and Medicine*, Vol. 22, n° 10, 2000, pp. 887-891 ;
- Baudry Patrick, « L'histoire de la mort », in *Hypothèses*, Vol. 1, n° 10, 2007, pp. 147-154 ;
- Benabes Michèle, « Citations et point de vue », in *Analyse et réflexion chez Condorcet*, Paris, Ellipses, 1989, pp. 25-34 ;
- Cetina Knorr, « The rise of a culture of life », in *European Molecular Biology Organization*, Vol. 6, n°31, 2005, pp. 76-80 ;
- Cochez Joseph, « L'esthétique de Plotin », in *Revue néo-scholastique de philosophie*, Vol. 2, n°79, 2013, pp. 431-454 ;
- Diagne Bachir, « Revisiter *La Philosophie bantoue*. L'idée d'une grammaire philosophique », in *Politique africaine*, Vol. 1, n°77, 2000, pp. 44-53 ;
- Fistetti Francesco, in « Le "Global Turn" entre philosophie et sciences sociales : le paradigme hybride du don », in *Revue du MAUSS*, Vol. 2, n°1, 2010, pp. 111-123 ;
- Froger Bélangère, « La mort et le droit » in *Empan*, Vol. 1, n° 97, 2015, pp. 39-43 ;
- G. Harry Stine, « How to Get along with Extraterrestrials... or Your Neighbor », in *Analog Science Fact-Science Fiction*, Vol. 4, n°19, 1980, pp. 39-47 ;

- Goffi Jean-Yves, « Les Posthumains que dont nous sommes ou nous serons », in *Bio éthica forum*, Vol. 4, n° 1, 2011, pp. 12-21 ;
- Grisé Yolande, « Le suicide dans la Rome antique », in *Revue belge de philologie et d'histoire*, Vol. 63, n° 1, 2011, pp. 145-169 ;
- Hitermeyer Pascal, « Usages politiques de la mort », in *Frontières*, Vol. 19, n°1, 2006, pp. 9-14 ;
- Lafontaine Céline, « La vieillesse, une maladie mortelle », in *Revue internationale de soins palliatifs*, Vol. 25, n° 1, 2010, pp. 5-9 ;
- Landry Yves et Lessard Régnald, « Les causes de décès aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles d'après les registres paroissiaux québécois », in *Revue d'histoire de l'Amérique française*, Vol. 48, n°4, 1995, pp. 509-526 ;
- Le Mest Gwénolé, « De Sénèque à Pascal en passant par Descartes : puissance consolatrice de la raison face à la mort ? », in *L'enseignement philosophique*, Vol. 1, n° 67, 2017, pp. 75-97 ;
- Lehmann Michel, « Levée du refoulement et acte analytique », in *Analyse Freudienne Presse*, Vol. 3, n°8, 2003, pp. 25-35 ;
- Lesco Philip, « Euthanasia : a buddhist perspective », in *Journal of Religion and Health*, Vol. 1, n° 25, 1986, pp. 34-61 ;
- More Max, « From Human to Transhuman to Posthuman », in *Extropy*, n°8, Vol 3, n°2, Winter, 1988, pp. 9-17 ;
- Morlet René, « Bouddhisme et fin de vie », in *Le Courrier de l'éthique médicale*, Vol. 4, octobre - novembre 2003, pp. 335-362 ;
- Mveng Engelbert, « Conception africaine de la vie et du temps », in *Théologies africaines et vie*, Vol. 19, n°1, 1996, p. 13-25 ;
- Mykytyn Everts, « Anti-Aging medicine: A patient/practitioner movement to redefine aging », in *Social Science & Medicine*, Vol. 62, n°2, 2006, pp. 640-654 ;
- Quinodoz Jean-Michel, « Le Moi et le ça, S. Freud (1923b) », in *Lire Freud*, Paris, Vol. 1, n°14, 2004, pp. 231-238 ;
- S. Ulam, « Tribute to John Von Neumann », in *Bulletin of the American Mathematical Society*, Vol. 64, n° 3, part 2, May, 1958, pp. 17-30 ;

- T. Caroline, « Les français et la mort : sondages d'opinion », in *Études sur la mort*, Vol. 2, n° 140, 2011, pp. 11-27 ;
- Ulam Stanislaw, « Tribute to John Von Neumann », in *Bulletin of the American Mathematical Society*, Vol. 64, n° 3, part 2, May, 1958, pp. 1-49 ;
- Vincent John, « Ageing Contested: Anti-Ageing Science and the Cultural Construction of Old Age », in *Sociology*, Vol. 40, n° 4, 2006, pp. 681-698 ;
- Von Busekist Astrid, « L'Indicible », in *Raisons politiques*, Vol. 2, n°2, 2001, pp. 89-112 ;
- Zahan Dominique, « Antilopes du soleil, Arts et Rites agraires d'Afrique Noire », in *Journal des africanistes*, Vol. 52, n° 1, 1982, pp. 19-22.

ARTICLES DE JOURNAUX (par ordre alphabétique)

- Birnbaum Jean, « Jankélévitch était l'homme de la mémoire excessive » in *Le Monde*, du 19 janvier 2003 ;
- Degiovanni Clara, « Le sens caché du revivre par Vladimir Jankélévitch », in *Philosophie Magazine*, du 19 mai 2021 ;
- Droit Pol-Roger, « Vladimir Jankélévitch, en temps utiles », in *Le Monde magazine*, du 19 janvier 2019 ;
- Joignot Frédéric, « Vivre 120 ans et même plus », in *Le Monde magazine*, du 25 juin 2011 ;
- Mark Hunyadi, « Vladimir Jankélévitch, l'irréconcilié », in *Le Temps*, du 25 janvier 2019 ;
- Maurot Elodie, « Vladimir Jankélévitch, à la mort, à la vie », in *La Croix*, du 20 janvier 2019.

