

Thierry Ménissier

Philosophe, Professeur à l'Université de Grenoble Alpes,

Equipe de recherches *Philosophie, Pratiques & Langages*, EA 3699, UPMF - Bât ARSH
BP 47, 38040 GRENOBLE CEDEX 9

Thierry.Menissier@upmf-grenoble.fr

La mort aujourd'hui et le risque de « périssement ».

Quelle philosophie du mourir pour la réflexion contemporaine sur la fin de vie ?

A paraître in *Etudes sur la mort. Revue de la Société française de thanatologie*, n°147/2015

Résumé :

Cet article esquisse un relevé des changements déjà en cours ou à venir qui, dans un futur proche, sont susceptibles de modifier le rapport des hommes à leur propre mort, et met en relief le risque encouru de perte de sens. Ce risque est paradoxalement provoqué par la performance de la technologie des soins, qui transforme les derniers moments de l'existence en « fin de vie », expression en passe de devenir ordinaire mais dont il est nécessaire de remettre en question l'usage. L'article examine ensuite les éléments de la philosophie du mourir qui a été développée, d'une manière typiquement moderne et dans un sens différent de la tradition antique, par les courants existentialiste, phénoménologique et issu de la philosophie de la technique, afin de s'interroger sur leur pertinence pour aujourd'hui. Il explore enfin les ressources du thème de « l'intentionnalité du mourant », ce qui permet d'éclairer les aspects problématiques de la responsabilité du mourant et de souligner les apports réciproques possibles des vivants et des mourants.

Mots-clés

Mourir, philosophie, fin de vie, existentialisme, mourant, innovation

C'étaient les instants, devenus musique, où la mort n'existe pas, les instants vivants, affranchis de pénombre, les instants de la vie en soi, ces instants où la vraie figure de la mort se révélait en sa pureté la plus grande : instants de grâce, privilégiés entre tous, instants inconnus de la plupart, vers lesquels beaucoup tendent leurs efforts et que très peu atteignent, – mais celui d'entre eux qui a obtenu la faveur de retenir un de ces instants, celui auquel il a été accordé de saisir dans sa fuite la forme fugitive de la mort, celui qui réussit, dans une écoute et une quête incessante, à donner une forme à la mort, celui-là a découvert la forme authentique de soi-même en même temps que celle de la mort, il a formé sa propre mort, se donnant ainsi une forme à soi-même, et il est assuré de ne pas retomber dans l'humus sans visage.¹

Lorsqu'on réfléchit en philosophe aux usages et aux concepts qui peuvent structurer l'existence humaine dans les futures décennies, il apparaît pertinent de se pencher sur les modalités émergentes qui concernent le naître et le mourir. Dans une telle entreprise, il est intéressant de tenter (1) de discerner ce qui, sous l'effet des innovations dans la technologie ou dans l'organisation des sociétés et des modes de vie, va changer ou est déjà en train de changer, et (2) de le distinguer de ce qui ne saurait changer dans la relation de l'humain à son monde, à ses semblables, à lui-même. Ainsi peut-on proposer les deux observations décalées suivantes : jusqu'ici, jamais personne, du moins pour autant que le plus grand nombre le sache, n'a définitivement échappé à la mort ; de même, jusqu'à présent, nul ne sait avec certitude ni quand ni comment il mourra. Peut-être qu'un jour certains humains échapperont à la mort ; peut-être qu'un jour certains hommes ou tous les hommes auront accès à des informations très précises concernant la date et les modalités de leur mort. Mais pour l'instant, aucun humain, qu'il vive ou non dans des sociétés technologiquement développées comme le sont les nôtres, n'a accès ni à cette condition ni à de telles données. Nous sommes tous, en dépit des différences (parfois considérables) de modes de vie qui séparent les hommes dans le monde, à égalité devant la perspective de la mort comme certitude ultime et comme possibilité ouverte dans ses modalités précises et concrètes – en l'état actuel de la condition humaine, nous sommes tous devant la mort comme *face à une certitude de principe incertaine dans ses modalités*, puisque s'il est certain que nous mourons un jour, nous n'en savons guère plus.

Il semblerait qu'actuellement, en matière de témoignage humain sur la mort et par suite de connaissance vécue de cette dernière, nous ne disposons que du témoignage des

¹ Hermann Broch, *La Mort de Virgile* (1945), trad. A. Kohn, Paris, Gallimard, 1955, p. 82.

personnes qui, ayant connu la mort durant quelques minutes, en sont en quelque sorte revenues et peuvent témoigner de ce qu'elles ont vécu. Mais ce serait oublier que nous disposons également du témoignage des mourants, source intarissable d'informations délivrées par ceux qui se s'approchent de la mort et que nous examinerons plus loin. Nous allons de plus privilégier une autre source, une tradition particulière, en envisageant l'apport de certains philosophes qui, de Montaigne à Heidegger, ont entrepris de constituer une philosophie non de la mort, mais du mourir. Leur apport apparaît en effet intéressant du fait de deux importantes distinctions préliminaires : d'une part, ces philosophes ont inscrit l'expérience du mourir dans le cadre de leur réflexion *non sur la vie* (entendue comme ensemble des processus vitaux) *mais sur l'existence* (entendue comme ensemble des phénomènes vécus dans l'espace et le temps pour une conscience éveillée et critique)² ; de l'autre, leur réflexion porte plutôt sur le *mourir* (à savoir, sur le moment plus ou moins long de l'existence par lequel on s'achemine vers le terme de celle-ci) que sur la *mort* (entendue comme fin des processus permettant à une personne de vivre et d'exister).

Les trois ordres de changement du vivre et du mourir contemporains

Si l'apport des philosophes du mourir paraît aujourd'hui intéressant, c'est du fait de l'émergence de certains changements contemporains. Par cette expression de « changement », nous entendons un ensemble qui regroupe des évolutions d'une nature et d'une profondeur variée, sans qu'on puisse préjuger de la puissance effective de renouvellement portée par ces changements, c'est-à-dire que l'on ne sait pas à l'avance ce qui, dans telle ou telle changement, peut ou non profondément ou moins profondément faire changer les pratiques humaines. On soulignera ici trois ordres de changement, différents les uns des autres mais qui dans les situations que nous connaissons interagissent constamment et ont commencé à modifier nos habitudes et nos représentations quant à la vie, à l'existence et à la mort.

Changement technique ou technologique, il est désormais possible de faire durer la vie de l'existant de manière artificielle (grâce à des stimulations mécaniques, électroniques ou chimiques) bien au-delà du point où, dans des conditions naturelles, on aurait pu l'espérer ou même l'imaginer. Ce changement est difficile à fixer dans ses termes concrets ou à dater historiquement, puisque l'effort pour préserver et maintenir la vie apparaît continu et se

² Sur les relations entre philosophie, vie et existence, voir Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008.

confond même avec ceux qui fondent l'art médical. Toujours est-il qu'aujourd'hui il apparaît techniquement possible de maintenir la vie du malade ou du mourant, ces individus qui font l'expérience d'une phase de leur existence très particulière, au-delà des limites naturellement imposées à leur existence, et au-delà des limites de la conscience normale de l'existant. Toujours est-il aussi que du fait de ce type de changements, il existe aujourd'hui un écart entre, d'une part, ce que l'humain est susceptible d'expérimenter à la fin de son existence, et de l'autre le savoir dont disposent à ce propos les humains, grâce à la sagesse ancestrale que les mourants ont légué aux vivants.

A cause du décalage entre les moyens de faire durer la vie et les conditions habituelles ou traditionnelles de l'existence ou de la conscience qui accompagne celle-ci, il est même possible qu'aujourd'hui on ne sache plus vivre/exister ce qui est euphémistiquement nommé « fin de vie ». Euphémisme d'ailleurs tout à fait significatif de notre malaise : on dit « fin de vie » comme pour *objectiver* ce qui est en premier lieu important ou doté de sens *du point de vue subjectif* ou *pour une subjectivité* ; tout se passe comme si l'emploi de ce terme trahissait une forme de gêne, ou relevait l'embarras de donner au mourant la place qui lui revient. Le décalage repose sur la non-cohérence entre ce qu'il y a à vivre/exister et les ressources dont dispose la culture contemporaine pour le transformer en expérience humaine. Si bien qu'aujourd'hui, le moment du mourir semble représenter un espace original, à réinvestir en fonction des nouvelles modalités de l'exister dans l'approche de la fin de vie.

