

Laval théologique et philosophique



La mort : événement naturel ou accidentel ?

Bernard N. Schumacher

Volume 54, numéro 1, février 1998

Éthique et corps souffrant

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401131ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401131ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Schumacher, B. N. (1998). La mort : événement naturel ou accidentel ? *Laval théologique et philosophique*, 54(1), 5–22. <https://doi.org/10.7202/401131ar>

LA MORT : ÉVÉNEMENT NATUREL OU ACCIDENTEL ?

Bernard Schumacher

Philosophisches Seminar
Universität Tübingen

RÉSUMÉ : *Certaines thèses contemporaines ne voient rien d'autre dans la mort que la fin du processus vital d'un organisme : soit comme un événement naturel, propre à la structure biologique ou ontologique du sujet, soit encore comme un « accident » venant briser l'élan vers l'avenir de la réalisation des possibles. La mort est alors ressentie comme anti-naturelle. Que faut-il en penser, de même que de la théorie d'un droit fondamental à tout être humain de mourir naturellement afin que disparaisse la mort violente, comme aussi toute crainte de la mort ? Toute mort ne serait-elle pas plutôt, comme le maintient Nagel, un mal de l'ordre de la privation ? La question est posée, enfin, du sens d'une vie sans fin, dans l'hypothèse où la mort aurait été vaincue par la science.*

ABSTRACT : *Certain contemporary accounts see no more in death than the end of the vital process of an organism : either as a natural event, belonging to the biological or ontological structure of the subject, or else as an "accident" breaking the momentum toward the oncoming realization of possibles. Death is thus felt to be anti-natural. What is one to think of such a view, as well as of the theory of a fundamental right of every human being to die naturally so that violent death may disappear, and likewise any fear of death ? Would it be better, following Nagel rather, to consider death as an ill to be defined as a privation ? Finally, the question is raised of what an endless life would mean, should death be conquered by science.*

L'homme contemporain occidental se caractérise par une attitude paradoxale face au phénomène de la mort. Bien que ce dernier soit largement discuté au niveau éthico-médical, socio-historique, philosophique et poétique, il fait néanmoins l'objet d'un tabou que l'on a exprimé par l'image de la « pornographie de la mort¹ ».

1. Voir G. GORER, « The Pornography of Death », *Encounter* (octobre 1955), repris dans ID., *Death, Grief and Mourning*, New York, Doubleday, 1963 ; J. BAUDRILLARD, *L'Échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976, p. 279 et suiv. Voir au sujet de la crise contemporaine de la mort : E. MORIN, *L'Homme et la Mort*, Paris, Seuil, 1976, p. 299 ; Ph. ARIÈS, *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1985, t. II, p. 269 et suiv. ; ID., *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1977, p. 67 et suiv. Ariès résume bien cette dichotomie : « Si la littérature a continué son discours sur la mort [...] les hommes quelconques sont devenus muets, ils se comportent comme si la mort n'existait plus. Le décalage entre la mort livresque qui reste bavarde et la mort réelle, honteuse et taisible, est d'ailleurs l'un des caractères étranges mais significatifs de notre temps » (p. 178).

Le tabou du sexe a fait place au tabou de la mort qui a déserté la place publique. Dans la sphère privée, on n'en parle qu'à mots couverts et elle fait surgir chez l'interlocuteur un frissonnement, une crispation, un malaise mêlé à une crainte de sa propre mort ou à des souvenirs de morts aimés ou encore, pour reprendre une image de Montaigne, « on s'en signe, comme du nom du diable² ». La mort au quotidien est vécue au niveau de l'inauthenticité, du *man-*« On » kierkegaardien ou heideggerien. La *cogitatio mortis* est écartée comme la peste, car on préfère s'occuper de choses moins lugubres et obscènes. La société occidentale contemporaine tend même à supprimer tout ce qui rappelle la mort. On prive l'être humain de sa mort³. Celle-ci a perdu la place éminente qu'elle avait pendant des millénaires au sein de la culture humaine.

La conscience contemporaine ne se distingue pas seulement par cette « disparition-refoulement » de la mort, mais aussi par un idéal de la mort qu'on peut appeler la *mort naturelle* et qui s'oppose à la mort non naturelle, « accidentelle » (maladie, accident proprement dit) que l'on dénomme comme violente. Cette « théorie critique de la mort⁴ » contemporaine, qui se trouve à la croisée des sciences naturelles, sociales, éthico-médicales et juridiques, conçoit la mort comme la fin du processus vital d'un organisme. Sa définition se situe essentiellement au niveau biologique et exclut de son horizon toutes questions métaphysiques thanatologiques. Elle s'insère ainsi dans le courant de « l'inversion thanatologique⁵ » de non-retour qui marque dans une certaine mesure la réflexion philosophique contemporaine sur la mort.

2. MONTAIGNE, *Essais*, Paris, Librairie Générale Française, 1972, chapitre XX, p. 130.

3. La mort ne pousse plus à une réflexion sur le sens de l'existence de l'individu ou de la communauté proche, mais elle est conçue, par réaction de crainte, comme un hasard banal, un accident. Elle est marquée par une gêne communicative et tend à disparaître de la communication journalière. On constate aussi une privatisation du deuil dû aux changements des liens familiaux et de la séparation nette entre les sphères publique et privée. En outre, on ne meurt plus à la maison, mais à l'hôpital : les morts sont exclus de la communauté des vivants. Il est rare de voir mourir quelqu'un. L'enterrement est déguisé de manière à ne pas rappeler trop ouvertement la victoire de la mort qui attend chacun. Voir au sujet du changement de perspective dans la modernité : ARIÈS, MORIN, W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969 ; ou encore I. ILLICH, « The Political Uses of Natural Death », dans P. Steinfels, R. Veatch, éd., *Death Inside Out*, New York, Harper & Row, 1975, p. 25-42 ; ID., *Némésis médicale. L'exportation de la santé*, Paris, Seuil, 1975, p. 170-201.

4. J. SCHWARTLÄNDER, « Der Tod und die Würde des Menschen », dans J. Schwartländer, éd., *Der Mensch und sein Tod*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, p. 25. L'auteur se réfère ici à la théorie développée par W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*.

5. H. EBELING, éd., *Der Tod in der Moderne*, Frankfurt am Main, Hain, 1992³, p. 12. « Vor Heidegger hatte auch die philosophische Thanatologie die Hoffnung auf eine Unsterblichkeit noch bewahrt. Mit Heidegger ist sie preisgegeben. Und seit Heidegger ist sie mit Mitteln der Philosophie nicht mehr zu restaurieren » (p. 11). Bien que cette affirmation vaille pour une partie de la thanatologie contemporaine, il est historiquement faux de lui attribuer une valeur absolue caractérisant la totalité de la réflexion contemporaine sur la mort comme le maintient Ebeling ou Schulz (« Zum Problem des Todes », A. Schwan, éd., *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, p. 313 et suiv.). En effet, le questionnement d'une possible survivance n'a pas seulement fait l'objet de réflexions à partir des notions d'interpersonnel et d'amour dans le cadre du débat existentialiste (Marcel), mais on le retrouve aussi dans la discussion de la tradition analytique anglo-saxonne concernant l'identité personnelle et les divers modes de survies (immortalité personnelle, réincarnation, etc.). Cette tradition ne se réfère guère à la solution thanatologique heideggerienne et concentre son attention plutôt sur des questions systématiques métaphysiques que Heidegger relègue au niveau ontique.

