



HAL
open science

La mort a-t-elle un sens ?

Bernard Jolibert

► **To cite this version:**

Bernard Jolibert. La mort a-t-elle un sens ?. Conférence prononcée pour les Amis de l'Université de La Réunion, Les Amis de l'Université, Nov 2014, Saint-Pierre, La Réunion. hal-02483118

HAL Id: hal-02483118

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02483118v1>

Submitted on 18 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La mort a-t-elle un sens ?

Bernard JOLIBERT¹

L'opposition de la vie à la mort, dès qu'on cherche à les définir toutes deux, prend très souvent la forme d'un cercle vicieux. Il est si tentant d'approcher la première à partir de la seconde et de caractériser la seconde comme le simple négatif de la première : on définit alors la vie comme ce qui s'oppose à la mort et la mort par la négation de la vie, par exemple dans la double proposition de Bichat : la mort est « *la cessation des forces de la vie* » ; « *la vie est l'ensemble des forces qui résistent à la mort* »². Cette approche, en dépit de sa circularité manifeste, a le mérite de montrer une chose essentielle, l'incompatibilité de ces deux états. Hormis dans certains romans, comme par exemple le célèbre *Dracula* de Bram Stoker où le vampire se définit comme un « non mort », pas tout à fait vivant et pas tout à fait mort, ces deux états s'opposent radicalement. Aristote définissait la vie comme « *la faculté de se nourrir, de s'accroître et de dépérir* »³, excluant qu'il puisse y avoir une compatibilité quelconque entre la vie et la mort. « Le soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement » écrivait La Rochefoucault dans ses *Maximes* (1664), (Paris, Garnier, 1967). Leur confrontation ne semble pas plus éclairante puisque chacune ne fait que renvoyer à l'autre dans une sorte de cercle vicieux. Le plus prudent semble alors de commencer par approcher la mort de manière simplement descriptive. Quelles sont les caractéristiques propres de cet événement qui nous touche tous sans être pour autant l'objet d'une expérience directe ?

·
·

L'approche descriptive.

L'incompatibilité entre les deux états paraît d'autant plus forte que la mort implique un passage radical qui va plus loin qu'un simple changement de qualité ou d'état. En mourant, on passe de l'être au non-être. Le mort qui était quelqu'un, n'est plus personne. Il n'est pas question ici de changement de degrés mais bien de nature. Changer, c'est ne plus être « *ni tout à fait le même ni tout à fait un autre* », mourir, c'est n'être plus rien. On n'est pas plus ou moins mort ; « exister ou ne pas exister » n'est pas une disjonction mais bien une alternative ; impossible de participer aux deux états en même temps. On se trouve face à l'injonction célèbre de Hamlet : « *Être ou ne pas être* ». À ce niveau l'existence n'est pas une affaire de degrés mais de saut qualitatif. La « *nihilisation* » n'est pas partielle, elle est entière ou elle n'est pas. Ce n'est que par humour que Voltaire, perdant ses dents, disait qu'il mourait par « *petits bouts* ».

Le passage de la vie à la mort est en outre soudain...comme la création ainsi que le souligne Vladimir Jankélévitch. C'est d'un coup que l'on meurt. À l'instant précédent on est vivant ; l'instant suivant on est mort. C'est la soudaineté qui caractérise la mort, la brutalité instantanée d'un passage qui ne comporte pas de degrés. Dans son roman *Le peseur d'âmes*

¹ Conférence prononcée les 2 et 9 novembre 2014 pour les Amis de l'Université à saint Pierre et saint Paul (la Réunion)

² Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 1800.

³ Aristote, *De anima*, II, 1, 412, 11-16.

André Maurois décrit les recherches d'un médecin qui tente de saisir cet instant de manière objective en pesant les corps de l'agonisant, partant de l'hypothèse absurde que l'âme immatérielle « *allègerait* » le corps d'une partie de sa masse en le quittant. Mais comment l'immatériel peut-il être sujet à la pesanteur ?

Il faut ajouter que la mort est un événement qui ne se produit qu'une fois pour celui qui est vivant. D'où l'emploi à son propos du terme *hapax*. Contrairement à la scène de théâtre où l'acteur rejoue la mort de son personnage tous les soirs, rectifiant au besoin ce qui lui semble inadéquat, on ne risque pas dans la vie de recommencer sa mort si on n'est pas content de son interprétation.

De plus cette transition est sans retour ; la mort est irréversible. Nul, sinon dans les mythes, tel le célèbre récit platonicien d'Er l'Arménien sur lequel nous reviendrons⁴, ou dans les résurrections miraculeuses et consolantes des religions, n'en est revenu pour témoigner exactement de ce qui se passe à l'instant de la mort et ensuite.

Enfin, elle paraît inévitable, quoique imprévisible, sinon dans le suicide. « *Dès sa naissance, un homme est assez vieux pour mourir* » répètent à l'envi les Anciens. La mort est sans doute le seul événement inéluctable qui touche le vivant. Tout être vivant, précisément parce que vivant, est condamné dès sa naissance à disparaître un jour. Le rêve d'un élixir de vie éternelle ou d'une médecine qui « vaincrait la mort » est une réponse de l'imagination plus romanesque que réaliste à cette crainte devant le caractère inéluctable de la mort.

L'idée de mort nous renvoie donc à celles de fin, de disparition certes, mais définitive, d'achèvement inéluctable, (défunt, de *fungor* : accomplir, achever, sous entendu, sa destinée) avec cette particularité essentielle qu'il ne saurait y avoir de retour en arrière possible. À la différence du sommeil, du coma ou de l'extase, la mort apparaît, en dépit du pléonasme, comme une « *fin définitive* », la négation irréversible de la vie. Fin individuelle de plus, puisqu'on meurt seul. Passage de l'être au non être, de la vie au néant cette annihilation de la personne ne va pas sans crainte. C'est l'existence personnelle qui se voit niée de la manière la plus radicale. On comprend alors que, nous sachant voués à l'abolition, nous détournions l'angoisse que provoque cette certitude par diverses stratégies vouées à l'abolir : divertissement, occultation, substitution, remplacement du monde réel par des constructions imaginaires (politiques, religieuses, métaphysiques, philosophiques, mystiques, etc.), déni pur et simple.

