



L'âme, le temps et la mort

Approche philosophique

Extraits de dictionnaires et
d'encyclopédies

Objet : Étudier les concepts d'âme, de mort et de temps.

Contenu : Définitions et philosophie encyclopédique.

Public concerné : Intéressé par la question de l'âme.

12 mai 2022

Préambule

Ce document est une compilation d'articles provenant de quatre ouvrages : un dictionnaire encyclopédique de poche, *La pratique de la philosophie* destiné aux lycéens, une encyclopédie de la philosophie destinée aux néophytes, et le dictionnaire philosophique d'André Comte-Sponville.

les chapitres contiennent les articles des trois premiers ouvrages, les articles du dictionnaire de philosophie d'André Comte-Sponville sont reproduits en annexe.

Chacun des chapitre traite une notion particulière choisie en raison de ses liens avec la question de l'âme, l'article de l'encyclopédie de la philosophie concernant la notion d'*Aufhebung* est reproduit en annexe.

Les documents de Zécriture
www.zécriture.fr

NUMÉRISATION : Stephan Runigo
ILLUSTRATION : Christiane Audhuy

Table des matières

1	L'âme	1
1.1	Dictionnaire encyclopédique	1
1.2	Pratique de la philosophie	1
1.2.1	L'âme	1
1.2.2	Belle âme	2
1.2.3	Union de l'âme et du corps	2
1.3	Encyclopédie de la philosophie	3
2	Le temps	5
2.1	Dictionnaire encyclopédique	5
2.2	Pratique de la philosophie	5
2.2.1	Du temps cyclique au temps linéaire	5
2.2.2	Temps subjectif et temps objectif	6
2.2.3	Les différents modes de temporalité	6
3	La mort	8
3.1	Dictionnaire encyclopédique	8
3.2	Pratique de la philosophie	8
3.2.1	Philosopher c'est apprendre à mourir	8
3.2.2	La mort n'est rien pour nous	9
3.2.3	La mort à l'horizon de la vie	9
3.3	Encyclopédie de la philosophie	9
3.3.1	Le discours philosophique sur la mort	10
3.3.2	La mort re-pensée comme prix de la vie	11
3.3.3	Mort propre et mort d'autrui	11
3.3.4	Approches anthropologique	12
3.3.5	Mort, vengeance, au-delà	12
3.3.6	Origine et représentations de la mort	13
3.3.7	Significations de la mort	14
A	André Comte-Sponville	16
A.1	Le temps	16
A.1.1	Temps perdu	17
A.1.2	Temps retrouvé	17
A.1.3	Temporalité	17
A.2	L'âme	17
A.3	La Mort	18
A.3.1	Mourir	18
B	Aufhebung	20

Chapitre 1

L'âme

1.1 Dictionnaire encyclopédique

1 : En religion et en philosophie, principe de pensée qui s'oppose au corps. *L'imortalité de l'âme.*

2 : Habitant. *Village de 1275 âmes.*

3 : Élément essentiel. *L'âme d'une entreprise.*

4 : Principes des qualités morales.

Loc. : *Rendre l'âme* : mourir. *État d'âme* : disposition d'esprit. *Bonne âme* : personne compatissante.

1.2 Pratique de la philosophie

Étymologie : grec *anemos*, "air", "soufle" ; latin *anima*, "soufle", "vie", "âme" (principe vital), et *animus* "esprit", "âme" (siège de la pensée).

Biologie : principe de vie, de croissance et de mouvement ; principe organisateur du vivant.

Psychologie : principe ou organe de la pensée.

Religion : principe spirituel, immatériel et éternel, de l'homme et dans certaines religions, de tous les vivants.

Sens dérivé : l'esprit qui anime quelque chose, au point de lui donner le pouvoir d'exprimer la pensée, les sentiments, etc., ou de le faire ressembler à un être vivant (particulièrement en esthétique).

Terme voisin : esprit.

Termes opposés : corps, inertie.

1.2.1 L'âme

À travers la notion d'âme, se rejoignent des préoccupations en apparence très hétéroclites, puisqu'elle est tour à tour convoquée dans la tradition biologique pour expliquer l'organisation et le fonctionnement du vivant, en métaphysique et en psychologie pour rendre compte de la pensée et de l'affectivité, et que c'est sur elle que se fonde, en religion, la croyance en l'imortalité. L'âme est d'abord le souffle qui anime un corps vivant.

L'âme apparaît en effet d'abord comme le principe d'organisation du vivant. Matérielle (par exemple, dès l'Antiquité, chez Démocrite et Empédocle, chez les épicuriens et les stoïciens) ou immatérielle (chez les pythagoriciens et les platoniciens, puis dans la tradition classique dominante), la notion d'âme est requise pour rendre compte de la complexité de la vie et articuler les diverses fonctions vitales. À ce titre, Aristote, dans le *Péri psychés (De l'âme)*, ouvrage de référence pour l'ensemble de l'histoire de la notion, en étudie les diverses manifestations dans la totalité des corps animés, en fonction d'une complexité croissante et hiérarchisée de l'univers des êtres vivants. L'âme est alors conçue comme la forme immatérielle des corps vivants, indissociable de ceux-ci, et elle exerce diverses fonctions, elles-mêmes hiérarchisées : fonction nutritive, présente chez tous les vivants et renvoyant à l'âme simple des végétaux, assurant la croissance et la reproduction ; fonction sensitive, apparaissant avec les animaux inférieurs ; fonction motrice (ou « appétitive ») se rajoutant aux deux précédentes chez les animaux supérieurs ; enfin fonction « intellectuelle » (délibérative, voire spéculative) chez l'homme. C'est cette dernière fonction, apparaissant au sommet de la hiérarchie du vivant, qui, lorsqu'elle est privilégiée, conduit au sens exclusivement spirituel, ou métaphysique, voire religieux : l'âme, principe de pensée, privilège et essence de l'homme, ouvrant sur la liberté et la moralité. L'âme est alors le plus souvent conçue comme totalement immatérielle, séparable du corps et peut donc, dans de nombreuses doctrines, être considérée comme immortelle et éternelle (*cf.* entre autres, le *Phédon* de Platon, qui tire argument de la parenté entre l'âme connaissante et les Idées éternelles pour présenter l'immortalité de l'âme comme « un beau risque à courir » ; la tradition judéo-chrétienne ; la *Deuxième Méditation* de Descartes, qui ne démontre pas l'immortalité de l'âme, mais assure sa possibilité en établissant l'indépendance substantielle de l'âme par rapport au corps). Dans une perspective religieuse, l'âme est de surcroît présentée comme un don de Dieu assurant le privilège de l'homme face au reste de la Création. Dans le sillage du matérialisme moderne, qui nie l'existence de l'âme, la biologie cherche à faire l'économie de la notion, jugée trop métaphysique, ce qui conduit certains philosophes contemporains à interroger sa pertinence générale (*cf.* le « fantôme dans la machine » de Gilbert Ryle ; *cf.* Esprit).

1.2.2 Belle âme

Hegel désigne par « belle âme » l'état de la « bonne conscience » morale, lorsqu'elle se satisfait de la seule pureté de ses intentions. Forte de ce repli dans la simple conviction subjective : **1.** Elle se trouve dans l'incapacité d'agir réellement dans le monde tel qu'il est effectivement ; Or, une « conscience morale » incapable d'agir est-elle une conscience ? N'est-elle pas plutôt une forme d'ignorance ? Est-elle morale ? N'est-elle pas plutôt une chimère ouvrant la voie à l'hypocrisie ? **2.** Elle se croit en état de réformer le monde tel qu'il est — ce qui la condamne, tel Don Quichotte, à se battre contre des moulins à vent. La « belle âme » a compris que la pureté de l'intention est un élément essentiel de la morale, mais elle ne s'est pas encore donné les moyens d'agir moralement, ni par conséquent de faire exister de la moralité dans le monde (*cf.* Idéalisme, Morale et Éthique).

1.2.3 Union de l'âme et du corps

Le problème de l'union de l'âme et du corps se pose dans le cadre classique des dualismes, qui les considèrent comme deux réalités de nature radicalement différente, voire — le plus souvent — comme deux substances distinctes. Comment expliquer, dans ces conditions, que non seulement elles cohabitent en un même être, tel que l'homme, mais qu'elles puissent même agir l'une sur l'autre, comme c'est le cas par exemple dans les passions ?

Ainsi Descartes, par exemple, parle-t-il de l'union consubstantielle de l'âme et du corps comme d'une réalité indiscutable, mais pour une part incompréhensible par un esprit humain.