CONFÉRENCES

CONFÉRENCE DE VLADIMIR JANKÉLÉVITCH (par ordre chronologique)

- « La philosophie française avait perdu Bergson. Elle l'a retrouvé », conférence donnée en 1959 à la RTF dans le cadre de l'émission "Connaissance de l'homme" consacrée à la pensée bergsonienne et écoutée le 13 septembre 2018 ;
- « La disparition de la philosophie », conférence-dialogue avec Michel Serres, donnée le 12 janvier 1975, proposée par France Culture, en réponse au projet de « Réforme René Haby » de l'enseignement de la philosophie et écoutée le 30 juillet 2019.

CONFÉRENCE SUR LA PENSÉE DE VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

(par ordre chronologique)

- Klein Pierre Michel, « La Métalogique de la mort », conférence prononcée à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, à l'occasion du Colloque sur Jankélévitch qui s'est tenu en 2005 ;
- Schwab Françoise, « Vladimir Jankélévitch », conférence donnée le 15 janvier 2019 au Festival des Jeux de Vagues à Paris ;
- École Normale de Lyon, « Repenser la morale après Auschwitz avec Vladimir Jankélévitch : amour, vérité, pardon », conférence suivie en ligne le 22 mai 2019 entre 18 heure et 20 heures.

INTERVIEWS

INTERVIEWS DE VLADIMIR JANKÉLÉVITCH (par ordre chronologique)

- Interview de la journaliste Française Françoise Faucher, le 12 mai 1980 à Paris, à l'émission « Femme d'aujourd'hui » sur le *Je-ne-sais-quoi* et le *Presque-rien* et consulté en ligne le 11 décembre 2020 ;
- Interview du journaliste Jacques Chancel de Vladimir Jankélévitch sur France Inter au sujet de la peine de mort réalisée le 12 mai 1979 et consulté en ligne le 17 juillet 2021 ;
- Interview de la journaliste Françoise Faucher du 11 mars 1978 sur la philosophie, la musique et l'humour, consulté en ligne le 23 avril 2020.

INTERVIEWS SUR LA PENSÉE VLADIMIR JANKÉLÉVITCH (par ordre chronologique)

- Poisson Jean-Philippe, interview accordée au Journal l'Écho le 25 septembre 2019 sur la pensée de Vladimir Jankélévitch et consulté en ligne le 13 août 2020 ;
- Brunfaut Simone, interview accordée au Journal l'Écho le 2 avril 2019 sur le charme discret de Vladimir Jankélévitch et consulté en ligne le 10 janvier 2022.

ÉTUDES

(Par ordre alphabétique)

- Supertino Gaétan, « étude sur les cinq chiffres pour comprendre le rapport des français à la mort », 2016 ;
- Ministère français de l'intérieur, « étude nationale sur les morts violentes au sein des couples », 2017 ;
- Office des Nations Unies contre la Drogue et le Crime (ONUDC), « étude mondiale sur l'homicide : tendances, contextes, données », 2011.

THÈSES ET MÉMOIRES

THÈSES (Par ordre alphabétique)

- Akah Amédée, « La Mort comme fondement de la morale », thèse, université de Reims, 2009 ;
- Legendre Alice, « Philosophie de la musique chez Vladimir Jankélévitch : dire l'insaisissable, enchanter la vie », thèse, université Paris 1, Panthéon-Sorbonne, 2016 ;
- Mofila Régine, « Spiritualité pascalle et concepts de "vie et mort" en Afrique. Essai de compréhension chez les Soeurs Disciples du Divin Maître », thèse, Institut de Spiritualité africaine, Kinshasa, 1997 ;
- Tréjos Suzana, « Le temps dans la philosophie première de Vladimir Jankélévitch », thèse, université de Paris I, Panthéon-Sorbonne, 1990.

MÉMOIRES (Par ordre alphabétique)

- Désilets-Paquet Arthur, « La Grâce dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch », mémoire, université de Laval, 2016 ;
- Simeu Brice Cardeau, « Le Statut métaphysique de la mort dans *Le monde comme volonté et comme représentation* d'Arthur Schopenhauer », mémoire, université de Yaoundé I, 2017.

USUELS ET DICTIONNAIRES

USUELS (par ordre alphabétique)

- Avis du Comité Consultatif National d'Éthique pour les Sciences de la vie et la Santé ;
- Bible, Traduction Œcuménique de la Bible, version 2010 ;
- le Noble Coran et la traduction en langue française de ses sens, version 2001, imprimée par le Roi Fahd ;
- Code de Procédure Pénale de la République du Cameroun, 2016 ;
- Code de Santé Publique (CSP) de l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS), édition 2021 ;
- *Daâth Tébounoth, la connaissance des raisons dans le bouddhisme*, version 2003 ;
- Documents fondamentaux de l'Organisation Mondiale de la Santé, quarante-huitième édition, comprenant les amendements adoptés jusqu'au 31 décembre 2014.

DICTIONNAIRES (par ordre alphabétique)

- Collectif, *Le Petit Larousse illustré*, Paris, Broché, 2018 ;
- Cornu Philippe, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Seuil, 2006 ;
- Di Folco Philippe, *Dictionnaire de la mort*, Paris, Larousse, 2010 ;
- Lalande André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2006.

