

JUSQU'AU MOMENT DE LA MORT,

TOUT LE MONDE EST IMMORTEL

Mon titre est paradoxal: on pourrait se demander s'il mérite d'être pris au sérieux. En apparence il se déconstruit tout en se prononçant--s'il y a mort, en son moment, il ne peut y avoir immortalité. Toutefois plusieurs interprétations moins plates seraient possibles, tournant autour des sens de "moment" et--surtout--de "jusqu'à." Peut-être le "moment" ne peut-il pas arriver à cause d'une contradiction constitu-tive; peut-être ne peut-il arriver qu'au terme d'une différence récurrentielle prolongée à l'infini. *Jusqu'à:* toute une éternité pourrait s'y insérer, comme aurait pu nous convaincre Zénon, par exemple.

Il s'agit donc d'un examen de ce qui est impliqué dans le concept du moment de la mort, si oui ou non il peut être approché et par quel biais. Mais il est à noter tout d'abord qu'il y a une longue tradition de philosophes qui ont cherché à esquiver ce moment.

Première section: Refus de la mort

Si Platon, par exemple, à travers le personnage de Socrate, fait face à la mort, en encourage, dans un certain sens, la pratique--comme séparation de l'âme du corps--il ne s'agit évidemment pas d'une mort véritable, de la mort comme fin de l'existence. De deux choses l'une, dit Socrate à ses accusateurs: sommeil sans fin et sans rêves, ou voyage ailleurs, où se trouveront les bons juges. Mais s'endormir n'est évidemment pas mourir. Selon le mot de Socrate, pendant ce sommeil sans rêves la totalité du temps serait comme une seule nuit; et si on s'est couché la veille exactement comme toutes les autres nuits, dans l'attente assurée d'un jour à venir, comment distinguer entre ce dernier jour et tous les autres? Pour Aristote l'infini s'entend ainsi: une quantité est infinie si, en ayant pris n'importe combien, il en reste toujours. Et si ce qui reste ne reste qu'en anticipation, est-ce que cela change tellement la situation?

Voyager n'est pas mourir non plus, même moins. Si "mourir" voulait dire changer plutôt que terminer, si la mort marquait une étape dans une histoire dont seulement une partie (peut-être minime, peut-être préliminaire) s'appelait "vie," ou s'il y avait deux ou plusieurs vies successives séparées d'une ou de plusieurs morts, la première mort perdrait, pour la majorité, la plupart de son sérieux. Resterait bien entendu la peur de l'inconnu, la tristesse des amis ou des amants brusquement séparés, la terreur (de la part des croyants imprudents) du jugement éventuel--mais l'espoir resterait aussi d'être agréablement surpris, d'être réunis, d'être pardonnés.

Le premier sens, donc, du refus de la mort serait d'en refuser la signification radicale, de l'accepter, en effet, sous une autre: transition, métamorphose, état provisoire. Mais si en revanche mourir voulait dire finir, cesser d'exister, n'être plus ni soi-même ni qui que ce soit, si d'ailleurs tout le monde (y compris Socrate) était mortel en ce sens fort: comment pourrait-on alors le refuser, comment y échapper? Refuser d'y penser, d'abord: tel serait le stratagème de Spinoza, dont l'avis dans *l'Ethique* est net: "L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation, non sur la mort, mais sur la vie."

Deux interprétations plus ou moins directes de ce mot de Spinoza:

1) l'homme libre est l'homme courageux--bien qu'il sache parfaitement bien que la mort viendra, il refuse de s'en préoccuper; ou

2) l'homme libre est celui qui s'est libéré des fardeaux inutiles, dont l'anticipation de la mort--bien qu'il sache, comme avant, que la mort viendra, il juge qu'une préoccupation avec elle ne lui servira à rien.

Le refus dans ces deux cas implique une acceptation préalable, et se base sur une certaine fermeté d'esprit; il témoigne à une maîtrise de soi, à la conquête de la peur ou de l'obsession. Mais il n'atteint pas le sens radical que j'envisage. Pour cela il faut imaginer une libération non seulement de la pensée mais du fait même de la mort:

3) l'homme vraiment libre est libéré précisément de la mort; elle ne viendra pas.

Pour Spinoza il y a ce sens, mais de façon purement intellectuelle--l'immortalité chez lui, comme l'amour de Dieu, exigeant un effort cérébral hors de la portée des gens ordinaires. Mais si c'était vrai tout simplement? Première conséquence: en ce cas même les esprits faibles, convenablement instruits, pourraient faire face à la mort, et à son idée, en toute tranquillité. C'est ce qui s'est réalisé, en effet, pendant des siècles de foi chrétienne (mais pas du tout dans un sens qu'aurait accepté Spinoza, étant donné les suppléments dogmatiques demandés). J'essaierai ici de donner à cette interprétation un sens qui se baserait non pas sur un miracle ou sur un dogme mais sur un fond d'argumentation plus ou moins stricte.

