

La mort n'est-elle pas toujours imminente puisqu'elle nous est annoncée ?

Michel Clément, Ph.D.

Volume 14, Number 2, Spring 2002

La mort prononcée

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1073963ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1073963ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Université du Québec à Montréal

ISSN

1180-3479 (print)

1916-0976 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Clément, M. (2002). La mort n'est-elle pas toujours imminente puisqu'elle nous est annoncée ? *Frontières*, 14(2), 8–13. <https://doi.org/10.7202/1073963ar>

Article abstract

Philosophy may only include death through Reason although rumor has it that philosophers, through their mind systems, clutter with explanations what only sacred space and various faiths would be entitled to give. It is true that philosophy offers no certainty and that it is not its task; death is the culminating point of anxiety that philosophy claims not to avoid or to cover its questions; it can never spare suffering and death. Thus, authors such as Plato, Seneca, Epictetus, Jean-Luc Nancy, Vladimir Jankélévitch, Arthur Schopenhauer, Michel Serres and Czech poet Vladimir Holan elaborate on a few ideas on this death which lacerates our minds and forces us rethink this, our temporary universe, constantly.

La mort n'est-elle pas toujours imminente puisqu'elle nous est annoncée ?

Michel Clément, Ph.D.,
Montpellier, France.

La pensée philosophique sur la mort ne peut se lire et se comprendre qu'à partir du moment où l'on se défait de tout esprit de système ; les hypothèses et les paradoxes fusent, s'amalgament, se réfutent, mais il n'y a que des vérités du moment, construites sur des sols friables que nous n'osons plus aujourd'hui nommer « vérités » dans le sens totalisant. Sachons premièrement que « penser la mort » est déjà un paradoxe qui ne quittera jamais la pensée. Ainsi, la philosophie n'arrivera plus à construire des systèmes qui expliqueraient toute la pensée et l'agir humain dans le monde, c'est pourquoi un philosophe comme Schopenhauer ne pense plus la mort par rapport à l'« être », c'est-à-dire à partir d'une métaphysique, mais la considère avant tout comme un phénomène purement physique ; nous serons alors plus près d'une approche matérialiste de la mort. Pour les penseurs grecs et romains, la mort était toujours imminente ; l'idéal aurait été de se l'approprier en l'amadouant, vivant son annonce comme la seule certitude : on essaiera alors dans un art de vivre consommé, de l'appivoiser par une ascèse ou un travail d'analyse rationnel qui dissiperait l'angoisse. La philosophie contemporaine, profondément éclatée, pensera diversement la mort soit à partir de critères matérialistes ou métaphysiques : le mérite de Vladimir Jankélévitch est d'avoir tenté d'en faire une synthèse.



Sans doute devînmes-nous les hommes que nous sommes pour avoir appris – comment, le saurons-nous jamais ? – que nous allions mourir. Les seuls restes loyaux de la préhistoire et l'Antiquité haute, nous les trouvons dans des tombes, ossements accompagnés d'objets. Les animaux n'ont ni objet ni mort. Cette fin redoutée nous appartient donc deux fois en propre : en tant que nous sommes des hommes, en tant qu'individus singuliers ; elle nous attend et nous atteint dans notre définition générique et notre singulière solitude. (Serres, 2001, p. 1)

La mort a-t-elle un sens qui puisse nous faire accéder à ses secrets dont seule la pensée briserait le silence ? Il est vrai que cette question remanie le problème de la connaissance et ce qui est en jeu dans le fait de savoir par une pratique de l'expérience et de la pensée ; nous sommes ici devant la limite extrême de tous les modes opératoires qui tentent d'extraire du sens à partir de l'inconnaissable, c'est-à-dire de la mort elle-même dans son opacité. Penser la mort nous conduit-il vers le dénuement de la pensée par le choc de la fin du sens ou vers une « pensée dérobée » comme l'écrit Jean-Luc Nancy¹ ? Nous n'achèverons jamais de buter sur cette part inconcevable du Réel qu'est la mort ; aucune maîtrise par le langage, ni le faire, n'est maintenant possible. Alors le seul moyen serait-il de « se laisser être nu », quitte à y laisser une peau :

Résumé

La philosophie ne peut comprendre la mort que par la Raison, mais la rumeur voudrait que les philosophes, par leur « esprit de système », s'encombreraient d'explications que seuls l'espace du sacré et les diverses croyances seraient autorisés à donner. Il est vrai que la philosophie n'offre aucune certitude et ce n'est pas sa tâche ; la mort est un sommet d'angoisse qu'elle ne prétend pas éviter ou couvrir de ses questions ; elle ne pourra jamais faire l'économie de la souffrance et de la mort. Ainsi, des auteurs, tels que Platon, Sénèque, Epictète, Jean-Luc Nancy, Vladimir Jankélévitch, Arthur Schopenhauer, Michel Serres et le poète tchèque Vladimir Holan développent, ici, quelques idées sur cette mort qui lacère nos consciences et nous oblige à constamment repenser cet univers provisoire qui est le nôtre.

Mots clés : *philosophie – mort – vérité – conscience – métaphysique – croyances – matérialisme.*

Abstract

Philosophy may only include death through Reason although rumor has it that philosophers, through their mind systems, clutter with explanations what only sacred space and various faiths would be entitled to give. It is true that philosophy offers no certainty and that it is not its task ; death is the culminating point of anxiety that philosophy claims not to avoid or to cover its questions ; it can never spare suffering and death. Thus, authors such as Plato, Seneca, Epictetus, Jean-Luc Nancy, Vladimir Jankélévitch, Arthur Schopenhauer, Michel Serres and Czech poet Vladimir Holan elaborate on a few ideas on this death which lacerates our minds and forces us rethink this, our temporary universe, constantly.