Comment comprendre ce phénomène singulier de la mort qui se pose comme la « néantisation » radicale de tous les phénomènes ?

Les approches objectives.

A ce fait de nature, on a tenté d'apporter des explications d'ordre strictement objectif. La thermodynamique et le vitalisme se présentent comme des explications scientifiques globales tentant de rendre compte à la fois du renouvellement de la vie et de la disparition de l'énergie dans les systèmes clos.

En 1824, Carnot publie ses travaux sur la dégradation irréversible de l'énergie. Ses *Réflexions sur la puissance motrice du feu*⁵ montrent l'existence d'une corrélation entre la puissance fournie par une machine à vapeur et la chute de la température de la chaudière. Mais lorsqu'il s'agit de faire le chemin inverse, de passer de l'énergie mécanique à l'énergie calorifique, on ne retrouve jamais la même quantité de chaleur que celle fournie au départ de l'opération. D'où le second principe de la thermodynamique sur la dégradation irréversible de toute énergie qui se transforme. L'entropie de l'énergie dans le domaine mécanique serait comme l'image physique de la mort dans le domaine du vivant. A l'échelle de l'univers, il

⁴ Platon, *République*, X, 613 b-621 d.

⁵ Nicolas Léonard Sadi Carnot, *Réflexions sur la puissance motrice du feu* (1824), Paris, Vrin, 1978.

existe une part irréversible de déperdition d'énergie qu'aucun effort ne peut compenser. Que sommes-nous d'autre que des machines à transformer de l'énergie, parties infimes de l'univers ? Notre mort ne serait que l'aboutissement normal, inévitable, de notre vie qui n'est elle-même qu'un moment de l'entropie universelle qui conduit irrémédiablement l'univers à la mort. Vivre n'est finalement rien de plus que de transformer pour un temps de l'énergie. Et comme cette transformation implique une déperdition inévitable, l'aboutissement ne peut être au bout du compte que la mort de l'organisme.

L'hypothèse vitaliste refuse cette idée d'un pouvoir absolu de la mort, cette « *thanatocratie scientifique* » pour parler comme Michel Serres⁶. Pour le courant vitaliste, on ne saurait penser le vivant sur le modèle énergétique de la physique. L'explication de la vie suppose une forme de dynamisme irréductible au jeu des lois chimiques ou physiques. Le principe vital⁷ se distingue aussi bien de l'âme pensante de la philosophie classique que de la matière brute. Certes, chaque individu trouve sa fin ultime dans la mort, mais auparavant, il s'est développé, il a assimilé du non-vivant et surtout il s'est reproduit. Il ne saurait y avoir de mort véritable puisque la vie n'est que l'histoire de l'univers comme activité croissante, comme enrichissement ascendant, l'inerte transformant la matière brute (eau, azote, charbon, fer, etc.) en vivant. Ici, le terme de « *négentropie* » (information croissante)⁸ renvoie au fait que la vie doit être pensée comme une force de résistance capable de maintenir les composants de l'organisme dans leur forme active. La vie devient une force cachée, mystérieuse et énigmatique, qui « *maintient la forme* » de l'organisme. C'est l'âme aristotélicienne : « *première entéléchie (forme première) d'un corps organisé* »⁹.

Au-delà des critiques internes que l'on pourrait adresser à ces modèles (transfert téméraire, voire abusif, du modèle physique au vivant dans la thermodynamique et risque de dérive mystique du vitalisme), on est en droit de se demander si ce dont on prétend parler objectivement dans les sciences est bien la mort telle qu'elle est appréhendée par l'être humain vivant, c'est-à-dire un être sentant, pensant, envisageant l'avenir. Parmi les traits qui la caractérisent, notre approche introductive en a omis un qui est cependant essentiel : si l'animal sait spontanément « *faire la mort* » pour tromper l'ennemi, s'il ressent la disparition d'un proche comme une perte irréparable (c'est le cas par exemple des éléphants, des chiens et sans doute de bien d'autres espèces animales), seul l'homme tient l'idée de sa mort comme l'horizon ultime de sa vie. Lorsque l'individu pensant s'interroge sur sa fin, il n'y voit pas simplement une désagrégation matérielle, une transformation, un affaiblissement, il anticipe dans cet événement quelque chose de plus fondamental : sa disparition ultime, sa négation irréversible, son passage au néant. C'est en ce sens que l'on définit parfois l'homme comme l'être qui sait qu'il doit mourir. Heidegger parle de l'homme comme *Sein-zum-tode*, littéralement *être pour la mort*. Vivre pour lui consiste à avancer de projet en projet vers le *pro-jet* ultime en direction duquel tous les autres prennent leur sens.

Le passage n'est donc pas celui de la forme à l'informe ou à une autre forme, du mouvement au repos, de la présence à l'absence, mais celui de l'être au néant, ce qui est radicalement différent. On parle parfois de « *néantisation* ». Mourir, c'est sombrer, disparaître intégralement, seul, dans le non-être, sans espoir de retour. Ma « petite personne », centre affectif de l'univers, nombril autour de laquelle tournait le monde, n'a d'autre fin que sa propre fin. Elle n'est là que pour disparaître un jour. Tel est bien le sens humain, éprouvé

⁶ Michel Serres, *Critique*, n° 298, mars, 1972.

⁷ Le vitalisme admet dans les corps vivants, par opposition aux corps bruts, « *une force vitale qui serait en lutte incessante avec les forces physico-chimiques, et qui neutraliserait leur action destructrice sur l'organisme vivant.* » Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1865, II, I.

⁸ Georges Canguilhem, Jacques Ulmann, Jacques Piquemal et Georges Lapassade, *Du Développement à l'évolution au XIX^e siècle*, PUF, 1985.

