NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

108 N° 4 1986

La philosophie comme mémoire de la mort

Yves LEDURE (scj)

p. 555 - 570

https://www.nrt.be/it/articoli/la-philosophie-comme-memoire-de-la-mort-291

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La philosophie comme mémoire de la mort

Depuis ses origines, la philosophie, telle du moins que nous l'entendons en Occident, a partie liée avec la question de la mort. Il suffit de rappeler la célèbre formule du *Phédon* dans laquelle Socrate décrit l'exercice philosophique comme un entraînement à mourir : « Ceux qui, au sens droit du terme, se mêlent de philosopher s'exercent à mourir, et . . . l'idée de la mort est pour eux, moins que pour personne au monde, un objet d'effroi [1]. » Schopenhauer, prenant appui sur cette affirmation pour définir ce qu'il appelle le besoin métaphysique de l'humanité, ajoute que « la mort est proprement le génie inspirateur ou le musagète de la philosophie ». Et pour mieux préciser sa pensée, il dira même que « sans la mort, il n'y aurait sans doute pas de philosophie » [2].

Cette double référence, qui encadre largement l'histoire de la philosophie occidentale, dégage ce que l'on pourrait appeler le caractère spécifique de la philosophie. Elle situe le champ de l'acte philosophique en définissant son motif ultime. Cette tradition ne nous semble pas contredite par l'affirmation de Spinoza selon laquelle « l'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation, non de la mort, mais de la vie » [3]. Pour Spinoza, la mort est quelque chose d'extrinsèque résultant d'une rencontre fortuite qui décompose mon rapport d'existence. L'homme libre, dans cette perspective, est celui qui vit non plus dans la crainte de cette éventualité, mais selon le seul commandement de la raison. Le propre de la raison en effet consiste à nous libérer de ces rencontres extrinsèques qui produisent des sentiments de tristesse et nous détachent de notre puissance d'agir, condition de notre persévérance dans l'être. Plus l'esprit connaît la nature des choses, moins il se laisse toucher par des sentiments qui relèvent de l'extériorité, comme c'est le cas pour la mort. En ce sens, on peut admettre avec Spinoza que la mort est d'autant moins nocive que l'esprit a pris la juste mesure de sa limite, c'est-à-dire de son extrinsécisme. Encore faut-il que

1. *Phédon,* 67e, trad. L. ROBIN, Paris, Les Belles Lettres, 1957.

2. *Le monde comme volonté et comme représentation,* trad. A. BURDEAU, revue et corrigée par R. ROOS, Paris, PUF, 1966, p. 1203.

3. *L'Ethique* IV-LXVII, coll. La Pléiade, Paris, Gallimard, 1954, p. 547 ; cf. CICÉRON, *Tusculanes* I, 30, 74, où la philosophie est présentée comme *commentatio mortis,* une méditation de la mort qui est préparation à la mort.

l'esprit opère cette distanciation qui libère l'homme de la crainte de la mort. Les stoïciens en faisaient une exigence proprement philosophique au service de la vie. La pensée spinoziste nous paraît proche de cette problématique, qui fait de la pensée de la mort un levier philosophique en faveur de l'existence. Car en affirmant que la mort dessine l'espace même où s'exerce l'acte philosophique, on ne dit pas que la philosophie a pour objet propre la mort.

La mort comme fonction philosophique

Si l'étonnement reste bien le moment décisif d'où jaillit la question philosophique, il importe de se demander ce qui le motive. C'est alors qu'inévitablement apparaît la mort comme le principe originaire qui sous-tend de bout en bout la philosophie. L'originaire ici n'est pas seulement le début thématique. Il reste le principe qui formule constamment la question, car cet originaire est coextensif avec l'existant lui-même. Il est ce qui s'impose absolument à lui, ce dont l'homme ne peut se défaire. La mort n'est donc pas à proprement parler l'objet du discours philosophique, le texte que produit l'acte philosophique, mais l'en deçà qui produit un texte que l'on peut appeler « brouillé », car toujours à distance de son principe originaire. La mort désigne moins un contenu philosophique que la fonction qui fait de la philosophie une interrogation toujours ouverte. Cette fonction ouvre la condition humaine à l'inconnu qui est peut-être l'infini innommable.

Une telle problématique implique une signification très précise de la philosophie. Socrate du reste ne s'y trompe pas. Il admet qu'il peut y avoir quelque chose de choquant dans ce rapport mort-philosophie. Et le texte de Spinoza, cité précédemment, se fait en quelque sorte l'écho du trouble que provoque ce nexus « mort-philosophie ». Un nexus que le non-philosophe ne peut comprendre, comme si son principe même ne se pouvait percevoir que dans l'exercice philosophique à proprement parler. Ainsi est souligné le caractère spécifique de la philosophie et sa radicale différence par rapport aux autres savoirs de l'homme. « Quiconque s'attache à la philosophie, au sens droit du terme, les autres hommes ne se doutent pas que son unique occupation, c'est de mourir et d'être mort [4]. »

Pour lever ce paradoxe, Socrate ne cesse de répéter tout au long du *Phédon* que sa problématique suppose une compréhension de la philosophie « au sens droit du terme », ou bien encore « au sens vrai du

4. *Phédon* 64a.

terme ». La répétition même de cette remarque indique l'importance de l'enjeu. Socrate écarte ici la conception « sophiste » d'une philosophie conçue comme jeu intellectuel pur ou embolie verbale, satisfaisante peut-être pour l'esprit, mais sans rapport réel avec l'existentialité même de la question. De ce point de vue, une conception « formelle » de la philosophie peut lui donner une auréole d'exotisme. Cette pratique ne devient-elle pas précisément objet de raillerie ou de scepticisme lorsque le non-initié pense à la philosophie ?