Ce problème ne se pose évidemment pas dans le cadre des monismes, ni a fortiori des matérialismes, qui dénoncent le dualisme comme une illusion, refusant de considérer l'âme et le corps comme deux réalités différentes, mais affirmant au contraire qu'ils sont deux aspects d'une même réalité.

1.3 Encyclopédie de la philosophie

Âme : terme d'origine latine (Du latin *anima*, qui a la même racine que le grec *ànemos*, "vent", "souffle" et le même sens que le latin *spiritus*, correspondant au grec *pnêuma*, "air", "souffle", "respiration"), qui désigne le principe de l'activité consciente de l'homme et, de façon plus large, le principe de vie de tout être vivant ou animé. La recherche anthropologique a révélé que dans les civilisations dites primitives, il existe une conception de l'âme entendue surtout comme principe vital. Ce principe peut se matérialiser et on peut l'identifier à des organes ou à des parties du corps (par exemple à la partie grasse des reins chez les indigènes d'Australie), dans la respiration ou même dans l'ombre, etc, ou bien encore dans un objet ou un animal qui apparaît alors comme une "âme extérieur" : cette dernière notion est présente dans différentes formes de culture primitive aussi bien que dans certains mythes de la culture indo-européenne. La conception de l'âme comme principe distinct du corps et principe survivant au corps se retrouve dans de nombreuses doctrines religieuses de l'Antiquité, telles que l'orphisme, les religions babylonienne, égyptienne, iranienne, ainsi que dans certaines religions orientales comme le bouddhisme et le brahmanisme, où l'on admet également la transmigration des âmes. La pensée philosophique et religieuse chrétienne accentue la distinction de l'âme et du corps, et elle a tendance à concevoir l'homme comme une résultante de deux principes, l'un matériel (le corps) et l'autre spirituel (l'âme). Les anthropologie préphilosophiques des peuples indo-européens, au contraire, n'insiste pas sur l'interprétation dualiste de l'existence de l'homme : chez Homère, le mot *psyché* ne désigne pas l'âme par opposition au corps, mais le "souffle vital" qui, lors de la mort, s'échappe du corps et continue de vivre comme une ombre inconsistante. Dans l'entropologie hébraïque tel qu'on peut la conjecturer à la lecture de l'Ancien Testament, l'homme est conçu de façon unitaire : l'âme est désigné principalement par le mot *nèfesh* qui indique aussi bien la vie végétative que la vie spirituelle (la connaissance et les sentiments religieux), et dont la signification se rapproche de celle de *rûah*, "respiration", "souffle" : les deux termes désigne la force vitale unique à laquelle se rapportent les manifestations de l'homme de caractère spirituel, sensitif et végétatif. Même les termes néotestamentaires qui leur correspondent excluent une vision dualiste partagée entre l'âme et le corps : on attribue à la *psyché*, "âme", les sentiments de l'appétit "de concupiscence" (joie et tristesse) ; au *pnêuma*, "esprit", on attribue les sentiments de l'appétit "irascible" (la colère, la patience, la douceur).

La conception dualiste de l'homme apparaît pour la première fois de façon très nette chez Platon, qui conçoit l'âme comme un principe de nature différente de celle du corps, liée au monde des idées, préexistant au corps et immortelle. La même conception, transmise par les philosophies stoïcienne et néoplatonicienne, a été reprise par la plupart des Pères de l'Église, en particulier par Augustin, qui définit l'âme comme une "substance doué de raison, destinée à guider le corps" : comme l'âme est une substance indépendante du corps, il est logique qu'elle ne doive pas mourir avec lui, mais qu'elle continue à vivre jusqu'à la résurrection finale, quand elle se réappropriera le corps. Une critique radicale de l'anthropologie platonicienne a vu le jour avec Aristote, pour qui l'âme doit être entendue comme forme (*entélékheia*) du corps, c'est-à-dire comme principe qui détermine et spécifie le corps, auquel il donne vie. Comme les phénomènes de la vie supposent des opérations déterminées, constantes et nettement différenciées, l'âme doit avoir, selon Aristote, des capacités, des fonctions ou des parties qui président à ces opérations : l'âme *végétative* préside à la génération, à l'alimentation et à la croissance ; l'âme *sensitive* préside à l'activité sensitive et l'âme *locomotrice* au mouvement local des ani-

maux ; l'âme *intellective* ou *rationnelle* préside à la connaissance, à la délibération et au choix. Il suffit, dit Aristote, que l'une ou l'autre des diverses fonctions des organismes vivants soit remplie pour qu'on puisse parler d'âme. Il n'y a donc pas plusieurs âmes ou plusieurs types d'âme, mais des fonctions spécifiques et distinctes caractérisant l'âme comme forme du corps. La doctrine psychologique d'Aristote a le mérite de dépasser le dualisme de l'âme et du corps, mais elle se heurte à une nouvelle difficulté : quel est le rapport de l'âme intellectuelle avec les autres ? On connaît la réponse d'Aristote : l'intellect, qui est le principe par lequel l'homme connaît et réfléchit, n'est pas mêlé au corps mais en est séparé par nature, il est immortel, "divin", et vient du dehors se loger dans l'embryon (la doctrine du *nous thâraten* évoqué dans le *De generatione animalium*). Cette question du statut de l'intellect (grec *nous*) dans ses rapports avec les autres fonctions vitales de l'âme a donné lieu à de vives discussions tout au long de l'histoire de l'aristotélisme : l'un des enjeux, et non des moindres, était l'affirmation ou non par Aristote d'une immortalité de l'âme. Pourtant, Aristote semble avoir été étranger à cette problématique et il ne précise pas si cet intellect est individuel ou non, ni quels rapports l'unissent avec les parties sensibles et avec le comportement moral de l'homme. Certains aristotéliens, en soulignant l'unité intime et l'impossibilité de séparer le corps et l'âme, en arrivèrent à nier l'immortalité de l'âme individuelle (Alexandre d'Aphrodise et Averroès), alors qu'à l'inverse d'autres soutiennent l'immortalité individuelle (Thémistius, Avicenne).

C'est à Thomas d'Aquin que revient le mérite d'avoir tenté de faire de la théorie aristotélicienne un système plus organisé et, en particulier, de s'être efforcé de concilier la théorie de l'âme comme forme du corps avec la conception platonicienne et chrétienne de l'âme comme substance autonome. L'âme intellectuelle est l'unique forme substantielle de l'homme et c'est donc l'unique principe de l'existence humaine. Il n'y a pas en l'homme une âme végétative et une âme sensitive distinctes de l'âme intellectuelle, parce que celle-ci, dans la mesure où elle est d'une perfection plus accomplie, peut s'acquitter des fonctions des formes inférieures : les manifestations corporelles sont des déploiements et des réalisations de la vie spécifiquement humaine. Pour Thomas, toutefois, l'âme est aussi une substance spirituelle, parce que c'est une forme *subsistante*, qui, à la différence des autres formes qui meuvent la matière, a un être propre et ne participe pas uniquement de l'être de l'individu : ceci est démontré par le fait que l'âme a des activités (la connaissance des universaux et la conscience de soi) auxquelles le corps ne participe pas.

À la Renaissance, on voit réapparaître les deux positions antagonistes : les platoniciens soutiennent la spiritualité et l'immortalité de l'âme (Marsile Ficin), alors que les aristotéliens, reprenant les doctrines d'Alexandre d'Aphrodise et d'Averroès, la nient (Pietro Pomponazzi). Dans la philosophie moderne, on insiste de moins en moins sur l'unité de l'homme, ce en faveur d'un dualisme renouvelé : chez Descartes, la dualité du corps (*res extensa*) et de l'âme (*res cogitans*) est radicale, parce que le corps existe et se meut en vertu de principes propres, purement matériels, alors que l'âme est conscience pure, qu'elle constitue l'essence de l'homme en tant qu'il est sujet pensant, et qu'en tant que telle elle peut même exister sans le corps. La distinction du corps et de l'âme est radicalisée par l'occasionalisme de Malebranche (il voit dans la pensée et dans la volonté de pures occasions d'action de Dieu sur le corps) et par la théorie de l'harmonie préétablie de Leibniz. La critique des divers dualismes soutenus par les pensées classiques trouve une expression ferme chez un philosophe comme Hume. Il se fonde sur une vision de l'âme comme faisceau de faits ou d'événements psychiques en perpétuel mouvement ; c'est de là que provient l'interprétation matérialiste ultérieure qui considère les phénomènes de conscience comme un reflet intérieur des processus physiologiques (parallèle psychophysique).