Key words : *philosophy – death – truth – conscience – metaphysics – beliefs – materialism.*

NOUS N'ACHÈVERONS JAMAIS DE BUTER SUR CETTE PART
INCONCEVABLE DU RÉEL QU'EST LA MORT ; AUCUNE MAÎTRISE
PAR LE LANGAGE, NI LE FAIRE, N'EST MAINTENANT POSSIBLE.

Nu(e), c'est d'abord sans vêtement, sans rien de mis au-devant qui présente et qui signifie un état ou une fonction. C'est aussi laissant tout voir, mais en même temps, montrant qu'il n'y a plus rien à voir. Rien au-delà de la nudité, que plus de nudité encore. Ainsi, la nudité, je ne peux pas la voir – à moins de l'écarter à distance d'objet, de la mettre en fonction d'objet (médical, anthropométrique...). Je ne vois la nudité qu'en entrant en elle, ou la laissant entrer en moi. Cela veut dire aussitôt que la nudité ne peut être qu'ouverte, ou plutôt, qu'elle est l'ouverture. Et cela veut dire, du même mouvement, que la nudité touche à l'autre. Il n'y a pas de nudité solitaire. Si je suis nu et seul, je suis déjà un autre que moi-même, un autre avec moi-même. Une nudité touche par essence à une autre nudité : elle veut toucher, non plus voir, entrer dans la nuit de la nudité. Elle la touche et elle l'ouvre en s'ouvrant à elle. Mais essentiellement obscure et sans fond, elle n'ouvre que sa fermeture : elle donne accès à la nuit. Mais elle donne accès. (Nancy, 2001, p. 35-36)

Quelques philosophes auront tenté tout au long de l'histoire de comprendre par la Raison, par l'intuition, acceptant ainsi de penser l'impasse pour que d'autres voix se fassent entendre.



« Ne pas craindre l'homme ! Cela veut-il dire gêner les morts ? »
(Holan², 1991, p. 79)

Il nous faudra donc mourir et cette imparable part du Réel, nous ne pouvons qu'en noter l'irréremédiable ; ce qui est seul possible, c'est d'en explorer les méandres dans nos consciences prises dans la dénégation ou la fascination. En fait, de la mort, la philosophie n'a rien à dire, sinon que par la Raison y constater et peut-être comprendre ce que l'homme dit et voit de sa finitude, c'est-à-dire son rapport à la finitude ou la fin de son existence et cette tension paradoxale vers la vie, malgré la mort. Pas plus que la théologie ne peut extraire d'une Parole et d'une pratique, l'essence de Dieu, la philosophie ne peut franchir les limites que la métaphysique lui ouvre vers l'Inconnaissance ou l'impossibilité absolue de

couvrir le Réel dont la mort est un moment isolé et définitif. Notre époque, celle de *la mort de Dieu*, nous a, en quelque sorte, enlevé nombre de repères, ne seraient-ce que les rituels, et malgré l'évidence de la mort, elle tente de faire de l'imparable absence une éternité glacée, momifiée sous des formes qu'elle croit nouvelles : une telle entreprise de dénégation de la mort ne peut aboutir qu'à des hécatombes systématisées ; en regardant mourir à distance, l'illusion de l'invincibilité métaphysique, voire politique ne peut que s'installer durablement dans la pensée dominante. Bien que cette dénégation émane de la Raison, celle-ci ne peut, par contre, se satisfaire d'autant d'imprécisions dans l'analyse de toutes finitudes. Ainsi, il n'y a dans ce domaine qu'une seule certitude universellement connue et acceptée dans l'ordre du Réel : l'éternité est tout aussi impensable que la mort inévitable. Le problème de la mort est donc coïncé entre deux pôles, celui du « mystère de la mort », dirait V. Jankélévitch³ et celui des effets de la mort sur l'homme, donc des phénomènes qu'elle engage sur la conscience et sur les sociétés.



IL NOUS FAUDRA DONC MOURIR ET CETTE IMPARABLE PART DU RÉEL,
NOUS NE POUVONS QU'EN NOTER L'IRRÉMÉDIABLE ;
CE QUI EST SEUL POSSIBLE, C'EST D'EN EXPLORER LES MÉANDRES

DANS NOS CONSCIENCES PRISES

DANS LA DÉNÉGATION OU LA FASCINATION.

« ... mortalité de toute chair ne m'effraie pas autant que la finitude précédant la mortalité... »
« Il y a tant de réalité désespérée qu'un fantôme devient notre espoir... »
(Holan, 2001, p. 29)

Le rapport entre finitude et désespoir ne fait aucun doute, car ce mouvement, que d'aucuns prétendraient voilé par l'angoisse névrotique, n'en recèle pas moins une lucidité à froid d'une fin certaine dont on ne connaît ni le moment ni les circonstances ; afin de se rassurer, nos contemporains essaieront de rapprocher les connaissances biologiques, génétiques et statistiques pour se

créer, dans l'imaginaire, un espace où leur propre mort ne se jouerait que dans le prévisible : « les probabilités, d'après les plus récentes découvertes, montrent que... ». Cette phrase maintes fois répétée par des scientifiques en mal de mythologie et d'éternité nous laisse voir que la mort, non plus déterminée par certains facteurs matériels et sociaux, devrait être tout aussi prévisible que le temps, le mouvement des climats, les cotes boursières, etc. Ainsi, l'euthanasie qui ne sera soumise qu'à la liberté de chacun, dans un contexte de rationalisation et de réorganisation des espaces d'existence et de vie en société, ne peut maintenant qu'être repensée en termes d'une atteinte éthique contre l'expression même de l'espoir sous toutes ses formes ; ce qui sera ici ouvert n'est pas la fin des souffrances inhumaines infligées à des malades constamment au bord du gouffre, mais une introjection et donc une réponse vers la mort volontaire, aux violences des discours sociaux et politiques dominants, préoccupés par un constant besoin de contrôle et réorganisation. Après tout, il se pourrait bien que, par exemple, certaines tranches de la population finissent par comprendre que leur utilité n'est plus socialement monnayable et que certaines personnes séduites par des mesures incitatives (rentes viagères pour la descendance, sépulture gratuite en échange de dons d'organes, etc.) s'offrent pour une fin programmée. Quoique l'on dise, nos sociétés modernes et « développées » n'en sont pas très loin ; il se pourrait bien qu'un jour

il y ait un problème de coût et d'espace... et que l'on associe ces menaces à l'urgence de survie à laquelle toute société doit répondre. Cette échéance planifiée, organisée juridiquement et structurée sur un discours autojustificateur⁴ garde des assises importantes dans nos sociétés modernes et la mort captive du condamné ne sera jamais celle de l'homme libre :