Certes il revient à la philosophie de produire un texte, d'élaborer un discours. Mais ce propos ne fait pas nombre avec les autres savoirs de l'homme. Car il ne porte pas sur un objet particulier en l'homme. Chaque science se détermine un espace spécifique dans lequel s'exerce sa recherche en vue d'une connaissance limitée, mais établie d'une façon certaine. Ainsi se développe l'ensemble de nos connaissances sur l'homme et le monde. Elles produisent une maîtrise toujours plus rigoureuse de leur objet propre, même si, au fur et à mesure de leur avancée, s'étend le champ de leur recherche.

La philosophie profite de ces acquis comme d'autant de matériaux qui s'imposent à sa réflexion. Mais sa problématique n'obéit pas à la régionalisation, à la spécialisation qui caractérisent chaque science. Il lui revient de garder l'homme à sa globalité originaire, de l'envisager comme un tout qui n'est pas la somme des différents champs scientifiques. L'homme en tant qu'existant est un donné primitif qui ne se construit pas, mais se reçoit. C'est dire, comme l'ont bien vu les différents existentialismes, que toute question qui concerne l'homme doit inclure l'existant lui-même. En reprenant une formule qu'Auguste Comte appliquait au savant, on pourrait dire que le philosophe est un « généraliste de l'humain ». Il se préoccupe de l'homme dans son existentialité, qui se situe toujours au-delà du morcellement des différents savoirs. Dans cette perspective, la philosophie demeure fondamentalement sagesse. Incluant l'existant dans sa réflexion, elle vise une pratique de l'homme face à son destin. En ce sens, son discours, nous le soulignions précédemment, ne relève ni de la sophistique, ni d'un formalisme abstrait. Il n'obéit pas seulement à une logique de la description, mais procède d'une volonté de l'indication qui est le devoir être de l'homme. La philosophie est sagesse de vie à partir de ce qu'elle sait de l'homme. Elle est sollicitude, souci de sa condition.

La philosophie est sagesse par devoir, parce qu'elle est mémoire de la mort par nécessité. Elle prend en compte le seul absolu qui s'impose, à savoir la mortalité de l'homme. Cette prise en charge conduit moins à un discours sur la mort qu'à une reconnaissance de ce qui, en l'homme,

met la pensée en travail : l'absolue limite que signifie la mort. Même si cet absolu est impensable, il n'en demeure pas moins ce qui anime la pensée philosophique, ce qui donne à penser. La philosophie devient ainsi la pensée de la mort.

La mort au présent est discours sur l'homme

Mais que signifie une telle affirmation ? Notre proposition repose sur la distinction entre mourir et mort. Du point de vue biologique nous savons que la durée de vie, et donc le mourir, s'inscrivent dans le programme génétique propre à chaque espèce animale. Ce qui est programmé génétiquement, c'est ce mourir naturel au bout d'un processus qu'on appelle sénescence. Nous le portons en nous, dans nos gènes. De ce point de vue, il apparaît comme une sorte de doublure de la vie et concourt même à son renouvellement et à son rajeunissement. Chez l'homme, l'essentiel se joue au niveau du cerveau, dont les cellules ne se renouvellent pas, contrairement à la plupart des autres tissus de notre organisme.

Ce mourir biologique, dont le processus commence à la naissance, trouve son accomplissement dans le décès. A ce titre, il est toujours devant moi, il appartient à un futur dont je n'ai pas la totale maîtrise. Il reste hypothétique dans sa réalisation, même s'il est inscrit génétiquement dans l'organisme vivant. L'acte de mourir représente donc une totale extériorité. Il représente la frontière ultime qui n'est plus de l'ordre de mon existence. L'acte de mourir signifie pour moi totale altérité, ce que je ne suis pas et ne puis être. Je ne pourrai jamais dire : je suis mort. Cet attribut ne peut pas qualifier le sujet à la première personne. D'autres le diront, mais à la troisième personne : « il est mort », constat que « je » n'existe plus.

Au niveau biologique, sensible, le mourir opère une rupture existentielle décisive. Epicure en fera un argument essentiel de sa position philosophique. La Maxime 2 s'énonce ainsi : « La mort, rien pour nous, car ce qui s'est dissous n'a pas de sensations ; or ce qui n'a pas de sensation, rien pour nous [5]. »

L'argumentation d'Epicure se réfère à l'ordre du sensible. Et il constate que la mort en est la dissolution. Elle signifie la totale altérité. Aucune coexistence n'est possible entre le mourir et l'espace des sensations, puisqu'il en est la destruction. Cette mort n'a donc aucun rapport

5. Maxime 2, dans J. BOLLACK, *La pensée du plaisir. Epicure : textes moraux, commentaires*, Paris, Les Editions de Minuit, 1975, p. 239. Nous avons modifié la traduction.

avec nous, réseau de sensations. Epicure souligne l'abîme infranchissable entre ces deux réalités en supprimant la copule verbale qui poserait la relation. La simple juxtaposition des termes « la mort rien pour nous » met en évidence leur impossible articulation. Entre « mourir » et « nous » s'étale l'infranchissable vide du rien. Ce « rien » signifie l'œuvre de désarticulation qu'opère le mourir dans l'organisme sensible. Il le réduit à rien.