Certains auteurs ont justement remarqué que le progrès des technologies a engendré une telle évolution dans la définition de la mort que cela amoindrirait considérablement la revendication d'un individu à choisir réellement les modalités de son mourir, et corrélativement que, de plus en plus, seuls les soignants et les médecins seraient en capacité d'en décider réellement³. D'où des questions qui dans un tel contexte apparaissent cruciales : compte tenu des nouvelles conditions d'appréhension médicales de la mort (envisagées du point de vue scientifique et technique), quelle philosophie du mourir apparaît adaptée à notre

³ Cf. Stéphanie Hennette-Vaucher & Graciela Nowenstein, « « Dire la mort et faire mourir » Tensions autour de la mort encéphalique et la fin de vie en France », *Sociétés contemporaines*, 2009/3 n° 75, p. 37-57, notamment p. 57 : « L'analogie que nous venons de suggérer entre construction et pérennité du concept de mort encéphalique et structure contemporaine des débats relatifs à la fin de vie présente l'intérêt de mettre au jour la nécessaire révision de nos analyses introductives sur la faible efficacité des mouvements déjà anciens liés à la revendication d'un droit à la mort. On peut en effet affiner, et poser qu'en réalité, leur échec est celui de la revendication d'un droit *individuel* à choisir les modalités et le moment de sa mort. En revanche, du côté de la profession médicale, il semble que le tuer ou le laisser mourir soient, au moins en partie, entrés dans le champ des compétences et pratiques médicales, de manière plus ou moins transparente et plus ou moins ouvertement légitimée. »

temps ? Quelles que soient les difficultés pour mener à bien une telle tâche, peut-on réellement se passer d'une philosophie du mourir d'aujourd'hui capable d'imaginer pour chacun (mourant, soignants, famille) une juste place ? Questions qui ouvrent la perspective d'un travail intellectuel à mener, lequel prend lui-même sens lorsqu'on le met en regard de ce paradoxe : en maintenant la vie, les technologies contemporaines du soin tendent d'une certaine manière à *couper* l'humain de sa subjectivité mourante, notamment parce qu'elles soumettent le processus du décès à une extériorité objective – à savoir, la performance des soins –, ce qui, fatalement, lui fait courir le risque d'être inauthentique. Face à une telle situation, on se trouve pas aujourd'hui devant le risque de faire de la fin de vie non pas une question qui relève de la mort, mais seulement du « périssement », en utilisant la distinction que fait Heidegger avec sa fameuse formule des *Essais et conférences*, « les animaux périssent, seul l'homme meurt »⁴. *Périssement*, un tel néologisme paraît en effet convenir à la situation d'un humain maintenu en vie au-delà des limites habituelles de l'existence, et par conséquent singulièrement démuné car dépouillé de son aptitude à exister dans sa propre mort, à l'investir de sens. Dans un livre remarquable paru en 1988, le philosophe Jean-Claude Beaune remarquait qu'il existe des analogies singulières, dans notre tradition de pensée occidentale, entre la technique et la mort : non seulement la technique est concernée par la mort parce que, hantée par la figure de l'automate, la première n'est pas et ne sera jamais la vie, mais encore l'une et l'autre, étant à la fois massivement présentes et impensées, constituent « deux silences complémentaires »⁵. On pourrait dire que la situation actuelle, parce qu'elle conjugue ces deux impensés dans des proportions encore jamais atteintes, nous conduit à des formes aiguës d'incertitude et présente de ce fait l'avantage de nous obliger à réfléchir en profondeur.

Changement législatif ensuite : en 2005 la Loi Leonetti a redéfini les modalités de la fin de vie en droit français, elle a offert au malade la possibilité de demander au médecin de suspendre ou de ne pas entreprendre des traitements jugés comme une obstination déraisonnable et elle a promu la notion de « directives anticipées » par lesquelles le vivant peut décider de préparer son propre mourir⁶. Selon les termes de la loi Leonetti précisés par le

⁴ Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Gallimard, 1958, collection « Tel » : cette formule est répétée et déclinée dans le volume aux p. 176, 212, 234, 310.

⁵ Cf. Jean-Claude Beaune, *Les Spectres mécaniques. Essai sur les relations entre la mort et les techniques. Le troisième monde*, Seyssel, Champ Vallon, 1988, p. 27.

⁶ Cf. Loi Leonetti, article 7 : « Après l'article L. 1111-9 du code de la santé publique, il est inséré un article L. 1111-11 ainsi rédigé : « Art. L. 1111-11. - Toute personne majeure peut rédiger des directives anticipées pour le cas où elle serait un jour hors d'état d'exprimer sa volonté. Ces directives anticipées indiquent les souhaits de la personne relatifs à sa fin de vie concernant les conditions de la limitation ou l'arrêt de

décret du 6 février 2006, les directives anticipées permettent en effet à toute personne majeure d'indiquer ses souhaits « concernant les conditions de la limitation ou l'arrêt de traitement » en fin de vie, pour le cas où cette personne « serait un jour hors d'état d'exprimer sa volonté ». Grâce à ces mesures, les thèmes de la préservation de la dignité du mourant et de la qualité de la fin de vie grâce aux soins appropriés apparaissent conçus, dans le texte de loi, en fonction d'une tentative de recentrement sur l'expérience propre et particulière du mourant, assisté par les équipes de soignants notamment dans les unités de soins palliatifs.

Engageant une perspective complémentaire, le Rapport Sicard de 2012 a examiné la situation actuelle en France dans laquelle on constaterait notamment une disposition de la médecine actuelle à « surinvestir la dimension technique » face au problème constitué non par la mort, mais par la fin de vie⁷. Les auteurs du Rapport Sicard ont de plus rouvert une question fondamentale en remarquant qu'il existe malgré tout une aspiration collective à considérer « la bonne mort » comme « un droit à conquérir » et comme la revendication de « l'expression ultime de la liberté »⁸.

Horizon anthropologique nouveau, enfin, le transhumanisme ou posthumanisme ouvre un large champ en matière de renouvellement des modes de l'existence corporelle, mentale et humaine, et également en termes de considérations des limites – ou de la relativité des limites – de l'existence humaine. Aux craintes de « domestication biotechnologique de l'humain »⁹ répondent des espoirs considérables de faire durer la vie, de l'améliorer, de l'augmenter. Se fait jour le rêve d'une « autotransformation de l'espèce », qui, dans certains modèles, conduit

traitement. Elles sont révocables à tout moment. A condition qu'elles aient été établies moins de trois ans avant l'état d'inconscience de la personne, le médecin en tient compte pour toute décision d'investigation, d'intervention ou de traitement la concernant. Un décret en Conseil d'Etat définit les conditions de validité, de confidentialité et de conservation des directives anticipées. »

⁷ *Penser solidairement la fin de vie*. Rapport à François Hollande Président de la République Française. Commission de réflexion sur la fin de vie en France, sous la direction du Pr. Didier Sicard, 18 décembre 2012, p. 38 : « Plus que la mort, ce qui fait difficulté aux acteurs hospitaliers et particulièrement aux médecins, est la manifestation de la fin de la vie et son cortège de souffrances. Les médecins n'ont pas appris à travailler sur cette ligne de crête correspondant à la limite des savoirs, à la limite de la vie, à leurs propres limites et aux limites des personnes malades. Ce temps de la fin de vie est un temps de souffrances aussi bien du côté des personnes malades que du côté des acteurs de santé. C'est probablement pourquoi les médecins ont cru pouvoir se distancier de la question en occultant la dimension sensible, relative à l'humain, pour surinvestir la dimension technique. Ce faisant c'est la part proprement humaniste de la fonction du médecin qui s'est estompée. »

⁸ *Ibidem*, p. 16.