Il y a pourtant quelqu'un qui connaît la date de sa mort, c'est le condamné à mort. Oui, c'est une expérience monstrueuse. Mais elle est impensable pour un homme normal parce qu'elle est celle d'une vie dans laquelle l'heure de

la mort est certaine au lieu d'être incertitude. Non seulement le fait de mourir est certain, mais la date est connue, et cela ne l'est pour personne. Quand ces deux choses sont certaines, alors la vie est invivable. L'homme n'est pas fait pour connaître cette date, il est fait pour l'entrouverture. Sa vie est fermée par la mort mais elle est toujours entrebâillée par l'espérance, ce qui fait qu'il n'est jamais nécessaire de mourir. C'est cette espérance qui est refusée au condamné à mort. Cela est contre nature, inhumain. C'est un temps monstrueux... (Jankélévitch, 1994, p. 30-31)

Comme l'écrit le philosophe, l'homme devient une bête traquée (Jankélévitch, 1977, p. 147), dans cette conscience affolée de sa propre fin, le condamné rejoue en esprit, l'inévitable, connaissant la minute précise de son anéantissement. À cet extrême ajoutons que l'annonce d'une maladie que les techniques actuelles ne peuvent guérir bouleverse et construit un autre temps; l'espoir ne peut plus être mesuré: il tient uniquement à une échéance qui pourrait s'ouvrir vers l'inattendu. Alors se pose la question aiguë de la liberté⁵, du temps⁶ incompressible qui nous empêchera toujours, malgré les illusions longuement entretenues, d'en freiner les effets et les conséquences ou d'en modifier rétrospectivement le cours. C'est pour cela que Jankélévitch écrit avec ironie: « Ensuite le rescapé qui a vu la mort de près n'a rien vu du tout, puisqu'il est rescapé. Il s'agit plutôt d'une sorte de docte ignorance, d'une science mystérieusement nesciente. D'autre part, la réciproque ne peut être niée: moins les hommes savent, plus ils parlent » (Jankélévitch, 1977, p. 222). De plus, il réfutera constamment le concept et la réalité d'une résurrection ou d'une quelconque transfiguration, dans l'ordre de la Raison et d'une certaine métaphysique, et non à partir d'une foi en un Dieu au centre même de théologies diverses: la mort est ici irréductible et elle ne peut donc être confondue avec le degré supérieur d'une longue chaîne de métamorphoses⁷. Ainsi, par cette lecture et ce refus que d'aucuns qualifieraient à tort de rationalistes, ces « passages vers Sirius » que proposent certains ésotérismes dits modernes, qui feront toujours de la mort un de leurs plus puissants narcotiques, détruisent toutes dialectiques s'efforçant de faire trace du paradoxe; notons que toujours la toute-puissance est à ce prix! Ajoutons aussi que Jankélévitch ne confondra jamais, à cet égard, foi et croyances, bien qu'il n'y ait dans sa pensée aucune trace d'un demiurge régissant le monde et à plus forte raison la vie, donc la mort. Le problème ne se situerait pas à ce niveau, mais dans le

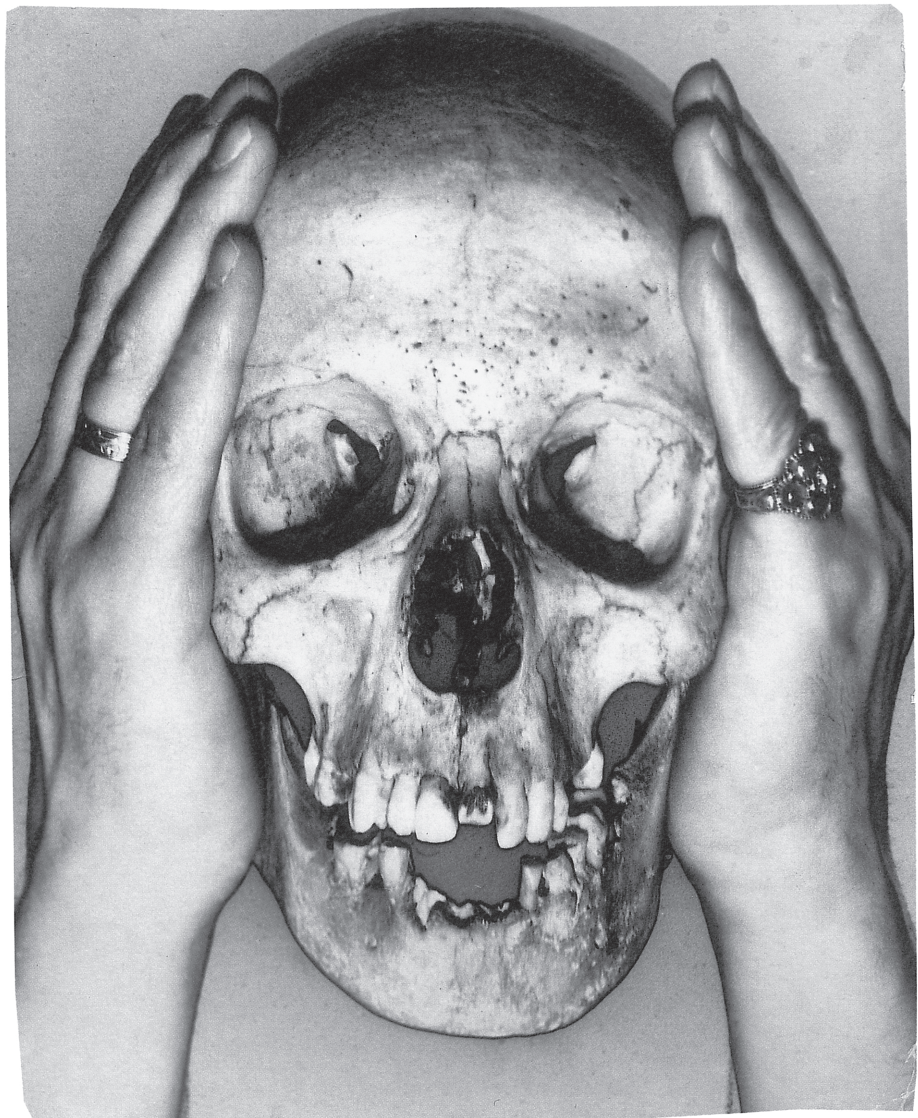
paradoxe qu'il énonce ainsi: « L'homme est donc à la fois dans la mort et hors d'elle; car la contradiction du dedans et du dehors, comme elle règle incompréhensiblement les rapports du corps et de l'âme, règle ceux de la mort et de la conscience » (Jankélévitch, 1977, p. 426). L'exercice de la pensée sur ce problème à la fois de la finitude et de la mort, est-il alors confronté à sa totale fragilité: la mort de l'être pensant la mort.