Cette approche de la mort comme privation de sensation conduit Epicure, dans la *Lettre à Ménécée,* à refuser tout désir d'immortalité. La mort, en effet, n'est pas un passage. Ou si elle est passage, « elle est passage de quelque chose à rien du tout », explique V. Jankélévitch [6]. Un peu comme une fenêtre qui ne donne sur rien. Face à cette réalité, continue le même auteur, « la pensée s'abîme, la pensée se supprime elle-même quand elle essaie de se représenter ça, puisque la pensée est comme la perception ». Le mieux est donc d'essayer de n'y point penser. Car la pensée est impuissante face à cette dissolution du sensible. Impuissance tragique, qui écartèle littéralement la pensée, dans la mesure où elle ne peut faire disparaître ce qu'elle ne parvient pas à maîtriser. Elle révèle l'impensable de ce qui s'impose à elle. « Mais la mort est là, monstrueuse, unique en son genre, se rapportant à rien du tout, donc littéralement impensable, absurde [7]. »

Le commentaire de Jankélévitch montre les limites de l'argument épicurien auquel se réfère tout un courant de la pensée moderne. Le mourir est bien dissolution de l'organisme vivant. La pensée ne peut que constater cette réduction à rien, elle n'est pas en mesure de l'empêcher. A ce titre, la mort demeure l'impensable et l'absurde. Il convient donc que la pensée évite cette aporie qui la met en péril. C'est cette conclusion qui pose problème. Elle est même insatisfaisante. Car l'impensable mourir demeure une interrogation pour la pensée, pour autant qu'il caractérise l'existant. Même s'il n'y avait rien à en penser, la pensée s'y trouve cependant affrontée comme à ce qui la met totalement en cause. Cette absolue menace que signifie le mourir donne à penser, met la pensée en travail. Car elle caractérise la condition même de l'homme. En ce sens la mort, en tant que représentation par la pensée du mourir, est le principe même qui sous-tend l'acte philosophique, qui le met en continuelle interrogation.

---

6. V. JANKÉLÉVITCH, « Corps, violence et mort », dans *Quel corps ?* Paris, Petite collection Maspéro, 1978, p. 38-39.
7. *Ibid.*

Ainsi se précise notre proposition de départ. Si la philosophie est mémoire de la mort, c'est en tant que pensée de *ma* mort. L'homme ne peut pas se penser sans qu'il inclue dans sa réflexion l'irréductible de sa condition, à savoir le mourir. L'événement du mourir, pour inexpérimentable extériorité qu'il soit, n'en caractérise pas moins tout le déroulement historique de mon existence. Il lui confère la plus extrême fragilité que Heidegger appellera une « pure possibilité ». L'existence n'est jamais assurée, définitivement acquise. Elle s'avance comme une possibilité toujours en menace d'extinction. L'activité philosophique opère une sorte de transfert par dédoublement, par lequel la facticité ponctuelle du mourir devient prévoyance existentielle. En s'emparant du mourir pour en faire la pensée de ma mort, la philosophie rappelle tout existant à sa condition mortelle, comme étant ce qui fragilise son existence, ce qui la réduit à une possibilité d'être.

Cette sévère vigilance ne consiste pas à penser la mort en tant que telle, mais à définir l'homme par rapport à sa mortalité, condition et exercice de son existentialité. Nous sommes bien en présence d'un *discours* sur l'homme, qui est sagesse de vie, qui implique l'existant dans le discours, ce que réclamait précisément Spinoza de l'homme libre qui vit selon la raison : « sa sagesse est une méditation de la vie [8]. » La sagesse philosophique concerne bien l'existence dans sa réalité la plus radicale : sa mortalité. Elle ne propose pas un discours sur la mort, mais signifie que la mortalité est l'élément fondamental de la vie, ce qui ne peut être exclu de l'existence, ce qui sous-tend son développement.

Kierkegaard définira cette problématique comme le « sérieux » par opposition à ce qu'il appelle la « plaisanterie », qui permet « au rusé penseur » de se tenir à l'écart de sa mortalité propre, de discourir sur la mort sans se penser soi-même en elle [9]. Heidegger reprendra cette perspective à travers la catégorie du « *on* » qui rejette la mort dans l'extériorité et l'applique aux autres, comme si elle ne me concernait pas. Or la réflexion de Kierkegaard, qui sur ce point nous paraît exemplaire, tend à faire de la mort une réalité intérieure qui me concerne fondamentalement et principalement. « Le sérieux, c'est pour toi de penser la mort et de la penser comme ton lot . . . Car la mort est le maître qui instruit du sérieux [10]. »

8. *Op. cit.*, p. 548.
9. S. KIERKEGAARD, « Discours sur des circonstances supposées sur une tombe », dans *Œuvres complètes*, Paris, Ed. de l'Orante, t. VIII, p. 63.
10. *Op. cit.*, p. 65.