INDEX DES AUTEURS

A

Agnel Aimé, 401
 Aissel Selim, 391
 Akah Amédée, 405
 Alexandre Laurent, 391
 Alquié Ferdinand, 391
 Amandine, 84, 391
 Amey Claude, 400
 Anders Günther, 391
 Anganga Marcel, 401
 Anta Diop Cheickh, 391
 Arendt Hannah, 391
 Ariès Philippe, 391

B

Bacon Francis, 391
 Basset Monique, 390
 Bateman et Jean Gayon, 246, 401
 Bateman Simone, 401
 Batini Ugo, 391
 Baudrillard Jean, 391
 Baudry Patrick, 401
 Bazin-Jama, 391
 Begey Roger, 395
 Benabes Michèle, 401
 Bergson Henri, 391
 Bermon Emmanuel, 391
 Bertrand Jean-Paul, 395
 Besnier, 342, 343, 357, 358, 392
 Bichat François-Xavier, 392
 Birnbaum Jean, 403
 Breton Philippe, 392
 Brochard Victor, 392

C

Carl Craver, 400
 Carrel Alexis, 392
 Castoriadis Cornelius, 392

Castra Michel, 392
 Cetina Knorr, 401
 Coadou François, 400
 Cochez Joseph, 401
 Cohen John, 392
 Collin Denis, 391
 Compte-Sponville André, 392
 Conche Marcel, 392
 Condorcet Nicolas, 392
 Cornu Philippe, 392, 406

D

Dalaï Lama, 211, 217, 392
 Dalèk Jaromir, 392
 Damour Franck, 392
 Degiovanni Clara, 403
 Deleuze Gilles, 392
 Descartes René, 392
 Désilets-Paquet Arthur, 405
 Di Folco Philippe, 406
 Diagne Bachir, 401
 Diop Birago, 393
 Donato Lorenzo, 400
 Droit Pol-Roger, 403
 Dulau Jean-Pierre, 393

E

Elias Norbert, 393
 Emerson Ralf Waldo, 393
 Engelbert,, 402
 Épicure, 12, 30, 41, 42, 43, 105, 106, 135, 153, 175, 274,
 392, 393
 Eschlimann Jean-Paul, 393

F

Falconnet Elodie, 393
 Fistetti Francesco, 401
 Foucault Michel, 393

Fourche Auguste, 393
Freud Sigmund, 393
Froger Bérangère, 401

G

Gadamer Hans-Georg, 393
Gauchet Marcel, 393
Gayon Jean, 401
Goffi Jean-Yves, 401
Gracián Baltazar,, 393
Grisé, 45, 176, 393, 401
Grisé Yolande, 393, 401
Grondin Jean, 393
Guardini Romano, 394
Guattari Philippe, 392
Guerry Vincent, 394
Guetny Jean-Paul, 394
Gugenheim Michel, 394
Guomar Michel, 394

H

Hables Gray Chris, 394
Hansel, 390, 400
Hansel Joëlle, 390, 400
Haraway Donna, 394
Harry Stine, 401
Hayles Katherine, 394
Hebga Meinrad Pierre, 394
Heidegger Martin, 394
Hitermeyer Pascal, 401
Hottois Gilbert, 394
Huisman Denis, 394
Hume David, 394

J

Jacob François, 394
Janicaud Dominique, 394
Javeau Claude, 394

Jerphagnon Lucien, 390
Joignot Frédéric, 403
Jolivet Régis, 406
Jonas Hans, 395

K

Kahn Axel, 395
Kant Emmanuel, 395
Kareh Tager Djénane, 394
Kenmogne Émile, 400
Kenneth Kramer, 395
Kessler Frédéric, 395
Kieffer Jonathan, 395
Killeen Marie-Chantal, 395
Klein Pierre Michel, 395, 404
Kolski Christophe, 395
Kompridis Nicolas, 395
Kouassi Koffi, 395
Kübler-Ross Élisabeth, 395

L

La Mettrie, 236, 237, 238, 395
Lacan Jacques, 395
Lacarrière Jacques, 395
Lafontaine Céline, 395, 402
Lalande André, 406
Larouche Jean-Marc, 395
Le Breton David, 395
Le Dévédec Nicolas, 396
Le Fèvre Jean-Yves, 395
Le Goff Jacques, 396
Le Guen Claude, 396
Le Mest Gwénolé, 402
Legendre Alice, 405
Lehmann Michel, 402
Lethierry, 390, 391
Lethierry Hugues, 390, 391
Levinas Emmanuel, 396
Lévi-Strauss Claude, 396

Lipawing Benjamin, 396
Lisciani Petrini Enrica, 390
Locke Margaret, 396
Lonchel Mathias, 396
Lubrina Jean-Jacques, 390
Lucrèce, 105, 153, 333, 396

M

Malthus Thomas Robert, 396
Mark Hunyadi, 403
Marx Karl, 396
Maurot Elodie, 403
Max, 230, 345, 366, 402
Merleau-Ponty Maurice, 396
Mickaël Popelard, 396
Minsky Marvin, 396
Mofila Régine, 405
Monod Jacques,, 396
Montmollin Isabelle, 390
More, 230, 402
Moreau Daniel, 390
Morin Edgar, 396
Morlet René, 402
Morlighem Henri, 393
Mouafo Dieudonné, 400
Mushete Ngindu, 396
Mveng, 326, 334, 396, 402
Mveng Engelbert, 396, 402