La mort en effet n'est pas un objet comme les autres: c'est un objet qui, étranglant l'être pensant, met fin et coupe court à l'exercice de la pensée. La mort se retourne contre la conscience de mourir! Car voici le comble de la dérision, d'une dérision plus noire que l'humour le plus noir: non seulement, comme le montrait Pascal, le raisonnement mathématique est à la merci d'une migraine, mais c'est l'être pensant en général qui est à la merci d'une syncope. Un homme qui a sommeil se trouve dans une dépen-

dance partitive et provisoire à l'égard de son corps; mais le plus grand sage du monde, frappé d'une attaque d'apoplexie, cesse pour toujours de penser. Comment la sagesse des sages peut-elle dépendre d'un transport au cerveau? comment un arrêt du muscle appelé cœur peut-il déterminer un arrêt de la pensée, et de cette pensée même qui pense les battements du cœur, et les insuffisances cardiaques, et découvre les moyens de les soigner ou plus naïvement encore, comment un médecin peut-il être malade? (Jankélévitch, 1977, p. 417)



« Il faut ôter le masque aussi bien des choses que des personnes: ôté qu'il sera, nous ne trouverons au-dessous que cette même mort, qu'un valet ou simple chambrière passèrent dernièrement sans peur. » (Montaigne, 1992, p. 74)



Erwin Blumenfeld, Totenschädel, ca. 1932. Dietmar Siebert Collection, Munich

Les philosophes antiques auraient-ils banalisé la mort⁸ ? Il est indéniable que certains textes nous le laissent croire, mais faut-il préciser que le sens de la souffrance chez les Anciens n'était pas le même qu'à notre époque, comme leur rapport au corps était différent.

Le scepticisme de Montaigne ajoute au paradoxe que pose cette question. Dès le tout début du chapitre « Que philosopher, c'est apprendre à mourir », Michel de Montaigne renvoie son lecteur à Cicéron qui lui sert de point d'appui pour discuter à partir de l'opinion de quelques Anciens sur le fait que philosopher, c'est effectivement apprendre à mourir⁹. Il relève que trop de philosophes ignorent la volupté et les plaisirs, répondant à l'imprévisible de la mort, non pas par la vie même, mais par un renoncement systématique à ce qui parcourt l'existence, c'est-à-dire la recherche et la découverte de la joie des plaisirs. Montaigne ira encore plus loin :

Qu'importe-t-il me direz-vous, comment que ce soit, pourvu qu'on ne s'en donne point de peine ? Je suis de cet avis, et en quelque manière qu'on se puisse mettre à l'abri des coups, fut-ce sous la peau d'un veau, je ne suis pas homme qui y reculasse. Car il me suffit de passer le temps à mon aise ; et le meilleur jeu que je me puisse donner, je le prends, si peu glorieux au reste et exemplaire que vous voudrez, Si mes défauts me plaisent, s'ils m'abusent, / J'aime mieux passer pour fou ou sot / Que d'être un sage et d'en engrer.
(Horace, *Épîtres*) (Montaigne, 1999, p. 65)

Nous sommes donc, ici, aux antipodes d'un ascétisme mortifère qui fera de la vie l'ancre de la mort. Ce qui ne dispense nullement le sage d'y penser afin de s'imprégner non de sa réalité qu'il ne connaît pas encore, mais de son éventualité qu'il reconnaît aussi par la mort des autres, mais il devra toujours rester sensible au fait que de vouloir faire d'un hasard une certitude dans le temps, voire faire de l'imprévisible une entrave absolue à la Raison, est une erreur que la vie même récuse¹⁰.