⁹ Aristote, *De anima*, II, 1, 412 a, 16-21.

intimement par anticipation, de la mort. Cette signification est première pour la réflexion philosophique ; c'est elle qui m'accompagne sans espoir de rémission à partir du moment où je me sais mortel. Cette différence fondamentale entre la description scientifique, empiriquement neutre, de la mort (arrêt cardiaque, fin de l'activité cérébrale, cessation des fonctions vitales, etc.) et le sentiment inquiet de son imminence vécue est bien décrit par Jankelevitch : « Il y a ce fait insolite et banal, ce monstre empirico-métempirique qu'on appelle la mort : d'un côté, la mort est un fait divers journalistique que le chroniqueur relate, un incident que le médecin légiste constate, un phénomène universel que le biologiste analyse, capable de survenir à tout moment et n'importe où, la mort est repérable selon les coordonnées de temps et de lieu : ce sont des déterminations circonstanciées, l'une temporelle et l'autre spatiale, que le juge d'instruction cherche à établir lorsqu'il enquête sur le *ubi-quando* du « décès ». Mais en même temps, ce fait divers ne ressemble à aucun des autres faits divers de l'empirie ; ce fait divers est démesuré et incommensurable aux autres phénomènes naturels. Un mystère qui est un événement effectif, quelque chose de métempirique qui advient familièrement en cours d'empirie, voilà sans doute tous les symptômes du miracle [...] avec pourtant cette double réserve : la thaumaturgie létale n'est pas une révélation positive, ni même une métamorphose bénéfique, mais elle est disparition et négation ; contrairement aux apparitions féeriques, elle n'est pas un gain mais une perte : la mort est un vide qui se creuse brusquement en pleine continuation d'être ; l'existant soudain rendu invisible comme par l'effet d'une prodigieuse occultation, s'abîme en un clin d'œil dans la trappe du non-être. Et d'autre part, ce « miracle » n'est pas une interruption rarissime de l'ordre naturel, une déclinaison exceptionnelle dans le cours des existences ; non, ce « miracle » est en même temps la loi universelle de toute vie, ce miracle est le destin œcuménique des créatures ; à sa manière qui est miraculeuse, la féerie de la mort est une féerie toute naturelle ; la mort est littéralement *extra ordinem*, parce qu'en effet elle est d'un tout autre ordre que les intérêts de l'empirie et les menues affaires de l'intervalle : et pourtant rien n'est davantage dans l'ordre des choses ! La mort est par excellence l'ordre extraordinaire. »¹⁰

La mort n'est donc pas seulement irréversible, individuelle, inévitable, radicale, elle est aussi personnelle car coextensive à la conscience du temps, à la fois ordinaire puisque finalement banale et extra-ordinaire puisqu'elle coupe définitivement l'ordre de l'existence. Ce n'est plus de la mort de la nature, de la dégradation de l'énergie qu'il s'agit, mais de la disparition de ma personne envisagée comme absurdité. Je ne suis vivant que pour accéder à une disparition programmée. Pour peu que je ne me jette pas en aveugle dans le divertissement pascalien, l'horizon de ma vie m'apparaît comme une catastrophe incompréhensible quoique irrémédiable. Du fait qu'il sait qu'il doit mourir, tout homme porte en lui une anxiété spécifique, liée au fait de la présence de sa fin à sa propre conscience. La mort n'est pas seulement un problème biologique, c'est d'abord un problème existentiel, qui travaille de l'intérieur la vie elle-même à travers la conscience que nous en prenons. Entre la vision objective des sciences et la vision subjective de la philosophie, la brèche s'ouvre donc jusqu'au déchirement de l'angoisse. C'est cette dernière qu'il faut examiner maintenant.

L'approche existentielle.

Avant d'être un phénomène neutre qui touche l'univers, la mort apparaît à chacun d'entre nous comme une affaire personnelle. Elle est pour celui qui se sait mortel l'événement suprême, ultime, la fin de tous les événements susceptibles de nous atteindre et qu'il nous faudra affronter dans la solitude la plus radicale. De plus, c'est une épreuve qu'on ne saurait

¹⁰ Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, Paris, Flammarion, 1977, p. 8.

vivre deux fois : on peut à la rigueur espérer « refaire sa vie », non sa mort. Enfin, paradoxe suprême, comment parler de cette ultime épreuve puisque pour en témoigner, il faudrait que je sois vivant, ce qui est contradictoire. Pérorant sur la mort, serais-je condamné à ne pas savoir ce que je dis puisque je parle de ce dont il est impossible d'avoir l'expérience ? Parler de vivre sa mort ou de mort vécue est une absurdité. Ce dernier point a été mis en lumière par Jankélévitch dans *La Mort*. Pour « faire l'expérience » de quelque chose il faut être vivant. Or la mort est précisément un état sans émotion ni sensation. Comme le dit Épicure : quand la mort est là, je n'y suis plus, et tant que je suis encore là, « elle semble attendre son heure » ! Comment pourrait-on avoir l'expérience de ce qui interdit toute expérience possible ? Pour sortir de la difficulté, Vladimir Jankélévitch invite à distinguer trois niveaux dans l'examen de la mort à travers les formes pronominales du langage qui servent à la désigner : « On meurt », « Tu meurs » et « Je vais (ou je dois) mourir », autrement dit la mort en troisième, en deuxième et en première personne.¹¹ Dans ce cas l'expérience n'est pas directe, mais indirecte.

Dans le cas du « On meurt », on se trouve devant une représentation abstraite et distanciée de la mort ; l'autre qui meurt est anonyme. C'est à la fois la mort de n'importe qui et de personne. C'est la mort objet de science (biologie, médecine) ou celle qui prolifère autour des discussions relatives à la « fin de vie » en général (arrêt de la respiration, du cœur, du fonctionnement cérébral). C'est aussi la mort pensée par les statisticiens, les économistes ou les sociologues en terme d' « espérance de vie », de « pourcentage de chances de survie ». C'est enfin la mort anonyme des récits de guerre ou des comptes-rendus criminels généraux dont de nombreux lecteurs de journaux sont friands. Ici, on se trouve devant un événement impersonnel. La mort est là certes, mais comme maintenue à distance, atténuée, apprivoisée, par l'analyse anonyme et le vocabulaire atténué (on parle de « victimes », de « décès », de « disparus ». Ce n'est qu'un thème d'actualité qui nourrit la rubrique des faits divers. Tout se passe comme si on se préservait de l'angoisse par une dilution dans la généralité. Pourtant, la mort continue de fasciner puisqu'on ne peut s'empêcher d'être attiré par ce genre d'articles qu'accentuent encore des photos chocs. Or, la mort ne nous touche au cœur que parce qu'elle est d'abord ressentie comme notre propre possible. Heidegger dans *Être et Temps*¹² souligne le fait que parler de la mort sur le mode du « On », c'est tenter de se masquer le mystère et la tragédie de la mort pour mieux se rassurer. Consolation passagère et illusoire ! En dépit de sa valeur scientifique et des progrès qu'il a pu permettre dans l'allongement de la vie humaine en général, ce discours face à l'inéluctable reste affectivement et philosophiquement inauthentique dans la mesure où précisément il ne parvient pas à gommer totalement la signification angoissante de cet événement irréversible, unique, solitaire qui implique la négation radicale de soi mais aussi de tout le reste.