N

Ngindu Mushete, 330, 341, 397
Nietzsche Friedrich, 397
Njoh Mouelle Ebénézer, 397

O

Okah-Atenga Pierre-Paul, 397
Olivier Jean-Pierre Brice, 397
Ondoua Pius, 397

Origène,, 179, 397

P

Papillon Fabrice, 395
Pernin Marie José, 397
Philippe Cornu, 208
Pic de Mirandole, 234, 235, 397
Pierre François, 275, 397, 399
Platon, 30, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 53, 65, 76, 77, 82, 131,
132, 134, 135, 160, 297, 298, 312, 367, 397, 412
Plutarque, 176, 397
Pradeau Jean-François, 397

Q

Queval Isabelle, 398

R

Ramona Fotiade, 390
Rav Gugenheim, 199, 398
Rico Francisco, 398
Ricot Jacques, 398
Rodis-Léwis Gèneviève, 398
Rouvière Jean-Marc, 390
Ruffié Jacques, 398

S

Saint Augustin, 30, 48, 49, 50, 51, 55, 107, 391, 398, 412
Saint Thomas d'Aquin, 30, 52, 398
Sanders Peirce Charles, 398
Schlegel Friedrich, 398
Scholar Richard, 398
Schopenhauer Arthur, 398
Schubiger Jürg, 398
Schwab Françoise, 390, 404
Sénèque, 44, 45, 46, 47, 189, 368, 398, 402
Simeu Brice Cardeau, 405
Spinoza Baruch, 398

Suarès, 390, 391
Suarès Guy, 390, 391
Sussan Rémi, 399

T

Tana Ahanda, 338, 399
Tegmark Max, 399
Tempels Placide,, 399
Thomas Louis-Vincent, 399
Tréjos Suzana, 405

U

Unamuno Miguel,, 399

V

Vian Thibault, 390
Vigneron Gérard, 399
Vigny Alfred, 399
Virchow Rudolf, 399
Vorms Marion, 399
Vovelle Michel, 399

W

Wahl Jean, 399
Walter Tony, 399
Wolff Francis, 400
Wotling Patrick, 400

Z

Zahan Dominique, 400, 403

INDEX DES NOTIONS

A

Africain 20, 317, 330, 333, 343
Africaine, 19, 21, 226, 316, 318, 321, 323, 329, 333, 336,
337, 338, 342, 348, 396, 402, 407, 410, 412, 416
Afrique, 13, 18, 20, 325, 331, 334, 336, 337, 343, 348, 397,
410
Artificielle, 19, 145, 182, 261, 266, 352, 356, 357, 358, 368,
370, 408, 410
Au-delà, 28, 76, 77, 112, 134, 135, 226, 230, 321, 333
Au-revoir, iii.

B

Biosciences, iv, 4
Biotechnologie, iii.

C

Continuité, 20, 23, 102, 123, 141, 188, 210, 213, 220, 223,
275, 317, 327, 337, 348, 371, 392, 431
Corporalité, 118, 430
Corps, 4, 33, 34, 36, 39, 46, 47, 48, 51, 58, 107, 123, 134,
149, 151, 153, 154, 164, 168, 169, 205, 215, 217, 222,
252, 253, 254, 255, 256, 303, 319, 338, 348, 349, 406
Culture, 272, 297, 335, 396, 410.

D

Déni, 346
Dépassement, 98, 391
Dieu, 45, 49, 51, 58, 61, 62, 79, 152, 181, 201, 203, 205,
206, 208, 209, 240, 280, 283, 294, 301, 335, 339
Disparition, , 16, 19, 46, 47, 91, 96, 98, 99, 103, 110, 115,
120, 135, 137, 141, 149, 153, 163, 174, 181, 189, 202,
204, 218, 338, 340, 342, 358, 396, 415, 432.

Doctrines, 4, 8, 10, 19, 22, 40, 49, 51, 72, 147, 159, 184,
200, 205, 212, 213, 224, 232, 233, 235, 236, 238, 250,
257, 273, 316, 345, 367, 387, 391, 392.

E

En-deçà, 28, 390
Eschatologique, 143, 146, 147, 200, 430
Esprit, 57, 58, 80, 93, 174, 177, 218, 231, 255, 278, 300,
320, 407
Éternel, 9, 150, 202, 255.

F

Falconnet Elodie, 404
Finitude, 9, 18, 19, 30, 103, 114, 115, 118, 121, 153, 161,
171, 174, 189, 191, 199, 206, 210, 229, 231, 232, 291,
323, 330, 340, 342, 344, 345, 350, 370, 371, 372, 374,
377, 382, 384, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 398, 429,
430, 432.
Fondement, 26, 31, 54, 59, 68, 69, 70, 77, 158, 166, 176,
185, 198, 199, 200, 205, 221, 224, 225, 272, 275, 278,
293, 301, 322, 325, 371, 391, 416, 431.