Ainsi la pensée de la mort instruit moins sur la mort que sur la nature de l'existence humaine. En gardant présente la menace de la suppression, elle donne à chaque instant un poids de sérieux. Elle concourt à transformer l'éphémère existentiel en définitif et décisif, comme si toute l'existence se jouait à tout moment. Le sérieux définit bien l'existence par la pensée de la mort. Celle-ci n'est plus pensée comme un pur aléatoire, une insaisissable facticité, mais comme le décisif existentiel. « Le sérieux s'empare de l'actuel aujourd'hui, écrit Kierkegaard, pour en faire quelque chose de décisif, d'unique et d'ultime [11]. » Il transfigure le devenir biologique et historique de l'existence pour en faire le parcours individuel de chaque existant. Non pour le fuir ou lui échapper, mais pour lui donner une signification individuelle qui engage la liberté de l'existant. La mort y devient la pensée de moi-même, d'un moi-même qui ne s'identifie plus intégralement au continuum génétique de l'existence ou au déroulement historique de l'humanité, mais prend également une signification proprement personnelle. La philosophie intériorise ces dimensions et opère une confirmation proprement individuelle qui fait de chaque existant quelque chose d'unique.

La conscience de la mortalité, champ du surgissement de l'individuel

La problématique qu'engage Socrate peut nous aider à préciser notre réflexion. Les Anciens, et notamment les Grecs, avaient conscience de vivre dans un univers que l'on pourrait appeler au sens large du terme « immortel ». La nature offre le spectacle d'un perpétuel renouvellement par le processus de la naissance et de la mort. Le rythme des saisons, comme la génération, assurent durée, vie perpétuelle sur cette terre.

Une importante tradition philosophique pensera la mort selon le schéma naturiste de la circularité de la vie. Dans la mesure où l'existence humaine obéit à la logique du cycle de la nature, la mort, phénomène naturel, relève plus de l'apparence que de la réalité. Elle concerne la phénoménalité ou la fonctionnalité de la vie, non son existentialité. La mort ne détruit pas la vie, elle la renouvelle. On peut se demander si les philosophes de la réincarnation n'obéissent pas à ce schéma naturiste.

Dans cette perspective, l'homme n'a pas à craindre la mort, puisqu'elle est une fonction de la vie. L'exhortation de Sénèque à Lucilius développe cette conception : « La mort, dont nous nous effrayons, contre laquelle nous regimbons, interrompt notre existence, elle ne

11. *Op. cit.*, p. 62.

nous l'arrache point. De nouveau viendra un jour qui nous remettra dans le monde, et contre qui beaucoup regimberaient, si la mémoire n'était abolie chez ceux qu'il ramène. Je montrerai ailleurs plus en détail qu'en fait ce qui semble périr change de forme. Or donc, on est tenu de partir de bonne grâce quand c'est pour revenir. Considère le retour circulaire des choses sur elles-mêmes : tu constateras que dans notre univers rien ne s'éteint, mais que les phénomènes ont alternativement leur déclin et leur retour [12]. »

Par ailleurs, l'Olympe offre une autre forme d'immortalité, puisque les dieux y mènent une existence sans fin et sans âge. La perennité découle de leur nature divine. L'ordre de la Cité, par la permanence de ses institutions, reproduit d'une certaine façon l'assurance immortelle de l'Olympe.

Face à cette double immortalité, les hommes prennent conscience qu'ils sont dans l'univers les seuls mortels. De là naît l'impérieux devoir de se faire immortels, ce qui est le caractère spécifique même de l'existence humaine. La conscience de la mortalité produit l'exigence de l'immortalisation. Ce que la nature possède pour son compte, l'homme doit tenter de l'accomplir pour situer sa vie à la hauteur du monde dans lequel il vit pour un court temps, à la hauteur des choses qui l'environnent. En ce sens, la conscience de la mortalité n'a rien de négatif ou de déprimant. Elle signifie effort de dépassement, de qualification existentielle.

> Les Grecs se préoccupèrent de l'immortalité, écrit Hannah Arendt, parce qu'ils avaient conçu une nature immortelle et des dieux immortels environnant de toutes parts les vies individuelles des hommes mortels. Placée au cœur d'un cosmos où tout était immortel, la mortalité fut le sceau de l'existence humaine . . . La mortalité humaine vient de ce que la vie individuelle, ayant de la naissance à la mort une histoire reconnaissable, se détache de la vie biologique. Elle se distingue de tous les êtres par une course en ligne droite qui coupe, pour ainsi dire, le mouvement circulaire de la vie biologique. Voilà la mortalité : c'est se mouvoir en ligne droite dans un univers où rien ne bouge, si ce n'est le cercle [13].

Le devoir des mortels, d'où peut découler leur grandeur, est donc une activité d'immortalisation. Leur capacité de produire des œuvres, des exploits, des paroles, les introduit d'une certaine façon dans la durée sans fin du politique. Mais elle est le fait des survivants et non de l'individu qui meurt. Cette immortalisation de soi-même au moyen d'actions mémorables ou par l'acquisition d'une renommée immortelle

12. *Lettres à Lucilius* IV, 36, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 154.
13. H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 27-28.

concerne la mémoire que l'individu laisse de lui-même, non l'individu comme tel. Elle est d'essence politique et non existentielle. Le fragment 24 d'Héraclite le rappelle opportunément : « Ceux qui sont morts dans les combats, les dieux et les hommes les honorent. » Mais cette immortalité « honorifique » n'est pas à la totale mesure de la mortalité individuelle. Elle ne répond pas à la question soulevée par ma mort propre.