La critique postidéalistes du concept de l'esprit comme opposé au corps ou comme négation de celui-ci a relancé, au XX^e siècle, un discours philosophique voyant dans l'âme un principe vital et non pas purement spirituel et rationnel ; l'âme est ici un principe inconscient, nocturne et naturel, qui s'oppose non au corps mais à l'esprit en tant que principe abstrait.

Chapitre 2

Le temps

2.1 Dictionnaire encyclopédique

1 : Durée dans laquelle se succèdent les événements, les actions, les jours et les nuits ; cette durée mesurable.

2 : Moment d'une action, période de l'année, de l'histoire.

3 : Moment propice ; occasion.

4 : État de l'atmosphère. *Un temps orageux.*

5 : MUS. Division de la mesure servant à régler le rythme.

6 : GRAM. Série des formes du verbe marquant le temps (présent, passé ou futur)

Loc. : *À temps* : au moment convenable, voulu. *Être de son temps* : se conformer aux usages de son époque. *En même temps* : simultanément. *De tout temps* : depuis toujours. *Tout le temps* : sans cesse. *De temps en temps* : quelquefois. *Gros temps* : tempête. *De mon temps* : dans ma jeunesse. *Perdre son temps* : ne rien faire. *Gagner du temps* : temporiser. *N'avoir qu'un temps* : être de courte durée. *Avoir fait son temps* : être dépassé.

2.2 Pratique de la philosophie

Qu'il s'agisse de la machine à remonter le temps de H. G. Wells ou du thème classique de la fuite du temps, les hommes semblent s'être toujours attachés à vouloir conjurer ou annuler les effets d'un temps dont l'irréversibilité même suscite l'angoisse d'une fin prochaine.

2.2.1 Du temps cyclique au temps linéaire

C'est peut-être par rapport à cette peur du temps qui passe, à l'imminence de la mort, que le mythe ou la religion cherchent à nier l'irréversibilité du temps en le représentant sous la forme d'un cycle — ou de ce temps hors du temps qu'est l'éternité. Ainsi la roue des générations, dans le mythe d'Er l'Arménien de Platon, réintègre l'existence humaine dans un mouvement cyclique où le passé se répète et où chaque chose, une fois advenue, retourne à ce qu'elle était. Mais cette roue justement est aussi la figure de la nécessité qui scelle à jamais les vies en autant de destins. La circularité du temps, si elle annule le poids du passé, ferme l'homme à l'avenir comme champs de ses actions possibles et lieu de réalisation de sa liberté. De même, l'éternité, espérance d'un au-delà, d'une vie après la mort, n'est-elle pas aussi ce qui empêche de pouvoir vivre ici et maintenant, en faisant du présent la promesse perpétuelle d'un avenir qui n'est jamais là ?

On ne peut donc reconnaître la spécificité du temps sans en accepter l'irréversibilité, la ligne continue qui, du passé, s'avance dans le futur. Certes, la linéarité du temps fait du passé le domaine de l'irréversible, de l'avenir la perspective de notre mort, mais dans cette tension ou va-et-vient perpétuel entre les deux, elle ouvre le présent à la liberté de l'homme. Mais qu'est-ce que le présent ? Un moment vécu dans la continuité d'un autre, le sentiment intérieur d'une durée qui se prolonge, ou une somme d'instantanés égaux que les pendules mesurent et que la science quantifie ?

2.2.2 Temps subjectif et temps objectif

Si vous connaissiez le temps aussi bien que je le connais moi-même vous ne parleriez pas de le gaspiller comme une chose. Le temps est une personne" : en répondant ainsi à Alice (Lewis Carroll, *Alice au pays des merveilles*) qui s'étonnait de voir une montre indiquant seulement le jour du mois et non pas l'heure, le Chapelier met l'accent sur l'un des paradoxes majeurs du temps. Le temps est à la fois une puissance extérieure, une réalité objective sur laquelle nous n'avons pas de prise et qu'indique seulement les aiguilles d'une montre — sans que jamais nous puissions l'appréhender directement — et, en même temps, nous vivons avec lui comme avec une personne à laquelle nous sommes liés objectivement, et dont il faut s'attirer les faveurs.

Comme le montre Bergson, rien de commun donc entre le temps connu par la science, temps mesurable, quantifiable, milieu homogène dans lequel les choses évoluent, et le temps vécu qu'il nomme, par opposition, "sentiment intérieur de la durée". Universel et objectif, le temps de la science n'existe paradoxalement pour personne. Au niveau de la conscience intime, le temps s'allonge ou s'accélère, pèse ou s'oublie en fonction des aléas de la vie, au gré de l'humeur du moment. Ainsi, la force de l'habitude pourra-t-elle donner l'impression qu'il ne s'est rien passé, l'attente ou l'impatience faire de chaque minute qui coule autant d'heures angoissantes, la mort d'un parent cher amener la conscience d'une époque révolue. Le temps vécu est subjectif, il est qualitatif, fait de moments hétérogènes, de vitesses différentes. Mais c'est le même temps que la science présente comme une succession d'intervalles invariables : les instants.

Qu'est-ce alors que le temps, et s'agit-il en fait du temps ou de temps différents qui s'articulent les uns aux autres ?

2.2.3 Les différents modes de temporalité

Si la science semble nous présenter le temps comme une référence unique et absolue, c'est que peut-être l'utilisation des montres ou chronomètres est pour nous une évidence, comme s'il s'agissait par là de saisir le temps réel des choses. Pourtant ce temps lui-même a une histoire, celle des instruments de mesure qui servent à l'appréhender. Loin d'exister dans les phénomènes naturels comme une de leurs propriétés objectives, le temps comme succession d'intervalles réguliers est le résultat de l'évolution des rapports de l'homme au monde extérieur. Ainsi, dans l'antiquité, prévoyait-on les éclipses avec précision, mais le temps de la vie quotidienne ne faisait l'objet que d'une approximation, la durée de l'heure variant en fonction des saisons. À l'époque médiévale, le rythme des journées de travail, la vie religieuse imprimèrent au temps une régularité nouvelle : l'heure a une détermination fixe. Mais ce n'est qu'au milieu du XVII^e que les instruments de mesure du temps seront diffusés au niveau de la vie quotidienne.

Loin d'être la référence unique, universelle et absolue à partir de laquelle les phénomènes dans leur ensemble pourraient être normés, le temps est donc un système de relations, quelque chose de relatif qui est fonction de l'histoire des hommes et de la structure même de leur expérience. Telle est la force de la réflexion kantienne, d'avoir pensé le temps non plus comme une propriété réelle des choses, un absolu, mais comme une forme *a priori* de la sensibilité, c'est-à-dire comme structure du rapport du sujet à lui-même et au monde.

Le temps alors, n'est ni ce que la science mesure, ni ce qu'un individu particulier ressent subjectivement. Ces temps sont différents, irréductibles les uns aux autres, parce que le temps lui-même n'est rien, si ce n'est le rapport ou le système de relation entre des temporalités multiples et hétérogènes. il y a des temps — temps vécu, temps de la science, mais aussi temps économique ou naturel — qui ont chacun des rythmes différents, des facteurs spécifiques, et qui, dans la représentation, la conscience ou la connaissance que les hommes en ont, expriment autant de strates de leur histoire ; et celle-ci se déroule non pas le long d'une ligne unique, mais dans le jeu même de temporalités divergentes.

Textes clés : Platon, *Timée* ; saintAugustin, *Confessions*, livre XI ; E. Kant, *Critique de la raison pure* ; M. Heidegger, *L'Être et le temps* (première partie) ; V. Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*.

Terme voisin : durée, temporalité.

Corrélat : espace ; éternité ; existence ; futur ; mort ; passé ; présent ; temporalité.

Chapitre 3

La mort

3.1 Dictionnaire encyclopédique

1 : Fin de la vie, cessation définitive de toutes les fonctions corporelles.

2 : Extinction, fin, disparition de qqch. *C'est la mort de toutes nos espérances.*

Loc. : *À mort* : entraînant la mort, ; à fond, très fort. *À la vie à la mort* : indéfectiblement.