Deuxième section: la mort des autres

J'aurais pu évidemment continuer à citer les efforts des philosophes pour apprivoiser la mort--j'avais pensé à Heidegger et à Sartre à cet égard, mais leurs façons de traiter le sujet m'éloigneraient plutôt de la ligne que je veux suivre. Malgré tous ces efforts l'attitude terre-à-terre de la plupart des gens est d'accepter la mort comme fait de la vie, d'y penser juste assez--faire son testament, acheter une assurance-vie--mais de n'en pas trop parler. L'évidence que je vais mourir m'est fournie par la mort des autres, et elle est écrasante d'ailleurs, je ne peux pas y échapper, même si je ne vois que très rarement ou jamais les cadavres eux-mêmes: images dans les journaux, nécrologie, faire-parts, hôpitaux, funérailles, cimetières, monuments, pour ne pas parler des cas plus intimes où il s'agit de ma propre angoisse, quelqu'un que j'ai aimé ne revenant plus.

Mais il y a quand même un petit problème, à savoir que ce sont, que c'étaient, précisément des autres dont il s'agit; puis-je à bon droit en tirer aucune conclusion sur moi-même? Leur mort, je peux le cas échéant en avoir l'expérience, mais la mienne? Wittgenstein a dit carrément que "la mort n'est pas un événement dans la vie." Les morts des autres peuvent compter parmi les événements les plus marquants de ma vie, elles ont leur avant et leur après, elles occupent leur place à côté des autres événements, d'autres encore leur succèdent. Mais le sens que nous donnons au mot "événement" comporte une certaine intégralité et totalité, implique une clôture, tandis que *ma* mort, même si elle me *vient en*

sortant de quelque part (sens étymologique d'événement), ne peut être empaquetée ou bornée de cette façon. A la limite je peux imaginer quelque chose qui pourrait se nommer commencement de la mort, mais à partir de ce point-là tout devient indéfini.

Evidemment la mort dont il s'agit ici ne serait pas ma mort physique *du point de vue des autres*. Pour eux je suis moi-même parmi les autres. Pas question donc d'immortalité corporelle; j'accepte pleinement que ce corps sera mort, un de ces jours, et ne cherche pas à le nier. C'est mon moi qui est en question, mais non point comme âme séparable du corps. Même Socrate, qui traite souvent de l'âme, quand il répond aux amis (qui demandent où il veut être enterré) qu'il leur faut d'abord l'attraper, ne parle pas de son âme mais de soi-même tout simplement. "Je ne peux pas convaincre à Criton," dit-il, "que je suis le Socrate qui a participé en cette conversation avec vous, qui a mis ses arguments en ordre. Il pense que je suis le corps qu'il verra sous peu en cadavre."

Où serai-je quand ils disposeront de mon corps? Dire "nulle part" ne suffit pas: si je serai nulle part, comment y serai-je arrivé? La mort n'est pas, à mon sens, un état que je peux réaliser, volontairement ou involontairement. On s'imagine qu'on pourrait toujours se tuer, "se donner" la mort. Or ce qui risque de nous offenser dans le suicidé, ce n'est pas du tout qu'il s'est donné la mort; au contraire, cette mort, qui devrait être à lui, c'est à nous qu'il l'a donné. Se donner la mort est peut-être moins facile qu'il n'a pensé.

Troisième section: *L'absence de l'origine--et de la fin*

Cette situation curieuse dans laquelle nous nous trouvons par rapport à notre propre mort se reproduit cependant presque exactement dans le cas de notre propre naissance: la naissance des autres, elle peut être--si par exemple il s'agit d'un de mes propres enfants--un événement central de ma vie, mais je ne peux connaître ma naissance que comme histoire racontée après coup, et de loin. Evidemment il y a aussi une différence capitale entre les deux cas: personne ne peut me raconter ma propre mort. Mais ma naissance ne peut non plus être un événement dans ma vie.

Tout se passe comme si, à la différence de tout autre chose, j'étais un être sans origine et sans fin. Les événements se produisent autour de moi; le temps passe, mais ce passage est à lui, pas à moi--je reste immobile au centre du monde. Propos mégalomane, dirait-on. Et pourtant un propos pareil, portant sur ma situation spatiale au niveau cosmique, suit nécessairement de la théorie de la relativité, et peut bien (comme je l'ai montré ailleurs) s'appliquer au niveau local aussi; pourquoi ne pas en appliquer le principe à ma situation temporelle?

Maintenir que ce sont les choses qui bougent autour de mon immobilité, que récemment Poitiers et la France même se sont déplacés vers moi pour rendre possible ma présence parmi vous, comporte évidemment un élément de fantaisie. Et pourtant j'ai raison, de mon point de vue originaire; il me fallait *apprendre* que c'était moi qui bougeait sur un fond fixe de l'espace et du temps, il me fallait *construire* le système des coordonnées d'un monde qui existait avant ma naissance, qui allait continuer après ma mort, qui subsistait ailleurs, hors de la portée de ma perception. Tout ce monde extérieur, cet univers, n'est d'une certaine façon qu'une partie de mon propre monde à moi, au centre duquel je reste dans mon ici et mon maintenant.

