



VIVRE SA MORT

- **Thomas De Koninck** • Professeur • Faculté de philosophie • Université Laval, Québec • Titulaire de la Chaire « La philosophie dans le monde actuel » •
 - Courriel : thomas.dekoninck@ulaval.ca •
-

Ce texte est celui de la conférence prononcée dans le cadre du colloque « Devenir humain et fin de vie », Université Laval, 8 avril 2005.

L'expression « vivre sa mort » peut s'entendre en plus d'un sens. Cela dit, il est possible et même souhaitable de vivre littéralement sa mort, au sens strict du terme. C'est ce que je tenterai ici de montrer, en sept étapes dont l'enchaînement sera vite évident.

Le respect des morts

L'expérience de la mort occupe une place absolument centrale dans l'histoire de l'humanité. « On pourrait aller jusqu'à dire, écrivait Gadamer, que c'est elle qui a introduit, dans cette histoire, son devenir homme. » L'être humain offre aux siens la sépulture d'une tombe marquée d'un signe. Le grand paléo-anthropologue Loren Eiseley déclarait : « Il faut rappeler ce qui a été finalement découvert dans la petite grotte française près de La Chapelle-aux-Saints en 1908. Nous voici à même d'observer à travers des millénaires un spectacle très émouvant. Car ces hommes aux cerveaux prisonniers d'un crâne présageant le singe, ces hommes dont des savants avaient soutenu qu'ils ne sauraient posséder de pensées au-delà de celles de la brute, avaient enseveli leurs morts dans la douleur. [...] Tel est le geste humain par lequel nous reconnaissons un homme, même si c'est sous un front rappelant celui du singe qu'il nous considère¹. »

On a par la suite déployé, tout au long de l'histoire, un faste infini en l'honneur des morts, en cérémonies et en ornements, en de splendides œuvres d'art vues à l'origine comme autant d'offrandes. « Cette pratique, ajoute

Gadamer, confère à l'homme un statut unique, elle le distingue des autres êtres vivants au même titre que la possession du langage, à moins que ce ne soit d'une manière plus originelle encore. » Gadamer observe en outre que les liens avec la religion « resurgissent à la vue de cet événement qu'est toute mort ». Même « à une époque où l'athéisme se développe à l'échelle des masses, les incroyants et ceux qui, à la vérité, sont totalement sécularisés maintiennent ces formes de culte. [...] Même dans les pays athées, la coutume chrétienne ou celle d'autres religions est tolérée à côté de la célébration des morts instituée par le politique et le séculier². »

Pourquoi, du reste, est-on ému aujourd'hui encore, jusqu'à l'approbation, devant la décision de la jeune Antigone – dans la grande tragédie de Sophocle qui porte son nom – de refuser, au péril de sa propre vie, de laisser là « sans larmes ni sépulture », pâture des oiseaux ou des chiens, le corps de son frère Polynice, pourtant dénoncé comme traître, et de défendre son droit à la sépulture, son appartenance à une commune humanité, au nom de « lois non écrites, inébranlables, des dieux » ? Le mort à l'état de cadavre n'étant plus, et entièrement à la merci des forces naturelles, il apparaît clair que les vivants ont à son endroit un devoir sacré : celui de faire en sorte que, tout cadavre qu'il soit, il demeure membre de la communauté humaine³.

Le jugement d'Antigone est d'ordre éthique car il a la forme d'un engagement. Dire, en pareil cas, « Ceci est un être humain » est un jugement moral, car justement il engage. Je déclare, dit-elle, que le cadavre de mon frère mérite tous les honneurs dus à un être humain et c'est mon devoir – puisque je suis sa sœur et que nos parents ne sont plus – d'agir en conséquence, même au prix de ma vie. L'écho universel que suscite cet engagement d'Antigone implique que même le cadavre d'une personne, ses restes sous quelque forme que ce soit, fût-elle condamnée, ont droit à des rites sacrés qui le restituent à cette communauté humaine à laquelle il appartient en droit. Or, si cela est juste s'agissant des morts, si même les restes d'un homme jugé criminel comme Polynice méritent pareil respect, que penser d'un corps humain vivant, si démuné ou vulnérable qu'il puisse être ?