Comme le rappelle encore Hannah Arendt, il reviendra à Socrate de poser cette différence et d'en faire le principe même de la philosophie au sens droit du terme. « Quand les philosophes découvrirent (et il est probable, bien qu'indémontrable, que cette découverte fut le fait de Socrate lui-même) que le domaine politique ne pourvoyait pas forcément à toutes les activités supérieures de l'homme, ils crurent aussitôt avoir trouvé non point une nouveauté à ajouter à ce que l'on savait déjà, mais un principe plus élevé pour remplacer celui qui régissait la *polis* [14]. » Ce mouvement apparaît avec force chez Socrate quand il se trouve face à l'ordre de la Cité, auquel on lui fait obligation de sacrifier et, qui plus est, de se sacrifier.

Le choix que fera Socrate lui est dicté par son *daimon*, cette « voix divine » qui retentit en lui. Elle le conforte dans « l'opinion » qu'il a de lui-même. Elle lui interdit de s'identifier à l'ordre politique que ses juges posent, par principe, comme reflet du monde des dieux, et donc espace d'immortalisation. Le *daimon*, qui est à la fois voix divine et conscience de lui-même, lui fait prendre la mesure de sa propre identité, que n'épuise pas totalement la logique de la Cité. Parce qu'il se sait mortel et que la pensée de la mort définit son existence, Socrate ne peut s'identifier ni à l'ordre naturel ni à l'ordre politique. De cette différenciation jaillit la conscience d'une irréductible spécificité qu'est l'individualité. Socrate met en œuvre un nouveau principe de signification, que l'on peut appeler l'intériorité, où se manifeste son *daimon*, son identité.

Moment décisif dans la lente éclosion de la spécificité humaine et qui aboutira au concept d'individu et de personne. Tout indique, de notre point de vue, que c'est la conscience de la mortalité par différenciation de l'environnement cosmique et politique qui conduit l'homme à cette révélation de lui-même. Dans la mesure où l'homme se pense mortel, il se découvre unique et irréductible au monde dans lequel il vit. En acceptant la mort, Socrate s'affirme lui-même, différent de tout ce qui l'environne. La conscience de la mortalité devient ainsi éclosion d'indi-

14. *Op. cit.*, p. 27.

vidualité. Et la philosophie, en tant que pensée de ma mort, crée les conditions et le champ de son surgissement, à savoir l'intériorité. Le mourir relève toujours de l'implacable altérité, de l'irréductible extériorité. Mais la mort, qui est acte de la pensée pensant ma mortalité, est inséparable de ma stricte particularité individuelle : ce que je ne puis partager avec personne et qu'aucun humain ne peut expérimenter avec moi. Le je plus personnel est aussi le plus seul : il est unique.

L'éclosion de l'individualité humaine par différenciation de l'environnement mondain s'opère face à l'absolu que révèle la pensée de ma mortalité. Du fait de l'absolu de la mort qui s'impose par nécessité, l'homme se trouve différent, comme à distance, du monde de la nature et de l'humanité qui est pourtant l'espace de son existence. L'absolu signifie ici qu'il en subit la loi, qui veut que tout ce qui naît meure inéluctablement. Mais en prenant conscience de cet impératif qui l'écrase, en y voyant le caractère spécifique et irréductible de son humanité, l'homme se met à distance et s'érige en différence. Ce qui fait sa grandeur et définit sa position unique, comme le rappelle Pascal. « Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien [15]. » Par la pensée, l'homme confère une signification nouvelle à son existence mortelle. Elle lui révèle que sa mortalité peut être condition et chemin d'un destin original.

L'activité pensante dis-loque d'une certaine façon l'absolu mourir en manifestant son ambivalence, qui est peut-être aussi son ambiguïté ; il s'impose toujours comme la limite ultime de l'existence, mais en même temps se révèle l'espace de surgissement de l'individualité. Il est condition du différenciel humain. Il appartient, par excellence, à ce que Jaspers nommait « Grenzfrage », une situation-limite qui impose un double régime de signification, qui ne peut jamais se dire sur le mode uniforme. Ceci ne signifie pas que l'absolu soit équivoque, mais que son champ sémantique impose une double proposition. La mort se manifeste comme absolu en ce qu'elle est à la fois, et d'une façon concomitante, négation de l'existence et affirmation de mon existentialité personnelle. Il revient à la philosophie de conjuguer cette double proposition pour garder l'homme à toute sa condition qui est son intégralité.