H

Herméneutique, 22, 23, 24, 159, 276, 324, 332, 387, 392,
404
Homme, 4, 5, 9, 49, 51, 62, 66, 67, 68, 99, 103, 115, 124,
127, 170, 179, 189, 199, 202, 205, 229, 237, 238, 245,
251, 258, 264, 265, 284, 293, 330, 333, 334, 342, 352,
356, 359, 361, 365, 382, 389, 395, 397
Humain, 9, 20, 50, 67, 98, 117, 121, 194, 238, 241, 244,
247, 249, 256, 331, 339, 343, 348, 350, 352, 355, 366,
377, 395
Humaine, 4, 9, 18, 19, 20, 21, 22, 26, 38, 40, 46, 51, 52, 62,
77, 90, 93, 96, 97, 98, 99, 103, 111, 113, 114, 115, 124,
126, 147, 153, 156, 159, 162, 164, 171, 172, 174, 176,
178, 179, 180, 182, 184, 187, 189, 192, 193, 195, 197,

199, 200, 202, 206, 211, 213, 226, 227, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 237, 239, 241, 243, 244, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 257, 260, 266, 271, 275, 290, 291, 293, 294, 299, 302, 305, 321, 323, 328, 329, 330, 334, 335, 338, 340, 344, 346, 350, 363, 368, 371, 372, 374, 380, 381, 382, 383, 384, 387, 388, 391, 395, 396, 397, 398, 405, 412, 431, 432.

Humanisme, 236, 240

Humanité, 8, 9, 10, 19, 26, 31, 40, 45, 52, 54, 56, 60, 61, 64, 65, 90, 91, 113, 116, 146, 150, 159, 160, 161, 162, 166, 172, 173, 176, 179, 180, 181, 183, 184, 187, 190, 192, 193, 194, 195, 198, 199, 200, 206, 210, 211, 212, 218, 224, 229, 232, 235, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 263, 265, 266, 267, 269, 270, 271, 273, 275, 291, 292, 296, 297, 301, 309, 311, 313, 315, 322, 323, 333, 342, 351, 360, 361, 362, 363, 366, 367, 368, 371, 376, 377, 382, 384, 387, 388, 389, 391, 394, 396, 398, 401, 433

Hume David, 405.

I

Idée, 49, 60, 62, 127, 145, 218, 292, 332

Impensé, v, 7, 8, 19, 20, 22, 71, 90, 151, 260, 263, 264, 265, 298, 369, 370, 374, 414, 416

Infini, 86, 145, 146, 148, 183

Intelligence, iv, 80, 261.

J

Je-ne-sais-quoi, 78, 409.

K

Karma, 220

L

L'instant, 83, 86, 112, 115, 134, 152, 188, 312.

M

Métalogique, 41

Métaphysique, 4, 27, 38, 55, 60, 62, 63, 64, 66, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 83, 84, 89, 91, 107, 111, 131, 132, 145, 147, 153, 176, 182, 183, 197, 234, 242, 245, 275, 290, 295, 306, 307, 310, 311, 316, 321, 338, 340, 346, 350, 374, 383, 387, 398, 417, 429

Moment, ix, 7, 13, 14, 15, 22, 27, 28, 30, 33, 38, 39, 44, 45, 47, 51, 57, 72, 75, 78, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 93, 99, 100, 101, 103, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 119, 122, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 149, 153, 160, 165, 169, 170, 172, 175, 176, 178, 188, 194, 204, 207, 208, 209, 212, 213, 214, 215, 218, 219, 220, 225, 228, 231, 232, 243, 248, 252, 299, 302, 308, 309, 310, 312, 315, 321, 323, 325, 329, 335, 339, 342, 346, 353, 357, 360, 369, 370, 377, 388, 395, 397

Mort, viii, 6, 9, 14, 19, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 129, 130, 132, 133, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 193, 195, 197, 198, 234, 250, 267, 268, 274, 275, 313, 317, 322, 325, 336, 359, 361, 393, 401, 406, 410, 416

Mortalité, 180

Mortel, 18, 21, 22, 47, 48, 49, 65, 93, 110, 111, 115, 119, 124, 127, 129, 130, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 143, 159, 161, 188, 204, 205, 207, 280, 304, 371, 374, 377, 382, 384, 388, 391, 397, 398, 430

Mourir, viii, 4, 6, 7, 8, 11, 14, 15, 16, 21, 24, 26, 29, 33, 36, 37, 39, 40, 41, 44, 46, 47, 48, 49, 52, 54, 65, 67, 68, 69, 89, 94, 95, 96, 97, 101, 102, 104, 106, 107, 108, 110,

111, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124,
125, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137,
138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 148, 149, 150,
152, 153, 154, 159, 160, 161, 165, 167, 168, 169, 170,
171, 172, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 183, 186, 187,
188, 190, 191, 192, 195, 198, 199, 203, 207, 208, 209,
210, 213, 214, 217, 220, 224, 225, 226, 227, 228, 229,
230, 231, 232, 235, 257, 258, 267, 271, 273, 276, 277,
280, 282, 283, 284, 289, 295, 296, 304, 316, 317, 321,
322, 323, 326, 330, 331, 332, 335, 336, 341, 345, 346,
347, 348, 350, 358, 371, 372, 374, 376, 377, 378, 379,
382, 387, 388, 390, 391, 393, 394, 396, 397, 398, 402,
405, 429, 430, 431
Mystère, 7, 17, 18, 76, 77, 97, 99, 125, 151, 154, 274, 307,
407

N

Nécessité, 139, 161, 257, 336, 377, 396, 407
Ngindu Mushete, 337, 348, 407
Nietzsche Friedrich, 407
Njoh Mouelle Ebénézer, 408.

O

Ontothanatologie, ii
Organe-obstacle, ii, 125
Origène, 181, 408
Ouverture, iv, 125, 127, 156.