Le phénomène de la mort est saisi soit comme *thanatos*, comme un événement naturel et propre à la structure biologique du sujet (Feuerbach, Scheler, Simmel, Jonas d'un point de vue philosophique ; et Carrel, Ehrenberg, Metchnikoff d'un point de vue biologique) ou à sa structure ontologique (Heidegger) ou encore à l'ordre dans lequel le sujet est projeté, soit comme *ker*, comme un « accident » venant briser l'élan vers l'*à-venir* de la réalisation des possibles et étant ainsi ressenti comme anti-naturel (Sartre). Je discuterai (1) la théorie de la mort naturelle proposée par Fuchs en la comparant à la thèse de la mort *dans* la vie élaborée par les philosophes de la vie de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle. En me distançant de la prise de position de Fuchs qui repose sur un réductionnisme *a priori* au niveau biologique, je défendrai une anthropologie de la mort dite personnelle qui implique la dimension culturelle, ainsi que celles de l'intentionnalité, du devoir-être, de l'esprit que je pose, à la suite de Scheler, comme un élément de différenciation substantielle avec l'animal. J'aborderai ensuite (2) le postulat, proposé entre autres par Fuchs et Marcuse, d'un droit fondamental à tout être humain de mourir naturellement afin que la mort violente et accidentelle, et par là aussi la crainte de la mort, disparaisse. Cette discussion conduira (3) à la question de la valeur de la mort naturelle : est-elle, comme le note Feuerbach, un bien, car naturelle, et la mort « accidentelle » un mal⁶ ou toute mort n'est-elle pas plutôt un mal de l'ordre de la privation ? J'aborderai pour terminer (4) la question spéculative à la suite de Jonas et de Williams du statut d'une vie sans fin, c'est-à-dire où la mort aurait été vaincue par la science : une telle existence serait-elle ennuyeuse ou simplement un « luxe inopportun⁷ » ? Et la mort, en fin de compte, est-elle une grâce ?

I. LA MORT NATURELLE

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. 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.

Alors que la mort est traitée dans cette conception comme un bien nécessaire à l'évolution de la Nature contre laquelle l'être humain se trouve impuissant, la révolution scientifique du début de la Modernité contribue à un changement de la compré-

6. Feuerbach identifie une mort naturelle avec une bonne mort. « Schrecklich ist nicht der Tod an und für sich ; nein ! Der naturgemässe, gesunde Tod, — der Tod, der im hohen Alter erfolgt, dann erfolgt, wann der Mensch das Leben satt hat, wie es im Alten Testament von den Erzvätern und anderen gottgesegneten Männern heisst. [...] Schrecklich ist nur der unnatürliche, gewaltsame, grausame Tod » (L. FEUERBACH, *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*, dans W. Bolin, F. Jodl, éd., *Sämtliche Werke*, Bd. I, Stuttgart, Frommanns, 1903, p. 236-237).

7. A. WEISMANN, *Über Leben und Tod. Eine biologische Untersuchung*, Jena, Gustav Fischer, 1884, p. 3.

hension non seulement du concept de nature, mais aussi de la notion de la mort. La nature ne dicte plus ses lois à l'être humain, mais elle est soumise à celles qui sont dictées par l'homme. L'activité scientifique a pour but la maîtrise et la possession de la nature et de ses lois qui sont soumises au gré de la Raison quantifiable. Par ailleurs, cette révolution copernicienne qui renverse la relation entre la nature et l'être humain entraîne une modification de la perception de la mort. Celle-ci n'est plus saisie comme un événement naturel et bon, mais plutôt comme un scandale, un événement brutal, violent, cruel et destructeur, comme l'anti-utopie par excellence. Elle incarne un danger omniprésent de la dignité et du sens de l'existence humaine, une aliénation de la liberté humaine en détruisant la projection libre vers les possibles et en réduisant la conscience à un pur *en-soi*.

Néanmoins, une telle compréhension de la mort (comme un événement « étranger » au sujet) a été en partie rejetée dès la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle au profit de l'insertion de la mort *dans* la vie, sans cependant accorder à la mort un sens ou un *telos* dans le cadre de Dame Nature. La mort est ainsi comprise comme un événement propre à la structure de l'existence vivante, comme une forme de la vie. Cette « inscription » de la mort dans l'intimité des cellules du vivant peut être saisie à deux niveaux distincts : biologique ou ontologique. L'être humain est conçu de manière distincte de la nature dans la mesure où il existe envers la mort.

La théorie critique de la mort reprend l'ancienne distinction grecque entre *ker* (la mort violente, « l'Accident » destructeur qui surgit par hasard) et *thanatos* (la mort naturelle advenant au terme de la vie) et propose de dompter la mort qui ne cesse de résister à la sujétion au *Diktat* de la Raison voulant la soumettre à ses lois objectives. Elle ne soutient pas directement la disparition de toute mort à l'aide de la science, mais pose comme but la suppression de toute mort dite « accidentelle », qui ne consiste pas en une loi naturelle (ce qui est le cas de la mort naturelle identifiée à une mort douce et sereine). Un nouveau droit de l'homme apparaît : celui de pouvoir mourir naturellement.

La thèse de la mort naturelle désire dédramatiser le scandale de la mort en faisant disparaître la crainte à son égard. Pour ce faire, elle n'argumente pas à l'aide de l'exclusion réciproque de la vie et de la mort, à la « non-existence » de la mort comme chez Épicure, ou à une survie personnelle ou communautaire ou encore à l'attitude de la *Gelassenheit* heideggerienne, mais propose plutôt une naturalisation, une biologisation de la mort. Elle attribue une valeur positive à la mort survenant au terme du parcours vital et la décrit comme une douce disparition sans douleur ni violence après une vie bien remplie. L'unique forme de mort à craindre consiste en la mort violente, cet « accident » par excellence qui surgit de manière inattendue au cours de la vie et qui dérobe au sujet son droit fondamental de mourir naturellement, donc en douceur et en paix.

La théorie critique de la mort se veut une explication totale du phénomène de la mort. Pour ce faire, elle ne met pas seulement entre parenthèses les questions métaphysiques du pourquoi et du sens de la mort, de son statut de mal ou de bien, d'une vie sans fin ou de la survie accompagnée du délicat problème de l'identité person-

nelle, mais elle va plus loin en affirmant, comme le fait Fuchs⁸, que ces questions font partie du domaine de la magie, de l'archaïque, du primitif et de la religion, bref de l'irrationalité. La thèse de la mort naturelle se veut, selon Fuchs, un antidote aux conceptions magiques de la mort que Schopenhauer décrit comme « l'antidote que la raison qui réfléchit produit, par ses ressources propres, contre la certitude de la mort⁹ » et, on pourrait ajouter, contre la peur de la mort. La métaphysique et ses représentations de survie et d'immortalité font définitivement partie du passé. Le thanatologue post-métaphysique ne peut concevoir la mort que d'un point de vue biologique¹⁰, c'est-à-dire qu'elle est projetée dans sa nudité absolue et dérobée de tout mystère. Elle n'exprime plus que la fin d'un processus vital biologique qui est accessible à la raison scientifique du type de la pensée quantifiable¹¹. La mort naturelle consiste ainsi, selon Fuchs, en une conception de la mort « profane » et « sécularisée »¹² de la mort primitive magique et religieuse. La mort est dépourvue de sens pour la vie, elle ne consiste plus en un *telos* légitimé par Dieu, mais simplement en un fait naturel qui s'inscrit dans la constitution physiologique du vivant. Cette thanatologie « critique » s'insère dans le processus du désenchantement du monde qui prétend parvenir à un dévoilement du mystère de la mort.

La mort naturelle est, note Baudrillard, celle qui est justiciable de la science, et qui a vocation d'être exterminée par la science. Ceci signifie en clair : la mort est inhumaine, irrationnelle, insensée, 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 : tel est l'idéal de la mort naturelle¹³.