La mort de Socrate (-470 à -399) a été fort longuement commentée au cours des siècles et ce qui nous reste est essentiellement ce que nous rapporte son disciple Platon (-428 à -348) dont on ne saura jamais s'il utilise la mort de son maître pour des fins didactiques ou s'il respecte essentiellement l'enseignement socratique, tout particulière en ce qui concerne son suicide soit dans l'*Apologie*, le *Criton* ou encore dans le *Phédon*. Ce qui importe avant tout, c'est de dégager la conception de la mort que ces philosophes ont laissée à leurs successeurs et aux nombreux interprètes autant

grecs, latins, juifs, arabes que chrétiens. Nous prendrons le *Phédon*, qui met en place quelques disciples autour d'un Socrate attendant le moment précis de sa mort. Comment un philosophe doit-il ou peut-il accepter une mort injuste (*Le Criton* sur cet aspect sera plus complet), mais surtout quels sont donc les liens entre la pensée philosophique et l'homme attendant sa fin prochaine ? Tout le débat repose sur la question épineuse de l'immortalité de l'âme, mais avant tout, cette dynamique particulière qui constitue l'être, c'est-à-dire celle qui agit entre le corps et l'âme. Dans la recherche de la vérité, Socrate considère le corps comme un obstacle qui « trouble l'âme » par ses affections, ses variations, son manque de constance (*Le Phédon* dans Platon, 1950, p. 776) et qui empêche le philosophe d'atteindre un plus haut degré de vérité ; par cette « mise à part » de l'âme, la philosophie est purificatrice, elle engage celui qui la pratique (Platon, 1950, p. 779-780 et Hadot, 2001) dans une méditation constante sur ses fins ; cette pratique, que l'on pourrait aussi nommer « ascèse », n'est pas une voie pour les « tempérants » qui ne sont pas des philosophes, comme l'écrit Platon. Cela fait donc entrer toute l'existence dans un processus de « mise à mal » ou une critique radicale de toutes réalités tangibles faisant obstacle à la vérité puisque nous sommes « [...] semblables à un homme qui, habitant à moitié du fin fond de la pleine mer, se figurerait habiter la surface de la mer, et, apercevant à travers l'eau le soleil et les autres astres, prendrait la mer pour le ciel » (Platon, 1950, p. 843) et que la paresse ou la faiblesse nous empêche d'émerger et de voir que cette mer est plus pure et plus belle. Platon énonce ainsi ce que pourrait être, d'après le mythe, l'après-mort du philosophe ayant observé une existence exemplaire, le philosophe fait donc dire ces paroles à Socrate, peu de temps avant de boire le poison :

Mais parlons maintenant de ceux dont il a été reconnu que leur vie a été exemplaire sous le rapport de la sainteté : ce sont ceux qui, ainsi que de prisons, se sont libérés, dégagés de ces lieux intérieurs à la terre, eux qui, parvenus vers le haut jusqu'à la pure résidence, résident ainsi sur le dessus de la terre. Or, parmi ces défunts mêmes, ceux qui, par la philosophie, se sont purifiés comme il faut, vivent complètement sans corps pendant tout le temps qui suit ; ils parviennent en outre à des lieux de résidence, plus beaux encore que les précédents ; mais, pour les décrire, il me manque, et les moyens de le faire aisément, et, dans les circonstances présentes, le temps qu'il y faudrait. » (Platon, 1950, p. 850)

Le philosophe stoïcien Sénèque (-4 à 65) situe le problème de la mort sous un autre angle, c'est-à-dire que la philosophie est surtout un art de vivre¹¹ que la conscience de la finitude invite à développer et par lequel on reconnaît celui qui la pratique ; il y a chez les Grecs, du moins ici chez Sénèque et aussi Épictète (50 à 125/130)¹², une adéquation entre la critique et le discernement qu'apporte la Raison et une pratique quotidienne de ses principes. Il faut aussi souligner qu'à l'instar de Platon, sur la question de la recherche de la vérité par une ascèse de la Raison, les stoïciens feront de leur pratique philosophique une critique systématique des passions¹³ en vue de les tempérer afin d'en arriver à une sagesse concrète et non spéculative. Ainsi, dans un de ses livres intitulé *De la brièveté de la vie*, Sénèque fait essentiellement un bilan des préoccupations des êtres humains créées en vue de fuir toute lucidité sur eux-mêmes et il écrit donc après tant d'autres : « Mais c'est pendant la vie entière qu'il faut apprendre à vivre, et, ce qui paraîtra peut-être plus étonnant, c'est pendant la vie entière qu'il faut apprendre à mourir » (*Les stoïciens*, 1962, p. 702). Et à ceci, il ajoutera : « L'attente de la nuit leur fait perdre leur journée, et la crainte du jour leur fait perdre la nuit. » (*Les stoïciens*, 1962, p. 715).



Arthur Schopenhauer (1788-1860 ; Serres, 1987, p. 154-155) a développé son système de pensée en se détachant de la philosophie platonicienne des Idées pour jeter un regard différent sur l'existence de l'être et sa finitude à partir de la notion de nécessité ou de Volonté¹⁴. Ainsi, les formes de la représentation qui émanent de notre esprit sont constamment en conflit avec les illusions qu'elles produisent, ce qu'il nommera « le voile de Maïa¹⁵ » ; la tâche de la pensée sera donc de *dé-voiler*. Le corps, l'intuition et les forces fondamentales de la vie (le *bios* grec) sont au centre de cette philosophie (Serres, 1987, p. 154-155) ; il faudra donc les brider ou les dépasser par la Connaissance. Ainsi la vie est douleur par essence et refuser ce fait est alors dépendre entièrement du vouloir-vivre ou de la Volonté pure. Afin d'en arriver à la sagesse et développer une « distance » par rapport à la Volonté, le philosophe proposera alors une ascèse, somme toute, très épicurienne qui prendra la forme de l'ataraxie ou ce que l'on traduit par l'indifférence ; il s'agira ici, contrairement aux stoïciens, non pas de « casser » le désir, mais de ne pas succomber à ses illusions¹⁶.