⁹ Voir Philippe Robert-Demontrond et Jean-Luc Despois, « La domestication biotechnologique de l'humain », *Revue internationale de psychosociologie et de gestion des comportements organisationnels*, 2002/19, VUUI, p. 177-201.

à imaginer de « transcorpore » les humains¹⁰. Le transhumanisme peut également se comprendre comme posthumanisme dans la mesure où il promeut une culture nouvelle, la culture d'après les humanités. L'humanisme se comprenait comme la promotion d'une culture du livre, et il était lié à un idéal éducatif promouvant un genre de vie fondé sur certaines vertus ; c'est donc également en tant que définition de la culture et configuration morale que l'humanisme se voit aujourd'hui contesté par le posthumanisme¹¹. De ce fait, il importe de relever qu'un des plus changements les plus inquiétants induits par ce dernier concerne un rapport original de soi à soi¹². De plus, il faut remarquer à quel point la tentation subjective de « l'augmentation » s'avère contemporaine et corrélative du régime biopolitique de la performance – ces deux dimensions coexistent en effet et seront dans le futur proche conduites à interférer sans cesse. Dans un remarquable ouvrage récent, Francesco Paolo Adorno remarquait que la seule voie pour échapper à la conjugaison des deux registres de l'augmentation et de la performance consiste peut-être en la réinvention de *savoir mourir*¹³.

La tradition philosophique du savoir mourir

Chacun de ces changements demanderait à être pensé avec soin et, mieux encore, ils gagneraient à être envisagés ensemble, dans leurs interactions, car ils sont susceptibles de modifier plus ou moins notre rapport à la « fin de vie ». Parallèlement, tandis que cette dernière expression est aujourd'hui aussi massivement employée que peu précisément définie, et qu'elle semble évasive au point qu'on peut la soupçonner d'être euphémistique, il apparaît également nécessaire de redonner au moment nommé de la sorte la consistance nécessaire d'une expérience vécue, et, comme telle, susceptible d'intégrer une dimension philosophique. Le livre précédemment évoqué d'Adorno nous rappelle ce qu'on sait en réalité depuis la parution des œuvres de Michel Foucault¹⁴ et de Giorgio Agamben¹⁵, à savoir que la mort

¹⁰ Cf. Bernard Andrieu, « Se « transcorpore ». Vers une autotransformation de l'humain ? », *La Pensée de midi*, 2010/1, n°30, p. 34-41. Et du même auteur, *Les Avatars du corps. Hybridités et Somatechnies*, Montréal, éd. Liber, 2011.

¹¹ Voir Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la Lettre sur l'humanisme de Heidegger* (1999), trad. O. Mannoni, Paris, Mille et une nuits, 2000.

¹² Voir Peter Sloterdijk, *Tu dois changer ta vie. De l'anthropotechnique* (2009), trad. O. Mannoni, Paris, Libella-Maren Sell, 2011. Voir également les stimulantes hypothèses développées à propos du rapport de soi à soi et des avatars de l'identité en regard de la tentation d'une « vie éternelle » numérique par Michel Houellebecq dans son roman, *La Possibilité d'une île*, Paris, Arthème Fayard, 2005.

¹³ Voir Francesco Paolo Adorno, *Le Désir d'une vie illimitée. Anthropologie et biopolitique*, Paris, Kimé, 2012, en particulier le chapitre VI.

¹⁴ Cf. Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

¹⁵ Cf. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. M. Raiola, Paris, Éditions du Seuil, 1997 ; *État d'exception. Homo Sacer II, 1*, trad. J. Gayraud, Paris, Éditions du Seuil, 2003.

constitue un problème majeur pour la politique contemporaine – la dimension technologique, dans la séduction même qu'elle exerce sur les individus, amplifiant considérablement l'efficacité du pouvoir biopolitique. Il nous enjoint de la considérer de nouveau comme un thème philosophique, c'est-à-dire de la transformer en problème digne d'être vécu par une conscience à la recherche de sens. La situation aujourd'hui est telle que ce thème recouvre peut-être une urgence plus importante encore que cet autre pourtant crucial d'un point de vue éthique, celui de la liberté de mourir ; et sans doute le traitement du thème d'un réinvestissement de sens pour le mourir prépare-t-il efficacement celui du thème de la liberté. En toute conscience des difficultés aujourd'hui rencontrées en pratique comme en théorie autour de la fin de vie, nous voulons rappeler qu'il y a dans la tradition occidentale de la « philosophie du mourir », laquelle a pris depuis le XVI^{ème} siècle la suite de la philosophie antique de la « bonne mort », une ressource considérable pour ce faire. Dans les pages qui suivent, nous allons camper à grands traits le paysage intellectuel de cette tradition¹⁶.

Il faut pour mener à bien une telle tâche d'abord préciser trois points. Premièrement, la tentative philosophique se confond avec l'interrogation de l'humain sur lui-même, elle en est en quelque sorte l'expression consciente et mise en forme par le style propre d'une pensée ; évidence peut-être mais qui mérite d'être relevée en regard des attentes importantes qu'engendre le thème traité, cela signifie que d'une certaine manière, lorsqu'ils envisagent le mourir, les philosophes ne disent rien d'autre que ce que disent les non-philosophes. Deuxièmement, elle est en quelque sorte parallèle aux pratiques religieuses et traditionnelles des rituels qui préparent la disparition ; elle entend toutefois se déprendre du poids des rituels, au motif que ceux-ci sont susceptibles de fausser le rapport à soi-même bien spécifique qu'offre le moment de mourir. Les rituels créent des interférences qui perturbent l'individu mourant et le gênent dans ce qu'il a à vivre en suscitant des émotions parasites et une indésirable inquiétude. Montaigne remarque ainsi dans ses *Essais* que les rituels funéraires entretiennent la peur et font écran au savoir mourir :

Or j'ay pensé souvent d'où venoit cela, qu'aux guerres le visage de la mort, soit que nous la voyons en nous ou en autrui, nous semble sans comparaison moins effroyable qu'en nos maisons, autrement ce seroit une armée de médecins et de pleurars ; et, elle estant toujours une, qu'il y ait toutefois beaucoup plus d'assurance parmy les gens de village et de basse condition qu'ès autres. Je croy à la vérité que ce sont ces mines et appareils effroyables, dequoy nous l'entourons, qui nous font plus peur qu'elle : une toute nouvelle forme de vivre, les cris des mères, des femmes et des enfants, la visitation de personnes estonnées et transies, l'assistance d'un nombre de valets pasles et éplorés, une

¹⁶ Un travail analogue a remarquablement été mené par Françoise Dastur dans son livre *La Mort. Essai sur la finitude*, Paris, Hatier, 1994.

chambre sans jour, des cierges allumez, notre chevet assiégé de medecins et de prescheurs ; somme, toute horreur et tout effroy autour de nous. Nous voylà desjà ensevelis et enterrez. Les enfans ont peur de leur amis mesmes quand il les voyent masquez ; aussi avons-nous. Il faut oster le masque aussi bien des choses que des personnes ; osté qu'il sera, nous ne trouverons au dessous que cette mesmes mort, qu'un valet ou simple chambriere passerent dernièrement sans peur. Heureuse la mort qui oste le loisir aux apprests de tel equipage¹⁷.