On retrouve cette déconstruction thanatologique où la mort est comprise comme naturelle et « profane » sous la plume non seulement des Stoïciens, mais aussi des philosophes contemporains qui introduisent la mort *dans* la vie. S'opposant fortement à une conception de la mort comme un événement extrinsèque au sujet vivant

-
8. Voir W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, p. 50 et suiv.
 9. A. SCHOPENHAUER, *Métaphysique de l'amour. Métaphysique de la mort*, Paris, Éditions 10/18, 1994, p. 92.
 10. Voir W. SCHULZ, « Wandlungen der Einstellung zum Tode », dans J. Schwartländer, éd., *Der Mensch und sein Tod*, p. 104.
 11. Voir W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, p. 56-71 ; B. RONZE, *L'Homme de quantité*, Paris, Gallimard, 1977.
 12. W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, p. 56. « So erweist sich, daß der Begriff des natürlichen Todes in dieser Perspektive eine säkularisierte Form der alten Vorstellung ist, jedem sei eine bestimmte und feststehende Lebenszeit durch Schicksal, Gott oder die Ahnen zugewiesen. Die Natur ist es jetzt, die zugewiesen hat. Indem aber die Natur verantwortlich wird für die Lebensdauer und Todeseintritt, erscheinen beide wie alle anderen Konstellationen natürlicher Wirkkräfte als beobachtbar, erklärbar und damit der Möglichkeit nach lenkbar » (p. 67). Voir *ibid.*, p. 52, 76, 82.
 13. J. BAUDRILLARD, *L'Échange symbolique et la mort*, p. 248. Voir au sujet de la relation entre l'idéal de scientificité des sciences naturelles et la thanatologie : W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft* ; G. SCHERER, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988², p. 19 et suiv. « Im späteren 19. Jahrhundert setzt sich die Wissenschaft, und zwar die exakte Wissenschaft, durch. Von ihrem Erkenntnisideal her bestimmt sich die Dimension der Realität ; die Welt der Natur, die mechanisch, physiologisch und biologisch erforscht werden kann, ist die wahre Welt. Und von diesem Ansatz her ist klar : der Tod ist der natürliche Tod des Ablebens — nicht mehr und nicht weniger. [...] Die biologische Deutung des Menschen erscheint als wissenschaftlich gesicherte Grundlage, und von ihr her muß der Tod eben als rein natürlicher Vorgang betrachtet werden » (W. SCHULZ, « Wandlungen der Einstellung zum Tode », p. 99).

(comme le maintient Weismann), Scheler défend — il sera rejoint par Simmel et Jonas — la thèse de la mort naturelle qu'il définit comme un « lent épuisement d'une force vitale¹⁴ », un « *épuisement interne* des agents vitaux dont dépend le développement de l'espèce¹⁵ ». La constitution d'un vivant organique implique la mort. Celle-ci est « inscrite » dans l'intimité des cellules du vivant et est sa compagne inséparable. La mort naturelle consiste en l'aboutissement du processus du vieillissement, en l'usure organique interne, c'est-à-dire lorsque la vie ne parvient plus à produire l'énergie nécessaire pour continuer à être.

Cette insertion contemporaine de la mort *dans* la vie n'implique cependant pas nécessairement, comme le suppose Fuchs¹⁶, un refus de la survie. Tout en maintenant la mort naturelle, Scheler et Simmel soutiennent une survie de l'être humain. Ne se référant pas à la distinction heideggerienne ontique-ontologique où la question de la survie (appartenant au domaine ontique) est exclue d'une réflexion ontologique thanatologique, Fuchs définit de manière *a priori* la mort naturelle comme la « mort totale » que l'on retrouve dans la tradition protestante contemporaine (Cullmann) et qui présuppose une anthropologie matérialiste.

La théorie critique de la mort repose sur un *a priori* épistémologique qui bannit du domaine de la rationalité tout discours sur le sens et le pourquoi de la mort, c'est-à-dire tout discours philosophique, dont l'objet propre est de soulever la question du pourquoi en prenant le point de vue intégral. Opposant la théorie critique de la mort à une conception métaphysique traditionnelle du sens de la vie et de la mort, Fuchs affirme que seule une thanatologie biologique est capable de saisir pleinement le phénomène de la mort, qu'elle seule est rationnelle. Il nie le principe de différence entre divers « types de rationalité¹⁷ » et de méthode, entre différents points de vue légitimes de saisir la réalité. Le concept de rationalité ne se laisse pas réduire, à mon sens, au type de connaissance des sciences mathématique et biologique (réductionnismes ontologique et méthodologique), mais il caractérise plutôt tout discours qui se distingue par une certaine rigueur (la recherche de justifications et de corrélations logiques) et objectivité (identifiée à l'intersubjectivité se manifestant dans le discours public et indépendante du sujet, ainsi que d'une référence à des objets)¹⁸. La thèse critique de

14. M. SCHELER, *Mort et Survie*, traduit de l'allemand par M. Dupuy, Paris, Aubier, 1952, p. 47.

15. *Ibid.*, p. 50. Voir p. 28, 34, 42 et suiv., 48, 50 ; H. JONAS, « Le fardeau et la grâce d'être mortel », dans G. Hotois, éd., *Aux fondements d'une éthique contemporaine*. H. Jonas et H.T. Engelhardt in perspective, Paris, Vrin, 1993, p. 3 et suiv. ; G. SIMMEL, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München/Leipzig, 1918, p. 99 et suiv. ; R. EHRENBERG, *Theoretische Biologie vom Standpunkt der Irreversibilität des elementaren Lebensvorgangs*, Berlin, Springer, 1923, p. 6 et suiv.

16. Voir W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, p. 64 et suiv.

17. Voir K.-O. APEL, « Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen », dans H. Schnädelbach, éd., *Rationalität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, p. 15-31.

18. Voir E. AGAZZI, « Reductionism as Negation of the Scientific Spirit », dans E. Agazzi, éd., *The Problem of Reductionism in Science*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publisher, 1991, p. 1-29 ; ID., *Le Bien, le Mal et la Science*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 9 et suiv. Je voudrais par ailleurs attirer l'attention sur le fait historique que les thèmes métaphysiques, contrairement à l'affirmation de Schulz (« Wandlungen der Einstellung zum Tode », p. 94 et suiv.), constituent un sujet très débattu dans la thanatologie contemporaine, plus particulièrement dans le contexte de la philosophie analytique de ces dernières décennies, laquelle refuse de réduire la thanatologie philosophique à un biogisme ou à une ontologie. Voir par exemple J. DONNELLY, éd., *Language, Metaphysics, and Death*,

la mort présuppose une métaphysique qui exclut tout discours métaphysique du domaine de la rationalité : une telle métaphysique ne peut pas être « démontrée » à l'aide des instruments épistémologiques des sciences dites exactes, mais elle est posée de manière *a priori*. La thèse en question pose la science dite exacte comme un modèle ontologique du réel. Elle présuppose une compréhension du monde sur le modèle de la machine où tout est explicable et compréhensible et où la dimension du mystère a disparu. La mort humaine est réduite au biologique, c'est-à-dire à un fonctionnement mécanique que la raison scientifique peut saisir, mesurer, quantifier et même dans une certaine mesure contrôler. La thèse « critique » de la mort naturelle propose un essai d'explication totale de la mort en réduisant la mort à la dimension animale du sujet humain et en décrivant une réflexion sur la mort personnelle comme irrationnelle et constituant un faux problème. À mon avis, elle offre une pensée thanatologique amputée de l'élément déstabilisateur existentiel, des dimensions humaine et symbolique qui n'ont cessé de caractériser les cultures. Bien qu'elle permette d'expliquer et de mettre en lumière certains processus partiels de la mort (pouvant certes atteindre un degré de certitude absolue au niveau biologique), elle se trouve cependant dans l'incapacité de répondre aux questions qui n'ont cessé de troubler l'esprit humain : pourquoi je ne serai plus un jour, quel sens a la mort humaine, la mort de la personne aimée, la mort injuste et « jeune ». La théorie critique de la mort biologique n'apaise pas le questionnement existentiel du sens et du pourquoi de la disparition de ma conscience et de la crainte à l'égard de la mort. Elle ne résout pas tous les problèmes thanatologiques. La mort biologique ne parvient pas à expliquer la mort personnelle. Par conséquent, il apparaît que la compréhension de la mort proposée par la théorie critique de la mort se caractérise non seulement par un certain désenchantement, mais aussi par une déshumanisation. J'irai même jusqu'à soutenir qu'elle nie d'une certaine manière la mort, qu'elle exprime une fuite déguisée de la mort, un refoulement de la mort.