L'être ne peut que se consoler par la Raison de sa mort prochaine et cela prendra plusieurs formes ; il y aurait donc une ascèse qui servira d'appui et aussi cette conviction

profonde chez Schopenhauer, d'une métempsychose¹⁷ qui est la preuve incontournable de notre éternité¹⁸ dans l'existence (le *dzôê* grec) au cœur même des forces de la vie (le *bios*). Ce qui est tout de même paradoxal chez ce philosophe, c'est à la fois cette insistance très forte à la lucidité de chaque instant par rapport aux forces de la Volonté et du Vouloir-vivre et ces constructions presque mythiques d'une éternité qui s'appuie essentiellement sur certaines croyances religieuses (bouddhisme, hindouisme) qu'il transforme en savoir. Il est, par contre, aussi vrai qu'une philosophie qui admet l'intuition comme « instrument de recherche » peut construire son système sur des bases qui ne dépendent plus uniquement de la Raison, ce qui l'amènera à s'appuyer sur les *Védas* pour écrire ceci : « Et par-dessus tout la mort est la grande occasion de n'être plus le moi : heureux alors qui sait en profiter ! » (Schopenhauer, 1984, p. 1258)

Par Schopenhauer et bien d'autres après lui, dont Nietzsche (1844-1900), la métaphysique n'est plus pertinente à la pensée puisque précisément « Dieu est mort », c'est-à-dire que le Réel ne peut plus être compris dans sa totalité, avec comme clé de voûte un concept unificateur comme Dieu, l'Un, l'Idée, etc. : quelque part la recherche du sens ne peut plus passer par les formes préétablies depuis l'Antiquité. Ainsi, la mort n'aura plus le même sens dans nos sociétés techniciennes puisque l'« être dans le monde », selon Heidegger (1889-1976), ne peut que sentir et vivre le temps de façon radicalement différente : pour la première fois dans l'histoire, les possibilités d'anéantissement de l'humanité sont réelles et elles ne peuvent que transformer notre façon de penser et de percevoir l'être et le temps.



Il nous sera difficile sinon impossible de dépasser ces nouveaux paradigmes de mort que sont la Shoah et la bombe atomique, conséquences de l'idéologie technicienne, laquelle, paradoxalement dans sa forme la plus radicale, nie la réalité même de la mort. Est-ce l'effet ou la cause d'un délire de toute-puissance ? L'anéantissement est à portée de main ; sommes-nous au commencement ou à la fin de cette rupture ?

Le refus radical de certains philosophes de penser la mort dans le sens de l'être et ce qui le dépasse a peut-être ouvert la voie à ce que Ricoeur nommerait des « abus de mémoire »¹⁹. Nous le savons, l'être social ne peut vivre en retrait de toutes idéologies ; celles-ci ne peuvent construire leurs discours que par les morts que l'on « prend à témoin » et la mort que l'on dresse comme arme de conquête, car tout pouvoir est à ce prix. Ainsi, construire un mausolée

est un acte de mémoire, mais peut être aussi un acte de guerre ; le paradoxe est alors noué.

Bibliographie

- ÉPICTÈTE (1991). *Entretiens*, Livres I à IV, Paris, Gallimard, coll. TEL.
- ÉPICURE (1999). *Lettres et Maximes*, Paris, PUF.
- FOUCAULT, Michel (2001). *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard /Seuil.
- HADOT, Pierre (2001). *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel.
- HOLAN, Vladimír (2001). *Toscane*, Atelier La Feugraie.
- HOLAN, Vladimír (1991). *L'Abîme de l'abîme / Propast propasti* (édition bilingue), Paris, Plein Chant.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir (1994). *Penser la mort ?*, Paris, Lana Lévy.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir (1977). *La mort*, Paris, Flammarion.
- MONTAIGNE, Michel de (1992). *Les Essais*, Paris, Arléa.
- NANCY, Jean-Luc (2001). *La pensée dérobée*, Paris, Galilée.
- PLATON (1950). *Œuvres complètes*, tome 1, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade.
- RICOEUR, Paul (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.
- SANS, Édouard (1990). *Schopenhauer*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ? n° 2551.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1984). *Le monde comme Volonté et comme représentation*, Paris, PUF.
- SERRES, Michel (2001). *Hominescence*, Paris, Éditions Le Pommier.
- SERRES, Michel (1987). *Statues*, Paris, Éditions François Bourin.
- Les Stoïciens* (1962). Paris, Gallimard, coll. La Pléiade.

Notes

1. « La pensée dérobée n'est plus pensée anéantie (inconsciente, sommeil, mort) qu'elle n'est pensée maintenant identique. Elle est pensée qui se dérobe aux attentes et aux exigences du savoir (sur les modes de l'intuition ou du concept, de la représentation ou du calcul) tout en restant pensée, c'est-à-dire un acte qui tout d'abord est présent à lui-même (« tout ce qui se fait en moi dont je m'aperçois », dit Descartes – et donc aussi bien sensation ou sentiment d'intellection ou volition). La pensée du non-savoir est donc la pensée qui n'a rien à penser comme un contenu appropriable, et qui n'est que présence à soi sans contenu. » (Nancy, 2001, p. 33)
2. Vladimír Holan (1905-1980), poète tchèque.
3. Vladimir Jankélévitch (1903-1984) : philosophe français ; nous travaillerons à partir d'un de ses textes les plus célèbres, *La mort*, paru en 1977. Il ajoutera à propos du problème que la mort pose à la philosophie :

« La vie ne nous parle pas du néant, la vie ne nous parle que de la vie ! Inversement la philosophie de l'instant mortel viserait tout droit le centre du mystère... si elle était possible : mais elle est impossible parce qu'elle est sans consistance vivable, et parce qu'elle ne trouve rien à dire dans ce rien de durée, rien à conclure de ce non-sens. La philosophie de l'en-deçà, si bavarde, ne nous apporte aucune révélation sur la mort. » (Jankélévitch, 1977, p. 220)