Si cette analyse est fidèle, nous devrions mieux percevoir la limite de l'argumentation d'Epicure. Sa réflexion circonscrit la mort à l'espace du sensible, aux sensations. A ce seul niveau, la mort n'a effectivement au-

15. *Pensées* 347, édit. BRUNSCHVICG.

cun rapport à nous ; elle est bien le rien, c'est-à-dire la négation du sensible et de sa vitalité. Elle en produit la dissolution. Mais par l'activité pensante, l'homme, pour reprendre une expression de Jaspers, « transcende » l'espace de la sensibilité. Il ne s'identifie plus intégralement à sa logique. Même si l'on veut considérer l'activité pensante comme une production de la corporéité, on est, pour le moins, contraint de reconnaître qu'elle la démarque de l'ordre du sensible. C'est ce que nous appelions précédemment le différenciel humain. Dans cette perspective la corporéité n'est plus le sensible en général, mais le sensible spécifiquement humain qui a cette particularité de se penser. Il n'est plus un processus biologique qui relève de la stricte problématique du devenir. En se pensant, le sensible humain, la corporéité échappent, d'une certaine façon, c'est-à-dire partiellement, au devenir répétitif qui impose naissance et mort.

Par la pensée s'instaure en l'homme, soumis au flux du devenir, la conscience d'une identité. Tout change, devient autre dans l'ordre du sensible. Et pourtant l'homme a conscience de rester lui-même. Il n'est donc pas la résultante de moments fugitifs. La pensée instaure une constante humaine dans le sensible répétitif. L'humain conjugue ainsi changement et permanence. Ceci nous permet de dire que le mourir ne définit que le sensible organique, en tant que moment de sa dissolution. Il revient ainsi à la philosophie, pensée permanente de ma mort, de « régionaliser » le mourir, d'en marquer la limite.

La fonction pensante manifeste ainsi une autre dimension du sensible humain, à savoir l'intelligible qui se rapporte à l'Etre. Il est facteur d'unité, de synthèse du multiple devenir organique. En d'autres termes, cet intelligible désigne une modalité particulière du sensible humain, à savoir la permanence, la durée. Dans l'écoulement irréductible du devenir, qui est le principe même du mourir, surgit un principe de stabilité, facteur d'identité et d'individualité qui se révèle comme arrêt du devenir. Nous disons bien « comme arrêt », ce qui signifie que le devenir n'est en rien supprimé, mais qu'il n'est plus l'unique modalité de l'existence humaine. Le sensible, ce que les Grecs appelaient la *physis*, relève en l'homme d'un double régime, celui de l'organique biologique et celui de l'intelligible. Il ne s'agit pas d'instaurer une fracture qui ferait de l'homme un composite de deux natures. A vouloir définir l'homme à partir de deux réalités hétérogènes, on ne parvient plus à penser son unité existentielle. La diversité du sensible, qui est la marque même du devenir, n'inclut pas nécessairement une dualité originaire. Elle exige plutôt un principe de non-identification de l'homme à un moment quel-

conque, y compris la phase ultime, de son devenir. Ce qui voudrait dire que la *physis* n'est pas la totalité de l'homme. Car l'intégralité de l'homme ne saurait se comprendre comme la simple somme des parcours du devenir.

Pensée de la mort et expérience religieuse

Cela résulte du fait même que l'intelligible, permanence dans l'écoulement, implique une certaine transcendance. La corporéité humaine obéit, nous le disons, à un double régime qui ne se définit pas en termes d'exclusivité, mais de redoublement de signification. Le devenir impose une compréhension répétitive qui additionne les différentes phases du parcours existentiel. Ce répétitif se trouve « comme arrêté » par l'intelligible qui est recherche de sens ultime, final. Celui-ci ne relève plus de l'extériorité sensible, mais de la catégorie de « l'intérieur » que traditionnellement on appelle l'âme. Cette intériorité a vocation de sens global qui, redisons-le, ne saurait être la simple somme des significations particulières. Cet ultime du sens, qui est une visée, une tension et jamais un acquis, s'élabore, nous semble-t-il, dans l'appréhension de la problématique double de l'absolu : limite réductrice jusqu'au mourir et surgissement de l'individualité. La conscience de la mortalité en tant que reconnaissance de l'absolue limite développe cette intériorité qui est marque spécifique de chaque individu. Il s'agit donc d'une œuvre à accomplir, d'une activité créatrice, qu'exige en quelque sorte la mortalité. Il n'y a immortalisation qu'à partir d'une conscience vive de la mortalité. L'exigence d'immortalisation concerne des êtres mortels appelés, et non seulement soumis, à un absolu ambivalent.

Le propre de l'âme réside précisément dans ce travail d'immortalisation. En faisant de la mort le butoir à partir duquel s'affirme ma spécificité individuelle, l'âme lui dénie non sa réalité, mais sa revendication d'être l'ultime sens de l'homme. L'âme intériorise l'absolu qui apparaît d'abord comme totale extériorité dans le mourir. Elle est condition et exercice de cette intériorisation. De ce fait l'homme vit « devant la mort » comme « devant l'absolu ». Il y a véritablement intégration de l'absolu dans la pensée de ma mort comme fil conducteur de sens de toute mon existence. Cette intégration donne sens ultime à tout le parcours existentiel. Garder ainsi la mort à moi-même ne signifie pas qu'elle soit réduite, mais au contraire qu'elle ne peut jamais être mise à l'écart de moi-même, que je ne puis me penser intégralement en dehors d'elle. C'est dire qu'une pensée de l'homme sans la mort est une pensée **partielle, fragmentée, incomplète. Mais c'est dire aussi que je ne puis**

jamais me penser totalement, dans la mesure où la mort accompagne toute mon existence. Elle demeure toujours l'impensable qui me donne à penser. La mort ne s'efface pas, elle met l'homme en préoccupation de lui-même.