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 ressentie comme « anti-naturelle » 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. 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 humaine 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, la *conditio humana* qui agit et vit culturellement et historiquement, c'est-à-dire librement, se définit par un dépassement,

New York, Fordham University Press, 1994 ; F. FELDMAN, *Confrontations with the Reaper*, dans J.M. Fischer, éd., *The Metaphysics of Death* ; D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984 ; A. FLEW, *The Logic of Mortality*, Oxford, Basil Blackwell, 1987 ; H. LEWIS, *The Self and Immortality*, London, MacMillan, 1985 ; R.W.K. PATERSON, *Philosophy and the Belief in a Life after Death*, London, MacMillan, 1995 ; R.W. PERRETT, *Death and Immortality*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1987 ; J.F. ROSENBERG, *Thinking clearly about Death*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1983.

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 biologique¹⁹. »

L'être humain se distingue par des actions non seulement immanentes, comme par exemple les manifestations de la vie psychique, mais aussi transcendentes, comme par exemple l'intentionnalité capable de se représenter le réel sans devenir substantiellement le réel intentionnalisé. Les Anciens parlaient de *intentio secunda*. En réaction au naturalisme et à l'évolutionnisme, Scheler introduit dans *La Situation de l'homme dans le monde* une différence d'essence, et non pas de degré, entre l'animal et l'être humain, qui est formulé par un nouveau principe : l'esprit (*Geist*)²⁰. Celui-ci permet à l'homme à la fois de se libérer du milieu dans lequel son animalité est enfermée et de s'ouvrir au monde, à un univers. Tout en ayant un lien intime avec la nature, l'être humain garde cependant son indépendance. L'esprit lui permet de percer les limites de la *Umwelt* pour la transformer en une *Welt* et d'accéder ainsi à la sphère de l'existence personnelle. L'être humain libre se distance et se libère dans une certaine mesure de sa détermination biologique et fait surgir un nouveau monde de la culture et de la parole. L'esprit transforme substantiellement la pure nature biologique tout en lui étant intimement présent. La conversion de la *Umwelt* naturelle en une *Welt* culturelle permet la réalisation de l'humanité de l'être humain.

L'homme ne se caractérise pas seulement par l'ouverture à l'universel, mais aussi par une conscience morale, c'est-à-dire par la capacité d'exprimer des jugements moraux. Alors que la dimension biologique se contente de règles constitutives à la nature, la dimension « humaine » ajoute celle du devoir-être accompagnée de celle de la liberté, qui ne se laisse pas réduire à la liberté d'action, mais dont la racine consiste dans le libre arbitre.

Si l'être humain se définit de la sorte par l'esprit, par une conscience morale et culturelle²¹, on peut affirmer qu'une analyse globale de la mort, comme le propose

19. H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 27-28. Voir G. SCHERER, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, p. 21 et suiv. Voir aussi au sujet de la distinction de la conscience de la mort entre l'animal et l'être humain les études de J. VUILLEMIN, *Essais sur la signification de la mort*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, p. 1 et suiv. ; E. MORIN, *L'Homme et la Mort*, p. 69 et suiv. ; L.V. THOMAS, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1994, p. 69-100.

20. Scheler explique que « tout en enveloppant le concept de raison, il [l'esprit] embrasse aussi, outre la pensée par idées, une espèce déterminée d'intuition, l'intuition des protophénomènes ou des contenus eidétiques, et il désigne de plus une certaine classe d'actes émotionnels et volitifs qui restent à caractériser, par exemple bonté, amour, repentir, vénération, etc. : ce mot est l'esprit (*Geist*) » (M. SCHELER, *La Situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier, 1951, p. 53). Voir aussi E. CORETH, *Was ist der Mensch ? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck/Wien/München, Tyrolia, 1973 ; A. GEHLEN, *Anthropologische Forschung*, Reinbeck, 1961 ; H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/New York, 1975 ; E. ROTHACKER, *Philosophische Anthropologie*, Bonn, Bouvier, 1964.

21. La caractérisation d'étant « bio-culturel », « bio-esprit » se révèle aussi dans son attitude à l'égard de la mort et du cadavre qui n'est pas traité comme une simple chose (*Ding*) [Voir W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, p. 71 ; et M. HEIDEGGER, *Être et Temps*, traduit de l'allemand par F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 292], mais l'humanité lui réserve un profond respect dans l'acte de son ensevelissement.

Fuchs, ne peut pas mettre entre parenthèses une telle réalité essentielle à son essence. Si l'homme transcende le « bios », c'est-à-dire la *Umwelt*, il ne peut pas uniquement être saisi, comme le note Gadamer, à l'aide des sciences naturelles²², c'est-à-dire par l'intermédiaire de leurs outils conceptuels, mais aussi et surtout à l'aide des sciences humaine, philosophique et théologique qui reposent également sur des discours rationnels.

II. LE DROIT FONDAMENTAL POUR TOUT CITOYEN À UNE MORT NATURELLE

La théorie critique de la mort distingue, comme nous l'avons vu, entre la mort naturelle qui « s'actualise » au terme du processus biologique du vivant et la mort « anti-naturelle », c'est-à-dire celle qui apparaît avant que « l'horloge » interne de la vie de l'individu n'ait cessé de fonctionner²³. Cette seconde mort peut être causée par un événement extérieur (accident de route) ou intérieur (maladie) à la constitution biologique d'un sujet, qui vient détruire le processus du métabolisme alors incapable de réparer les dommages suscités par un accident ou une maladie. La mort ne provient pas de l'extérieur sous la forme d'un squelette²⁴ ou d'un moissonneur²⁵, mais elle dépend essentiellement de causes intrinsèques à la nature humaine. Le projet de maîtrise et de possession de la nature pose comme objectif, dans un premier temps, la disparition de toute mort accidentelle et l'instauration de l'universalité de la mort naturelle comme droit fondamental de l'homme. La mort survenant avant l'heure est conçue comme un « scandale social²⁶ » dû à une négligence personnelle ou communautaire, comme « un échec, un *business lost*. [...] Quant la mort arrive, elle est considérée comme un accident, un signe d'impuissance ou de maladresse, qu'il faut oublier²⁷. » Le fait que l'on meure encore presque toujours de mort « accidentelle » est imputé à la paresse ou à une omission de la part d'un groupe particulier de la société. Celle-ci se voit investie de la responsabilité et de l'obligation de tout mettre en œuvre pour abolir la mort « non naturelle » et de permettre ainsi à tout citoyen de mourir tranquillement, en douceur et sans violence. On assiste à une socialisation du phénomène de la mort. Celle qui surgit avant l'heure est présentée comme une maladie dont on peut ou doit guérir, comme un mal qu'il s'agit de faire disparaître le plus rapidement possible de la surface de la terre²⁸. Le phénomène de la mort s'intègre dans le

22. Voir H.-G. GADAMER, « Schlussbericht », dans H.-G. Gadamer, P. Vogler, éd., *Neue Anthropologie. Philosophische Anthropologie. Zweiter Teil*, Stuttgart, Georg Thieme Verlag Stuttgart/Deutscher Taschenbuch Verlag, 1975, p. 377.

23. Au sujet de cette horloge vitale, voir L. HAYFLICK, *How and why we Age*, New York, Ballantine Books, 1994 ; M. FOSSEL, *Reversing Human Aging*, New York, W. Morrow, 1996.

24. Voir W. ALLEN, « Death Knocks », dans J.M. Fischer, éd., *The Metaphysics of Death*, Stanford, Stanford University Press, 1993, p. 33-40.