P

Pensée, i, 146, 182, 402
Pensée, ii, 22, 30, 56, 103, 118, 137, 152, 178, 197, 285,
292, 315, 368, 392
Philosophie, v, 4, 5, 6, 14, 17, 18, 19, 20, 23, 24, 26, 27, 30,
31, 33, 34, 35, 37, 38, 40, 41, 43, 44, 45, 54, 55, 56, 58,
59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 83,
84, 87, 88, 89, 90, 93, 103, 107, 108, 111, 112, 114, 120,

123, 126, 130, 132, 135, 139, 142, 153, 155, 158, 159,
161, 166, 168, 169, 173, 177, 181, 184, 187, 190, 191,
193, 194, 199, 206, 208, 210, 211, 224, 226, 236, 238,
239, 240, 242, 243, 246, 252, 257, 262, 275, 276, 277,
279, 290, 304, 305, 306, 307, 309, 311, 314, 316, 317,
318, 320, 321, 332, 334, 341, 344, 345, 347, 361, 371,
375, 377, 383, 387, 390, 393, 396, 399, 400, 401, 402,
403, 405, 407, 408, 412, 415, 417, 418, 429, 431, 433
Physique, 31, 37, 45, 46, 47, 48, 53, 55, 57, 62, 83, 89, 97,
150, 161, 162, 202, 210, 212, 217, 219, 223, 225, 252,
284, 303, 304, 305, 318, 329, 395, 431
Posthumain, 371, 372, 381, 382, 433
Presque-rien, 86, 144
Problème, 5, 6, 9, 17, 19, 22, 23, 26, 34, 38, 44, 45, 66, 71,
75, 84, 86, 89, 91, 92, 93, 97, 101, 102, 108, 109, 115,
117, 118, 122, 123, 125, 131, 133, 135, 146, 153, 165,
179, 183, 186, 189, 198, 230, 251, 253, 254, 261, 262,
265, 276, 283, 299, 311, 315, 316, 324, 353, 356, 360,
367, 377, 379, 390, 391, 393, 429
Psychologique, 93, 313.

R

Réflexion, iv, 11, 45, 101, 180, 285, 390
Refoulé, iv, 284, 288
Refoulement, iv, viii, 8, 10, 19, 21, 277, 284, 285, 286, 287,
288, 289, 294, 413
Refus, iv, viii, 4, 7, 8, 9, 10, 18, 27, 73, 75, 87, 151, 191,
192, 196, 212, 217, 221, 230, 276, 286, 289, 290, 291,
346, 373, 376, 382, 392, 397, 432
Rejet, iv
Religieux, iii, 154, 201, 210, 272, 296, 301, 372, 389
Religion, iii, 7, 45, 52, 53, 60, 61, 62, 63, 64, 151, 181, 200,
201, 207, 209, 210, 218, 226, 234, 255, 269, 272, 290,
293, 296, 297, 298, 300, 301, 364, 384, 391, 402
Résurgence, iv
Rupture, iii, 7, 132, 274.

S

Schéma, iv, 7, 274
Science, ii, viii, ix, 3, 10, 19, 21, 22, 23, 37, 55, 59, 62, 78, 97, 106, 108, 145, 162, 173, 176, 181, 191, 193, 194, 234, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 248, 263, 269, 270, 272, 278, 283, 293, 299, 300, 334, 363, 366, 372, 374, 376, 377, 379, 380, 381, 382, 384, 389, 394, 395, 397, 398, 402, 407
Singularité,, iii
Social,, iii, 251, 298, 356, 368
Solution, iv, 108, 148, 155, 174, 179, 249, 255, 259, 275, 277, 295, 299, 300, 310, 353, 358, 359, 382, 396, 397, 432
Soteriologie, iii

T

Technique, 239, 253, 256, 367, 369, 392, 395
Technologie, 37, 216, 263, 265, 366
Technologique, 3, 246, 269, 272, 367, 395, 407
Technoprogessisme, iv, 371, 433
Technoscientifique,, iii
Tempels Placide,, 410
Temporalité, 85, 133
Temps, viii, 4, 5, 6, 9, 17, 21, 24, 27, 33, 34, 35, 36, 38, 42, 43, 48, 51, 52, 53, 58, 67, 73, 74, 80, 84, 85, 86, 87, 88, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 103, 107, 110, 112, 113, 114, 115, 117, 119, 120, 122, 123, 124, 126, 128, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 153, 158, 162, 169, 170, 178, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 192, 202, 209, 213, 215, 221, 224, 237, 244, 245, 247, 248, 250, 252, 254, 255, 259, 260, 262, 268, 272, 290, 299, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 310, 312, 317, 321, 326, 328, 331, 334, 338, 339, 340, 341, 342, 344, 345, 346, 350, 356, 369, 370, 372, 376, 378, 380, 384, 390, 393, 395, 405, 406, 408, 413, 414, 417, 429, 430, 432.

Thanatique, 317, 392
Thanatologie,, ii, 19, 20, 330, 332, 345, 346, 410, 411
Thanatologique,, ii
Thanatophilosophie,, ii, 51
Théorie, i
Transhumain, i, 367, 371, 382, 383, 396, 433
Transhumanisme, i, viii, 3, 235, 236, 369, 370, 383, 403, 405, 410, 431
Transhumaniste, i
Tréjos Suzana, 417.