Quatrième section: *Situation du sujet transcendantal*

C'est Husserl qui a le mieux saisi la relation entre le sujet et son monde, en renversant l'ordre familier du contenant et du contenu, de manière que le monde soit porté dans l'ego plutôt que l'ego dans le monde. Tout sujet vit son propre monde, un monde-de-vie précisément, ou *Lebenswelt* ("monde vécu" correspond, à mon sens, beaucoup moins bien à cette idée). *Vivre* alors pourrait s'entendre: avoir un *Lebenswelt*. Le contraste entre vie et mort trouve sa signification seulement à l'intérieur du *Lebenswelt*, l'intégralité duquel est donc supposée par toute activité humaine, y compris la philosophie. Et c'est la vie de ce monde dont la cessation n'a pas de sens. Ce n'est pas, comme l'ont soutenu Goethe et Freud, que je ne peux pas imaginer ma non-existence ou ma mort physique, ou penser à elles--mais je peux aussi bien imaginer mon immortalité physique ou mon apothéose. Pouvoir ou non imaginer quelque chose n'est pas un argument pour ou contre sa possibilité. (Je sacrifie ainsi un allié, en la personne de Goethe,

qui a anticipé en partie au moins le thème de cette communication quand il dit: "Il est tout à fait impossible pour un être pensant de penser de sa propre non-existence, de la termination de sa pensée et de sa vie. . . . Dans cette mesure tout le monde porte en soi, et bien involontairement, la preuve de sa propre immortalité." S'il avait dit "avoir l'expérience" au lieu de "penser" il aurait été sur la même piste).

Le caractère illimité du *Lebenswelt* (non pas bien entendu sous cette désignation) est souligné par Wittgenstein aussi. Après avoir dit que la mort n'est pas un événement dans la vie il continue:

Si par l'éternité on entend non pas une durée temporelle sans fin mais l'absence de la temporalité, alors qui vit dans le présent vit éternellement. Notre vie est sans fin tout comme notre champ visuel est sans bornes.

Mais en quel sens notre champ visuel est-il sans bornes? Il est manifestement borné de tous côtés--sauf vers le haut, dehors, la nuit--par la matérialité des objets vus. En même temps on peut toujours en repousser les limites, en utilisant un microscope par exemple, ou en passant derrière les objets en face, à la recherche (de nouvelles perspectives. Le champ visuel (et je pense ici à Plotin) peut s'identifier avec le champ de l'être même--s'il rencontre des limites ce n'est qu'au seuil du Néant, et ce sont des limites qui ne peuvent être approchés que par voie asymptotique, donc jamais atteintes.

Selon cette image, même s'il s'agit d'une mort longuement préparée, au terme d'une lente maladie ou d'une vieillesse extrême, il sera à jamais trop tôt pour l'accepter comme définitive. Comment pouvais-je *savoir*, étant donné la carence absolue d'expérience à ce propos, que quelque détournement purement interne serait exclu *a priori*? A mon sens il faudra garder jusqu'au dernier moment l'attitude, pour en citer un exemple populaire, du vieillard du Vermont qui, quand un visiteur au village lui a demandé, d'un ton condescendant, "Alors, mon bonhomme, vous avez vécu ici toute votre vie?" a répondu "pas encore!"

Ce "pas encore" exprime l'idée centrale de cette communication. Situé comme je le suis au centre immobile--parce que point de repère de toute motion--de mon *Lebenswelt*, pouvant

toujours me réfugier dans la forteresse de l'ego transcendantal, quoi qu'il arrive à l'ego "naïf et intéressé" (comme le caractérise Husserl), je reste exactement ce que j'étais à l'aube de ma conscience, et le resterai, j'en suis convaincu, pour toujours. Car si cet être que je suis cesse d'exister un jour, ce n'est certainement pas moi qui le saurait. Ce que je veux souligner ici c'est que *je ne suis pas en mesure de savoir ce que je saurai*, et d'ailleurs que *personne ne l'est ni ne peut l'être*. C'est-à-dire que malgré les reportages des "presque-morts" de Kubler-Ross, malgré toute l'histoire des spéculations, des doctrines, nous restons dans l'ignorance totale de ce que sera notre propre mort. Ceci donné, je n'ai aucune raison de *conclure* quoi que ce soit sur ma propre mortalité. Et sous cette lumière je n'ai aucune raison non plus de ne pas attribuer à moi-même et à tout le monde l'immortalité provisoire de mon titre.

En concluant je tiens à prendre mes distances de la technoscience dont on parle tant dans ces salles, ainsi que des stratégies classiques de trouver la réponse à la mort de l'individu dans ses descendants, dans les traces qu'il laisse derrière lui, ou dans la continuité de l'espèce. Je n'ai jamais trouvé réconfortantes de pareilles propositions. Je n'ai même pas besoin des fantaisies concrètes comme celle de mon ancien professeur à Yale, le physicien Henry Margenau, qui a suggéré que l'âme pourrait quitter le corps à la vitesse de la lumière, supprimant ainsi le passage du temps. Pour moi les choses sont beaucoup plus simples: faute de tout savoir défini sur ce que pourrait être le moment de la mort, vu de l'intérieur, rien ne nous empêche de *vivre*, pour modifier un autre mot bien connu de Spinoza, sous l'aspect de l'immortalité.

The George Washington University

PETER CAWS