Cette réflexion de l'auteur bordelais donne à penser qu'il existe comme une relation de concurrence entre l'attitude prônée par la philosophie face au mourir et la prise en charge religieuse de la mort. Le troisième point à préciser permet de mieux comprendre la relation entre les deux discours : la démarche philosophique en Occident est liée au processus de sécularisation, et s'entend dans le cadre d'un mouvement par lequel la raison a tenté de se substituer à la foi comme registre de référence pour orienter l'existence humaine. Ainsi le thème de la « bonne mort » représente-t-il une des pièces les plus importantes de la démarche par laquelle la philosophie s'est définie comme éthique de l'existence pour un sujet qui entend être en capacité de penser sa vie et de vivre sa pensée. Cette dimension explicitement réflexive la distingue d'une autre démarche proche mais qui ne se confond pas avec elle, celle qui caractérise l'anthropologie de la mort¹⁸, grâce à laquelle il s'agit en quelque sorte d'appriivoiser le phénomène par la connaissance de la variété des pratiques humaines en matière de coutumes, de croyances et de mœurs, autrement dit de se faire une idée du phénomène morbide par la représentation du phénomène mortuaire. De plus, la philosophie ne s'inscrit pas seulement dans la perspective de la constitution d'une réflexion *sur* la mort, elle entend explorer la pensée *dans* la mort. C'est pour cette raison que la figure ancienne de Socrate joue un rôle de modèle : le fondateur de la tradition philosophique, tel que Platon le fait s'exprimer jusqu'aux dernières limites de son trépas, constitue le tout premier cas d'un « savoir mourir » revendiqué par les philosophes dans leur enseignement. De ce point de vue, le dialogue *Criton*, dans lequel Platon a rapporté les dernières heures de son maître, joue un rôle plus important que l'autre grand dialogue qu'il a consacré à la mort, *Phédon*. En effet, tandis que le premier approfondit la question des enjeux du savoir mourir pour une existence philosophique, le second permet à l'auteur grec de développer des vues personnelles sur la mort comme passage vers une autre forme de vie¹⁹.

¹⁷ Michel de Montaigne, *Essais*, I, 20, édition d'Albert Thibaudet et de Maurice Rat, Paris, Gallimard, 1962, p. 92-93.

¹⁸ Telle par exemple que la pratiquait Louis-Vincent Thomas dans ses ouvrages *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1975 ; *La Mort en question. Traces de mort, mort des traces*, Paris, L'Harmattan, 1991 ; *Mort et pouvoir*, Paris, Payot, 1998.

¹⁹ Ces deux dialogues ne sont d'ailleurs pas les seuls développements que le philosophe a consacrés à la mort, puisqu'il faut y ajouter les passages importants de *Gorgias* (le mythe du jugement des âmes en 524 b sq.),

Si l'on devait caractériser en très peu de mots en quoi consiste le savoir mourir des philosophes modernes, de Montaigne à Heidegger, on pourrait dire qu'il se résume à une initiation à la disparition de soi et des autres, par le biais d'un exercice le plus constant possible de lucidité. En dépit des différences entre les auteurs, l'enseignement des philosophes vise à permettre à chacun de « vivre sa mort », ou, dit plus exactement, d'« exister dans sa mort », voire, si l'on voulait employer un néologisme, d'« exister sa propre mort ». C'est là une démarche paradoxale et singulière, puisque d'une part on ne traite pas de la mort volontaire, et que de l'autre l'existence consiste ordinairement en la tentative de résister à la mort. Ces deux aspects permettent de comprendre pourquoi les philosophes, de manière constante, récusent les rituels funéraires : il s'agit *d'exister dans l'expérience de la fin de vie, d'y éprouver et d'y penser, en quelque sorte sans deuil, ou au-delà du deuil*, lequel fait obstacle à la sérénité de la conscience. Enfin, par rapport à la tradition de la « mort comme passage vers une autre vie », typique des religions monothéistes, il s'agit de refuser l'approche du problème de la mort qui convoque une transcendance.

Dans les lignes qui suivent, nous allons concentrer le propos sur la pensée de Martin Heidegger, philosophe dont la réflexion sur le rapport de l'existence à la mort apparaît particulièrement intéressante aujourd'hui dans le contexte des nouvelles conditions technologiques, juridiques et anthropologiques – et cela en dépit de l'attitude réticente du philosophe allemand face à l'esprit moderne et en particulier face aux inventions technologiques ou industrielles²⁰. Heidegger a développé *deux* approches du thème du mourir, la première dans son ouvrage *Être et temps* (1927) et la seconde dans les *Essais et conférences* (1954), qui semblent différentes et méritent d'être quelque peu détaillées.

Le projet d'*Être et temps* vise, dans les termes de l'auteur, à *constituer l'analytique existentielle* du *Dasein*. Cela signifie qu'en disciple du fondateur de la phénoménologie, Edmund Husserl, et en héritier de l'existentialisme d'un Søren Kierkegaard, Heidegger enquête sur les postures concrètes de référence qui sont nécessaires à un *existant* (telle est une des traductions possibles du terme *Dasein*) afin d'exister au sens le plus complet et authentique du terme. Partant donc à la recherche de ce qui est « propre » pour une existence

de *Phèdre* (sur la destination des âmes, 248 c sq., et de *La République* (Mythe d'Er le Pamphylien, 614 a-621 b). Voir également le dialogue apocryphe *Axiochos*, consacré à la fois au mourir et à la mort. Pour un approfondissement, cf. Romano Guardini, *La mort de Socrate : interprétation des dialogues philosophiques* Euthyphron, Apologie, Criton, Phédon, trad. P. Ricœur, Paris, Editions du Seuil, 1956.

20

Voir ses célèbres analyses critiques sur la technique comme « arraisonnement » (*Gestell*) in Martin Heidegger, « La question de la technique » [1954], *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 9 à 48.

humaine, il découvre que les activités structurantes pour la condition humaine constituent son « être-au-monde ». Dans cette disposition, l'être-avec (*mit-sein*) représente une expérience spontanée ou première de l'inauthenticité fondamentale qui guette l'existence humaine : l'être quotidien de chacun le dispose à se dissoudre dans ce que le philosophe appelle le « on »²¹. Un des objectifs majeurs visés par la pratique de la philosophie consiste donc, selon Heidegger, à gagner sa propre authenticité. Or, « l'être-pour-la-mort » représente, si l'on peut dire, une véritable opportunité pour mener à bien un tel objectif.

Voici comment Heidegger, dans *Être et temps*, présente plus précisément la séquence qui conduit à la prise en considération de la mort pour la constitution du « propre » de l'existant. Il remarque que pour l'homme, être signifie exister dans le temps. Or celui-ci se présente à lui sur le mode indéfini : personne jamais ne peut dire avec précision quand le temps de son existence va être achevé. Cette ouverture de la durée de l'existence personnelle est, dit Heidegger, vectrice d'angoisse. Or, l'expérience de l'angoisse s'avère cruciale car elle permet au Dasein d'accéder à sa propre authenticité, via sa qualification comme « souci » (*Sorge*)²². L'angoisse devant la mort, véritable peur de vide, n'est donc pas une chose qu'il faut conjurer ou évacuer par principe ; la pire des attitudes consisterait à employer ses efforts à tromper son angoisse – car cela reviendrait littéralement à fuir devant soi-même. Au contraire, la considération de la mort rend un service inappréciable à l'existence en quête d'authenticité. Heidegger remarque d'ailleurs que, mieux qu'aucune autre découverte philosophique, la caractérisation de l'existence comme souci, effectuée à partir de l'angoisse devant la perspective indéfinie de la mort, permet une juste appréciation de la réalité ontologique du Dasein (en d'autres termes, elle permet de comprendre quel est son être propre) : cette caractérisation a en effet « d'emblée dû se déboîter de la direction que lui imprimait d'avance la définition traditionnelle de l'homme qui, pour être classique, n'en pose pas moins la question en des termes dénués de clarté ontologique et foncièrement contestables »²³. On pourrait donc écrire qu'avec le souci, à savoir grâce au traitement philosophique de l'angoisse devant la mort, les choses sérieuses commencent paradoxalement pour l'humanité de l'homme. Parce qu'elle est susceptible d'être envisagée comme terme de l'existence, la mort peut en effet être vue comme ce qui permet au Dasein de saisir la fin de l'ouverture de son

²¹ Cf. Martin Heidegger, *Être et temps*, §§ 26-27, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, p. 159-173.

²² *Ibidem*, §§ 40-41, p. 233-246.

²³ *Ibid.*, p. 246-247.

existence indéfinie, elle fournit le moyen pour chaque existant particulier de se représenter son « possible être entier »²⁴.