4. Dans son édition européenne, le magazine anglais d'idéologie libérale, *The Economist*, le 12 mai 2001 (sous le titre *A Covenant with Death* : « The rights and wrongs », « Should America kill the Oklahoma city bomber ? »), démontrait, par la condamnation à mort de Timothy McVeigh, pourquoi il était quelquefois nécessaire d'exécuter des criminels. Il est d'ailleurs à prévoir qu'après l'introduction de certaines mesures d'humanisation de la peine de mort (l'injection létale), on cesse peu à peu de condamner des défectifs mentaux ou des mineurs afin d'ajouter de la crédibilité à ce moyen considéré par certains comme nécessaire à la défense de la société.
5. « Je suis libre, mais ne me demandez pas comment. La liberté et la vitalité ne peuvent être prouvées, et pourtant leur évidence proteste comme toute entreprise réductionniste. La liberté, comme Dieu, existe sans consister, et elle est d'autant plus existante qu'elle est inconsistante. » (Jankélévitch, 1977, p. 134)
6. *Le tempus nudum et purum* (Jankélévitch, 1977, p. 167).
7. « Mais ce franchissement n'a rien d'une transmigration, ni d'une transformation ; mais le trépas n'a rien d'un passage ! Si la douleur est symptôme de transformation, et si la mort n'est pas une transformation, alors de deux choses l'une : ou bien la douleur ne nous donne pas la moindre idée d'une souffrance plus déchirante que toute souffrance, ou bien la mort est d'un tout autre ordre que la souffrance, et en ce cas, mourir ne doit pas faire mal ! Car souffrir prend du temps, et celui qui meurt n'a littéralement pas le temps de souffrir... Non, la mort n'est d'aucune manière une transformation ; ni une transformation minuscule, ni une transformation majuscule ; ni une transformation mineure, ni une transformation majeure, ni même à proprement parler la transformation maximale ! La mort n'est pas l'abandon de telles ou telles déterminations, mais l'abandon de toute forme ; et elle n'est pas seulement l'abandon total de la forme, mais l'abandon de la substance même qui supporte cette forme et du support même de ce support, et ainsi à l'infini. » (Jankélévitch, 1977, p. 241)
8. Jankélévitch considère que la banalisation de la mort est au centre des philosophies ascétiques grecques : « Il y a bien un moyen de banaliser, de minimiser et même d'économiser complètement l'instant de la mort ; et toutes les philosophies ascétiques connaissent ce moyen : il consiste à faire de la vie une mort perpétuelle, et du vivant sinon un être mort-né, du moins un être mourant-naissant. Qu'est-ce que vivre, pour l'ascète,

sinon mourir à petit feu ? Qu'est-ce que l'existence, pour l'ascète, sinon une sorte de long coma philosophique ? La mort en ce cas n'est plus un événement unique qui survient à la fin de la vie, mais un phénomène incessant qui intervient à chaque minute en cours d'existence (1. Marc-Aurèle, II, 17, fin.); la mort se trouve donc répartie le long de la durée, sur toutes les heures et sur toutes les minutes de ces heures. La vie, en somme, cesserait sans cesse. » (Jankélévitch, 1977, p. 261).

9. Épicure écrira : « Habitue-toi à penser que la mort n'est rien par rapport à nous ; car tout bien – et tout mal – est dans la sensation : or la mort est privation de sensation. Par suite la droite connaissance que la mort n'est rien par rapport à nous, rend joyeuse la condition mortelle de la vie, non en ajoutant un temps infini, mais en ôtant le désir de l'immortalité. Car il n'y a rien de redoutable dans la non-vie. Sot est donc celui qui dit craindre la mort, non parce qu'il souffrira lorsqu'elle sera là, mais parce qu'il souffre de ce qu'elle doit arriver. Car ce dont la présence ne nous cause aucun trouble, à l'attendre fait souffrir pour rien. Ainsi le plus terrifiant des maux, la mort, n'est rien par rapport à nous, puisque, quand nous sommes, la mort n'est pas là, et, quand la mort est là, nous ne sommes plus. Elle n'est donc en rapport ni avec les vivants ni avec les morts, puisque, pour les uns, elle n'est pas, et que les autres ne sont plus. Mais la foule fuit la mort tantôt comme le plus grand des maux, tantôt comme la cessation des choses de la vie. Le sage, au contraire ne craint pas de ne pas vivre : car ni vivre ne lui pèse ni il ne considère comme un mal de ne pas vivre. » (Épicure, 1999, p. 219)
10. « De vrai, les hasards et dangers nous approchent peu ou rien de notre fin ; et si nous pensons combien il en reste, sans cet accident qui semble nous menacer le plus, de millions d'autres sur nos têtes, nous trouverons que, gaillards et fiévreux, en la mer et en nos maisons, en la bataille et en repos, elle nous est également près. » (Montaigne, 1992, p. 67)
11. Voir sur cette question, le concept de « souci de soi » dans le livre de Michel Foucault (Foucault, 2001).
12. Le titre du Premier chapitre du premier Livre des *Entretiens* de ce philosophe romain présente ce qui sera à la base même de sa pensée dont la Raison seule fait prendre conscience : « Des choses qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent pas. » (Épictète, 1991, p. 13)
13. Sénèque, dans *La Brièveté de la vie*, donnera la parole à un vieillard qui fait le bilan de ses passions et de ses errements : « Dans la foule des vieillards, j'ai envie d'en attraper un et de lui dire : "Nous te voyons arrivé au terme de la vie humaine ; cent ans, ou davantage, pèsent sur toi. Eh bien ! reviens sur ta vie pour en faire un bilan ; dis nous quelle durée en a été soustraite par un créancier, par une maîtresse, par un roi, par un client, combien de temps t'ont pris les querelles de ménage, les réprimandes aux esclaves, les complaisances qui t'ont fait courir aux quatre coins de la ville. Ajoute

les maladies dont nous sommes responsables ; ajoute encore le temps passé à rien faire ; tu verras que tu as bien moins d'années que tu n'en comptes. Remémore-toi combien de fois tu as été ferme dans tes desseins, combien de journées se sont passées comme tu l'avais décidé, quand tu as disposé de toi-même, quand tu as eu le visage sans passion et l'âme sans crainte, ce qui a été ton œuvre dans une existence si longue, combien de gens ont arraché ta vie, sans que tu t'en aperçoives de ce que tu perdais, combien t'en ont dérobé une douleur futile, une joie sottise, un désir avide, un entretien flatteur, combien peu t'est resté de ce qui est tien et tu comprendras que tu meurs prématurément". » (*Les Stoiciens*, 1962, p. 697-698).