25. Voir F. FELDMAN, *Confrontations with the Reaper. A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

26. J. BAUDRILLARD, *L'Échange symbolique et la mort*, p. 248.

27. Ph. ARIÈS, *L'Homme devant la mort*, t. II, p. 297.

28. Voir W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, p. 67, 72, 76, 82, 181 et suiv.

cadre d'un nouveau contrat social, accompagné de justice sociale et d'égalitarisme prolétaire où chaque individu a un droit fondamental à sa vie et à sa mort naturelle²⁹. Un tel nouveau droit de l'homme prend son origine dans une foi dans le progrès qui a connu au cours du XX^e siècle plusieurs séismes importants et qui maintient que la science médicale est en soi capable d'éliminer dans un avenir proche la mort accidentelle.

Un tel but est à mon sens utopique, car il est un fait statistique que la mort dite naturelle consiste en une quantité négligeable. En effet, toute mort est presque constamment à reconduire à un accident ou à une certaine maladie qui entraîne un dysfonctionnement intraitable du système vivant. Plus on trouve de remèdes à des maladies, plus on constate le surgissement de nouvelles maladies, voire d'anciennes que l'on croyait définitivement vaincues. La réaction de la part des tenants de la position de la mort naturelle se réfère à l'ouverture infinie des possibilités humaines et à une foi dans le progrès et l'espérance de pouvoir atteindre un beau jour la « Nouvelle Jérusalem » où la mort ne sera plus que naturelle. On espère même secrètement qu'elle aura complètement disparue.

Bien que la distinction entre mort accidentelle et mort naturelle semble dans un premier temps avoir un sens, on peut préciser que proprement dit la mort accidentelle est aussi, d'un point de vue biologique, une mort naturelle. Elle découle en effet nécessairement d'un état de fait précis (accident ou maladie) qui projette l'individu dans un état dont il est incapable de restaurer par ses propres moyens le système du métabolisme intégral qui permet à l'individu de continuer à vivre. Toute mort est en soi toujours naturelle. La théorie critique de la mort fait usage du concept « naturel » dans un sens précis : la mort advient au terme du processus naturel vital sans avoir été causée par une maladie ou un accident. Toutefois, l'affirmation d'un droit fondamental permettant à tout être humain de mourir naturellement constitue en fait une mort artificielle qui est le fruit d'une manipulation de la nature humaine et de son environnement³⁰. Par conséquent, pour la thèse de la mort naturelle, le décès naturel d'une personne est perçu comme une disponibilité technique et pragmatique, une domination de la mort et du prolongement de la vie qui exclut, comme déjà mentionné, toute question du sens, de la signification et de la compréhension de la mort.

La suppression de toute mort accidentelle et le droit fondamental de tout être humain à mourir en douceur a pour but non seulement d'éliminer l'ébranlement existentiel de la mort — ce que je mets en doute, car toute mort, même naturelle, a le pouvoir de déstabiliser le monde du survivant et ceci apparaît de manière particulièrement forte dans le cas de la mort d'un être cher —, c'est-à-dire de lui refuser la particularité jaspersienne de « situation-limite », mais aussi et surtout de « néantiser »

29. Voir I. ILLICH, « The Political Uses of Natural Death », p. 36. H. MARCUSE (« The Ideology of Death », dans H. Feifel, éd., *The Meaning of Death*, New York, McGraw-Hill Book Company, 1965, p. 69) soutient que « the gradually increasing duration of life may change the substance and character not only of life but also of death. The latter would lose its ontological and moral sanctions ; men would experience death primarily as a technical limit of human freedom whose surpassing would become the recognized goal of the individual and social endeavor. »

30. Voir J. SCHWARTLÄNDER, « Der Tod und die Würde des Menschen », p. 23.

la crainte à l'égard de la mort. Celle-ci ne peut être vécue, si elle est naturelle, qu'avec une tranquillité stoïcienne et sans douleur. L'argumentation se déplace ici de l'exclusion des états de vie et de mort développée par Épicure et Wittgenstein pour se situer au niveau de la naturalité. En effet, ce qui est naturel est un bien et donc n'est pas chose à craindre. Outre la fausseté de l'adéquation des concepts « naturel » et « bien », comme nous allons le voir dans un instant, je pense que la crainte envers la mort ne consiste pas seulement nécessairement en une crainte du mourir (accidentel ou naturel) ou de « ressentir » le néant ou encore de la mort dite « accidentelle » qui vient nous dérober avant « l'heure », mais avant tout dans la prise de conscience que la mort, qu'elle soit « accidentelle » ou « naturelle », signifie ma disparition personnelle, la privation de mes biens, de mes possibles. Elle est marquée, de ce point de vue, par une certaine violence.

Avant d'aborder la question du fondement de l'adéquation entre la mort naturelle et le bien et de savoir si la mort est un mal en soi ou selon les circonstances, j'aimerais soulever le problème de l'acharnement thérapeutique en lien avec la mort naturelle. Hormis le problème économique qu'il pose en occasionnant d'énormes frais, le droit de mourir naturellement pour le vieillard me semble être un droit fondamental. Ce « droit de mourir », qui refuse tout acharnement thérapeutique permettant de vivre encore quelque temps, respecte l'exercice de l'autonomie de la personne puisqu'il accorde au mourant de contrôler dans une certaine mesure les circonstances de sa mort. Malgré la prise de conscience de l'unicité de la vie d'un mourant, le respect à l'égard de toute vie individuelle et encore la considération des proches, on peut se demander s'il est légitime de « prolonger » artificiellement une vie arrivée « naturellement » à son terme et qui, sans certaines interventions médicales, serait déjà morte. L'acharnement thérapeutique poursuivi avec agressivité afin de maintenir le vieillard en vie coûte que coûte s'oppose à mon sens à une mort digne et dite naturelle au sens le plus propre du terme. Le droit de mourir avec dignité repose antérieurement sur le droit de vivre avec dignité. Une mort humaine que l'on qualifierait de naturelle ne peut être qu'une mort digne que le sujet accomplit dans un acte de liberté et où il meurt « sa propre mort³¹ » pour reprendre une expression de Rilke. Une telle mort naturelle et digne semble très difficile dans le cadre de la médecine contemporaine. Cassell constate que « les soins des malades en phase terminale aux États-Unis ont changé dans le sens où les affaires du "mourir" [*the business of dying*] ont été déplacées de l'ordre moral à l'ordre technique », c'est-à-dire que la mort est devenue « une matière technique, un échec de la technologie sauvant le corps d'une menace quant à son fonctionnement et à son intégrité »³².

31. Cité dans A. AUER, « Das Recht des Menschen auf ein einen "natürlichen Tod" », dans J. Schwartländer, éd., *Der Mensch und sein Tod*, p. 85.

32. E. CASSELL, « Dying in a Technological Society », dans P. Steinfels, R. Veatch, éd., *Death Inside Out*, p. 43-44.

III. L'ADÉQUATION ENTRE MORT NATURELLE ET BIEN

La théorie critique de la mort distingue entre la mort dite accidentelle, qu'elle caractérise par l'adjectif « mal », et la mort naturelle, à laquelle elle octroie l'adjectif « bien ». La valeur de la mort dépend de sa naturalité, c'est-à-dire que ce qui est naturel et inévitable est nécessairement aussi un bien. On relève un certain parallélisme avec la thèse selon laquelle le statut du bien, respectivement du mal, concernant la mort dépend des circonstances. Pour Nozick, il s'agit de la capacité du sujet de terminer sa tâche ou du degré d'accomplissement de tout ce qu'il jugeait important, du plan de vie. D'autres penseurs insèrent une arithmétique quantitative et qualitative des biens et des maux par rapport à l'hypothèse d'une non-mort du sujet (utilitarisme pouvant être accompagné d'un hédonisme)³³. Le problème auquel on a affaire est de savoir s'il existe une différence substantielle quant à la valeur entre une mort « accidentelle » et une mort « naturelle » pour reprendre les termes de Fuchs. Est-il justifié de décrire la mort « naturelle » d'un vieillard comme bonne et celle « accidentelle » du même vieillard comme mauvaise ? Toute mort, qu'elle survienne en pleine jeunesse ou au terme du parcours naturel, n'est-elle pas intrinsèquement et indépendamment des circonstances et des calculs utilitaristes et/ou hédonistes toujours un mal ?