Emmanuel Levinas a, de nos jours, attiré à nouveau l'attention sur le fait que le visage humain, nu et vulnérable, essentiellement pauvre, n'impose pas

moins le respect. L'accès au visage est d'emblée éthique. Un assassin ne peut regarder sa victime dans les yeux, comme s'il pressentait la présence de quelque chose de sacré⁴. Mais Antigone va d'emblée au plus profond puisque son frère n'avait plus même de visage ; comme chez Isaïe (52, 14), « son apparence n'était plus celle d'un homme »⁵. Ce qu'Antigone fait voir si nettement c'est que, quelle que soit notre condition, nous partageons tous une même humanité, et donc une même dignité.

Il est paradoxal que la dignité humaine apparaisse le plus clairement dans l'épreuve, voire le malheur, comme le manifeste ainsi la poésie tragique de Sophocle. « Ce qui peut rester, dans cette sombre perspective sophocléenne, de consolation pour l'homme, nous le retrouverons dans le sentiment de la *grandeur* », écrivait à ce propos Festugière. « Car le malheur, ajoutait-il, quand il a dépassé toute borne, nous donne le sentiment du sacré. Il semble que les dieux, quand ils ont totalement écrasé l'homme, et qu'ils le voient porter sa dignité dans l'infortune, soient pris d'une sorte d'admiration. Alors cet aveugle, ce mendiant, leur devient cher, et ils finissent par le glorifier.[...] Ce qui est sûr, c'est que les Grecs ont toujours attaché la gloire à la grandeur morale, à la pratique de ce qu'ils nomment *arêtê*, ce qui est essentiellement la force dans le malheur⁶. »

De même, pour Schopenhauer, « le plaisir que nous prenons à la tragédie se rattache non pas au sentiment du beau, mais au sentiment du sublime, dont il est même le sentiment le plus élevé. [...] Chaque tragédie réclame une existence tout autre, un monde différent, dont nous ne pouvons jamais acquérir qu'une connaissance indirecte, par ce sentiment même qui est provoqué en nous⁷. »

Ainsi est-ce dans la *finitude* même de l'être humain qu'apparaît d'abord la dignité humaine – comme si, dès l'Antiquité, la représentation par l'art de la souffrance, de la maladie et de la mort nous éveillait davantage à la grandeur humaine. Nous rencontrons, dans les exemples évoqués, une constante surprenante : la dignité humaine est d'abord associée à l'être humain désarmé, faible, tel le vieil Œdipe reconnaissant « devenir vraiment un homme » quand il n'est plus rien. En Inde, les lois de Manu, d'origine ancienne, déclarent sans ambages : « Les enfants, les vieillards, les pauvres et les

malades doivent être considérés comme les seigneurs de l'atmosphère.» La sagesse chinoise met au premier rang la « capacité de conforter les autres » : le *ren* (ou *jen*) fait valoir que l'on ne « devient humain que dans sa relation à autrui » et que « c'est le lien moral qui est premier en ce qu'il est fondateur et constitutif de la nature de tout être humain »⁸. Le respect des pauvres dans tous les sens du terme, de ceux qui souffrent, est au cœur des traditions juive et chrétienne. Le Coran fait état des devoirs envers les orphelins, les pauvres, les voyageurs sans logis, les nécessiteux, ceux qui sont réduits à l'esclavage⁹. La compassion est un des deux idéaux principaux du bouddhisme¹⁰. Partout on semble pressentir que c'est dans le dénuement que l'humain se révèle le plus clairement et impose aux consciences sa noblesse propre – celle de son être, non de quelque avoir.

Eugène Minkowski faisait remarquer avec justesse qu'« on se découvre devant un mort, on devient grave et, dans une attitude méditative, on se penche *sur la fin d'une vie*, non pas de la vie tout court, mais justement *d'une vie*. La mort fait surgir la notion *d'une vie* ; elle le fait en mettant fin à cette vie [...]. En présence de la mort, je vois toujours *toute* une vie se dresser devant mes yeux, et cela même quand j'ignore tout de celui à l'existence duquel elle vient de mettre fin. [...] La mort est un phénomène essentiellement *individuel*, non parce qu'elle ne frappe que des individus, mais parce qu'elle vient parachever la notion de l'individu¹¹. »

Voilà qui fait naître un premier ordre de questions. D'où vient au juste la dignité ainsi reconnue au pauvre ou à l'infirme, au malade et au mourant, à celle ou celui qui n'a rien, voire, diront certains, qui *n'est rien* ? D'où viennent ces manifestations diverses d'un respect profond des morts qui semblent caractériser toutes les civilisations, au point d'en marquer la naissance même ? La profanation des sépultures est pour toute personne civilisée un acte révoltant, impie, barbare. Pourquoi donc ?