14. Nous ne faisons pas allusion à la volonté comme acte réfléchi, mais plutôt à l'ensemble des pulsions ou forces originelles ; ce qui ressemble en certains points à l'inconscient freudien.
15. Déesse hindoue et épouse de Brahma qui était l'illusion personnifiée. Ce travail contre toutes illusions est aussi mentionné dans le VII^e livre de *La République* de Platon.
16. À ce propos, Édouard Sans écrit ceci : « Mais pour lui, l'essentiel demeure la négation individuelle de la Volonté : il convient avant tout de supprimer le désir. Le vrai remède n'est en effet, comme nous l'avons vu, ni la mort (et singulièrement le suicide, pure apparence et disparition d'un individu simplement phénoménal), qui ne porte pas atteinte au Vouloir, ni la sagesse stoïcienne dont l'illusion est de croire que l'on peut vivre sans souffrir. La solution c'est l'ascèse individuelle : seules l'abstinence et la non-procréation peuvent amener à la longue la disparition de l'espèce humaine et du Vouloir-vivre en l'homme. Plus concrètement, Schopenhauer préconise comme moyens d'extinction du désir la résignation et l'indifférence dans l'ordre empirique, la contemplation et le mysticisme dans l'ordre spirituel. » (Sans, 1990, p. 93)
17. Schopenhauer préférerait le terme de *palingénésie* à métempsychose pour les raisons suivantes : « Si nous nous appuyons maintenant sur le fait que le caractère, c'est-à-dire la volonté, est un héritage du père, l'intellect au contraire un héritage de la mère, il entre alors très bien dans la suite de notre théorie qu'au moment de la mort la volonté humaine, individuellement et en soi, se séparerait de l'intellect reçu de sa mère lors de la naissance ; conforme alors à sa nature et aux modifications que celle-ci vient de subir, guidée par le cours nécessaire des choses, toujours en harmonie avec sa nature, elle recevrait alors par une nouvelle naissance un nouvel intellect, et formerait avec cet intellect un être qui n'aurait aucun souvenir d'une existence antérieure, puisque l'intellect, seul capable de mémoire, est la partie mortelle ou la forme, la volonté, l'élément éternel ou la substance de notre moi : d'où il résulte que le nom de régénération (*palingénésie*) convient mieux à cette doctrine que celui de métempsychose. Ces renaissances perpétuelles constitueraient alors la série des rêves de vie d'une volonté

en soi indestructible jusqu'au moment où, instruite et perfectionnée par des connaissances si étendues, si diverses, et successivement acquises par elle sous des formes nouvelles, elle en viendrait enfin à se supprimer elle-même. » (Schopenhauer, 1984, p. 1251)

18. Schopenhauer construit cette preuve sur la conviction que chaque être possède son éternité : « La profonde conviction de l'impossibilité pour la mort de nous anéantir, cette conviction que chacun porte au fond de son cœur, à en juger par les scrupules de conscience toujours inévitables à l'approche du dernier moment, cette conviction, dis-je, tient fortement à la conscience de notre nature primitive et éternelle ; de là les termes par lesquels l'exprime Spinoza : *sentimus experemurque nos aeternos esse* [nous sentons et nous éprouvons que nous sommes éternels] (*Éthique*, V, prop. 23, schol.). En effet, pour se croire impérissable, l'homme doué de raison doit se croire sans commencement, éternel, en un mot indépendant du temps. » (Schopenhauer, 1984, p. 1252)
19. Dans son dernier livre, le philosophe Paul Ricoeur interroge avec lucidité certains de ces aspects ; dans l'épilogue intitulé « Le pardon difficile », Ricoeur, faisant référence à Derrida (dans « Le siècle et le pardon », *Le Monde des débats*, décembre 1999), aborde le problème de la mise en scène du pardon : « À défaut d'une telle ratification, on peut s'inquiéter de la banalisation du test d'universalisation au profit de la confusion entre universalisation au rang moral, internationalisation de rang politique et globalisation de rang culturel. De cette banalisation, il n'y aurait rien à dire, sinon faire appel à une plus grande vigilance sémantique dans la discussion publique, si ne s'interposait un second facteur que Jacques Derrida appelle « mise en scène ». Il pense à « toutes les scènes de repentir, d'aveu, de pardon ou d'excuses qui se multiplient sur la scène géopolitique depuis la dernière guerre et de façon accélérée depuis quelques années ». Or, c'est à la faveur de ces mises en scène que se diffuse de façon non critique le langage abrahamique du pardon. Qu'en est-il de « l'espace théâtral » sur lequel se joue « la grande scène de repentance » ? Qu'en est-il de cette « théâtralité » ? Il me semble que l'on peut soupçonner ici un phénomène d'abus comparable à ceux maintes fois dénoncés dans cet ouvrage, qu'il s'agisse du présumé devoir de mémoire ou de l'ère de la commémoration : « Mais le simulacre, le rituel automatique, l'hypocrisie, le calcul ou la singerie se sont souvent mis de la partie, et s'invitent en parasites à cette cérémonie de la culpabilité. » En fait, il s'agit d'un même et unique complexe d'abus. Mais abus de quoi ? Si l'on dit, avec Derrida encore, qu'il y a « une urgence universelle de la mémoire », et qu'il faut se tourner vers le passé », la question se pose inéluctablement d'une inscription de cette nécessité morale dans l'histoire. Derrida en convient quand il demande, à juste titre, que cet acte de mémoire, d'auto-accusation, de « repentance », de comparution, soit porté « à la fois au-delà de l'instance politique et de l'État-nation » (Ricoeur, 2000, p. 606-607).