Bien différente est la question de la mort posée en seconde personne. Dans le cas de « Tu meurs », on entre dans l'expérience directe à travers une émotion vécue. On sort de l'anonymat ; ce n'est pas n'importe quel autre qui meurt. C'est celui qui m'est cher, que j'aime d'amitié, d'admiration ou d'amour, un être proche au point de composer avec moi un tout. La proximité affective rend la perte immédiatement sensible. Les poètes n'ont pas tort de dire qu'au travers de cette mort singulière, c'est une partie de moi qui me quitte définitivement. Quand l'autre meurt, c'est bien moi qui commence de « partir ». La mort de l'être cher, l'éventualité même de cette disparition sans retour, donnent soudain un aspect dérisoire et tragique aux relations les plus fortes. C'est au cœur même de mon identité que je suis menacé. Ici, on n'est plus au niveau réfléchi de l'analyse rationnelle ; on entre de plain-pied dans celui du sentiment. Le « disparu » n'est plus neutre, anonyme, lointain. La mort n'est plus une simple idée ou un concept, c'est-à-dire « une représentation générale et abstraite ». Elle devient un sentiment immédiatement vécu d'angoisse devant l'irréversible.

¹¹ *Ibid.*

¹² Martin Heidegger, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 2007.

Particulière et concrète dans la mesure où elle me touche au travers d'un être cher, elle se traduit par une angoisse de déréliction que rien ne peut expliquer. Peut-être est-ce là la situation la plus proche de l'expérience de la mort entendue comme celle d'un arrachement.

En effet, pour ce qui est de la mort en première personne, il faut d'emblée remarquer que, précisément, l'emploi du « je » au présent serait absurde. Comme le remarquait déjà Epicure, il est impossible d'énoncer « *je meurs* » ou « *je suis mort* » sans contradiction. Le vivant et le mort restent deux catégories qui s'excluent radicalement, hormis peut-être dans la métaphore de l'extase amoureuse¹³ ou les interminables agonies de certaines scènes finales de théâtre ou d'opéra ou « *le mort n'en finit pas de mourir* ». En revanche, la première personne peut très bien s'exprimer au futur : « *Je mourrai* ». Ici, il s'agit d'une certitude ; peut-être même la seule qu'il nous soit permis d'avoir concernant notre futur. Certes, tant que le moment de ma mort paraît lointain, on peut éluder le problème, mais celui qui se sait mortel dans sa chair ou qui sent que la mort est proche éprouve une angoisse singulière. La mort n'apparaît plus alors comme un vague et lointain destin commun, mais comme l'événement pressenti le plus intime, le plus personnel, qui concerne de façon unique dans la mesure où on sait qu'on devra nécessairement l'affronter dans une solitude la plus radicale.

De plus, ce n'est pas une partie de moi qui m'est arrachée et disparaît, comme dans la mort en deuxième personne, c'est l'intégralité de mon être qui est renvoyé au néant. Parler ici de « *néantisation* », comme Husserl ou Sartre, n'a rien d'exagéré car l'événement qui signe mon anéantissement signe aussi l'anéantissement de tout ce qui m'entoure. Je ne serai plus certes, mais plus rien de ce qui fut ne sera. Comment ne pas en éprouver quelque angoisse ? Comment penser ce « *Rien* » qui m'attend irrémédiablement ? Face à ce qui est proprement impensable, « *l'angoisse nous coupe la parole. Parce que l'existant glisse au néant dans son ensemble et qu'ainsi justement le Néant nous accule, toute proposition qui énoncerait l'être (qui dirait le mot « est ») se tait en sa présence. S'il est vrai que dans l'oppression de l'angoisse nous cherchons précisément à combler le vide du silence par un discours du hasard, ce n'est encore là qu'un témoignage pour la présence du Néant.* »¹⁴

Une angoisse singulière.

L'angoisse devant la mort donne un relief tout particulier à l'angoisse en général du fait qu'elle y apparaît là dans toute sa pureté. La peur est éprouvée face à un objet précis ou une situation dont on peut percevoir les dangers ou les circonstances. L'angoisse quant à elle ne s'éveille pas devant ceci ou cela, devant quelque réalité déterminée, elle apparaît sans objet défini¹⁵. Or la perspective de la mort, en tant que l'expérience ne nous fournit aucun contenu positif, dévoile le vide dans son mode le plus originel le plus absolu. Comme l'écrit encore Heidegger, si je suis un être des futurs en ce que je me projette sans cesse vers l'avenir, si je suis un être « *des lointains* », alors la mort, à la fois personnelle, inévitable et incompréhensible ne peut m'apparaître que comme la fin absurde de tous mes possibles. Inévitablement présente en arrière plan de tous mes projets, dans la moindre visée de ma conscience, elle fait de moi « *un être-pour-la-mort* », c'est-à-dire un être qui se sait mortel, qui sait de plus que la mort peut frapper à tout moment, une sorte de « *vieillard clandestin* » comme l'écrit encore Dino Buzzati.

Dès qu'un homme découvre que sa réalité temporelle est finie, c'en est terminé de la frivolité et des ruses de l'illusion métaphysique ; l'angoisse l'arrache à sa certitude inconsciente de vivre pour l'éternité. Ma naissance était un accident gratuit, ma mort me tire,

¹³ Roland Barthes, *Fragments du discours amoureux*, Paris, Le Seuil, 1977.

¹⁴ Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, 1971.