Le déni de la mort

Il n'empêche que, dès l'Antiquité tardive, il a paru de bon ton de déclarer, avec Épicure, que « la mort n'est rien pour nous ». Car, disait-il, « tant que nous existons, la mort n'est pas ; quand la mort est là, nous ne sommes plus » ; ou, selon la formule plus simple encore d'Anatole France à notre époque :

« Je suis, elle n'est pas ; elle est, je ne suis plus. » En d'autres termes, la mort serait un état qui exclut l'expérience, et la craindre reviendrait à craindre un mot seulement. Les Stoïciens eux-mêmes soutenaient une opinion voisine ; ainsi Sénèque : « N'est point mauvais, ce qui est extrême. La mort est venue chez toi ? Elle était à craindre, si elle eût pu rester. Or il faut nécessairement ou qu'elle n'arrive pas ou qu'elle s'en aille aussitôt¹². »

Paul-Louis Landsberg considérait à juste titre ce « sophisme de l'inexistence de la mort » comme « une ruse odysseenne pour échapper sinon à la mort, du moins à l'idée et à l'obsession de la mort [...] » ; quant au stoïcien, ajoutait-il, certes il « envisage la mort fixement [...] ; mais s'il va droit à sa rencontre, n'y a-t-il pas une angoisse immense qui se traduit justement dans cet acte d'une volonté désespérée¹³ ? »

Je cite ces propos au départ parce qu'ils illustrent et soulèvent plusieurs points essentiels. Ils montrent d'abord combien classique est le déni de la mort, si caractéristique de notre monde actuel. On a réussi à rendre la mort anonyme dans bien des cliniques modernes, ce qui est un profond bouleversement. On a fait entrer l'événement de la mort dans le mécanisme technique de la production industrielle où elle est devenue un processus de fabrication comme d'autres de l'économie moderne.

Nous sommes aujourd'hui, en fait, dans une culture de mort, comme on l'a dit et répété avec raison, mais d'une mort évasion bien plus que d'une mort que l'on accepte de préparer, d'envisager avec courage et lucidité, en l'interrogeant, pour ainsi dire. Notre monde actuel, si riche en techniques, est tarauté par une grave incapacité de donner un sens à la souffrance et à la mort, de donner, à vrai dire, un sens à la vie humaine elle-même. Une lente agonie lui est intolérable, alors qu'on peut pourtant, à la suite d'Élisabeth Kübler-Ross, par exemple, voir l'agonie comme un processus de croissance et non comme un dépérissement dégradant¹⁴. La demande d'euthanasie ou de suicide assisté a de bonnes chances de trahir un désir désespéré de fuir l'essentiel. « What a haste looks through his eyes ! », pourrait-on dire, paraphrasant Shakespeare dans *Macbeth* (I, ii, 47) : « Quelle hâte dans ses yeux ! » L'évocation de la mort anticipée sert, en pareil cas, à ne pas la penser et à l'évacuer.

L'expérience de la mort

Un autre point soulevé par les propos cités d'Épicure est celui de l'expérience elle-même de la mort. On est toujours le premier à mourir, comme dit Ionesco. On ne peut penser sa propre mort. Au sens étymologique du mot « connaître », celui de « naître avec », je ne la connaîtrai qu'en mourant. Je ne pourrai la vivre littéralement que lorsque, existant toujours, je mourrai – c'est-à-dire dans l'instant même de ma mort. Nul ne peut mourir à ma place. Je peux donner ma vie pour quelqu'un mais je ne peux pas mourir à sa place au sens strict. Notre propre mort nous appartient, en ce sens.