Dans la tradition platonicienne, que reprend et amplifie le christianisme, cette intériorisation de l'absolu est d'abord accueil. Socrate en fait l'objectif de l'activité philosophique par fidélité à son *daimon*, cette voix divine qui retentit en lui. Comme si l'intériorité s'opérait à partir d'un écho, où résonne l'autre voix de l'absolu, où résonne l'absolu non plus comme extrême fragilisation de l'existence humaine – la pure possibilité de Heidegger –, mais comme possibilité d'un autrement de l'existence que définit le divin. Nous sommes ici au carrefour que dessine l'activité philosophique au sens droit du terme. Elle ouvre l'horizon de l'existence en tant qu'hésitation sur la nature même de cette possibilité. Une possibilité par laquelle l'existence n'est jamais assurée d'elle-même et qui la détermine à la mort. Une possibilité qui ouvre l'existence à une espérance attendue dont elle reçoit la plénitude divine.

Il revient à la philosophie d'être conscience vive de cette hésitation, de s'en faire l'écho dans le débat que mène l'homme avec son histoire et son destin. Et de donner ainsi toute l'ampleur à la question que l'homme se pose à lui-même, à propos de lui-même. Peut-elle aller plus loin que formuler cet « ou bien, ou bien » existentiel ? Rien n'est moins évident. Sauf à s'enraciner dans ce que Socrate appelait « les antiques traditions » et qui est son sous-sol religieux. Un choix qui lève l'hésitation se fait alors au nom de convictions que la philosophie ne produit pas ; elle les soutient et les justifie. De par son « exercice de la mort », selon la formule socratique, elle peut aussi les appeler. En maintenant l'homme face à l'absolu, elle l'enracine dans son propre mystère et donne à la pensée une dimension invocative.

Ce mystère, en tant qu'il est assumé, c'est-à-dire gardé en moi, et non oublié ou refoulé, met au cœur de la parole humaine un espace de vide, un silence absolu. Le *daimon* philosophique est le vigile de ce silence qui interdit à la parole de l'homme de se constituer en totalité, c'est-à-dire discours intégral de son destin. La pensée de la mort conduit à reconnaître que l'homme ne s'explique pas intégralement lui-même, qu'il n'est pas à lui-même la parole ultime qui signifie tout ce qu'il est. Le *daimon* est ici moins parole spécifique que sauvegarde de ce silence, espace d'étonnement et d'interrogation. Il peut être écoute et accueil d'une autre parole que gère et exerce la liberté. Le *daimon* ne prononce pas cette parole nouvelle, il l'invoque, pour reprendre une expression

chère à Marcel. La liberté acquiesce à l'absolue limite que signifie la mort. Non dans le sens d'une radicale déliquescence du moi, mais dans l'invocation d'un absolu autre, qui n'est plus fruit d'une nécessité, mais murmure d'espérance. Comme si la mort au point extrême de sa négativité se retournait en positivité, qui est espérance agie, c'est-à-dire productrice d'expérience religieuse.

Cette conscience de la mortalité débouche sur le sentiment tragique de la vie. C'est, nous explique Miguel de Unamuno, ce sentiment qui engendre l'expérience spirituelle de l'humanité. Et d'ajouter : « C'est alors que l'humanité engendra le Dieu vivant. C'est la découverte de la mort qui nous révèle Dieu, et la mort de l'homme parfait, du Christ, fut la suprême révélation de la mort, celle de l'homme qui ne devait pas mourir et mourut [16]. » En ce sens, l'immortalité en tant que dépassement de la mort – ce qui n'est pas identique à sa négation – est l'essence même du phénomène religieux, « son testament où il exprime ses dernières volontés », dira Feuerbach [17]. Ce à quoi conduit la philosophie, en tant que conscience de la mortalité, du tragique de l'expérience humaine, il revient à la religion de le mettre en œuvre en proposant un chemin de dépassement qui est l'expérience de la transcendance.

La modernité en rupture de mortalité

Depuis Feuerbach, il y a rupture de cette tradition philosophique. En affirmant que l'expérience de la transcendance est jeu de l'imaginaire et production d'illusion, il réduit l'absolu à la stricte nécessité de la *physis* où règne le schéma naturiste de la circularité, comme nous l'avons observé chez Sénèque. La mort est un processus naturel, qui renouvelle la vie en supprimant toutes ses formes individuelles. La destinée individuelle, dans cette perspective, ne peut que se comprendre en termes de service, de véhicule de la vie et, plus largement, de l'humanité. Le tragique atteint ici sa plus forte intensité : il dénie à l'individu un sens ultime.

Nietzsche accentuera cette rupture en faisant du monde et de l'homme le champ conflictuel de forces qui n'ont d'autres finalités que d'affirmer une puissance toujours plus forte. La destruction et la mort deviennent le jeu cruel mais normal de la puissance pour affirmer et exprimer sa force. L'homme, comme tout autre phénomène du monde, relève de la problématique répétitive de la puissance. Nietzsche reprendra la notion antique de circularité pour l'appliquer à la puissance

16. *Le sentiment tragique de la vie*, coll. Idées, Paris, Gallimard, 1939, p. 79.
17. *L'essence du christianisme*, Paris, Maspéro, 1968, p. 317.

en lui donnant une fonction de sélection : assurer à la puissance une intensité toujours plus forte. La puissance ne fonctionne que sous le signe d'un « plus » qui est sa finalité.