¹⁵ Juliette Boutonier, *La Notion d'ambivalence, Etude critique valeur sémiologique*, Toulouse, Privat, 1972. Et surtout, du même auteur, *L'Angoisse*, Paris, PUF, 1945.

avec la même gratuité, de cette vie. *Non eram, fui, non sum* (je n'étais pas, j'ai été, je ne suis plus) répètent les inscriptions sur les tombes païennes antiques. Les virgules marquent ici les deux mystères complémentaires de la vie : la création et la mort. L'angoisse face à la mort est bien une angoisse radicale en ce sens qu'elle apparaît face à ce qui, par essence, est et reste incompréhensible, insaisissable jusqu'à l'absurde. « Pourquoi suis-je né si ce n'était pas pour toujours ? » s'écrie, saisi de panique face à l'image de la décrépitude annonciatrice de sa fin, *le Roi* enfant qui *se meurt* de Ionesco ? Angoisse radicale car sans objet de pensée et vécue soudain comme quelque chose d'absurde. Face à l'imminence de ma mort comme certitude, il ne s'agit plus de la fin anonyme d'inconnus comme dans le cas de la mort en troisième personne, pas plus que de la mort ressentie comme perte du « *Tu meurs* », ce n'est plus le sort de tous, c'est mon drame particulier. Si je peux à la limite me penser comme un homme parmi d'autres, je me vis comme unique, singulier, irremplaçable au plus profond de la personne que je pense être. Quoi de plus important pour moi que cette disparition de « *moi* ». Quoi de plus injuste ! Impossible de ruser et de chercher de vains subterfuges. La seule réponse qui nous touche au cœur de notre identité est celle de l'angoisse face au néant injustifiable et par suite impensable.

On voit alors pourquoi les analyses purement descriptives qui nous ont servi de point de départ peuvent paraître insuffisantes pour approcher la mort. En tant qu'elle est appréhendée comme certitude inévitable, radicale, solitaire, irréversible, intégrale de notre anéantissement personnel, la mort n'est plus un simple accident des forces vitales, une entropie généralisée, pas plus que la vie n'est réductible à une force biologique de cohésion. La mort est le signe que nous ne sommes pas si éloignés du néant que nos divertissements existentiels voudraient nous le faire croire. La projection et l'anticipation de soi, constitutives de notre humanité, font de nous des êtres conscients de devoir mourir, des *Zein zum tode* comme dit Heidegger, des êtres voués à la mort, jetés au monde sans autre certitude que de devoir le quitter, « *étant* » pour ne plus « *être* » sans savoir pourquoi, ni quand, ni comment. L'angoisse apparaît alors comme le sentiment exemplaire par où se révèle l'absurdité de ma condition : le destin de l'être sentant et pensant que je suis est de glisser irrésistiblement vers sa propre négation sans que rien ne permette d'en comprendre la raison.

On devine que les hommes aient tenté de fuir cette angoisse vers des « consolations » diverses, consolations religieuses certes, mais aussi consolations philosophiques, ou, plus simplement encore, pures et simples dissimulations ou refuges dans le « divertissement » le plus pascalien. Schopenhauer rappelle que c'est sans doute de cette angoisse, fondatrice de la subjectivité réfléchie, que naissent l'étonnement et la réflexion où s'enracine « *le besoin métaphysique qui est propre à l'homme seul* »¹⁶. Solitude au double sens : c'est seul que l'on affronte la mort et l'homme est le seul animal à s'inquiéter à l'avance de sa fin.

L'intention proche, quoique le plus souvent inavouée des grands modèles religieux, philosophiques, moraux, voire politiques, consiste à prévenir cette angoisse du vide, cette peur du néant thanatologique personnel en lui substituant des conceptions idéologiques permettant d'appivoiser cette « *petite nihilisation domestique insupportable qu'on appelle la mort* »¹⁷

Les réponses à l'angoisse.

Au-delà des rites sociaux (repas de famille *post mortem*) ou religieux (célébrations plus ou moins pompeuses) qui ne sont, comme le remarque Philippe Ariès, que des protections, plus ou moins illusoire, visant à la « *familiarité festive de la mort* »¹⁸, on doit ici examiner

¹⁶ Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation* (1818), Paris, PUF, 1998, p. 852.

¹⁷ Vladimir Jankélévitch, *Philosophie première*, Paris, PFF, 1986, p. 46.

¹⁸ Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort*, Paris, Points Histoire, 1977.

rapidement quatre grandes réponses proposées par l'histoire occidentale à l'angoisse de la mort. Elles proposent des modèles intellectuels, affectifs ou moraux qui permettent, sinon d'accepter l'inévitable, du moins d'en oublier momentanément l'apparente absurdité.

Une première réponse philosophique consiste à montrer que la question de la mort est un faux problème. Pour l'atomisme et le matérialisme anciens (Epicure¹⁹, Lucrèce) comme pour les Stoïciens (Epictète, Marc Aurèle, Sénèque) ou leur continuateur, Montaigne, il convient de ne pas se soucier de la mort. Non seulement on ne saurait s'en faire une idée claire, mais l'existence et la mort ne sauraient se rencontrer. L'alternative est simple : ou bien je suis vivant et l'expérience de la mort m'est étrangère, ou bien la mort est là mais alors comment pourrais-je m'en apercevoir ? Tant que nous vivons, la mort n'est pas et lorsqu'elle est là, nous n'y sommes plus. Autant dire que le vivant ne peut jamais l'éprouver. « Après la mort, tout finit, même la mort » dit Sénèque ; et Montaigne de préciser : « *La mort ne nous concerne ni morts ni vifs ; ni vifs parce qu'à ce moment elle n'existe pas ; ni morts puisqu'à cet instant nous ne sommes plus.* »²⁰ Il est vrai que la mort, en supprimant le sujet percevant, supprime à la fois l'acte de perception, le mode de percevoir et l'objet perçu.

Un tel argument paraît irréfutable dans sa simplicité logique et psychologique. Ce qui ne peut atteindre notre sensibilité ne devrait pas nous toucher. Pourtant, on pourrait objecter que si nous ne connaissons pas empiriquement la mort de manière directe et personnelle, son anticipation par la pensée la place constamment à l'horizon de ce que nous sommes, précisément parce que nous sommes des êtres vivants et pensants à la fois. Elle est notre seul avenir absolument certain. Il serait donc vain de ruser avec cet avenir en prétextant que la mort est impensable parce qu'on ne peut en faire l'expérience. Même si elle ne peut être comprise rationnellement de part en part, même si elle ne peut être vécue sans contradiction, elle peut être conçue. Elle est même précisément tout au contraire, coextensive à la pensée, à chacune de mes pensées. Quant à la mort d'un proche, elle nous en fait pressentir l'imminence.