3.2 Pratique de la philosophie

« La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort ». Par cette affirmation, M. F. X. Bichat — médecin et anatomiste français du XVIII^e — entendait insister sur le fait que la mort est la règle et la vie l'exception, par définition menacée. Les recherches actuelles tendent à montrer que la mort est programmée génétiquement, ruinant ainsi définitivement le vieux rêve d'immortalité. En effet, la mort n'est pas seulement, pour l'homme du moins, un simple fait biologique. L'homme est en effet le seul animal qui sache qu'il doit mourir, le seul pour qui la mort est ce qui inscrit la vie dans la précarité. Aussi est-elle source d'angoisse. C'est pourquoi l'homme a cherché à y opposer une croyance en un au-delà, croyance qui est au fond de toute religion. De son côté, la philosophie, dans sa quête de la vérité, se place « *sub specie aeternitatis* » (“de toute éternité”) ou avec Épicure, cherche à nous convaincre que « la mort n'est rien pour nous ». Pourtant, la pensée contemporaine et notamment l'existentialisme, loin de se détourner de la mort, la met au centre de sa réflexion, dans la mesure où c'est sur l'horizon de la mort que toute vie humaine peut prendre sens.

3.2.1 Philosophe c'est apprendre à mourir

Le *Phédon* est un dialogue de Platon qui met en scène Socrate, à la veille de sa mort, discutant avec ses amis de la question de l'immortalité de l'âme, et qui s'achève sur cette idée que c'est un beau risque à courir. C'est que l'âme est parente et amie des idées, réalités intelligibles, éternellement identiques à elles-mêmes, non soumises à la corruption et au changement comme le sont les choses sensibles qui en sont la copie imparfaite et grossière. La patrie du philosophe est le « ciel des idées », qu'il cherche à atteindre et que la mort lui permet d'approcher. À l'affirmation paradoxale de Platon selon laquelle « philosopher c'est apprendre à mourir », semble répondre, pour la contredire, cette proposition de Spinoza au livre IV de l'éthique, selon laquelle la philosophie est « une méditation non de la mort mais de la vie ». À vrai dire, Spinoza vise ici l'attitude morbide qui se complait dans la fascination de la mort et condamne l'homme à l'impuissance et à la tristesse. Si Spinoza invite ainsi à se détourner de la mort, c'est qu'elle

est, selon lui, une pensée inutile. Par-delà le christianisme, il rejoint ainsi la sagesse antique du stoïcisme et de l'épicurisme.

3.2.2 La mort n'est rien pour nous

Épicure, dans sa *Lettre à Ménécée*, exprime avec une force d'argumentation convaincante cette idée que la mort ne doit pas nous faire renoncer au bonheur, puisque « la mort n'est rien pour nous ». À travers cette affirmation paradoxale, il entend rejeter au loin la crainte de la mort, qu'il juge absurde. En effet, « tant que nous existons, la mort n'est pas, et quand la mort est là nous ne sommes plus ». Pour Épicure, l'âme est un corps subtil, voué, comme le corps à la désagrégation. Elle est le siège de la sensibilité, et lorsqu'elle meurt, meurt aussi la sensibilité. La mort ne saurait donc faire l'objet d'aucune expérience « vécue », elle ne peut être éprouvée. Et si nous sommes convaincus que la mort est la fin de tout, nous n'aurons ni à redouter ni à espérer une autre vie. Cette vie est au contraire la seule qui puisse nous apporter le bonheur, pourvu qu'elle soit sereine face à la mort.

3.2.3 La mort à l'horizon de la vie

Pourtant, s'il est vrai que notre propre mort est un événement auquel nous n'assisterons pas, et qu'elle n'est rien pour nous, la mort d'autrui, ou la mort « en seconde personne », comme la qualifie Vladimir Jankélévitch, nous place devant un scandale qui est celui de la perte d'un être irremplaçable et unique. Mais c'est sa propre mort que l'homme doit prendre en charge, car nul autre ne le peut pour lui. C'est pourquoi Heidegger nous invite, dans une perspective pourtant très différente de penseurs religieux comme Pascal ou Kierkegaard, à prendre au sérieux notre propre mort, non comme événement toujours à venir et en même temps absolument sûr, mais comme horizon à partir duquel surgit la pensée du néant, inscrit au sein même de l'existence. Et si cette conscience du néant s'éprouve dans un sentiment d'angoisse, c'est qu'avec elle nous sommes jetés au monde. L'angoisse ne doit pas être confondue par conséquent avec la simple crainte de mourir. L'angoisse exprime au contraire le fait que notre existence n'a de sens que parce qu'elle est « pour-la-mort », en quelque sorte « orienté » par elle. La mort est, fondamentalement, ce à partir de quoi la vie peut prendre un sens. Assumer notre condition d'être mortel nous oblige à prendre en charge la responsabilité de notre propre vie, mais ne signifie donc nullement l'obligation de méditer sur la vanité de toutes choses.

Textes clés : Épicure, *Lettre à Ménécée* ; Platon, *Phédon* ; M. Heidegger, *Être et temps* (première partie) ; V. Jankélévitch, *La Mort*.

Termes opposés : immortalité ; vie

Terme voisin : néant.

Corrélat : âme ; crime ; existence ; mal ; sens ; temps ; vivant.

3.3 Encyclopédie de la philosophie

La langue française distingue la mort du *décès*, cette dernière expression, notamment employée en français dans le contexte juridique, désigne en général la mort d'une personne, d'un être humain (On ne dira pas d'un animal qu'il est décédé). La mort se définit généralement dans sa relation nécessaire avec la vie. Ce lien de la vie et de la mort, est du reste reconnu par la science, elle est un fait biologique universel. C'est en ce sens que le médecin français Xavier Bichat, dans la première partie de ses *Recherche physiologique sur la vie et la mort* (1800), définissait la vie « l'ensemble des fonctions qui résiste à la mort ». Et Claude Bernard ajoute

dans son *Cahier de notes* que l'élément primordial de cette définition était moins l'opposition des deux forces en lutte, que l'affirmation de leur liaison nécessaire : « nous ne distinguons la vie que par la mort et inversement ». Mais la mort n'est bien sûr pas uniquement un phénomène naturel et l'objet d'investigation scientifique. Pour les vivants que nous sommes, elle est aussi le thème d'un savoir paradoxalement certain et confus (la certitude de sa propre mortalité naît au contact de la mort des « autres » en général), l'occasion d'une souffrance déchirante (le décès d'un être cher), l'aliment d'une préoccupation anxieuse (« ma » mort, à la fois certaine et imprévisible).

3.3.1 Le discours philosophique sur la mort

Sans être toujours indépendant du discours sur la mort propre à la culture à laquelle elle est historiquement liée, la réflexion des philosophes ne se contente jamais de transposer ou d'intégrer ces éléments mythiques religieux ou rituels dans son discours sur la mort. L'exemple le plus frappant de la transposition philosophique d'éléments mythiques est sans doute à chercher dans la pensée platonicienne qui lie l'idée de l'immortalité de l'âme à sa position à l'égard de l'existence des Formes intelligibles. Certes, à parler en rigueur, on ne trouvera pas dans le *Phédon* de preuve de l'immortalité de l'âme. Il semble au contraire que la réminiscence ou l'anamnèse viennent étayer une conviction (gr. *pistis*), « une opinion vraie accompagné de raison » (gr. *aléthès doxa meta logou*), certes pas un savoir irréfutable qui procurerait à son détenteur une certitude telle qu'il se trouverait en sécurité par rapport à sa propre mortalité. Pour autant, l'idée que l'exercice de la philosophie a quelque chose à voir avec un détachement à l'égard du sensible, une épuration des sentiments et des affects liés à la vie périssable, bref que « philosopher, c'est avoir soin de son âme », qui est comme en prison dans cette vie *Phédon*, sont autant de thèmes issus de la réflexion platonicienne qui ont pour effet de réintroduire le rapport à la mort au cœur de la réflexion sur l'existence. La philosophie *ars vivandi* est aussi un *ars moriendi*. Comme l'écrit Françoise Dastur (*La mort*, 1994) : « L'invention de la philosophie coïncide avec celle d'un autre discours sur la mort que celui que propose la mythologie ou la théologie, ce qui implique d'emblée une homologie entre la mort et la philosophie, laquelle sera l'horizon de tout le discours platonicien sur la mort ». Cependant ce discours n'est pas celui d'un savoir, mais celui d'un risque, d'une sorte de pari. Parier sur l'existence de l'idée du Bien et croire à l'immortalité de l'âme sont au total deux conjectures rationnelles qui sont liées et enracinées dans une même démarche consistant à réintégrer au cœur de l'existence le rapport à la mort, fût-ce de manière ambivalente chez Platon dans la mesure où elle est envisagée comme une libération de l'âme. À l'inverse, la démarche d'Épicure tend au contraire à vider de tout contenu anxigène le fait de la mortalité : la mort ne saurait en aucun cas être objet de crainte pour qui que ce soit, puisque lorsqu'elle est là, le sujet n'est plus là et tant qu'il est là, ma mort n'est pas là. « La mort n'est rien pour nous » (*Lettre à Ménécée* 125), déclare le sage épicurien, cela signifie d'abord que la mort n'est essentiellement inexpérimentable et que se déprendre du sentiment d'effroi qu'elle fait peser sur l'existence des hommes est l'une des tâches de la sagesse. Il faut pour le sage épicurien jouir de son existence mortelle et lutter contre l'idée d'immortalité dans la mesure où elle tend à attiser la crainte de la mort. Une autre manière de déréaliser la mort, caractéristique du mécanisme de l'Âge classique, est de l'envisager d'un côté comme un phénomène matériel qui correspond au dérèglement et à la désagrégation du corps machine, de l'autre la mort n'est pas complète et le dualisme de Descartes ou de Malebranche laisse une place à l'immortalité de l'âme dont on peut montrer la possibilité rationnelle. Le monisme de Spinoza semble aller contre l'expérience courante lorsqu'il affirme que « nous sentons et expérimentons par expérience que nous sommes éternel » (*Éthique* V, prop. XXIII, scolie). Il commente cette formule surprenante en précisant que « l'âme, en tant qu'elle enveloppe l'essence du corps avec une sorte d'éternité est éternelle ». Certes, ce n'est l'affirmation claire de l'immortalité