Certes, mais combien d'entre nous ne diraient-ils pas, avec le roi dans *Le Roi se meurt*, d'Eugène Ionesco : « [...] Je le sais, bien sûr. Nous le savons tous. Vous me le rappellerez quand il sera temps [...]. Je mourrai, oui, je mourrai. Dans quarante ans, dans cinquante ans, dans trois cents ans. Plus tard. Quand je voudrai, quand j'aurai le temps, quand je le déciderai. » Le même thème est illustré *a contrario* dans le petit chef-d'œuvre de Tolstoï qu'est *La Mort d'Ivan Ilitch*. Un fonctionnaire médiocre apprend qu'il mourra dans quelques semaines en raison d'une maladie incurable. Il connaissait bien le syllogisme : Tout homme est mortel, Callias est un homme, donc Callias est mortel. Mais voici que c'est lui qui va mourir. Jusque-là il savait que « on meurt », mais sa propre mort, désormais imminente, ne lui paraissait pas réelle. Pour tous, au départ, comme le redira Heidegger, la mort est un fait divers qui arrive aux autres. Tolstoï montre magnifiquement la prise de conscience s'opérant en Ivan Ilitch qui découvre qu'il mourra, au bout du compte, seul. Ivan comprend maintenant que « tout ce qui avait composé sa vie n'était qu'un effroyable mensonge, un énorme mensonge, qui dissimulait et la vie et la mort¹⁵. »

Mais puisque c'est ainsi, comment peut-on parler d'une expérience de la mort avant la lettre, pour ainsi dire ? Je pense que la réponse se trouve dans le fait que nous vivons la mort déjà dans celle du prochain : non pas dans la mort des autres en quelque sens anonyme, mais dans celle des êtres qui nous sont chers. Saint Augustin l'a magnifiquement exprimé au quatrième livre des *Confessions*, à la suite de la mort d'un ami : « Et je m'étonnais encore plus que moi je vécusse après sa mort, parce que j'étais son autre soi-même (IV, 6). »

Car l'ami véritable est effectivement un autre soi. « J'étais devenu moi-même une grande question pour moi (IV, 9). » L'amitié authentique se vit dans la réciprocité, l'échange en profondeur de nos êtres respectifs, toi et moi. Je vis alors la vie de l'autre, et sa mort aussi, comme miennes.

Paul Ricœur a fort bien rendu cela dans les termes suivants : « Cet homme qui meurt seul est un autre que moi, mais il est aussi un autre moi-même, mon semblable avec qui je communie dans la même condition d'homme : je vois l'homme mourir en Callias. C'est pourquoi plus l'autre sera, par l'amour, mon semblable, plus aussi la loi de la mortalité me touchera et me blessera. La rencontre décisive avec la mort, c'est la mort de l'être aimé. La mort y est vraiment pressentie comme fin, – irréparable : [...] le mort est celui qui ne répond plus ; il est absent, disparu ; [...] de toi à moi, l'expérience de la mort comme événement final ne passe pas ; certes, quelque chose de moi est mort, mais non pas moi ; si l'amour souffre, c'est précisément parce que l'un est parti et l'autre resté ; chacun meurt seul et chacun est laissé seul sur le rivage¹⁶. »

Voilà donc un premier sens à donner à l'expression « vivre sa mort ». On pressent vite, en effet, que cette expression est polysémique. Il y a la mort des autres pourvu qu'on les aime. Il y a également, à un tout autre niveau, celle des grandes figures tragiques comme le roi Lear ou Œdipe roi où la grandeur de l'être humain apparaît dans sa vulnérabilité même. Pourquoi émeuvent-elles à ce point les auditeurs ou spectateurs de tous les temps ? C'est que nous y revivons d'une certaine manière notre condition. Il y a un tragique de la mort, un masque terrifiant, en somme, qu'on ne saurait dénier sans se mentir à soi-même. Autrement, la vie humaine n'est plus qu'un spectacle de marionnettes, comme le dit avec justesse Gabriel Marcel. Ce qui permet à George Steiner d'écrire : « [...] De l'excès même de ses souffrances naît le droit de l'homme à la dignité. Impuissant et brisé, devenu un mendiant aveugle chassé de la cité, il se revêt d'une grandeur nouvelle. [...] Il n'en devient pas pour autant un innocent mais il est sanctifié comme s'il avait passé par les flammes. C'est pourquoi il y a dans le dénouement de la grande tragédie, qu'elle soit grecque, shakespearienne ou classique, un mélange de douleur et de joie, de lamentation sur la chute de l'homme et d'allégresse pour la résurrection de son âme. Aucune autre forme poétique ne produit cet effet

mystérieux, qui fait d'*Œdipe*, du *Roi Lear* et de *Phèdre* les créations jusqu'à ce jour les plus nobles de l'esprit¹⁷. »