Une seconde réponse a consisté à nier la mort comme fin ultime et irréversible. Le platonisme consiste à affirmer que tout ce qui est véritablement est éternel (noumène), à l'inverse du monde des apparences (phénomènes), accidentel et changeant. Il faut distinguer le corps passager, matériel, destiné à se décomposer, de l'âme éternelle qui au moment de la mort se sépare de lui pour retrouver le monde des vérités dont elle fait en réalité partie. (Voir : *La mort de Socrate*, 116 a ou le *Phédon*). Dans ce dualisme, à y bien regarder, la mort n'est pas négative. Elle apparaît au contraire comme une libération, une sorte de renaissance ; c'était notre vie dans le « *corps-tombeau* » (soma-séma) qui devrait être assimilée à une mort passagère. À côté de la caducité du monde sensible dont le corps fait partie se dresse l'éternité, consolatrice, de l'âme. On comprend mieux pourquoi Socrate peut boire la ciguë sans tressaillir : l'essentiel de ce qui le compose, son âme, principe d'unité, quoique non

¹⁹ « Accoutume-toi à l'idée que la mort n'est rien pour nous car tout bien et tout mal réside dans la sensation, et la mort est la disparition complète de toute sensation. Cette connaissance sûre que la mort n'est rien pour nous a pour effet que nous goûtons mieux les joies que nous donne la vie éphémère parce qu'elle n'y ajoute pas un temps infini mais nous enlève même le désir d'immortalité. En effet, il n'y a plus de craintes dans la vie pour celui qui a réellement compris que la mort n'a rien de redoutable. Il faut donc tenir pour un sot celui qui prétend que nous craignons la mort non pas parce qu'elle nous afflige quant elle survient mais parce que nous souffrons dès maintenant à l'idée qu'elle surviendra un jour. En effet si la présence de quelque chose ne nous fait aucune peine, la peur liée à l'attente de cette chose est absurde. Ainsi celui des maux qui passe pour le plus épouvantable n'est en vérité rien pour nous puisque tant que nous existons la mort n'est pas et quand la mort est là, nous n'y sommes plus. La mort n'a par conséquent aucune relation ni avec les vivants ni avec les morts puisqu'elle n'est rien pour les premiers et que les derniers ne sont rien pour elle. » Epicure, (IV –III^e S. av. J.-C.) *Lettre à Ménécée*.

²⁰ Michel de Montaigne, *Essais*, I, 20.

personnel va retrouver l'éternité dont elle n'aurait pas du être séparée. La croyance en la métempsychose (on devrait dire la métensomatose car ce n'est pas l'âme qui change mais le corps) est précisée dans le récit d'Er l'Arménien. Au livre X de la *République* (613 b-621 d), Platon raconte comment les âmes de défunts sont conduites en un lieu où elles sont jugées. Après avoir expié leurs fautes, mille ans après pour être exact, elle boivent l'eau du Léthé et font le choix d'une nouvelle destinée (humaine ou animale) : « *Votre choix est libre, mais il vous engage définitivement ; vous êtes responsables ; le Dieux sont innocents !* »

Les religions du salut ne font que récupérer pour partie la tradition orphique du platonisme. Elles se contentent d'insister sur deux choses qui choquaient les Grecs : le salut personnel et la résurrection du corps. Marc Oraison écrit par exemple: « *La mort devient la libération, le passage qui permet d'aboutir au-delà du temps, dans le réalisme de sa propre personne totale, ce qui implique la résurrection de la chair.* »²¹ On retrouve la tradition thomiste pour laquelle l'homme est composé d'un corps matériel et mortel et d'une âme immatérielle et immortelle. La mort serait alors une sorte de libération personnelle et définitive.

Mais alors, la mort n'a plus rien à voir avec l'anéantissement ; elle est tout au plus un passage qui relève des consolations de la foi. L'âme n'est plus seulement la « *forme du corps organisé* », principe impersonnel d'organisation qui survit au corps tout en lui donnant sa structure et son unité, comme chez Aristote, elle devient une substance immatérielle, éternelle, personnelle. Cette théorie est-elle si rassurante ? Combinée à celle d'enfer et de damnation éternelle, elle n'a rien de consolant. Il faut admettre avec Leconte de Lisle que le risque religieux de damnation éternelle n'a rien de bien si positif²². C'est très cher payer que de remplacer l'angoisse passagère de la mort par celle, interminable, des « *flammes de l'enfer jusqu'à la fin des temps* ». Enfin, chez Platon comme dans les religions monothéistes, le problème reste entier : comment penser ensemble, coexistants et séparés cependant, une âme purement spirituelle et éternelle et un corps condamné au matériel et à l'éphémère ? Comment concevoir ensemble deux vérités décousues et contradictoire : un domaine empirique de succession et de discontinuité où la vie devient dérisoire et absurde et un domaine de plénitude absolue où le sens même de l'Être est incompréhensible. Les philosophes chrétiens rencontreront tous cette difficulté.

Une troisième attitude consiste à justifier la mort des individus en la rapportant à des desseins plus élevés et plus généraux de la Providence. Les individus ne meurent que pour que l'humanité réussisse à survivre. La mort n'est alors qu'un accident insignifiant à la surface de l'Être éternel, une simple apparence dans le devenir universel. La disparition des individus prend sens en référence à un cycle vital plus global. Une sorte de pansophie de la métamorphose universelle finit par diluer la mort dans une sorte d'épiphénomène apparent de l'éternité véritable. On ne meurt que pour laisser la place à d'autres individus qui disparaîtront à leur tour, et ainsi de suite à l'infini et pour l'éternité. L'abnégation, l'oubli de soi devient l'expression morale des forces de la Vie dans leur lutte contre la Mort²³. Il suffit alors de

²¹ Marc Oraison, *La mort et puis après*, Paris, L.G.F., 1972.

²² Leconte de Lisle, *Catéchisme populaire républicain* in Bernard Jolibert : *Questions d'éducation*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 95 sq.