personnelle, mais Spinoza soutient qu'il y a dans l'âme ou dans l'esprit quelque chose qui est éternel. Ici la croyance en l'impérissabilité se fonde dans la croyance dans l'indépendance de l'âme et de la pensée et à l'égard du temps. L'optimisme de Leibniz, en pensant la naissance et la mort comme un développement et un enveloppement, participe aussi de ce qu'on pourrait appeler une mise entre parenthèse du rapport à la mort dans le discours philosophique. Il va jusqu'à affirmer dans *Les principes de la nature et de la grâce* (1714) que « les animaux ne naissent pas entièrement dans la conception ou *génération*; et ne périssent pas entièrement dans ce que nous appelons mort » et que « non seulement les âmes mais aussi les animaux sont ingénérable et impérissable : ils ne sont que développés, enveloppés, revêtus, dépouillés, transformés ». La raison philosophique classique, sans exclure à proprement parler la mort de son discours, ne la place au centre de ses préoccupations, allant jusqu'à nier en divers manières qu'elle soit à l'horizon de toute expérience humaine.

3.3.2 La mort re-pensée comme prix de la vie

Le retour de la mort au cœur des réflexions philosophiques peut-être daté de la fin du XVIII^e siècle et de l'émergence des courants idéalistes et romantiques. On trouve ainsi chez Novalis une affirmation qui aurait certainement été peu intelligible aux hommes de l'*Aufklärung* : L'acte philosophique authentique est le suicide ; c'est là le commencement réel de toute philosophie, c'est là que tendent tous les besoins du futur philosophe et seul cet acte est conforme aux conditions et aux caractéristiques d'une action transcendantaliste« » (*Fragments*). George Wilhelm Friedrich Hegel va s'efforcer de ressaisir ce que la raison classique avait plus ou moins rejeté comme son autre. La mort devient la condition de la vie vraiment vivante. Ainsi qu'il le formule avec force dans la Préface de sa *phénoménologie de l'esprit* (1807) : « ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort et se maintient dans la mort même qui est la vie de l'esprit ». La dénégation de la mort doit céder la place à une pensée qui tire sa force de son rapport à sa propre limitation. Séjourner auprès de son propre anéantissement, faire face à sa finitude, faire ce que Hegel appelle une *Aufhebung* de la mort, devient la condition de toute réalisation effective de l'esprit. « Ce séjour est le pouvoir magique qui convertit le négatif en être. » C'est en se faisant familier de la mort, en l'appropriant selon le mot de Montaigne, que la raison humaine finie peut s'accomplir. Pour Arthur Schopenhauer, dans *Le monde comme volonté et comme représentation* (suppléments c. LVI, 1844), le renversement du discours philosophique à propos de la mort est encore plus net puisque Schopenhauer fait de la mort « le génie inspirateur ou le musagète de la philosophie » et de préciser aussitôt que « sans la mort, il n'y aurait sans doute pas de philosophie ». Il soutient la thèse d'une connexion nécessaire entre l'apparition de la raison chez l'homme et la certitude effrayante de la mort. La crainte de la mort n'est, pour Schopenhauer, que le « revers de la volonté de vivre ». Cette thèse n'est pas sans préfigurer les représentations que Freud a pu donner, du point de vue de la psychanalyse, du rapport de l'homme des origines à la mort (*Totem et tabou*, 1913 ; *Actuelles sur la guerre et sur la mort*, 1915) : la naissance de l'idée d'esprit ou d'âme immortelle serait la traduction psychique de l'ambivalence des sentiments exprimés à l'égard du défunt. En fait, si l'on suit la critique de Paul Ricoeur dans *De l'interprétation* (1965), il semblerait que Freud ait davantage réintroduit le schéma tragique dans le matériau de l'ethnologie historique, alors naissante, plutôt qu'il ait véritablement mis au jour l'archéologie des conduites à l'égard de la mort.

3.3.3 Mort propre et mort d'autrui

À la différence du discours de la philosophie classique sur la mort, l'existentialisme et la phénoménologie expriment des courants qui ne visent pas à surmonter la mort par une construc-

tion mythologique, théologique, religieuse ou philosophique, ni a l'objectiver, mais a interpréter le sens de l'être mortel dans le contexte plus général d'une herméneutique de l'existence humaine. Si l'expérience de la mort ne se donne pas sur un autre mode que la mort de l'autre, le sens même de l'être mortel fait partie intrinsèque de l'existant humain que Heidegger nomme *Dasein*. Le rapport à la mort doit être assumé par chaque *Dasein* qui doit prendre sur lui son mourir propre : « La mort, pour autant qu'elle "soit", est a chaque fois essentiellement la mienne » (*Être et Temps*). L'être pour la mort, le *Sein zum Tode*, ne dit pas que le *Dasein* vit de manière morbide le rapport à sa propre fin, plutôt que c'est pour lui la condition d'un rapport plus authentique aux possibilités d'existence et pour cette possibilité ultime qu'est la mort pour un *Dasein*. Cette dernière a ceci de particulier qu'elle est une pure possibilité qui est toujours recouverte par la vie quotidienne du *Dasein* dans la mesure où elle est une possibilité de l'absence de tout possible, la possibilité de l'impossibilité de tout exister. Avoir un rapport authentique à la mort consiste alors pour Heidegger à laisser se déployer cette possibilité comme telle, c'est-à-dire comme possibilité, la « liberté du *Dasein* par rapport à la mort » étant à ce prix.

3.3.4 Approches anthropologique

Les historiens des religions et les ethnologues ont abordé le phénomène de la mort, surtout dans les cultures archaïques et primitives, comme un « fait social », un événement qui détermine une crise, non seulement a l'intérieur du groupe familial, mais aussi dans celui, plus ample, de l'ascendance, de la descendance, du clan, de la tribu. Il s'agissait de montrer comment les structures sociales réagissent à la mort à travers une série de procédés mythiques et rituels qui amènent les individus a vivre la mort selon les paradigmes offerts par la société. Cette approche de la mort, marquée par l'anthropologie et l'ethnologie historique, ne saurait être complète si elle ne tenait pas compte des diverses manières dont le discours philosophique, classique ou traditionnel a envisagé le phénomène de la mort, non pas tant en montrant comment les groupes humains ou les cultures réagissent face au décès, mais en essayant de penser en quoi le caractère fini de l'existence humaine joue un rôle déterminant pour la compréhension de son sens.