V

Vie, 5, 11, 15, 16, 17, 18, 33, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 52, 59, 63, 64, 68, 87, 96, 97, 99, 100, 102, 103, 112, 113, 114, 115, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 129, 131, 132, 133, 136, 137, 138, 142, 152, 155, 159, 162, 164, 166, 172, 173, 176, 179, 186, 187, 189, 191, 193, 195, 203, 213, 214, 220, 221, 227, 229, 238, 267, 273, 278, 283, 290, 298, 300, 310, 318, 323, 332, 335, 336, 341, 346, 373, 377, 383, 394, 396, 406, 409, 410, 412, 413
Vivant,, ii, 4, 100, 113, 116, 139, 142, 164, 165, 175, 187, 190, 239, 275, 319, 348, 389, 393, 397
Volonté, iv, viii, 4, 8, 17, 23, 26, 52, 63, 64, 75, 87, 103, 115, 134, 139, 148, 159, 167, 177, 181, 189, 254, 255, 276, 291, 305, 311, 312, 313, 316, 344, 346, 350, 358, 363, 367, 372, 373, 374, 381, 388, 392, 409, 417, 432.

TABLE DE MATIÈRES

DÉDICACE.....	i
REMERCIEMENTS	ii
SOMMAIRE	iii
SIGLES.....	iv
RÉSUMÉ	v
ABSTRACT.....	vi
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
PREMIÈRE PARTIE : L'IDÉE DE MORT DANS LA PHILOSOPHIE DE VLADIMIR JANKÉLÉVITCH	23
CHAPITRE I : LES CONCEPTIONS DE LA MORT JUSQU'À VLADIMIR JANKÉLÉVITCH	27
I.1. Les théories du consentement à la finitude dans l'Antiquité	28
I.1.1. La mort comme séparation de l'âme et du corps dans la philosophie de Platon	29
I.1.2. L'épicurisme et la néantisation de la mort.....	35
I.1.3. Le consentement à mourir dans la perspective stoïcienne.....	38
I.2. Les théories de la passivité au Moyen-Âge	42
I.2.1. La mort chez Saint Augustin : obstacle ou chemin vers le bonheur ?.....	42
I.2.2. La perspective d'une vie après la mort dans la pensée de Thomas d'Aquin	46
I.2.3. La société médiévale devant la mort : entre rejet et abandon.....	49
I.3. Les théories du déni dans la modernité : discussions sur l'inconnaissabilité de la mort.....	52
I.3.1. René Descartes et la mort comme corruption du corps en tant que substance étendue.....	52
I.3.2. La mort de Dieu dans la philosophie de Friedrich Nietzsche	56

I.3.3. La mort comme manière d'être dans la pensée de Heidegger	62
CHAPITRE II : LE MYSTÈRE DE LA MORT DANS LA PHILOSOPHIE DE JANKÉLÉVITCH	68
II.1. De l'ontologie de la fragance à l'idée de mort	70
II.1.1. L'introduction à la métaphysique sérieuse	70
II.1.2. Le « Je-ne-sais-quoi » et le « Presque-rien »	75
II.1.3. Jankélévitch : philosophe du temps et philosophe de l'instant	80
II.2. L'essence de la mort chez Jankélévitch	84
II.2.1. La mort comme problème philosophique	85
II.2.2. La mort aux trois personnes du singulier	89
II.2.3. La mort : évènement et mystère	92
II. 3. Le rapport problématique de l'homme à la pensée de la mort	97
II.3.1. Qu'est-ce que penser la mort veut dire ?	97
II.3.2. L'impensabilité d'une réalité dont on ne fait pas l'expérience	100
II.3.3. Cognoscibilité à partir des outils disponibles	102
CHAPITRE III : EN DEÇÀ, SUR LE MOMENT ET AU-DELÀ DE LA MORT	105
III.1. La mort en deçà : thanatologie citérieure	106
III.1.1. La mort durant la vie	107
III.1.2. L'organe-obstacle : finitude, corporalité et temporalité	113
III.1.3. L'entr'ouverture comme quoddité du mystère : la mort cachée	119
III.2. La mort dans l'instant mortel	123
III.2.1. Le caractère hors-catégorie de l'instant mortel	124
III.2.2. Le Presque-rien de l'article mortel	128
III.2.3. L'instant de la mort et l'idée d'irréversibilité	134
III.3. La mort au-delà de la mort	137

III.3.1. L’avenir eschatologique.....	137
III.3.2. L’absurdité de la survie.....	141
III.3.3. L’inconséquence de la nihilisation : le sens de l’espérance.....	144
DEUXIÈME PARTIE : L’HUMANITÉ DE LA MORT	150
CHAPITRE IV : DE LA RÉSIGNATION À LA PENSABILITÉ DE LA MORT.....	153
IV.1. La mort comme nécessité.....	154
IV.1.1. La mort comme nécessité biologique	155
IV.1.2. La mort comme nécessité morale	159
IV.1.3. La mort comme nécessité sociale	164
IV.2. La pensabilité de l’idée de la mort.....	168
IV.2.1. La pensée de la mort comme éveil de l’homme à son mourir chez Schopenhauer	169
IV.2.2. La pensée de la mort comme créatrice des avenir possibles	171
IV.2.3. La mort et l’idée d’un juste retour des choses dans le temps	174
IV.3. La vie avec la mort	178
IV.3.1. La présence de la mort dans la vie.....	179
IV.3.2. L’humanisation du mourir : une action sage à concilier avec les devoirs de la société	182
IV.3.3. Con-vivre avec la mort au sens de Morin	184
CHAPITRE V : THÉORIES RELIGIEUSES SUR L’HUMANITÉ DE LA MORT	190
V.1. Les religions monothéistes et l’idée de mort	191
V.1.1. La mort comme avènement d’une vie nouvelle dans le judaïsme	192
V.1.2. La mort, étape indispensable pour la détermination du destin éternel de l’homme dans le christianisme.....	194
V.1.3. La mort comme point nodal du message prophétique dans l’islam.....	197