Cela signifie que, au moins au titre d'une possibilité qui est offerte à chacun des hommes, la mort représente en quelque sorte *l'achèvement de l'existence*, et cela en regard de la double signification de ce terme : terme d'une série et réussite ou point d'orgue. Lorsque Heidegger remarque que la mort constitue pour le Dasein son « possible propre », il apparaît pertinent de rapprocher son analyse des termes qu'avait employés, un peu avant lui, le poète Rainer Maria Rilke²⁵. Pour ce dernier, l'appropriation par chacun de son mourir constitue un enjeu éthique, qui pourrait être résumé par la recommandation de faire de sa propre mort une œuvre d'art. Le philosophe et le poète ont un autre point commun : ils ne se contentent pas de dire la signification du mourir, de la figurer avec des concepts ou avec des images, ils entreprennent l'un comme l'autre *de la comprendre dans l'émotion qui la caractérise*.

Heidegger estime que le fait de se projeter vers sa propre mort, en assumant le « souci », constitue une libération pour le Dasein. Tel apparaît l'effet de la « marche vers la mort » :

La caractérisation de l'être propre vers la mort, dans sa projection existentielle se résume ainsi : la marche d'avance révèle au Dasein la perte dans le nous-on et le place devant la possibilité d'être soi-même sans attendre de soutien du souci mutuel qui se préoccupe – mais d'être soi-même dans cette liberté passionnée, débarrassée des illusions du on, factive, certaine d'elle-même et s'angoissant : la liberté envers la mort »²⁶

Que peut signifier exactement la promesse recelée par cette formule, « la liberté envers la mort » ? Pour une telle approche philosophique qui adresse justement l'existence humaine à ses propres limites, il ne saurait être aucunement question de l'interpréter comme la possibilité d'*échapper* d'une manière ou d'une autre à la mort. On peut y entendre plusieurs significations, différentes et nuancées. D'abord, ainsi que le dit l'ensemble du texte, l'existant qui accepte la considération de sa propre mort échappe aux représentations traditionnelles et

²⁴ *Ibid.*, § 48, p. 296 : « Il y a dans le Dasein une « non-entièreté » constante qui se trouve sa fin dans la mort, c'est indéniable ». Sur le rapport entre la mort et « l'entièreté » dans *Être et temps*, voir Cristian Ciocan, « Heidegger, la mort et la totalité », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2009/3, tome 134, p. 291-308.

²⁵ Voir Rainer Maria Rilke, *Les Cahiers de Malte Laurids Brigge* (1910), trad. M. Betz in *Œuvres*, tome I, Paris, Editions du Seuil, 1966, par exemple p. 549-557, avec notamment l'impressionnant développement sur la mort du Chambellan Christophe Detlev Brigge à Ulsgaard. Voir également du même auteur *Le Livre de la pauvreté et de la mort* (1903) : « O Seigneur, donne à chacun sa propre mort, / la mort issue de cette vie / où il trouva l'amour, un sens et la détresse. / Car nous ne sommes que l'écorce et que la feuille. / La grande mort que tout homme en soi porte, / tel est le fruit autour duquel gravite tout. », trad. J. Legrand, in *Œuvres*, tome II, Paris, Editions du Seuil, 1972, p. 115.

²⁶ Heidegger, *Être et temps*, § 53, *op. cit.*, p. 321.

extérieures du même phénomène, et par-là il se soustrait à l'emprise du « on » inauthentique (Heidegger confirmant ici ce que Montaigne avait déjà observé, ainsi qu'on l'a lu dans l'extrait cité plus haut). Ensuite, dans ce phénomène d'intériorisation et d'appropriation de sa propre mort, la liberté de l'existant devenu *sujet du souci* consiste également (et paradoxalement) à ne pas être *victime de l'angoisse*. Ainsi la liberté *envers la mort* est-elle liberté *dans* ou *pour l'existence*. A ce titre, la considération philosophique de la mort ne constitue ni le terme ni la finalité de l'exercice de pensée philosophique tel que Heidegger le conçoit. Vivre consciemment le souci, lequel était apparu à l'occasion de la prise en compte du sens de l'angoisse de mort, représente en effet une étape qui ouvre à la considération des modes d'être fondamentaux que sont la « temporellité », « l'historialité » et « l'intratemporanéité », pour reprendre le plan (et les termes de la traduction Vezin) d'*Être et temps*²⁷. C'est-à-dire que cela permet au Dasein de saisir précisément quel est son rapport au temps, et par suite de saisir son être propre. On pourrait ainsi affirmer que, dans la démarche générale préconisée par le philosophe, la prise en compte de la mort constitue une étape sur un chemin qui permet au Dasein d'*exister en connaissance de cause*. On pourrait également émettre une remarque valant sur un plan de l'existence individuelle plus local ou davantage circonscrit : l'espace ouvert par la prise en compte de la mort permet une exploration de l'expérience vécue du mourir. Dans les deux cas, assumer la peur du vide liée à l'angoisse de la mort se voit donc, au bout du compte, rétribué en termes de qualité d'expérience dans l'existence ordinaire comme dans l'exploration de ce moment particulier de l'existence qu'est le mourir.

Les textes réunis quelques années plus tard sous le titre *Essais et conférences* comprennent également une réflexion originale sur la mort, fameuse du fait de la formule citée plus haut selon laquelle « les animaux périssent, seul l'homme meurt »²⁸. A première vue, cette seconde exploration du thème de la mort semble correspondre à une version différente de la réflexion de l'auteur, notamment du fait qu'elle paraît reposer sur un dépassement du concept de la libération de la mort. Pourquoi *seul l'homme* meurt-il ? Parce que, répond Heidegger, ils sont « capables de la mort en tant que la mort »²⁹. Cette capacité se trouve liée à ce que le philosophe nomme l'« habiter » : l'homme qui meurt et qui est capable de la mort en tant que la mort à la fois *habite sur cette terre* et *habite la poésie*. Le pouvoir

²⁷ *Ibidem*, cf. chapitres 4, 5 et 6 de la Deuxième section.

²⁸ Voir *supra* note 3.

²⁹ Cf. cette formule dans l'essai « La chose » : « On appelle [les hommes] mortels parce qu'ils peuvent mourir. Mourir veut dire : être capable de la mort en tant que la mort », *Essais et conférences, op. cit.*, p. 212 ; une formule équivalente se trouve dans l'essai « ...L'homme habite en poète... », *ibidem*, p. 235.

mourir recouvre donc un double ancrage ; pour cette pensée qui se trouve au plus loin du deuil considéré comme une perte ou un renoncement, l'homme capable de la mort est relié à qu'il y a de plus profond dans le rapport au monde et au langage. Cet ancrage à son tour modifie la relation de l'homme à sa propre pensée :

Qui n'attend de la pensée qu'une assurance et suppose le jour où on pourra la laisser là inutilisée, celui-là exige le suicide de la pensée. Exigence qui apparaît dans une étrange lumière, quand nous songeons à ceci que l'être des mortels est invité à faire attention à cette parole qui leur dit d'entrer dans la mort. Comme possibilité extrême de l'existence mortelle, la mort n'est pas la fin du possible, mais elle est l'Abri suprême (la mise à l'abri qui rassemble) où réside le secret du dévoilement qui appelle.³⁰

Avec ces mots, Heidegger dénonce tout emploi de la pensée dans une intention de réassurance ; chaque mortel étant invité à entrer dans la mort, il faut comprendre en réalité qu'il n'y a *rien de rassurant* à penser, ni d'ailleurs plus généralement dans l'existence elle-même, puisque la pensée comme l'existence nous ramènent sans cesse vers la considération de notre mort prochaine. Celle-ci, ultime possible pour l'existence, permet un dévoilement, à savoir une forme de vérité, car elle nous permet d'accéder à la compréhension de notre condition. Et cette compréhension constitue un « abri », puisque grâce à elle les humains se relient aux autres humains dont ils partagent la condition.

Ces thèmes de la « libération de la mort » ou de la « capacité de la mort en tant que la mort » engagent enfin une nouvelle perspective : du fait qu'il met l'accent sur la fécondité du « souci » pour l'accès de l'existence à elle-même, Heidegger nous donne à penser sur ce que l'on pourrait nommer, en reprenant la terminologie phénoménologique, « l'intentionnalité du mourant ». Montaigne avait déjà attiré l'attention sur le *point de vue* du mourant, en le démarquant de celui du mort : « Pendant la vie, vous êtes mourant : et la mort touche bien plus rudement le mourant que le mort, et plus vivement et essentiellement »³¹. Il écrivait ces lignes dans un esprit apparemment proche de la pensée d'Epicure, une de ses grandes sources d'inspiration, pensée selon laquelle la mort, pour le vivant, *n'est rien*³². Mais en réalité il commençait à détourner profondément le propos du philosophe grec : dans l'optique de la

³⁰ *Ibidem*, « Moira. Parménide, VIII, 34-41 », p. 310.