3.3.5 Mort, vengeance, au-delà

La mort est interprétée par les ethnologues et les anthropologues comme une crise du groupe qui, a cause de la superposition des motivations mythiques et rituelles qui l'accompagnent, déterminent des réactions opposées, mais, au fond, logiques : la douleur, la perte — imputées à un ennemi ou a un événement qui a troublé l'ordre — entraînent comme conséquence la recherche d'actions concrètes de vengeance pour rétablir la situation normale. Puisqu'il conçoit la mort comme un événement non naturel, le groupe tend à en déterminer les causes par les méthodes divinatoires propres à chaque culture. Connaître la raison de la mort sert a reprendre en quelque sorte le contrôle de la situation et a fixer les actions qui doivent être faites, étant donné que la responsabilité du deuil peut retomber sur le défunt lui-même (a cause de la violation d'un tabou, a cause d'un péché ou d'une faute commise dans le déroulement d'un rite), ou sur d'autres membres du groupe (des membres de la famille, des ennemis ou des adversaires du mort) qui auraient agi directement ou par le truchement d'opérations de magie noire ou de sorcellerie. Le diagnostic propose a la famille ou au groupe un devoir de vengeance, qu'il faut réaliser dans la réalité ou magiquement contre le responsable. Les témoignages ethnologiques sur les processus divinatoires sont très nombreux. Les aborigènes australiens, par exemple, procèdent a une enquête presque a chaque nouveau cas de mort (A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree. Initiation and Sorcery in the World's Oldest Tradition*, 1938), et toujours, lorsque le défunt est un jeune adulte de sexe masculin (ce qui s'explique aisément du moment que, dans

la réalité des faits, le groupe est formellement constitué par des adultes masculins initiés, et que la mort de l'un de ses membres frappe par conséquent le groupe, comme si ce dernier avait été mutilé ou mis en danger dans son ensemble). Dans de nombreux cas, la personne qui est soupçonnée en tout premier lieu est l'épouse, soit parce qu'elle appartient — là où s'applique la norme exogamique — à un groupe étranger, et par conséquent en quelque sorte potentiellement hostile, soit parce qu'elle a l'occasion, estime-t-on — ne serait-ce que par la non-observance des tabous menstruels —, de provoquer la mort du mari (Marilyn Strathern, *Women in Between : Female Roles in a Male World*, 1972). Dès que l'assassin a été identifié avec certitude par la mise en œuvre de plusieurs méthodes, la vengeance est directement exercée sur le responsable ou sur le groupe auquel il appartient ; tandis que, si la responsabilité remonte au défunt lui-même, pour avoir violé quelque norme rituelle, nous sommes en présence de la « malemort » (mauvaise mort), décès soudain et terrible, qui frappe le violeur (nombreux sont les exemples de ce type cités par H. Webster, *Le Tabou*, 1942, trad. fr. 1952).

La mort n'est pas vue toutefois comme la fin de l'existence : l'individu quitte ce monde pour entrer dans le monde de l'au-delà, qui est perçu comme « puissant », source de terreur, ce qui confère par conséquent au mort une agressivité virtuelle ou, au contraire, une force bienveillante. Cette idée que la mort est un passage, le passage d'un monde à un autre, ce que le mot français « trépas » évoque particulièrement bien. Transformé en « double », en « fantôme », en « ombre », en « spectre », le mort devient redoutable, car il a été arraché par une surabondante énergie vitale, à laquelle il reste attaché. Se constitue ainsi un rapport particulier entre le mort et les survivants, qui sont tenus de nourrir grâce à des offrandes et d'apaiser la soif de vivre qui est encore présente dans le « double » ou « fantôme », en courant le risque de s'exposer à ses violences maléfiques ou destructrices au cas où les obligations prescrites ne sont pas accomplies. Dans la majorité des cas, le mythe et le rite visent à affaiblir la personnalité du défunt, qui se manifesterait surtout dans la période qui suit immédiatement le décès. C'est de là que tire son origine également la coutume des différents types de sépulture qui se sont succédés. Dans de nombreux cas, le défunt deviendra l'ancêtre, dont la fonction est de protéger son groupe et sa dynastie ; ou bien il sera effacé de la mémoire, comme cela a lieu par exemple avec l'abandon du cadavre, ou carrément parfois avec l'abandon et la mise à feu de tout le village. Pour ce qui concerne les femmes, il est presque certain qu'elles se transforment rarement en ancêtres (même si l'utilisation courante du pluriel masculin par les ethnologues permet difficilement de distinguer les cas particuliers) ; mais dans la société des *vedda* (île de Ceylan), il existe, à côté du terme masculin *yaka*, un terme féminin particulier pour indiquer la puissante ancêtre, *yakini*, chez ces populations, les esprits féminins apparaissent souvent comme maléfiques, prêts à enlever et tuer des enfants, à leur communiquer des maladies, alors que les esprits masculins sont toujours bienveillants (C. G. Seligman, *The Veddas*, 1911).

3.3.6 Origine et représentations de la mort

La mort étant considérée comme un phénomène étranger à la nature originelle de l'homme, nombreux sont les mythes qui expliquent comment elle est entrée dans le monde et a modifié une condition primordiale de plénitude vitale. Ce changement dépend du péché (ainsi dans le judaïsme et dans le christianisme), ou de la violation d'un tabou imposé à l'origine, ou enfin de quelques événements mythiques qui introduisent la mort dans le monde, indépendamment de la volonté, ou de la responsabilité, des hommes. Dans le mythe, ce n'est pas tant le pourquoi de l'origine de la mort qu'on s'efforce d'établir, que la manière dont elle a été introduite et le moment où elle l'a été. Très souvent l'intermédiaire par lequel la mort est entrée dans le monde est la femme, ou encore, la mort elle-même assume l'image de la femme. Cette conception, très répandue dans des aires culturelles variées, est liée à la physiologie particulière de la femme, qui est interprétée comme le signe que la femme est à la limite, à la frontière entre la « nature » et

l'au-delà, un au-delà qui existe toujours comme monde des morts, comme monde qui précède la vie et vient après la mort. Chez les Cagabas, par exemple, peuplade amérindienne de la Sierra Nevada de Santa Marta, c'est la déesse *Gautéovan*, la Mère originelle, qui crée avec le sang de ses menstrues d'abord le soleil, puis toutes les autres choses, y compris les esprits de la maladie et de la mort (J. Curtin, *Creation Myths of Primitive America*, 1899). Dans toute l'aire indo-européenne, la Déesse Mère est liée à la mort et au monde des morts. Chez les Grecs, Hécate, divinité des Enfers, reine des spectres et des ombres, apparaît comme une particulière épiphanie lunaire d'Artémis, divinité néfaste et vengeresse. Artémis frappe mortellement de ses flèches, elle est la patronne de la mort soudaine. Perséphone elle-même, la jeune fille du mythe de l'enlèvement qui est à la base des cultes d'Eleusis, est une figure de la mort, instrument de communication et de passage entre le monde terrestre et le monde des Enfers. En Grèce toujours, les Erynnies, divinités infernales, sont représentées sous la forme de serpents, car le serpent symbolise les esprits de la mort (G. Thomson, *Eschyle et Athènes*, 1940). La triade des Moires, qui apparaît pour la première fois dans l'œuvre d'Hésiode (*Théogonie*), préside au destin de l'homme et fixe le moment de sa mort. La *Moira*, divinité qui tisse le fil de la vie et y met fin en le brisant, est commune aux Romains et aux Germains (chez lesquels les Moires apparaissent sous le nom de Parques et de Nornes). Dans le domaine de la religion juive, c'est par l'intermédiaire d'Eve que l'homme a été condamné à mort : c'est ainsi que, même dans de très nombreux mythes indo-américains, la mort est souvent introduite dans le monde par le geste inconsidéré d'une femme. La connexion mort-femme assumé par l'image de la mort, aspect présent dans de nombreuses aires culturelles. Chez les Bambara du Haut Niger, la mort est une « femme », objet d'union sexuelle, car c'est dans le coït que réside l'énigme de la douleur (D. Zahan, *Société d'initiation bambara*, 1960). Le caractère féminin de la mort est aussi présent dans le lien fréquemment fait entre la femme et la Lune, ainsi que dans la bipolarité lumière / ténèbres ; et, comme l'a noté V. Propp (*Les Racines historiques des récits de fées*, 1946), la sorcière des fables est elle aussi un personnage qui vient du monde des ombres et des morts.