La philosophie se réduit alors facilement à une « analytique » de la vie, définie en termes de force, de puissance. Et la recherche du sens est affaire de qualification de cette puissance, dont il importe d'assurer le maximum d'efficacité. Nous assistons ici à un glissement de la notion même de la philosophie. Traditionnellement, la philosophie était activité contemplative, c'est-à-dire capacité d'étonnement, d'interrogation, qui marque l'impossible coïncidence de l'homme avec son agir. Elle traduit son insatisfaction face à toutes ses réalisations, qui ne sauraient jamais définir ce qu'il est. L'activité créatrice ne réalise jamais parfaitement le projet que l'homme porte en lui. Et ce, du fait même de la condition mortelle qui signifie, un jour ou l'autre, l'arrêt du chantier humain. La pensée de la mort interroge ainsi l'homme sur la signification de son agir. Elle interdit à tout agir de se concevoir comme définitif ; elle met l'homme à distance de ce qu'il fait en l'obligeant à voir son sens ultime ailleurs.

Or, définir l'homme en termes énergétiques, selon la logique de la puissance qui répète indéfiniment ses capacités de conquête, n'est-ce pas sous-entendre que l'homme relève de la répétitivité de la puissance ? N'est-ce pas signifier que le sens de l'homme découle de son seul agir ? Une telle problématique suppose « l'oubli » de la mortalité. Elle postule l'extériorité de la mort, une extériorité qui n'aurait d'autre signification que celle de la limite, sans interférer sur le sens même du parcours existentiel. Elle laisse entendre que l'homme doit se penser et se réaliser en faisant abstraction de la mort qui, comme le dit Epicure, ne le concerne en rien. « Par rapport à la mort, écrit Jankélévitch, le mieux que je puisse faire c'est de ne pas chercher à y penser, d'abord parce qu'il n'y a rien à penser en elle, rien à dire, elle défie le discours, elle défie la pensée [18]. » Le propre de l'activité philosophique, telle que nous l'entendons, réside précisément dans sa volonté de maintenir à la pensée l'indépassable de la mort, de penser l'homme en tant que mortel. L'homme ne peut faire l'impasse de cet absolu qui s'impose.

On est en droit de se demander si l'homme moderne, enivré par ses remarquables prouesses techniques, qui pourraient lui donner le sentiment d'une toute-puissance, n'a pas perdu cette nécessaire fonction contemplative ? Pris dans une infernale logique de la puissance, qui est

18. *Op. cit.*, n. 6, p. 39.

exigence de domination, l'*homo faber* qu'est l'homme moderne en oublie sa plus extrême fragilité, marque de sa condition mortelle. A l'instar de la répétitivité de la puissance, il finit par croire que la vie se répète indéfiniment. Comme si la puissance à elle seule assurait « l'éternel retour du même », selon la forte expression de Nietzsche. N'est-ce pas cette pseudo-immortalité par effacement ou refoulement de la mort qui met notre civilisation en détresse ? Avec Max Scheler, observateur attentif de la modernité, nous le pensons. Pour cet auteur, l'homme moderne « *refoule* de la zone claire de sa conscience » la mort et abandonne le désir d'immortalité. « Si l'homme moderne fait peut de cas de la survie, c'est avant tout parce qu'il nie, en somme, l'essence et l'être de la mort [19]. »

Si ceci est vrai, on peut s'interroger sur la stérilité de la philosophie dans le débat culturel aujourd'hui. Non pas que l'activité philosophique soit inexistante. Elle est, au contraire, très vive. Mais elle demeure le fait d'initiés et ne produit pas le nécessaire *débat,* qui donne à une culture ses paramètres et ses références. Il se pourrait, du reste, que cette stérilité soit la conséquence de ses propres déviances. En se coupant de ses racines religieuses, la philosophie, depuis le XIX[e] siècle, ne s'est-elle pas trop facilement fragmentée en différentes sciences humaines, qui formulent un légitime savoir sur l'homme, mais ne sauraient se substituer à la philosophie qui fait toujours question en tant que mémoire de la mort ?

F-75260 Paris
21, rue d'Assas

Yves LEDURE, S.C.J.
Institut catholique de Paris

Sommaire. – Une grande tradition philosophique dont les origines remontent en Grèce voit dans la pensée de la mort la *question* par excellence. La mort est moins l'objet propre de la philosophie que l'espace où surgit l'exigence de réflexion pour donner sens à une existence mortelle. Du fait de la mortalité, toute réflexion philosophique concernant l'homme implique que l'on fasse mémoire de cette condition inéluctable. L'oubli de la mortalité conduit à une anthropologie tronquée. Elle borne le chemin de l'espérance théologique. Dans la mesure où une part de la modernité « refoule » la pensée de la mort, ne se ferme-t-elle pas à l'éternel, ne conduit-elle pas à une impasse existentielle ?

19. M. SCHELER, *Mort et survie,* trad. M. DUPUY, Paris, Aubier, 1952, p. 16.