V.2. L'idée de mort dans les religions sans dieu : le cas spécifique du bouddhisme	201
V.2.1. La mort du corps physique et du sentiment du moi	202
V.2.2. Le <i>karma</i> : principe fondamental de destination	209
V.2.3. Le mourir, rupture ou continuité : la sotériologie bouddhiste	212
V.3. Le bien mourir dans les traditions religieuses	215
V.3.1. La mort au fondement des philosophies religieuses	215
V.3.2. Les religions et le consensus autour de la nécessité de mourir	219
V.3.3. La bonne mort : une construction humaine	221
CHAPITRE VI : LE TRANSHUMANISME OU LA TRANSGRESSION HUMAINE DE LA MORT	224
VI.1. Le transhumanisme : un héritage des doctrines classiques	226
VI.1.1. Transhumanisme, humanisme et philosophie de la renaissance	227
VI.1.2. Doctrine transhumaniste et automatisme : les philosophies mécanistes en amont	230
VI.1.3. Le transhumanisme comme conséquence de l'esprit des Lumières et de la pensée du progrès	233
VI.2. Les points de mire du transhumanisme	236
VI.2.1. L'atteinte d'une singularité technologique	236
VI.2.2. L'impérative amélioration de la condition humaine	240
VI.2.3. Transgression de la nature humaine et au-revoir au corps	242
VI.3. Le dessein avoué du transhumanisme contre la mort	246
VI.3.1. Biotechnologies et reconsidération de la grammaire mortuaire	247
VI.3.2. Google et son projet de prolongement perpétuel de l'espérance de vie	252
VI.3.3. La redirection du rapport de l'homme à la mort	256
TROISIÈME PARTIE : HERMÉNEUTIQUE THANATOLOGIQUE SUR FOND DE TRANSHUMANISME	260

CHAPITRE VII : L'IMPENSÉ DE LA THÉORIE DE LA MORT CHEZ JANKÉLÉVITCH COMME JUSTIFICATION DU TRANSHUMANISME.....	263
VII.1. L'impensé jankélévitchéen de la mort et le désir de lui trouver une solution par l'absurde	266
VII.1.1. Ce que l'impensé veut dire	266
VII.1.2. L'idée de mort : un tourment pour Vladimir Jankélévitch	268
VII.1.3. Le déni jankélévitchéen de la réflexion : une métalogue du refoulé.....	272
VII.2. Le refus de se complaire dans sa situation comme justification l'idéologie transhumaniste	277
VII.2.1. Le rejet de la contemplation satisfaite de soi.....	278
VII.2.2. Le déni des solutions religieuses consolantes	281
VII.2.3. La prise de conscience de la corrigibilité de soi par soi-même	290
VII.3. La volonté de dépassement de la condition humaine chez Jankélévitch comme assise théorique à l'aventure transhumaniste.....	293
VII.3.1. La connaissance métémpirique : vers la totalité du possible	293
VII.3.2. Le paradoxe jankélévitchéen de l'angoisse	296
VII.3.3. L'inaptitude du philosophe à dire l'indicible et sa volonté de surpasser sa condition	300
CHAPITRE VIII : LA RÉSURGENCE DE LA THANATOLOGIE AFRICAINE	304
VIII.1. Imaginaires thanatiques depuis l'Afrique égypto-nubienne.....	305
VIII.1.1. Du schéma pluraliste du composé humain chez Hebga	305
VIII.1.2. La place de la mort dans la civilisation négro-africaine.....	308
VIII.1.3. La valeur des rites mortuaires.....	311
VIII.2. Considérations eschatologiques en Afrique	316
VIII.2.1. La mort au cœur de la vie humaine.....	316
VIII.2.2. L'idée d'une vie après la mort.....	320

VIII.2.3. L'opérante communication entre les vivants et les morts	322
VIII.3. La momification du vivant	325
VIII.3.1. Aux fondements de l'éternité des essences et de l'idée de temps dans la culture africaine	325
VIII.3.2. Le déni de la disparition de notre être et la gestion de notre finitude	329
VIII.3.3. La thanatologie africaine : une assise ontologique séculaire des philosophies de la négation de la mort	332
CHAPITRE IX : HUMAIN – TRANSHUMAIN - POSTHUMAIN : POSTULATS D'UNE ONTOTHANATOLOGIE DE L'OUVERTURE	336
IX.1. L'intelligence artificielle au cœur de la nouvelle société envisagée	337
IX.1.1. Non-conscience et non-sensibilité : ce que réalise aujourd'hui l'intelligence artificielle faible	338
IX.1.2. Machines-Esprit, conscientes et sensibles : l'ambition de l'intelligence artificielle forte.....	341
IX.1.3. La singularité technologique : un danger pour notre espèce.....	345
IX.2. L'homme de demain	348
IX.2.1. Une humanité menacée par la technique	349
IX.2.2. De l'humain au transhumain : biosciences et augmentation.....	353
IX.2.3. Du transhumain au posthumain : un technoprogessisme affiché.....	356
IX.3. La technicisation du rapport de l'homme à la mort : plaidoyer pour une ontothanatologie de l'ouverture	360
IX.3.1. La marche vers la fin de la mort et l'impérieuse prise de position de la philosophie.....	360
IX.3.2. L'ontothanatologie de l'ouverture devant les logiques extrémistes contre la mort	364
IX.3.3. Ontothanatologie de l'ouverture et préparation à la bipartition de notre société	367
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	371
	407

BIBLIOGRAPHIE	384
INDEX DES AUTEURS.....	vii
INDEX DES NOTIONS.....	xii