3.3.7 Significations de la mort

Dans le modèle mythique le plus fréquent, la mort assume le sens d'un « passage », et parfois celui d'une « épreuve », grâce à laquelle on accède à une condition différente, mais qui, en tout cas, assure la continuité de l'existence dans une autre vie. Cette condition peut consister dans le retour à l'intégrité physique et psychique et à la perfection originelle, dans laquelle l'homme jouissait de l'immortalité comme de son état naturel ; elle peut consister aussi dans le passage à une nouvelle existence, plus ou moins correspondante à l'existence terrestre, qu'elle continue à l'infini (et l'homme peut vivre cette nouvelle vie soit dans sa plénitude, soit sous la forme d'une ombre). Parfois la mort peut représenter l'affranchissement des limites de l'individualité : en conséquence de quoi, l'homme (sous une forme non individuelle) ou son esprit (affranchi des caractères personnels) est absorbé dans le tout. Une autre représentation eschatologique conçoit la mort comme le moment où l'on acquiert une dimension absolument différente de la dimension terrestre, une dimension affranchie de la corruption et du péché inhérents à la chair, où l'on revêt un nouveau corps glorieux ou « pneumatique ». Il peut y avoir enfin l'identification du défunt (de son âme ou de son double) avec le dieu, modèle exemplaire de l'immortalité, intemporel et incorruptible. Souvent, dans les cas où la mort est conçue comme passage à un autre état, apparaît nécessaire un comportement spécifique de l'homme (observation des rites, purification du péché, innocence, etc.) ou même une « révélation » de type initiatique, qui permette à l'homme de connaître la réalité fondamentale qui se cache derrière la mort, sa fonction déterminante dans le nouveau cycle de vies. On a ainsi différentes conceptions qui font disparaître l'angoisse et la crise liées à la mort, dans une perspective individuelle ou collective qui peut se réaliser *una tantum* (unique, exceptionnel), pour chaque mort en particulier ou pour

les morts dans leur totalité (jugement individuel ou jugement final), perspective qui est située dans un temps éloigné, indéfini ; on a également des conceptions religieuses, qui se fondent sur la croyance dans la réincarnation et dans la transmigration des âmes, et qui font donc de la mort le passage à une nouvelle forme de vie. Nouvelle forme de vie qui ne constitue pas encore l'affranchissement définitif pour l'homme de sa condition mortelle, mais ne fait que consister dans l'écoulement d'un certain cycle et dans le tarissement d'une certaine charge de mal et de négativité, également d'ordre moral (comme par exemple dans les mystères orphiques).

Dans la seconde moitié du XX^e siècle, les historiens français, influencés par l'anthropologie, se sont tournés vers l'étude de la mort dans la culture occidentale, et en ont fait apparaître certaines caractéristiques, de refoulement, d'éloignement ; ou, au contraire, des raisons d'espérer dans une « réanimation » future, qui peut être obtenue grâce aux conquêtes de la science (par exemple, l'hibernation, qui est à la mode aux États-Unis). Edgar Morin (*L'Homme et la mort*, 1951), W. Fuchs (*Les Images de la mort dans la société moderne*, 1969), F. Lebrun (*Les Hommes et la mort en Anjou aux XVII^e et XVIII^e siècles*, 1971), L. V. Thomas (*Anthropologie de la mort*, 1975), J. Baudrillard (*L'Echange symbolique et la mort*, 1976), P. Aries (*L'Homme devant la mort*, 1977) : voilà certains des auteurs les plus importants qui se sont occupés du problème de la mort, tel qu'il est vécu en Occident, après qu'a été dépassée (partiellement tout au moins) la conception chrétienne d'un « passage » à une autre vie.

→ *Aufhebung* • existencialisme • facticité • finitude • immortalité • métempsycose

Annexe A

André Comte-Sponville

A.1 Le temps

« Le temps, disait Chrysippe, se prend en deux acceptions. » Il est d'usage de les confondre, et c'est cette confusion, presque toujours, qu'on appelle le temps.

Le temps, c'est d'abord la durée, mais considérée indépendamment de ce qui dure, autrement dit abstraitement. Non un être, donc, mais une pensée. C'est comme la continuation indéfinie et indéterminée d'une inexistence : ce qui continuerait encore, c'est du moins le sentiment que nous avons, si plus rien n'existait.

Ce temps abstrait – l'*aiôn* des stoïciens – peut se concevoir, et se conçoit ordinairement, comme la somme du passé, du présent et de l'avenir. Mais ce présent n'est alors qu'un instant sans épaisseur, sans durée, sans temps (s'il durait, il faudrait le diviser en passé et en avenir), et c'est en quoi il n'est rien, ou presque rien. En ce sens, et comme disait encore Chrysippe, « aucun temps, n'est rigoureusement présent ». C'est ce qui le distingue de la durée. À le considérer abstraitement, le temps est constitué essentiellement de passé et d'avenir (alors qu'on ne peut durer qu'au présent), et pour cela indéfiniment divisible (ce que le présent n'est jamais) et mesurable (ce que le présent n'est pas davantage). C'est le temps des savants et des horloges. « Pour déterminer la durée, écrit Spinoza, nous la comparons à la durée des choses qui ont un mouvement invariable et déterminé, et cette comparaison s'appelle le temps. » Comparaison n'est pas raison : le présent, incomparable et indivisible, n'en continue pas moins.

Quant au temps concret ou réel – le *chronos* des stoïciens –, ce n'est que la durée de tout, autrement dit la continuation indéfinie de l'univers, qui demeure toujours le même, comme disait à peu près Spinoza, bien qu'il ne cesse de changer en une infinité de manières. C'est la seconde acception du mot : non plus une pensée, mais l'être même de ce qui dure et passe. Non la somme d'un passé et d'un avenir, mais la perduration du présent. C'est le temps de la nature ou de l'être : le devenir en train de devenir, le changement continué des étants. Le passé ? Ce n'est rien de réel, puisque ce n'est plus. L'avenir ? Ce n'est rien de réel, puisque ce n'est pas encore. Dans la nature, il n'y a que du présent. C'est ce qu'avait vu Chrysippe (« seul le présent existe »), et c'est ce que Hegel, à sa façon, confirmera : « La nature, où le temps est le maintenant, ne parvient pas à différencier d'une façon durable ces dimensions du passé et du futur : elles ne sont nécessaires que pour la représentation subjective, le souvenir, la crainte ou l'espérance » (*Précis de l'Encyclopédie*, §259). Comment mieux dire qu'elles ne sont nécessaires que pour l'esprit, point pour le monde ? Le temps de l'âme n'est qu'une *distension*, comme disait saint Augustin, entre le passé et l'avenir (c'est ce qu'on appelle la temporalité). Le temps de la nature, qu'une tension (*tonos*), qu'un effort (*conatus*) ou un acte (*energeia*), dans le présent. Ces deux temps, toutefois, ne sont pas sur le même plan : l'âme fait partie du monde, comme la mémoire et l'attente font partie du présent. Le temps, dans sa vérité, est donc celui de la nature : ce n'est qu'un perpétuel, quoique multiple et changeant, maintenant.

C'est en quoi il ne fait qu'un avec l'éternité.

Deux sens, donc : une abstraction ou un acte. La durée, abstraction faite de ce qui dure, ou l'être même, en tant qu'il continue. Une pensée, ou un devenir. La somme du passé et de l'avenir, qui ne sont rien, ou la continuation du présent, qui est tout. Un non-être, ou l'être-temps. Ce qui nous sépare de l'éternité, ou l'éternité même.

A.1.1 Temps perdu

C'est le passé, en tant qu'il n'en reste rien, ou le présent, en tant qu'il n'est que l'attente de l'avenir. Aussi est-ce le contraire de l'éternité. Misère de l'homme. Le temps perdu, c'est le temps même.

A.1.2 Temps retrouvé

C'est une espèce d'éternité de la mémoire, où le temps soudain se révèle (« un peu de temps à l'état pur », dit Proust), dans sa vérité, et par là (en cet instant « affranchi de l'ordre du temps ») s'abolit. Voilà que le présent et le passé ne font qu'un, ou plutôt, pour différents qu'ils demeurent (la madeleine dans le thé et la madeleine dans la tisane sont deux), voilà qu'ils se rencontrent dans un même présent, qui est celui de l'esprit, qui est celui de l'art, voilà qu'ils libèrent « l'essence permanente et habituellement cachée des choses », qui est simplement leur vérité, toujours présente, ou leur éternité. Car la vérité ne passe pas, tout est là, car le temps ne passe pas (c'est nous, dirait Proust comme Ronsard, qui passons en lui), et cette contemplation, quoique fugitive, est d'éternité. Le temps retrouvé est ainsi la même chose que le temps perdu (« la vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent réellement vécue. »), et pourtant son contraire.

A.1.3 Temporalité

C'est une dimension de la conscience : sa façon d'habiter le présent en retenant le passé et en anticipant l'avenir. Elle n'est pas la vérité du temps, montre Marcel Conche, mais sa négation (elle fait exister ensemble, comme « unité ek-statique du passé, du présent et du futur », ce qui ne saurait en vérité coexister). Ce n'est pas le temps réel, mais notre façon de le vivre ou de l'imaginer.