³¹ Montaigne, *Essais*, I, 20, *op. cit.*, p. 91.

³² Epicure, *Lettre à Ménécée*, in *Lettre et Maximes*, trad. M. Conche, Paris, PUF, 1987, p. 219 : « 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 la 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 vie pour qui a vraiment compris qu'il n'y a rien de redoutable dans la non-vie. »

philosophie moderne, la mort constitue bien pour l'existant *quelque chose*. Et c'est dans ce qu'il faut considérer comme une réfutation continue du déni épicurien que se situe l'originalité de notre tradition philosophique. De fait, celle-ci a régulièrement attesté à la fois de l'intérêt de l'existant pour le mourir, et de la haute valeur du mourir pour l'existant. Cet intérêt et cette valeur se conjuguent dans la perspective ouverte par l'intentionnalité du mourant – dont nous allons à présent examiner en quoi elle représente une stimulante piste à explorer pour notre époque.

L'exploration de l'intentionnalité du mourant : redonner du sens à l'expérience humaine du mourir dans ses nouvelles conditions contemporaines ?

Un rapide examen de la notion d'intentionnalité s'impose afin de prendre la mesure de la pertinence de cette notion pour notre situation actuelle. C'est avec l'œuvre fondatrice d'Edmund Husserl que la phénoménologie a mis cette notion d'intentionnalité au centre de son enquête, laquelle se donne deux objets : 1) la connaissance du travail opéré naturellement par la conscience humaine, 2) la compréhension de la relation de l'homme au monde à travers les différentes activités de sa vie réelle. L'intentionnalité fait partie des concepts qui rendent possibles la réalisation du mot d'ordre lancé par Husserl d'un « retour aux choses mêmes » que doit opérer la philosophie en contrant sa tendance à se détourner du monde vécu au profit du monde pensé et objectif. Husserl en a poursuivi la théorie tout au long de son œuvre, depuis le premier tome de ses *Recherches logiques* (1900)³³ jusqu'aux *Méditations cartésiennes* (1929)³⁴, et on peut dire qu'il s'est agi pour lui de poursuivre le travail qu'avait effectué Descartes dans la période de constitution de la philosophie moderne tout en le complétant par les progrès réalisés par la science psychologique. La conscience de l'homme, que Descartes avait identifiée comme un pouvoir que le sujet pensant a de s'apparaître à lui-même de manière spontanée en tant qu'il pense (« je pense donc je suis »), est en fait toujours « conscience de », elle est adressée. La conscience est donc toujours visée de quelque chose, elle est *intentionnelle*. De ce fait, il apparut nécessaire à la tradition phénoménologique d'intégrer au travail mental ou logique de la conscience des éléments que la philosophie classique ne reconnaissait pas comme fondamentaux ou premiers pour la connaissance

³³ Edmund Husserl, *Recherches logiques*, tome I : *Prolégomènes à la logique pure*, trad. H. Élie, A. Lothar Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1969.

³⁴ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. E. Lévinas, Paris, Vrin, 1947, voir particulièrement la II^{ème} Méditation, §§ 19-21.

rigoureuse, telles les données de la perception sensible ou les contenus émotionnels. En tant que telle, la conscience permet non seulement la connaissance du monde, mais est également porteuse de sens pour l'homme : chez Husserl, le terme « intentionnalité » recouvre le dynamisme de l'esprit qui coordonne les perceptions sensibles et les inscrit dans le schéma d'ensemble de l'action telle qu'elle est projetée. L'homme *agit intentionnellement*, cela ne veut pas simplement dire que, dans ses activités, l'homme poursuit des buts, ni qu'il agit de manière volontaire. Cela signifie que, pour comprendre ces activités, il faut considérer chacun des éléments de celles-ci de manière globale, ou en fonction d'une totalité : n'importe quelle activité humaine intègre toujours des éléments variés comme des contenus de perception sensible, des déterminations affectives initiales (empathie, antipathie, etc.), la prise en compte de données objectives (ou contraintes), le calcul individuel de ce que l'on peut nommer l'intérêt personnel, et enfin l'évaluation de ce qu'il est possible et souhaitable de faire dans telle ou telle situation. Cette intégration d'éléments variés, c'est cela l'intentionnalité – et c'est pourquoi les activités humaines sont consistantes, intéressantes et sensées pour un sujet.

En effet, parce que l'intentionnalité est capacité d'intégrer des éléments aussi variés, de les hiérarchiser et de les orienter de manière à chaque fois originale, l'homme n'est pas un être purement passif, dont la pensée recevrait les contenus sensibles et dont l'activité serait simplement une réaction conditionnée par les contraintes matérielles ; il n'est pas non plus un être purement rationnel ou « économique », si l'on entend par là le calcul objectif de préférences (rationalité wébérienne). Du fait de son intentionnalité, l'activité humaine possède donc une tonalité propre à chaque homme, une « épaisseur » particulière qu'on ne peut pas déduire de ses conditions objectives. Il faut, particulièrement, prêter attention au fait que dans tout acte de conscience, et à plus forte dans toute activité, le corps du sujet est engagé, et qu'il s'exprime par l'intermédiaire d'usages toujours situés dans une culture et activés par référence à un imaginaire constitué. Du fait de la multiplicité et de la variété des éléments qui entrent dans la visée intentionnelle, la méthode appropriée pour la compréhension philosophique de l'activité humaine ne consiste pas dans l'analyse conceptuelle au sens traditionnel du terme, qui promet une connaissance objective de ce qu'elle examine ; elle consiste plutôt en la description attentive de « ce qui se passe » pour une conscience lorsque telle ou telle subjectivité agit de telle ou telle manière, en incluant bien entendu dans la compréhension de ce qui se passe les dynamiques émotionnelles.

Ces éléments généraux suggèrent que l'exploration de l'intentionnalité particulière du moment du mourir constitue une stimulante orientation si l'on entend doter l'expérience humaine d'outils intellectuels lui permettant de se comprendre elle-même dans le contexte de

ses nouvelles conditions de fin de vie. Cette notion dangereusement « objectivante » de « fin de vie » n'a d'ailleurs guère plus de consistance dès lors que l'on redonne à la subjectivité les moyens intellectuels ou une sorte de cap afin qu'elle se réapproprie la dimension proprement qualitative de son expérience, constituée de contenus de pensée et d'émotions très variés. La description phénoménologique du mourir, qui reconstitue l'intentionnalité particulière à ce moment de l'existence, constitue une tâche fondamentale pour tout mourant. Tâche qui offre à ce dernier une qualité de présence susceptible de compenser l'objectivation produite par la médicalisation, et qui lui confère en tant que « moribond », c'est-à-dire à celui qui est *en train de mourir* (dans une phase certes particulière mais pleine et entière de l'existence) un statut particulier pour l'expérience et le savoir humains. La parole des mourants, en restituant ce qu'ils vivent, institue en effet des conditions favorables pour humaniser les derniers moments de la vie individuelle ; ainsi, la philosophie du mourir vient à l'appui des nouvelles conditions de l'existence humaine et sauve celle-ci du possible péril de la perte de sens. D'ailleurs, on peut considérer qu'une telle exploration de l'intentionnalité mourante a depuis longtemps été initiée sur le plan culturel, si l'on considère les textes attestant du témoignage des condamnés à mort et des déportés aussi bien que les ouvrages littéraires évoquant la mort vécue, qui tous possèdent déjà une valeur particulière dans nos sociétés³⁵.