²³ « *Il est impossible d'établir la moindre séparation entre la méditation de la vie, conseillée par Spinoza, qui pense que la méditation de la mort est une marque de notre impuissance, et la méditation de la mort conseillée par Platon, qui pense qu'elle est la méditation de la vie véritable. Car la vie et la mort forment un couple : elles n'ont de sens qu'en s'opposant ; et le contraire de la vie n'est pas le néant, mais la mort. C'est l'idée de la mort, c'est-à-dire d'une vie qui se termine, qui donne au sentiment de la vie son extraordinaire acuité, son infinie puissance d'émotion. Dès que l'idée de la mort s'éloigne, la vie n'est plus pour nous qu'une habitude ou un divertissement : seule la présence de la mort nous oblige à la regarder face à face. Celui qui se détourne de la mort afin de mieux jouir de la vie se détourne aussi de la vie et, pour mieux oublier la mort, il oublie la mort et la vie [...]*

reporter son intérêt sur l'espèce, voire sur l'ensemble de la Nature, pour s'oublier au profit d'une exigence plus primordiale de la vie. La singularité individuelle se dissout dans l'universel. Dans ce cas, comme dans celui des doctrines panthéistes, la mort n'apparaît plus comme scandaleuse. Elle n'est qu'un moment du mouvement de la vie universelle. Transposée de la biologie à la politique, cette théorie a connu des succès considérables. De nombreux sacrifices humains plus ou moins consentis et bien des massacres (colonialisme, shoah, tueries du Cambodge, etc.) ont été perpétrés au cours de l'histoire au nom d'une vie future meilleure, voire parfaite, ici-bas ou au-delà. Du point de vue de la personne, la question reste de savoir si un être pensant peut s'oublier au point de considérer sa propre mort comme une évidence dénuée d'inquiétude ou d'angoisse, sachant par ailleurs que la mort touchera l'espèce comme elle touche la personne et que rien ne garantit l'orientation positive de l'histoire. Qu'est-ce qui peut bien garantir l'éternelle jeunesse de la nature ? Il n'est pas dit que le grand Tout majuscule soit moins mortel que la minuscule ipséité de ma petite personne. Cette solution, loin de résoudre le problème de la mort, ne fait qu'en déplacer et en généraliser les difficultés.

Le dernier moyen d'évitement consiste à dissimuler la mort en cachant aux vivants jusqu'à son existence palpable. En supprimant la vision quotidienne de la mort, on supprimerait l'angoisse qui risque de l'accompagner. Lors d'un colloque qui s'est tenu à Strasbourg en 1974, les intervenants ont souligné un fait nouveau à l'égard de la mort. Tout est mis désormais en place socialement pour en dissimuler les manifestations visibles. Elle devient cachée aux vivants, socialement occultée. « *Mourez, nous nous occupons du reste !* » annonçait non sans cynisme une entreprise célèbre de pompes funèbres ; la fête des morts est remplacée par la fête des « *défunts* », verbalement moins brutale ; on meurt discrètement dans les hospices ou dans les hôpitaux et lorsqu'on en sort « *les pieds devant* », c'est par une porte discrète, dans un corbillard qui ressemble de plus en plus à une voiture de luxe banalisée. Avant la mort officient les services de santé spécialisés ; après, tout est mis en place pour éviter tout tracàs aux vivants. La langue elle-même fait dans l'euphémisme, comme pour atténuer la rigueur de l'événement ; on parle du cher « *disparu* », du « *défunt* », de l'« *absent* », de celui « *qui nous a quitté* », de « *feu le regretté untel* », la mort est devenue affaire de professionnels. Comme le rappelle un humoriste, dans cette affaire de professionnels désormais, le seul véritable amateur, c'est le mort.

Tout semble aujourd'hui mis en place pour occulter aux yeux de ceux qui restent ce que la mort peut avoir d'absurde et de tragique. On se retrouve alors renvoyé dans le cas du « on meurt », neutre, distancié, anonyme, dont parle Jankélévitch. Mais comme le notait justement ce dernier, cette banalisation socialement organisée n'empêche pas l'angoisse de renaître lorsque la mort en seconde personne vient nous frapper de plein fouet ou lorsque, réfléchissant à notre condition de mortels, nous sommes confrontés par anticipation à nos limites indépassables. Un point mérite de se voir souligné : pendant presque un demi siècle, la question de la mort a été évacuée des notions au programme de philosophie des terminales. Elle n'est réapparue que récemment. Peut-être faut-il voir le signe qu'il n'est pas si aisé d'en évacuer la dimension existentielle.

Conclusion.

*Mais si la mort éclaire le sens de la vie, c'est la vie à son tour qui nous donne l'apprentissage, et, pour ainsi dire, l'expérience de la mort. Car celui là seul jouit de l'essence de la vie qui est capable, en acceptant toutes les morts particulières que le temps ne cesse d'infliger à tous les moments de son être séparé, de pénétrer jusqu'à cette profondeur secrète où tous les esprits puisent l'aliment qui les immortalise. Quand un être s'est renoncé lui-même, la mort est sur lui sans pouvoir. Loin de chercher à retenir quelque chose au-delà de la mort, loin d'être ambitieux de rien posséder, même dans cette vie, il ne cesse de faire dès maintenant le don de lui-même. » Louis Lavelle, *La Conscience de soi*, Paris, Grasset, 1993, p. 256.*