A.2 L'âme

L'âme (*anima*, *psuchè*) est ce qui anime le corps : ce qui lui permet de se mouvoir, de sentir et de ressentir. Pour le matérialiste, c'est donc le corps lui-même, considéré dans sa motricité, dans sa sensibilité, dans son affectivité propres. Dans son intellectualité ? Pas nécessairement. Un animal peut sentir et ressentir (avoir une âme) sans être capable pour autant de penser ou de raisonner abstraitement (sans être esprit). C'est ce qu'on appelle une bête. Mieux vaut en effet parler d'esprit (*mens*, *noûs*), plutôt que d'âme, pour désigner cette partie du corps qui a accès au vrai ou à l'idée. Cela fait, entre les deux, une autre différence. Perdre l'esprit, comme chacun sait, n'est pas la même chose que perdre son âme. Perdre l'esprit, c'est perdre la raison, le bon sens, qui est le sens commun : c'est perdre l'accès à l'universel et devenir du même coup prisonnier de son âme. Le fou n'est pas moins *soit* que n'importe qui, pas moins particulier, pas moins singulier, bien au contraire : il n'est plus que soi, et c'est cet enfermement – coupé du vrai, coupé du monde, coupé de tout – qui le rend fou. L'esprit ouvre la fenêtre, et c'est ce qu'on appelle la raison.

L'âme est toujours individuelle, singulière, incarnée (il n'y a pas d'âme du monde, ni de Dieu). L'esprit serait plutôt anonyme ou universel, voire objectif ou absolu (si l'univers pensait, il serait Dieu ; si Dieu existait, il serait esprit). Nul, par exemple, ne peut ressentir à ma place, ni tout à fait comme moi. Mon âme est unique, tout autant que mon corps. Alors qu'une idée vraie, en tant qu'elle est vraie, est la même en moi et en tout autre (en moi et en Dieu, disait Spinoza). Cet accès – pour nous toujours relatif – à l'universel ou à l'absolu, c'est ce que j'appelle l'esprit : c'est notre façon d'habiter le vrai en nous libérant de nous-mêmes. L'âme serait plutôt notre façon, toujours singulière, toujours déterminée, d'habiter le monde : c'est notre corps en acte, dit à peu près Aristote, en tant qu'il a la vie (la motricité, la sensibilité, l'affectivité) en puissance.

Ainsi c'est l'esprit qui est libre, non l'âme, ou plutôt c'est l'esprit qui libère, et c'est, pour l'âme, le seul salut, toujours inachevé.

A.3 La Mort

Le néant ultime. Ce n'est donc rien ? Pas tout à fait pourtant, puisque ce rien nous attend, ou puisque nous l'attendons. Disons que la mort n'est rien, mais que nous mourrons : cette vérité au moins n'est pas rien. Épicure et Lucrèce, sur cette question, me paraissent plus judicieux que Spinoza. « Un homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort, dit une fameuse proposition de l'*Éthique*, et sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie » (IV, 67). À la seconde affirmation, j'adhère absolument. Mais à la première, non, ni ne vois comment les deux peuvent être compatibles. Comment méditer la vie sans penser la mort, qui l'achève ? C'est au contraire parce que nous pensons que la mort n'est rien, dirait Épicure (rien pour les vivants, puisqu'ils sont vivants, rien pour les morts, puisqu'ils ne sont plus), que nous pouvons profiter de la vie sereinement. À quoi bon autrement philosopher ? Et comment le faire en laissant la mort de côté ? Celui qui a peur de la mort, il a peur, exactement, *de rien*. Comment n'aurait-il pas peur de tout ? Alors qu'il n'y a rien à craindre dans la vie, expliquait encore Épicure, pour celui qui a compris que le mal le plus redouté, la mort, n'est rien pour nous (*Lettre à Ménécée*, 125). Encore faut-il la penser strictement – comme néant – pour cesser de l'imaginer (comme enfer ou comme manque) et de la craindre. Cela suffira-t-il ? Ce n'est pas sûr. Et même ce n'est pas, lorsque la mort sera toute proche, le plus probable. Mais pourquoi la pensée devrait-elle suffire ? Comment le pourrait-elle ? Et qu'importe qu'elle ne suffise pas, si cette idée vraie, ou qui nous paraît telle, nous aide, ici et maintenant, à vivre mieux ? Une philosophie, même insuffisante, vaut mieux que pas de philosophie du tout.

Apprendre à mourir ? Ce n'est qu'une partie, non la plus importante ni la plus difficile, du général apprentissage de vivre. Au reste, et comme l'a dit plaisamment Montaigne, quand bien même nous ne saurions mourir, nous aurions tort de nous en inquiéter : « Nature nous en informera sur-le-champ, pleinement et suffisamment » (*Essais*, III, 12). S'il faut penser la mort, ce n'est pas pour apprendre à mourir – nous y parviendrons de toute façon – mais pour apprendre à vivre. Penser la mort, donc, pour l'appriivoiser, pour l'accepter, puis pour penser à autre chose. « Je veux qu'on agisse, écrit merveilleusement Montaigne, et qu'on allonge les offices de la vie tant qu'on peut ; et que la mort me trouve plantant mes choux, mais nonchalant d'elle, et encore plus de mon jardin imparfait » (*Essais*, I, 20).

A.3.1 Mourir

C'est le passage ultime, où rien ne passe. C'est pourquoi on ne meurt pas : on agonise (mais les mourants sont vivants, hélas), puis on est mort (mais les morts ne sont plus). Mourir est un acte sans sujet, et sans acte : un rond dans l'eau du destin, une imagination, une fantasmagorie, cette fois bien douloureuse, de l'amour-propre. Le corps lâche son âme comme un pet, voilà

ce qu'il faut dire, et le pet seul, à l'avance, se rebiffe. Qu'as-tu, mon corps, à te soucier de tes vents ?

Annexe B

Aufhebung

Aufhebung : terme allemand difficilement traduisible (on utilise quelquefois les mots de dépassement, d'assomption, voire de « Sursomption ») parce qu'il a un double sens : celui de « conserver, garder », et en même temps celui de « mettre fin, enlever, dépasser ». Hegel compare le verbe *aufheben* au latin *tollere* (“élever”), et illustre l'ambivalence de l'*Aufhebung* par le jeu de mots latin « *tollenda est Octavium* » qui signifie à la fois qu'il faut porter Octave aux nues et, aussi, le supprimer. C'est précisément en raison de cette présence simultanée de deux significations opposées en un même vocable que Hegel le choisit pour désigner la dialectique, c'est-à-dire pour indiquer une négation qui ne soit pas anéantissement ou suppression complète, mais processus d'avènement du négatif. On parle d'*Aufhebung* lorsqu'une détermination conceptuelle est pensée conjointement à son contraire (*La Science de la logique*) et que de cette relation d'opposition naît une troisième entité qui est la vérité de l'opposition dépassée (*aufgehoben*). Cette unité est le concret logique : autrement, aussi longtemps que l'on prétend penser isolément une détermination conceptuelle, celle-ci demeure de ce fait abstraite. Toute la logique de Hegel est construite sur ce modèle : elle part du couple être et néant, qui « passe » dans le « devenir », puis dans l'« être-là » (*Dasein*, existence), pour se déployer dans l'opposition de la subjectivité et l'objectivité, et trouve sa vérité dans l'Idée absolue. L'*Aufhebung* implique donc la reconnaissance de l'opposition en tant que structure fondamentale de la logique et du monde, et elle signifie la réduction des déterminations conceptuelles qui s'opposent les unes aux autres par « moments », en entendant par là qu'elles n'ont précisément pas de vérité indépendamment l'une de l'autre. L'*Aufhebung* est par conséquent pour Hegel l'opération typique de la « Raison », qui, par opposition à l'intellectualisme, permet de reconnaître le caractère dialectique de la pensée et du réel. Après Hegel, ce terme n'est présent que chez les philosophes qui s'inspirent de sa pensée.

Bibliographie

- [1] André Comte-Sponville. *Dictionnaire philosophique*. Presses Universitaires de France, 2001. [646 pages, 1265 entrées].
- [2] Garzanti. *Encyclopédie de la philosophie*. La pochotèque, 2002. [1770 pages, 2500 entrées].
- [3] Hachette. *Dictionnaire encyclopédique de poche*. Hachette, 1999. [370 pages, 50 000 mots].
- [4] Hansen, Clément, Demonque, and Kahn. *La pratique de la philosophie*. Hatier, 2000. [480 pages, 870 entrées].