On peut aussi vivre sa mort, d'une certaine manière, en vivant la solidarité humaine auprès des mourants. Ainsi que l'a bien résumé Levinas, il y a dans la douleur et la souffrance une « proximité de la mort », une « absence de tout refuge », une « impossibilité de fuir et de reculer ». On y fait l'expérience d'une extrême passivité, une sorte de subir pur. « L'inconnu de la mort signifie que la relation même avec la mort ne peut se faire dans la lumière ; que le sujet est en relation avec ce qui ne vient pas de lui. Nous pourrions dire qu'il est en relation avec le mystère. » Comme il l'observe avec profondeur, en citant *Macbeth* et *Hamlet*, bien plutôt que « l'expérience du néant » comme l'ont voulu certains, l'angoisse peut aussi bien être éprouvée en raison de l'impossibilité de mourir ; Hamlet en témoigne, « le néant est impossible »¹⁸.

Or, aider le patient à subir, à « agir », à faire sienne sa mort, à la vivre dans le respect de sa dignité d'homme ou de femme libre, est une excellente manière de préparer sa propre mort. La souffrance met en relief combien il est vrai que nous sommes des êtres de chair, et à quel point est inacceptable le dualisme sommaire. La destruction du corps a quelque chose de terrible et interroge nos consciences quant au sens de cette vie et quant à la possibilité d'une autre vie. Pour la personne qui soigne le mourant, il s'agirait alors d'aider le mourant dans son projet de personne. Il s'agit de vivre une solidarité humaine dans le dernier instant. Tout est, à cet égard, dans le dialogue. Dialogue qui suppose qu'on a soi-même (le soignant ou la soignante) résolu le problème de la mort, de sa propre mort, et de l'avoir en quelque sorte vécue en ce sens encore. Il me semble découvrir ici une réciprocité très proche de celle de l'amitié, dont je parlais.

Mourir est un acte

L'existentialisme l'a marqué naguère à neuf, notre être empirique est toujours en situation ; nous ne quittons une situation que pour en trouver une autre. Il y a cependant des « situations limites » (Karl Jaspers) qui sont universelles, même si elles se manifestent à chacun différemment : ainsi la souffrance, l'angoisse, le vieillissement et la mort. À ce point de vue, peu sont

aussi bien placés que les médecins et les infirmières pour devenir experts en humanité. La mort est la situation limite par excellence, comme un mur au-delà duquel nous ne pouvons regarder : « The dread of something after death, the undiscover'd country from whose bourn no traveller returns, puzzles the will... (*Hamlet*, III, i, 78-79). » Si les religions aussi se préoccupent de la mort, c'est qu'elles tentent de répondre aux énigmes qui troublent le plus profondément le cœur humain. La mort reste une de ces énigmes, tout comme le mystère qui entoure l'existence de chacune et chacun.

Les témoignages des médecins eux-mêmes méritent d'être entendus. « La médecine, écrit Lewis Thomas, fut jadis la plus respectée de toutes les professions. Aujourd'hui, alors qu'elle possède une batterie de technologies pour traiter (ou guérir) des maladies qui défiaient simplement la compréhension il y a quelques années, la médecine se fait attaquer pour toutes sortes de raisons. Les docteurs, disent les critiques, ne font qu'appliquer leur savoir, s'intéressant uniquement à la maladie en cause, mais jamais au patient comme individu, comme personne entière. Ils n'écoutent pas réellement. Ils refusent, ou sont incapables, d'expliquer les choses aux gens malades ou à leurs familles. Ils commettent des erreurs dans leurs technologies risquées ; d'où l'escalade des coûts d'assurance contre l'incurie professionnelle. Ils ne sont accessibles qu'à leurs bureaux dans des cliniques énormes, alarmantes, ou derrière les murs d'hôpitaux terrifiants. Le mot "déshumanisant" est l'épithète utilisée pour la manière dont ils sont entraînés, et pour la manière dont ils pratiquent. Le vieil art de la médecine s'est perdu, a été oublié¹⁹. »