Remarques et conclusions

Avant de conclure, nous voulons faire plusieurs observations, comme autant de pistes de travail qui s'offrent. Premièrement, l'expérience du mourir dont traitent les philosophes repose sur une prise en compte de la durée propre de l'existence, et le premier élément que nous pouvons dégager de notre analyse est relatif à cette dimension temporelle. Parmi les autres expériences humaines possibles, le mourir atteste du caractère singulier et vécu de la durée existentielle. Les philosophes modernes n'ont conçu cette dernière ni en regard de l'éternité (ce que propose le modèle religieux du mourir car la plupart des rites sacrés préparent à un passage vers une vie éternelle), ni en regard de l'atemporalité (selon le modèle « naturaliste » qui parie sur la permanence du grand Tout). Or, penser et exister *dans la durée finissante* constitue indéniablement une posture très particulière, et même une situation-limite

³⁵ Voir par exemple, et dans des ordres de discours fort variés : la Lettre de Guy Môquet ; *Si c'est un Homme* de Primo Levi ; *Les Jours de notre mort* de David Rousset ; les œuvres de Rilke mentionnées plus haut ; *Les Derniers jours d'un condamné à mort* de Victor Hugo ; *La Mort viendra et elle aura tes yeux* de Cesare Pavese ; *La Mort de Virgile* de Hermann Broch ; *Une mort très douce* de Simone de Beauvoir ; les dernières pages de *L'œuvre au noir* de Marguerite Yourcenar, etc.

qu'il convient de considérer dans son irréductible originalité. Une durée spécifique, car elle n'est plus pleinement articulée par la tension entre le souvenir du passé et la projection dans le futur, qui détermine la durée ordinaire des humains. L'homme mourant, lorsqu'il est débarrassé de la crainte de mourir et se passe de la promesse religieuse, vit l'expérience d'une durée sans futur lointain.

Deuxièmement, la philosophie du mourir implique que l'on maintienne autant que faire se peut et dans son autonomie propre la position de l'homme mourant. De ce fait, elle pourrait se fonder sur ce qu'il apparaît séduisant de nommer la responsabilité du mourant. Être responsable signifie « pouvoir répondre », et c'est ce à quoi s'emploie la tentative de constituer l'intentionnalité mourante, car il s'agit précisément d'aller le plus loin possible dans l'établissement de la parole subjective. Cette expression de « responsabilité du mourant » peut sembler décalée voire, si on la considère d'un point de vue exclusivement juridique, inappropriée. Elle ne l'est d'ailleurs pas moins que celle qu'on emploie très souvent aujourd'hui pour signifier des ordres de faits proches, à savoir celle d'« autonomie » : on utilise l'expression signifiant « être sa propre norme » dans le contexte médicalisé et le plus souvent hospitalier des conditions contemporaines du mourir – ce qui fait que, si l'autonomie constitue une valeur que les soignants s'engagent à respecter ou désigne un idéal qu'ils visent, ce qui fait difficulté est que, dans le processus de « fin de vie », le pouvoir n'appartient plus vraiment au mourant. Pour autant cette thématique d'un pouvoir être soi dans la mort, au sens plein et entier, est aujourd'hui présente dans le débat, et c'est d'ailleurs dans cet esprit que l'on peut comprendre l'expression presque étrange employée par le rapport Sicard, « la bonne mort » comme un « droit à conquérir » : la capacité juridique de droit, si elle n'est pas concédée dans chaque occurrence du Droit à un être pleinement responsable au sens juridique du terme (les enfants et les animaux ont certains droits fondamentaux), relève d'un ordre de faits homogène à celui de la responsabilité et de l'autonomie – et comme telle elle apparaît aussi problématique que ces deux dernières notions. La philosophie du mourir envisage également l'autonomie comme une valeur fondamentale et indiscutable, mais sans la considérer comme quelque chose qui serait définitivement acquis : elle vise à redonner sa place au pouvoir subjectif de juger et de répondre de soi, et toutefois ne procède pas en le décrétant comme un principe intangible, car pour elle autonomie ne signifie ni contrôle absolu de soi ni maîtrise intégrale des facultés mentales. Elle procède plutôt en cherchant à reconstituer aussi longtemps que possible et autant que faire se peut les conditions de son exercice effectif. Et cela jusqu'à la décision de mourir, thème qu'il convient de comprendre

tout autrement que comme le choix du « suicide assisté » qui a tant fait débat ces dernières années³⁶, puisqu'il s'agit plutôt de l'expression d'une liberté non certes absolue, mais animée par l'effort constant de maintien de l'intentionnalité propre : dans ce contexte, la décision de mourir peut paradoxalement être considérée comme l'effet de la qualité de présence à soi la plus grande qu'il a été possible de maintenir le plus longtemps possible.

Cette notion de responsabilité du mourant ne va pas sans poser plusieurs autres problèmes redoutables qui demanderaient à être examinés spécifiquement. D'abord, son exercice effectif paraît reposer sur l'expression de certaines vertus, telles que le courage, la résolution et la force d'âme (*fortitudo*), d'ordinaire inégalement réparties parmi les humains et susceptibles de se révéler seulement dans l'épreuve. Ensuite, quelle que soit la qualité de tempérament du patient, elle demeure celle d'un être vulnérable, ou en situation persistante de vulnérabilité, condition dont la juste compréhension est d'ailleurs susceptible de fournir un point de repère à la démarche des soignants dans leur assistance au mourir. Il est également possible de considérer que certaines difficultés peuvent survenir du fait que le mourant n'accepte pas de mourir, ou que ses facultés soient considérablement affectées pour en décider, ou tout simplement pour pouvoir se résoudre à mourir. Peut-il alors exister quelque chose comme un abus de sa propre responsabilité de la part du mourant ? Sans aucun doute, la notion de « responsabilité » fait question pour l'exercice d'une capacité en situation d'amoindrissement plus ou moins importante, à commencer par les facultés de conscience et de jugement. Car comment penser un abus de responsabilité en situation de grande faiblesse ? Il apparaît nécessaire de créer des catégories philosophiques plus adéquates, ce qui permettrait d'aider le Droit aussi bien que la pratique des soignants³⁷. Et sans doute, sur un plan plus général, cette idée trahit-elle le contexte d'origine de la philosophie du mourir dont nous avons hérité, pensée évidemment historiquement « située » qui, de Montaigne à Heidegger, n'a été conçue ni par ni pour des humains assistés dans le mourir par les technologies capables de faire durer la vie au-delà des conditions ordinaires de l'existence. Si bien que la question se pose de savoir comment faire se rejoindre la philosophie du mourir et les changements actuels. Est-ce que la « bonne mort » des philosophes est réellement praticable

³⁶ Cf. par exemple, parmi une imposante littérature critique, ces deux prises de position, différentes et également stimulantes du fait de leur engagement dans le traitement du problème : Séverine Lacombe-Rink, « La légalisation de l'euthanasie : l'arrêt de soin peut-il être considéré comme une mort naturelle ? », *Quaderni*, n°62/hiver 2006-2007 (dossier « Le thanatopouvoir. Politiques de la mort »), p. 46-56 ; Silvana Maria Marchesini, « Le suicide assisté : la nouvelle « peine de mort » induite par la société contemporaine ? Une analyse à la frontière entre droit et psychanalyse », *Études sur la mort*, 2012/1, n°141, p. 37 à 53.

³⁷ La notion de « responsabilité vulnérable » apparaît ici d'un certain secours ; voir à ce propos les travaux d'Olivier Abel, par exemple « Une responsabilité vulnérable », *Journal français de psychiatrie*, 2012/2, n°13, p. 32-36.

aujourd'hui (en particulier en fonction de *l'héroïsme moral* qu'elle paraît supposer) ? Et face à un tel soupçon doit-on pour autant faire l'hypothèse qu'elle ne correspond plus aux nouvelles ou aux prochaines conditions de l'existence médicalisée ?