La question du mal de la mort surgit de la provocation de la thèse du « rien de la mort » proposée par Épicure et Lucrèce. Ne se référant pas au décès, à l'état de mourir qui advient dans le cadre du processus de la vie et qui peut donc faire l'objet de sensations et d'expériences, le philosophe grec déclare que l'état de la mort (qu'il définit comme celui du ne-plus-être, de la destruction totale du sujet, de toute conscience) échappe à toute expérience aussi bien pour le survivant que pour le mort. En effet, le sujet ne se trouve pas dans l'état de mort durant son existence, ni dans celui de l'existence, une fois décédé. L'état de la mort et l'état de la vie s'excluent : *aut-aut*. Il n'y a pas de milieu possible, de coexistence possible. « La mort », comme le souligne Wittgenstein, « n'est pas un événement de la vie. La mort ne peut être vécue³⁴. » Ainsi, s'il n'existe pas de substrat individuel capable de sensations dans l'état de mort qui serait identique à celui d'*antes mortem*, comment cet état de mort peut-il être un mal, un sujet de crainte ? Épicure admet certes que la mort peut être pour le survivant un mal, comme aussi un soulagement, une délivrance, mais, comprise comme état, la mort ne peut pas être un mal pour le sujet étant donné qu'il n'existe plus. Elle n'est donc rien pour nous ; elle n'est ainsi pas à craindre³⁵.

33. Voir R. NOZICK, *Méditations sur la vie*, Paris, Odile Jacob, 1995, p. 19 et suiv. Voir ID., *Philosophical Explanations*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1981, p. 580 et suiv. ; J. MCMAHAN, « Death and the Value of Life », *Ethics*, 99 (1988), p. 58 ; L.M. FISCHER, A. BRUECKNER, « Why is Death Bad ? », *Philosophical Studies*, 50 (1986), p. 213 ; F. FELDMAN, *Confrontations with the Reaper*, p. 139 et suiv., p. 144, 150 et suiv., 226.

34. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1961, 1993, n° 6.4311, p. 104.

35. Voir ÉPICURÉ, *Lettre à Ménécée*, §124-125 (cité dans LUCRÈCE, *De rerum natura*, commentaire exégétique et critique par A. Emout et L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1925, t. I, p. CVIII-CIX). On retrouve le même type d'argument dans le dialogue apocryphe de PLATON, *Axiochos*, 369-370.

Le cœur de la thèse épicurienne consiste dans le lien intrinsèque établi entre l'état de mort et le concept d'expérience relié aux valeurs de mal et de bien : l'état de mort est bon ou mauvais pour le sujet dans la mesure où ce dernier existe au moment T^1 (temps) et L^1 (lieu) de l'état de mort et est capable d'en faire l'expérience. En effet, si le sujet n'existe pas, il ne peut pas expérimenter le mal qui lui adviendrait. Épicure contracte le temps dans les limites du présent. On peut se demander si la thèse hédoniste qu'il défend est soutenable : l'être est mesuré par la connaissance sensible, c'est-à-dire que rien n'est bon ou mauvais pour le sujet à l'exception de ce qu'il lui octroie plaisir et peine. Tous les maux ou les biens sont-ils nécessairement des états spatio-temporels qui doivent présupposer une prise de conscience de l'individu ? Ne peut-on pas déplacer, comme le propose Nagel, le paramètre de lecture de l'état spatio-temporel déterminé, dans lequel le sujet fait des expériences, vers celui d'une compréhension du sujet dans son historicité et sa possibilité ?

[...] la plupart des bonnes et des mauvaises fortunes ont pour sujet une personne que l'on identifie par son histoire et par ses possibilités plutôt que simplement par son état déterminé du moment — et selon laquelle, tandis que l'on peut situer exactement ce sujet dans une séquence de lieux et de moments, ce n'est pas nécessairement la même chose pour les biens et les maux qui lui adviennent³⁶.

La caractéristique du mal n'est pas nécessairement liée aux dimensions spatio-temporelles, mais elle peut être comprise en relation à un sujet a-temporel, a-spatial ou en comparant deux états : celui d'une existence que l'individu possède au moment du mourir T^1 et celui d'une existence qu'il aurait pu posséder s'il avait continué à vivre, à T^n . Le mal consiste dans la privation de l'individu de plus de biens, de l'actualisation des possibilités. Pour prouver ses dires, Nagel se réfère à plusieurs expériences non actuelles qui échappent à la prise de conscience de l'individu. Prenons le cas de Jean, trahi, ridiculisé, méprisé dans son dos par son entourage ou ses amis qui le saluent toutefois toujours poliment. Malgré le fait que Jean n'a pas conscience (il n'en fait pas l'expérience) de ce mépris et de cette trahison, ces derniers constituent néanmoins un mal qui lui est fait. Il en va de même de Grégoire qui après avoir subi un grave accident de voiture, perd ses fonctions mentales supérieures et ne se souvient plus de rien. Les médecins constatent qu'il est retourné à l'état mental d'un enfant. On peut imaginer le Grégoire après l'accident comme pleinement heureux, ses désirs étant comblés : avec la privation de l'activité de ses fonctions mentales supérieures, il ne peut avoir conscience du mal qui lui est arrivé. Le sujet du présent malheur n'est pas l'enfant Grégoire qui existe dans le temps et l'espace T^1 et L^1 , mais l'adulte Grégoire qui existait dans le temps et l'espace T^n et L^n . Bien qu'il n'existe pas de sujet conscient du mal arrivé ou qui expérimente le mal en question, on accepte cependant communément que Grégoire a subi un grand mal après l'accident. Il en va de même pour Stéphanie qui se trouve dans un état comateux : bien qu'inconsciente et incapable de sensations, on considère son état communément comme un mal. On parle aussi couramment du mal fait au défunt comme par exemple

36. Th. NAGEL, *Questions mortelles*, traduit de l'anglais par P. et Cl. Engel, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 18.

lorsque ses dernières volontés ne sont pas respectées ou lorsque sa vie est faussement dénigrée³⁷.

La théorie de la privation proposée par Nagel semble contourner la difficulté de l'état du sujet *post mortem* qui a été défini *ex hypothesis* comme n'ayant plus de conscience, comme n'étant plus *ad eternitatem*. Le statut du mal de l'état de mort n'est pas nécessairement lié à la condition présente ou passée de l'individu, mais il peut être mis en relation avec son futur possible : la privation, la perte définitive d'une quantité X de biens contingents futurs ou transcendants (en soi) comme la vie, condition nécessaire pour l'actualisation des possibles. Le mal, qui se caractérise, pour reprendre une définition des Anciens, par le manque d'un bien dû, est inséré dans le cadre des possibilités historiques du sujet conscient. Le tort ou le mal peut toucher un individu sans que celui-ci en soit conscient, en fasse l'expérience. Il en va de même pour l'état de mort. Il est en outre des événements qui ne se produisent pas toujours dans les limites temporelles du corps et de l'esprit humains.

Un homme est le sujet du bien et du mal tout autant parce qu'il a des espoirs qui peuvent ou ne peuvent pas être exaucés, ou des possibilités qui peuvent ou ne peuvent pas être réalisées, qu'en raison de sa capacité à souffrir ou à jouir. Si la mort est un mal, on doit en rendre compte en ces termes, et l'impossibilité de la situer à l'intérieur de la vie ne devrait pas nous troubler. [...] L'homme [...] a perdu sa vie, et s'il n'était pas mort, il aurait continué à vivre, et à posséder tout ce qu'il y a de bon dans la vie³⁸.