Selon Philippe Meyer, « la médecine n'échappe pas aujourd'hui au paradoxe qui menace toute science ou technique évoluée, celui de se retourner contre elle-même et de manquer sa fin. Sa force technique pèse désormais sur la personnalité humaine de la conception à la mort, avec le risque d'oublier que soigner compte parfois encore autant que guérir. L'extraordinaire développement de la puissance médicale contemporaine est parvenu paradoxalement à faire oublier le malade et à négliger le médecin. Une atmosphère d'irresponsabilité généralisée est ainsi née, qui peut saper une thérapeutique, comme l'a démontré récemment le sinistre drame de la transfusion de sang contaminé par des virus. »

Il constate à son tour que « la responsabilité du médecin risque d'être contournée par l'informatique, et l'humanisme qui préside fondamentalement aux relations des médecins avec leurs malades est à l'évidence menacé. [...]. Une baisse de la responsabilité médicale [...] prive le malade de l'aide morale qui est nécessaire au dépassement de l'angoisse. [...] La technique va inévitablement mordre encore sur la personne humaine et la maladie sur le malade [...]. Il est assez surprenant d'entendre parfois professer une admiration sans nuance pour l'informatique au moment où l'on regrette une altération du dialogue malade médecin et où la biologie découvre qu'aucun être vivant n'est la stricte copie d'un autre. L'irresponsabilité naît de la technicité²⁰. »

Mais revenons au concret de la mort vécue. Le mourant est un vivant. Au moment ultime, le mourant est tout entier dans l'acte de mourir. Mourir est un acte qui demande certes une dure préparation.

Afin d'y voir plus clair, on doit absolument faire intervenir ici l'expérience de la liberté dont nous jouissons en notre for intérieur. Nul être humain ne peut vraiment pénétrer dans le for intérieur d'autrui. Nul ne peut me forcer à aimer ou à ne pas aimer qui ou quoi que ce soit en mon for intérieur. Bien plus, l'expérience interne de penser et d'aimer révèle que l'éclair d'un instant suffit pour faire tout basculer dans un nouveau sens. Je puis en un seul instant changer du tout au tout, intérieurement. Rappelons-nous l'expérience de ceux qui ont failli mourir et qui ont revu en un instant toute leur vie. Ainsi Dostoïevski. De même, dans un instant de rêve peut-on vivre un temps prolongé en apparence. Il est bien établi que l'instant est un indivisible qui ne fait pas partie du temps mais qu'il le transcende, de même qu'en géométrie le point transcende la ligne. Je vous fais grâce des détails des preuves qu'en apporte la philosophie, mais cette précision est capitale s'agissant de la mort.

Comme si souvent en matière proprement humaine, la littérature possède une avance considérable sur la science. La fin de *La Mort d'Ivan Ilitch* est, sur le point que nous soulevons, remarquable. Après trois jours de souffrances extrêmes « tout à coup une force quelconque le frappa dans la poitrine et le côté. Il suffoqua. Il était précipité dans le trou noir et là, au fond, quelque chose brillait... Et, soudain, il se calma. [...] Sa vie n'avait pas été ce qu'elle

devait être, mais il pouvait encore réparer cela [...] Soudain, le problème qui l'obsédait s'éclaira de deux côtés, de dix côtés, sous toutes ses faces [...] Il chercha sa peur accoutumée et ne la trouva pas. "Où est-elle la mort?" Il n'avait plus peur, car il n'y avait plus de mort. Au lieu de la mort il voyait la lumière.» Et Tolstoï d'ajouter que tout cela ne dure qu'un instant, mais que «l'importance de cet instant est définitive». C'est à ce moment, en effet, qu'Ivan est vraiment mort, même si son entourage l'a entendu râler pendant deux heures encore²¹.

Je le répète, mourir est un acte. Il faut pouvoir agir sa mort, la faire sienne, la vivre dans le respect de sa dignité d'être libre. Le discours que diffuse la culture ambiante peut inciter à n'accorder de valeur qu'à l'efficacité, à la santé glorieuse, à la performance physique et intellectuelle et à l'intégrité corporelle, alors que ces réalités quotidiennes que sont l'échec, la maladie ou la mort font appel à des ressources qui pour d'aucuns sont moins familières. Or, s'agissant de «dignité», comme le résume admirablement Léon Burdin, il faut «parler bien plutôt d'élégance de l'être et du cœur». «Papa, dis-moi les choses!» répétait à l'infini, au cours d'une thérapie, un homme que depuis son enfance le mépris de son père avait à tout jamais blessé. Ainsi le malade défiguré attend-il de nous une aide pour le regard qu'il portera sur lui-même. Il attend que nous lui «disions la chose», cette invisible dignité de son être que l'écran de son malheur occulte. La dignité humaine est de l'ordre du sens, elle est saveur de vie. «Nous touchons là au mystère même de l'humain, à cette question essentielle que tout être venant au monde reçoit en cadeau de naissance: la question de son devenir humain, cette équation de son centre de gravité²².»