On voit alors que les constructions intellectuelles que nous fabriquons pour nous rassurer ne sont que des tentatives d'occultation illusoire de la mort. Les doctrines métaphysiques proposent des pensées de la mort qui lui assignent une fin rassurante qui se situe le plus souvent au-delà d'elle. Mais que ce soit au-delà, au-dessus ou à côté, dans tous ces cas, on nie la mort comme inéluctable, définitive, absolue, irréversible personnelle. En tentant de dissimuler notre condition mortelle, en fuyant même dans le divertissement, nous ne faisons que retarder la prise de conscience de ce que nous sommes au cœur de nous-mêmes : des êtres pour la mort comme le dit Heidegger. C'est sans doute parce qu'en dernier lieu la reconnaissance de soi comme mortel qui nous définit d'abord comme homme. En proposant d'illusoire « divertissements », en croyant éluder la mort, en la niant sous couvert d'éternité, en la dissimulant, on risque de faire de nous des « morts vivants », autrement dit « des âmes mortes ». Sans aucun doute cette condition humaine déchirée paraît souvent à la limite du supportable. Mais, à tout prendre, elle est nôtre, et à moins de nous renier comme hommes, nous n'avons d'autre solution que d'apprendre à la soutenir. Comme l'écrit lucidement Claude Lévi-Strauss dans les dernières lignes de *L'homme nu* : « *Il se trouve en nous une constante dialectique entre la réalité de l'être que l'homme éprouve au plus profond de lui-même comme seule capable de donner raison et sens à ses gestes quotidiens, à sa vie morale et sentimentale, à son engagement dans le monde social et naturel et, d'autre part, la réalité du non-être dont l'intuition accompagne indissolublement l'autre intuition [...] et lui dévoile qu'avec sa disparition inéluctable de la surface de la planète, elle aussi vouée à la mort, ses labeurs, ses peines, ses joies, ses espoirs et ses œuvres deviendront comme s'ils n'avaient jamais été.* »²⁴ Entre mon désir, mes projets qui peuvent se concevoir à l'infini et la reconnaissance de ma mort comme terme inéluctable à ces mêmes projets, il apparaît une radicale contradiction qu'aucune « illusion vitale », pour parler comme Nietzsche, ne saurait faire oublier, sinon à me faire me renier comme homme. En ce sens, la mort reste bien un scandale et un échec. Ni les religions du salut individuel transcendant, ni les doctrines du salut collectif ici-bas ne sauraient le faire oublier.

C'est cette difficulté qu'exprime Roger Mehl lorsqu'il parle d' « *altérité absolue* »²⁵ entre la pensée et la mort : « *Ce qui est d'abord mis en déroute par la mort c'est notre sagesse. Car toute sagesse se constitue pour la vie et l'usage des biens de cette vie. Or ce n'est point la vie, malgré ses périls et ses avatars qui constitue l'épreuve dernière de notre sagesse, mais bien la mort. S'il est un bon usage des biens de cette vie et même de ses maux (souffrance, maladie, pauvreté) la mort ne se prête à aucun usage parce qu'elle n'a aucun sens. Aussi les sagesse viennent-elles buter sur la mort sans parvenir à nous enseigner autre chose que la résignation, l'acceptation d'un inévitable, c'est-à-dire d'une réalité qui est tout à la fois nécessaire (donc explicable) et en même temps incompréhensible. La sagesse ne peut intégrer que des réalités qui s'offrent à sa compréhension. Son postulat initial c'est qu'il est possible de donner aux événements qui concernent l'existence humaine une allure ou un style qui n'offense pas l'existence humaine. Sans doute est-il possible de dire que la mort n'est pas dépourvue de toute utilité humaine, on peut énumérer les inconvénients proprement humains qui résulteraient de son hypothétique suppression ; ils vont de la surpopulation catastrophique de l'univers habitable jusqu'à cette lassitude de vivre si néfaste au goût de l'invention et du progrès. On peut soutenir aussi que la pensée de la mort est un puissant aiguillon dans l'existence des hommes. Elle excite l'homme à mener hardiment et rapidement ses tâches à bien, à travailler " tant qu'il fait jour " et à dresser une œuvre qui ne sera pas menacée par la nuit qui le menace. Mais toutes ces remarques et beaucoup d'autres que la sagesse populaire accumule ne représentent pas une compréhension du sens de la mort elle-*

²⁴ Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques I*, Paris, Plon, 1971.

²⁵ Roger Mehl, *Le Vieillessement et la mort*, Paris, Centurion, 1970, pp. 23-25.

même, elles restent extérieures à l'événement de la mort [...] L'impossibilité de donner sens et valeur à la mort, et pas suite l'impossibilité d'intégrer la mort à une sagesse de la vie résulte de ce fait que je puis et que je suis même obligé, en raison des signes annonciateurs de la mort que mon expérience ne m'épargne pas,, de penser à ma mort sans que je puisse jamais arriver à penser ma mort, ou même à penser la mort d'autrui. Il est impossible que nous ne mourions pas et pourtant il est impossible que la mort devienne pensable [...] C'est en cela que la mort est différente de la souffrance et même de la maladie et du vieillissement [...] La mort, je puis certes l'attendre, m'y préparer jour après jour, et dans cette attente manifester une sagesse, mais je ne pourrai l'accueillir. L'existence ne peut accueillir la mort en elle : la mort ne peut être vécue. Tel est le truisme douloureux autant que scandaleux devant lequel nous sommes placés. La mort représente non seulement par rapport à toute vie, mais par rapport à toute pensée l'altérité absolue. »

Bibliographie indicative

- ARIES Philippe, *L'Homme devant la Mort*, Paris, Points Histoire, 1977.
ARIES Philippe, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris, Le Seuil, 1977.
ARIES Philippe, *Images de l'homme devant la mort*, Paris, Le Seuil, livre album, 1980.
BOUTONIER Juliette, *L'angoisse*, Paris, PUF, 1945.
BROHM Jean-Marie, *Figures de la mort*, Paris, Beauchesne, 2008.
CAMUS Albert, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942.
COMTE Auguste, *Catéchisme positiviste* (1852), GF-Flammarion, 1986.
ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, In *Lettres*, Paris, Nathan, 1982.
JACOB François, *La logique du vivant*, Paris, Gallimard, 1970.
JANKELEVITCH Vladimir, *La mort*, Paris, Flammarion, 1977.
JANKELEVITCH Vladimir, *Philosophie première*, Paris, PUF, 1953.
JONAS Hans, *Le Droit de mourir*, Paris, Payot, 1996.
LOMBARD Jean et VANDEWALLE Bernard, *Philosophie et soin*, Paris, Seli Arslan, 2009.
MEHL Roger, *Notre vie et notre mort*, S.C.E., 1966.
MORIN Edgar, *L'Homme et la mort*, Paris, Le Seuil, 1976.
PLATON, *Phédon et Phèdre*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2 vol., 1950.
ROLAND de RENEVILLE Jacques, *Signification de l'homme*, Paris, PUF, 1968.
THOMAS Louis-Vincent, *Mort et Pouvoir*, Paris, Payot, 1978.
ZIEGLER Jean, *Les Vivants et la Mort*, Paris, Le Seuil, 1975.