Nagel n'argumente pas seulement d'un point de vue de la mort comme privation d'une vie meilleure, d'une actualisation de possibilités, de valeurs futures, d'une « annulation abrupte de biens possibles indéfiniment extensibles. La normalité ne paraît rien avoir à y faire, car le fait que nous mourons tous inévitablement dans un petit total d'années ne peut pas impliquer en soi qu'il ne serait pas bon de ne pas vivre plus longtemps³⁹. » Le mal de la mort est dû au fait qu'elle nous empêche de vivre plus longtemps, non pas d'un point de vue naturel, mais en soi. Ainsi, non seulement la mort dite accidentelle peut être considérée comme un mal, mais aussi la mort dite naturelle.

Nagel pousse son analyse encore un peu plus loin. Il octroie une valeur intrinsèque positive à la vie, condition nécessaire pour l'actualisation des biens, des possibles. Si la mort est un mal intrinsèque, c'est parce qu'elle implique la perte de la vie

37. Ce type d'argumentation, repris par FEINBERG (*Harm to Others*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 86-87) et NOZICK (« On the Randian Argument », dans J. Paul, éd., *Reading Nozick. Essays on Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1982, p. 221), n'est pas nouveau sous le ciel philosophique : on le retrouve déjà avec quelques nuances dans le premier chapitre de l'*Éthique à Nicomaque*. Selon se demande si on peut dire d'un être humain qu'il est heureux avant sa mort. Il répond qu'il ne peut être dit heureux qu'au moment de sa mort, étant donné qu'il se trouve hors d'atteinte des maux. Aristote trouve cette interprétation discutable. « Ne croit-on pas communément, en effet, qu'il peut y avoir des événements qui soient pour le mort un mal ou un bien, tout comme il peut y en avoir pour un homme qui vit, mais qui n'en a pas connaissance ? Par exemple, des honneurs ou des avanies, les succès ou les malchances de ses enfants et en général de ses descendants » (ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, édité par R.A. Gauthier, J.Y. Jolif, Louvain/Paris, Publications Universitaires de Louvain/Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1958, I, 10 [1100 a 14-20]).

38. Th. NAGEL, *Questions mortelles*, p. 19.

39. *Ibid.*, p. 22.

qui, en elle-même, est un bien qui vaut toujours « la peine d'être vécue, même quand les mauvais éléments de l'expérience abondent et que les bons sont trop maigres pour avoir plus de poids que les mauvais par eux-mêmes⁴⁰ ». La mort est un mal, même si la vie ne valait plus la peine d'être vécue, si elle était saturée d'expériences négatives et marquée par le temps clos ou encore si le sujet ne pouvait plus rien attendre d'elle. Nagel pose ici un *a priori* très fort, dont il ne discute pas, ni ne démontre la validité. La mort est un mal, car elle est la privation d'un bien en soi absolu qu'est la vie. Elle est la perte définitive de la vie, elle lui ôte son caractère désirable.

La vie peut être merveilleuse, mais même si elle ne l'est pas, la mort est généralement bien pire. Si elle écarte totalement la possibilité qu'il y ait davantage de biens à venir que de maux à venir pour la victime, c'est une perte quelle que soit la durée qu'a eu sa vie, au moment où elle a lieu. Et, en vérité, comme l'a dit Richard Wollheim, la mort est un malheur même lorsque la vie ne vaut plus la peine d'être vécue⁴¹. Si nous devons donner un sens à l'opinion selon laquelle mourir est mauvais, ce doit être sur la base que la vie est un bien, et que la mort est la privation ou la perte correspondante, mauvaise non pas à cause de quelconques aspects positifs mais à cause du caractère désirable de ce qu'elle ôte⁴².

Nagel opte pour une métaphysique de l'être où être est meilleur que ne-plus-être. L'être humain se laisse substantiellement définir par un *à-venir* ouvert vers la réalisation de possibilités infinies, de « biens possibles indéfiniment extensibles⁴³ ». Le statut du mal est attribué à la mort dans la mesure où elle ôte de manière définitive une valeur fondamentale pour l'être humain, voire la valeur même qui rend possible les autres valeurs : la continuation de l'être qui rend possible l'actualisation des biens futurs, des possibilités. La mort n'est pas seulement la privation d'une existence qui valait la peine d'être continuée en vue de maximiser les biens ou de réaliser les possibilités, comme le laissent supposer certains textes de Nagel, mais elle est aussi une privation de l'être, de l'existence.

Le fondement sous-jacent de la position de Nagel est constitué non seulement par son choix *a priori* pour une métaphysique de la primauté de l'être sur le néant, mais aussi par la notion communément appelée par la tradition de « désir naturel » qui se distingue de l'appétit élicite de la volonté. La mort est considérée comme un mal, car elle vient priver le sujet de quelque chose qu'il désire profondément : être, c'est-à-dire vivre en tant que personne. On retrouve ici le terme de *désir catégorique*, introduit par Williams⁴⁴, qu'il distingue du désir hypothétique. La satisfaction du désir est quelque chose de bon en soi. L'être humain se projette constamment vers le futur, désirant posséder l'objet de son désir futurisant. La mort est l'obstacle qui rend impos-

40. *Ibid.*, p. 14.

41. ID., *Le Point de vue de nulle part*, Paris, L'Éclat, 1993, p. 269. Voir ID., *Questions mortelles*, p. 15 ; R. WOLLHEIM, *The Thread of Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 267 et suiv.

42. TH. NAGEL, *Questions mortelles*, p. 16. Nagel ne distingue pas les deux états de la mort et du mourir, utilisant parfois un terme au lieu de l'autre. Mourir est un état qui dure dans la temporalité, faisant encore partie de l'état de vie. Mort est un état a-temporel, qui est exclu de l'état de vie, le sujet n'existant plus.

43. *Ibid.*, p. 22.

44. Voir B. WILLIAMS, « Le cas Makropoulos et l'ennui qui s'attache à l'immortalité », dans *La Fortune morale. Moralité et autres essais*, traduit de l'anglais par J. Lelaidier, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 204 et suiv.

sible la possession de l'objet du désir hypothétique, lequel présuppose que le sujet vive à l'instant où le désir se réalise. Le désir hypothétique ne donne pas de raison pour continuer à exister, mais il désire diverses choses (manger, travail, famille) à condition de pouvoir continuer à vivre. Une telle personne peut toutefois préférer ne pas continuer à vivre. Le désir catégorique constitue le principe moteur — on retrouve ici le principe espérance de Bloch qui transpose toutefois la réalisation du désir du sujet sur celui de la société avec lequel il ne fait qu'un — de l'existence humaine qui veut continuer à vivre en vue d'accomplir, de réaliser ses projets. Il est en effet rationnel de préférer un futur où les projets et les désirs soient satisfaits qu'un futur où cela ne l'est pas. La mort est donc un mal, car elle vient interrompre l'achèvement des plans, des désirs, des espérances catégoriques. Elle ôte au désir son lendemain. Elle néantise la possibilité même des possibilités, état futur qui affecte l'état présent du sujet⁴⁵. Le mal de la mort et la perte que subit le sujet lors de son actualisation n'est pas primordialement de l'ordre de la quantité ou de la qualité de biens, mais a plutôt, comme l'ont bien mis en évidence les philosophes existentialistes, pour objet le néant absolu de l'être de l'individu et de l'espèce.

IV. LA GRÂCE DE MOURIR

La tension naturelle vers l'être, le maintien dans l'être exprimés par le désir catégorique de Williams permettent de mettre en question la valeur d'une vie sans fin où la mort naturelle aurait été vaincue à l'aide de la science. Si la mort est un mal et si une longue vie est meilleure qu'une courte vie, il s'ensuit qu'il ne vaut pas seulement mieux de mourir naturellement en rendant impossible la soi-disant mort accidentelle, mais aussi de vivre toujours, de ne jamais mourir. Plus de vie est-ce meilleur en soi que moins de vie ? L'allongement indéfini de la vie constitue-t-il un but légitime de la médecine et de la société ?