L'espérance

Nous sommes tous essentiellement voyageurs, pèlerins, «en route»; il ne nous semble jamais être encore là, parvenus au terme, comme l'ont toujours proclamé la littérature et la musique, entre autres. Ainsi dans ces images, si fréquentes en littérature, du voyage, du naufrage, du cheminement (Ulysse, Don Quichotte, tant d'autres) vers un but souvent obscur au départ mais pouvant donner sens à la démarche, la voie choisie. Ou dans cette tension et recherche de sens que reflète à merveille la musique.

« Notre vie n'est qu'une longue attente, écrivait Jean-Paul Sartre : attente de la réalisation de nos fins, d'abord [...], attente de nous-même surtout ». Aussi, ajoutait-il, « faut-il considérer notre vie comme étant faite non seulement d'attentes, mais d'attentes d'attentes qui attendent elles-mêmes des attentes ». Or, « ces attentes évidemment comportent toutes une référence à un terme ultime qui serait *attendu* sans plus rien attendre. Un repos qui serait *être* et non plus attente d'être. Toute la série est suspendue à ce terme ultime qui n'est jamais *donné*, par principe et qui est la valeur de notre être [...]. » Ces propos de Sartre ne sont pas seulement brillamment exprimés mais ils sont justes. « Nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre », disait Pascal²³. Cet espoir ou plutôt cette espérance vise quelque chose au-delà de la mort. Quelque chose de nouveau, un début après cette fin. Dire que la fin au sens de terminaison est la fin au sens de but est, en soi, absurde, de même que de prétendre que la terminaison du livre, ou du film, est le but visé par son auteur.

Plutarque a su réfuter Épicure en rappelant, entre autres, que le désir d'être « est le plus ancien des désirs et le plus grand ». De nos jours, Gabriel Marcel a profondément marqué la portée de l'intersubjectivité : « Aimer un être, écrit-il, c'est dire : Toi, tu ne mourras pas²⁴. »

C'est toutefois Hamlet qui exprime le plus adéquatement la situation humaine véritable, du seul point de vue humain, justement. « Être ou ne pas être, c'est la question » : la vérité est que nous ne savons pas, d'un savoir humain, ce qui nous attend après la mort. Mais la perspective d'une autre vie possible doit nous tenir loin du suicide. Et si c'était l'infini, Dieu même, comme le marquait avec insistance Pascal en son pari. Prétendre être *sûr* du contraire est clairement se mentir à soi-même. Seul un criminel comme Macbeth, en son désespoir, peut dire : « Demain, puis demain, puis demain, rampe à petits pas, de jour en jour, jusqu'à la dernière syllabe du temps du souvenir ; et tous nos hiers ont éclairé pour des fous le chemin vers la poussière de la mort. Éteins-toi, éteins-toi, court flambeau ! La vie n'est qu'une ombre qui passe, un pauvre histrion qui se pavane et s'échauffe une heure sur la scène et puis qu'on n'entend plus... une histoire contée par un idiot, pleine de fureur et de bruit et qui ne veut rien dire²⁵. »

La vie de la conscience, dont nous avons l'expérience intime, laisse pressentir une vie autre que simplement biologique, même si elle dépasse la représentation. Il en va de même de nos aspirations les plus profondes. Dans les termes si justes de Marcel Proust, « Il n'y a aucune raison dans nos conditions de vie sur cette terre pour que nous nous croyions obligés à faire le bien, à être délicats, même à être polis, ni pour l'artiste athée de recommencer vingt fois un morceau dont l'admiration qu'il excitera importera peu à son corps mangé par les vers, comme le pan de mur jaune que peignit avec tant de science et de raffinement un artiste à jamais inconnu, à peine identifié sous le nom de Ver Meer. Toutes ces obligations, qui n'ont pas leur sanction dans la vie présente, semblent appartenir à un monde différent, fondé sur la bonté, le scrupule, le sacrifice, un monde entièrement différent de celui-ci, et dont nous sortons pour naître à cette terre, avant peut-être d'y retourner vivre sous l'empire de ces lois inconnues auxquelles nous avons obéi parce que nous en portons l'enseignement en nous, sans savoir qui les y avait tracées – ces lois dont tout travail profond de l'intelligence nous rapproche et qui sont invisibles seulement – et encore ! – pour les sots²⁶. »