Une piste de réflexion permettant de rebondir est fournie par la position développée par Paul Ricœur dans plusieurs ouvrages³⁸. A l'encontre de Heidegger, Ricœur entend en quelque sorte requalifier le « on » discrédité par le philosophe allemand ; c'est-à-dire qu'il valorise la dimension de l'entourage social ainsi que, proche par ces deux aspects d'Hannah Arendt, celle de la mémoire collective des vivants. Bien l'on vise à préserver le plus longtemps possible l'autonomie de la personne et quoique sa mort demeure peut-être l'affaire du seul mourant, Ricœur suggère de considérer que le mourir constitue une expérience non pas solitaire, mais collective³⁹. On peut remarquer que la réflexion du philosophe retrouve à ce propos plusieurs constats issus de l'étude anthropologique des comportements humains. Premièrement, dans un esprit qui n'est pas très éloigné, l'anthropologue de la médecine Todd Meyers demandait récemment que l'on considère le patient comme une « catégorie de pensée », une catégorie à la fois coconstruite par toutes les parties prenantes de la relation médicale (malade, médecins et soignants, entourage) et fortement problématique⁴⁰. On pourrait affirmer que le temps paraît venu de constituer également le mourant comme une telle catégorie. Deuxièmement, les anthropologues de la culture ont établi que les sociétés traditionnelles s'entendaient à « faire société avec les morts »⁴¹, ce qui permet « par toute une suite de dons et de contre-dons, de services rendus réciproquement, de passages incessants entre un monde et l'autre, d'inscrire chacun dans sa communauté respective d'appartenance, afin de faire des uns, des ancêtres, des autres, des humains »⁴². Il apparaît possible et souhaitable aujourd'hui de réhumaniser la fin de vie en faisant société avec les mourants, et

³⁸ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Editions du Seuil, 2000, p. 459-470 (l'analyse critique de l'être-pour-la-mort heideggérien) ; *Vivant jusqu'à la mort* suivi de *Fragments*, Paris, Editions du Seuil, 1997. Voir également les pages éclairantes de Marc Crépon in « L'imaginaire de la mort : une responsabilité éthique et politique », *Cités* 1/2008 (n° 33), p. 53-61.

³⁹ La dimension collective de la prise de décision de la mort a été documentée par l'étude sociologique de quatre services de réanimation (donc en l'absence de décision de la part du mourant) par Nancy Kentish-Barnes dans son article « Mourir à l'heure du médecin » « Décisions de fin de vie en réanimation, *Revue française de sociologie*, 2007/3 Vol. 48, p. 449-475.

⁴⁰ Todd Meyers, « Le patient comme catégorie de pensée », *Archives de philosophie*, octobre-décembre 2010, tome 73 cahier 4, p. 687-701, p. 700 : Le patient n'est pas strictement un objet de connaissance médicale ou le sujet d'un trouble, mais une catégorie de pensée qui est l'objet d'un débat à l'intérieur de la médecine et de la thérapeutique, à l'intérieur et à l'extérieur de la clinique. »

⁴¹ Voir Catherine Le Grand-Séville & Françoise Zonabend, « Faire société avec les morts », *Études sur la mort*, 2012/2 n° 142, p. 11-30.

⁴² *Ibidem*, p. 19.

c'est du reste exactement ce que font les soignants des unités de soins palliatifs qui les assistent dans leurs derniers instants.

Aussi, si comme le remarque Ricœur l'expérience du mourir gagne à être considérée comme collective, c'est parce qu'elle est *déjà devenue* une forme de socialité avérée dans nos sociétés. Forme socialité qui possède un sens philosophique particulier, du fait des difficultés qu'il y a à maintenir des relations symétriques entre deux groupes de personnes très différentes : d'une part les soignants, c'est-à-dire des personnes en bonne santé et disposant de toutes leurs capacités, et de l'autre des personnes en voie de les perdre ou les perdant régulièrement dans le cours de leur existence finissante, les mourants. La compréhension des modalités de cette nouvelle socialité n'en est encore qu'à ses balbutiements, c'est ce que notent actuellement de nombreux spécialistes issus de disciplines médicales et de sciences humaines et sociales très variées⁴³. Or, nous rencontrons ici la même difficulté qu'à propos de la notion de responsabilité du mourant évoquée plus haut : certaines catégories traditionnelles fondamentales qui permettaient de penser la relation humaine et sociale – et par suite une éthique des soins stabilisée et assurée – paraissent ici faire écran et devoir être remises en question. Difficulté redoutable, le processus du mourir implique en particulier de repenser le statut de l'altérité qui donne à la relation humaine sa tonalité particulière, puisque, sous ses formes contemporaines, le mourir introduit dans l'intentionnalité du mourant des formes d'inconstance de la conscience, des moments de perte d'identité ou encore des épisodes de démence, autant d'obstacles pour une relation humaine constante, normalement basée sur la symétrie absolue entre les personnes reconnues égales dans leurs capacités. La maladie d'Alzheimer, a-t-on récemment observé, pose des problèmes comparables, tant aux soignants dans leur pratique régulière qu'à la conception même de ce que signifie en termes éthiques une relation humaine⁴⁴. La philosophie moderne, depuis Hegel et plus récemment par le biais de la phénoménologie, a toujours considéré la visée de l'altérité comme une condition naturelle dans la constitution de la subjectivité ; aujourd'hui, sous l'effet des changements

⁴³ Voir notamment les contributions réunies dans Emmanuel Hirsch (éd.), *Fins de vie, éthique et société*, Paris, Erès, 2012.

⁴⁴ Voir les remarquables analyses développées par Chantal Dalmas, « Entre liberté et dépendance : le défi éthique de la maladie d'Alzheimer », *Savoirs et clinique*, 2009/2 n° 11, p. 97-106, notamment, sur le plan de l'éthique des soins, la distinction entre « traiter le patient en humain » (attitude qui « renvoie à ce que l'on peut désigner comme une humanité imposée ») et « le traiter humainement » (option qui « s'offre comme une potentialité, comme une virtualité, dont le sujet dans le malade peut occasionnellement et plus ou moins durablement se saisir »), p. 104.

qu'on a évoqués plus haut, s'expérimente un nouveau rapport à l'altérité qu'il lui échoit d'étudier et de modéliser avec des catégories appropriées⁴⁵.

En reprenant à notre tour la pensée d'Hannah Arendt⁴⁶, nous voudrions pour conclure apporter une contribution à la compréhension de la relation entre les vivants et les mourants. Il nous semble que cette relation est spéciale parce qu'elle repose sur une forte promesse que les vivants font au mourant. Qu'est-ce que ceux-là peuvent promettre à ce dernier ? Sur quoi peuvent-ils s'engager à son égard ? Bien sûr, la particularité exacte de chaque existence ne peut sans doute être conservée intégralement dans le moindre de ses détails, et il y a ce fait pénible que sa tonalité propre, victime de l'oubli, peut même parfaitement s'effacer de la mémoire des vivants. Mais la promesse que les vivants, sans imprudence ni mensonge, peuvent tout de même faire au mourant, c'est que leur existence à eux, qui sont encore en vie, se poursuivra après le décès de ceux qui disparaissent, et enrichira l'expérience humaine. Ce que les vivants sont en capacité de promettre à ceux qui sortent de la vie, c'est qu'ils vont s'employer à ce que l'existence continue. Promesse qui, compte tenu du caractère éphémère de chaque existence singulière, n'est tout de même pas peu de choses.

Nous pouvons achever ce développement en proposant une piste d'action. Si l'apport de la philosophie du mourir apparaît intéressant dans le contexte que nous connaissons aujourd'hui, comment le concevoir et l'opérationnaliser ? Une piste d'action consiste à favoriser la parole des mourants comme expression de leur intentionnalité. Leur parole, attestant de ce qui, de l'existence humaine, s'expérimente dans le mourir, dote cette dernière d'un ordre de sens supplémentaire. En réponse à la promesse que font les vivants aux mourants, elle constitue en quelque sorte le présent de ceux-ci à ceux-là.

⁴⁵ Dans un texte étonnant publié posthume et peut-être rédigé lors de la mort de sa femme en 1967, Jan Patočka s'était essayé à penser les modifications de l'altérité dans les relations post-mortem. Sa réflexion ouvre de stimulantes perspectives pour le propos qui est le nôtre ; voir Jan Patočka, « Phénoménologie de la vie après la mort », in *Papiers phénoménologiques*, trad. Erika Abrams, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1995, p. 145-156.

⁴⁶ Cf. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, chapitre V, § 34 sur le « pouvoir de promettre ».