Se demandant s'il est une bonne ou une mauvaise chose que de vivre sans fin, Williams se réfère à l'héroïne, Emilia Makropoulos, d'une pièce de Karel Capek. Emilia a bu un élixir de jeunesse que son père a inventé. Elle est âgée de 42 ans, alors que son vrai âge est de 342 ans. Williams décrit son état comme ennuyeux, indifférent, froid. La joie l'a quittée. Une vie sans fin est marquée par un profond ennui : tout ce qui a pu lui arriver, lui est déjà arrivé. Un tel état tue le désir catégorique. Elle refuse ainsi un beau jour de prendre l'élixir et malgré la protestation d'hommes plus âgés, elle détruit l'élixir et meurt.

Ce n'est pas nécessairement la perspective de moments agréables qui crée le désir de ne pas mourir, mais le désir catégorique, et le désir catégorique peut nous pousser à vivre et à envisager des moments désagréables. Supposons, maintenant, que le désir catégorique sous-tende le désir de vivre. Tant qu'il en sera ainsi, je ne voudrai pas mourir. Toutefois je

45. M.C. NUSSBAUM (« Mortal Immortals : Lucretius on Death and the Voice of Nature », *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, 2 (1989), p. 320) précise que « the interruption, then, of a project that lies, however vaguely and implicitly, behind them all, the project of living a complete human life. [...] Most deaths interrupt this complex activity, and are bad for that reason, even if for no other ». Voir aussi D. FURLEY, « Nothing to Us ? », dans M. Schofield, G. Striker, éd., *The Norms of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 89 et suiv.

sais aussi, si ce que j'ai dit plus haut est correct, qu'une vie éternelle serait invivable. Pour ma part, ainsi que le cas d'E. M. nous l'avait d'abord fait entrevoir, c'est parce que le désir catégorique s'en retirerait : dans un cas de figure tel que celui-là, où je serais encore moi-même, je finirais par en avoir assez de moi-même. Il faut certainement mourir avant d'en arriver là. Mais aussi bien, avant ce moment-là, il y a toutes raisons de ne pas mourir. Nécessairement ce moment tend à arriver ou trop tôt ou trop tard. [...] S'il s'agit là d'un dilemme, cela peut, dans l'état actuel des connaissances et si on est particulièrement chanceux, se résoudre non pas en faisant quelque chose, mais juste en mourant peu de temps avant que les horreurs de la prolongation de la vie se manifestent. Le progrès technique pourrait, dans plus d'une voie, rendre cette chance plus rare. Mais, pour l'instant, il est possible, contrairement à E. M., *felix opportunitate mortis* — ce qu'on pourrait traduire avec un faux sens opportun heureux d'avoir la chance de mourir⁴⁶.

La mortalité octroie ainsi un sens à la vie humaine. Jonas rejoint la thèse de Williams, sans qu'il en fasse cependant référence, en maintenant que la mort consiste en un état de grâce aussi bien au niveau communautaire que personnel. Il précise cependant qu'une telle caractérisation ne vaut que pour une « vie accomplie dans la plénitude du temps⁴⁷ ». L'enchaînement des générations, c'est-à-dire la continuelle succession de naissance et de mort, permet l'accumulation du savoir, le développement du bien commun de l'humanité, de la civilisation. Jonas part du présupposé que la vieillesse est marquée par la routine et l'ennui contrastant fortement avec la jeunesse qui apporte l'innovation et le progrès. La mort, comme aussi la naissance, est, à ses yeux, une chance de « préserver la spontanéité de la vie⁴⁸ ». La condition de mortel de l'être humain n'est pas seulement nécessaire pour la créativité de l'espèce humaine, pour le progrès humain, mais elle est une « grâce ». Ce refus de saisir la mort comme une malédiction peut aussi être appliqué à la dimension personnelle. Jonas se réfère aux immortels décrits par Swift dans *Les Voyages de Gulliver*. Leur vie est dépeinte comme un fardeau. Partant du principe ontologique de la finitude essentielle de l'être humain, Jonas maintient que même si la science parvenait à rendre possible une telle immortalité biologique, la science devrait « nettoyer » périodiquement le cerveau — lequel se caractérise par des limites bien précises quant à sa capacité d'emmagasiner des informations — pour faire de la place. Une telle position implique une perte non seulement du passé, mais aussi de l'identité du sujet⁴⁹.

Williams et Jonas affirment qu'une vie sans fin serait marquée par la routine et l'ennui. Elle serait une malédiction. La mort serait ainsi la bienvenue, une délivrance d'un état de l'ennui sans fin. La thèse de l'ennui présentée par Williams repose sur l'affirmation que l'héroïne « immortelle » se caractérise de par sa nature, et non pas accidentellement, par le fait que « tout ce qui pouvait arriver à une personne de 42

46. B. WILLIAMS, « Le cas Makropoulos et l'ennui qui s'attache à l'immortalité », p. 223-224.

47. H. JONAS, « Le fardeau et la grâce d'être mortel », p. 52.

48. *Ibid.*, p. 49.

49. « La simple vérité de notre finitude est que nous pourrions, par n'importe quel moyen, continuer interminablement, uniquement, au prix soit d'une perte du passé et par là de notre véritable identité, soit d'une vie *seulement* dans le passé et, par conséquent, dépourvue d'un présent véritable. Nous ne pouvons sérieusement souhaiter ni l'une ni l'autre, et donc nous ne pouvons souhaiter une permanence physique à ce prix » (*ibid.*, p. 51). Voir H.T. ENGELHARDT, « The Counsels of Finitude », dans P. Steinfels, R.M. Veatch, éd., *Death Inside Out. The Hastings Center Report*, p. 124 ; R.W. MOMEYER, *Confronting Death*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1988, p. 29 et suiv.

ans, et avoir du sens pour elle, elle l'avait déjà rencontré⁵⁰ ». Cette position implique un *a priori* : l'être humain est fondamentalement un étant fini, ses désirs catégoriques sont marqués par la finitude et sa capacité de développer de nouveaux moyens pour réaliser ses désirs sont aussi limités. L'anthropologie sous-jacente est celle d'un être humain « fermé » à une transformation non seulement de degrés, mais peut être aussi d'être. Je pense pour ma part que l'être humain se distingue par des désirs et des espérances infinis et que sa nature consiste essentiellement en une futurisation, un système ouvert vers la réalisation des possibilités infinies. En outre, la répétition de certaines actions n'impliquent pas logiquement qu'elles soient ennuyeuses. Nous en connaissons tous une quantité que nous aimons réactualiser constamment : savourer en toute tranquillité un délicieux repas ou un café le matin en lisant *The New York Times*, boire un excellent vin ou whisky, avoir une discussion philosophique, se donner dans l'amitié ou physiquement dans l'amour, contempler un paysage ou un tableau d'art dont on ne se rassasie jamais, écouter attentivement le chant de la nature ou une symphonie.

Williams semble être passé à côté des activités de l'amour et de l'amitié, ainsi que de l'activité intellectuelle. Il affirme, faussement à mon sens, que celle-ci est littéralement une perte de soi-même. Bien au contraire, le sujet pensant se découvre dans son activité : une chose est d'être pleinement absorbé par l'objet contemplé, comme cela peut aussi l'être dans l'objet aimé (objet compris ici comme X vers lequel le sujet est tendu intentionnellement), une autre chose est de se perdre totalement dans cette activité. En outre, une vie sans fin serait marquée par une multitude d'activités diverses que le sujet ne cesse de mélanger à l'infini, lui donnant ainsi une multitude de possibilités. L'amour entre deux sujets ou la connaissance et la contemplation de l'être sont des activités humaines qui échappent à l'ennui, bien qu'elles se trouvent constamment dans le danger d'y tomber. Leur profondeur est cependant insondable. On n'atteint pas un sommet dans la contemplation intellectuelle, ni dans l'amour.

50. B. WILLIAMS, « Le cas Makropoulos et l'ennui qui s'attache à l'immortalité », p. 210.