La philosophie s'est tôt définie comme *meletê thanatou* (Platon, *Phédon*, 81 a 1), *meditatio mortis*, a-t-on traduit par la suite, « préparation à la mort », « exercice de la mort », et cette définition a été consacrée par la tradition. Elle est pertinente quelle que soit notre conception de la mort, à vrai dire. Chez Platon toutefois, qui a fait école jusqu'à nos jours, cette formule a le sens d'une préparation à ce qui attend l'âme (*psuchê*) après la mort : « [...] C'est vers ce qui lui ressemble qu'elle s'en va, vers ce qui est invisible, vers ce qui est divin et immortel et sage, c'est vers le lieu où son arrivée réalise pour elle le bonheur [...] » (81 a ; trad. Léon Robin). Il s'agit d'un « lieu qui lui est assorti, lieu noble, lieu pur, lieu invisible, vers le pays d'Hadès pour l'appeler de son vrai nom, près du Dieu bon et sage » (80 d). Cependant que le corps se dissout après la mort, à l'âme appartient plutôt une « absolue indissolubilité ou bien quelque état qui en approche » (80 b). L'âme est source de vie, souffle, esprit, elle constitue la différence entre le vivant et le cadavre, entre Socrate lui-même et sa dépouille. C'est l'âme en somme qui « contient », au sens de « tient ensemble », le corps. Le corps est ainsi bien davantage « dans » l'âme que l'inverse n'est vrai. La grandeur et la beauté du corps humain viennent

de l'esprit, qui fait toute la différence entre le visage animé et le masque mortuaire. « Le corps est un vitrail où se joue la lumière d'une liberté. » (René Habachi)

Les arguments en faveur de l'indestructibilité de l'âme humaine n'ont pas manqué à travers les âges, entre autres chez les plus grands philosophes, tels Aristote et Kant, et pour cause. Car dans les termes de Landsberg, « l'angoisse de la mort, et pas seulement des douleurs du mourir, serait incompréhensible si la structure fondamentale de notre être ne contenait pas le postulat existentiel d'un "au-delà" [...] L'angoisse même nous révèle que la mort et le néant s'opposent à la tendance la plus profonde et la plus inévitable de notre être²⁷. » La mort n'a pas de sens propre. Elle demeure une fin brutale, contre laquelle l'esprit humain proteste de tout son être. Plus est élevée la vie à laquelle elle met un terme, plus cela est manifeste, plus elle s'avère dure et brutale, plus elle est mort. « Ce pour quoi on s'angoisse, et simultanément ce qui importe à l'homme dans son être, c'est l'être comme *une plénitude que l'on voudrait conserver et ne pas perdre* », écrit Édith Stein en des pages lumineuses, ajoutant : « Est-il pensable que l'esprit, qui a partiellement marqué le corps de son sceau, tout simplement n'existe plus²⁸ ? »

La croyance la plus remarquable en la survie personnelle est celle de la foi chrétienne, puisqu'elle professe la résurrection des corps. On se souvient de l'accueil réservé à saint Paul, dont témoigne le chapitre 17 des *Actes des Apôtres* : « Aux mots de "résurrection des morts", les uns se moquaient, d'autres déclarèrent : " Nous t'entendrons là-dessus une autre fois " » (17, 32). Et pourtant, est-ce vraiment si invraisemblable ? Saint Augustin a parfaitement résumé l'essentiel à cet égard : « Un mort est ressuscité, les hommes sont étonnés ; il y a tant de naissances chaque jour, et nul ne s'étonne ! Pourtant, si nous y regardons avec plus de discernement, il faut un plus grand miracle pour faire ce qui n'était pas que pour faire revivre qui était²⁹. » Le mot latin *miraculum*, d'où vient le mot « miracle », signifie d'abord « merveilleux » ; quoi de plus merveilleux, en effet, que la naissance d'un humain, que cette venue à l'être de qui n'était nullement, de ces êtres pourtant prodigieux, doués de la capacité de penser et d'aimer l'infini, l'éternel, que sont les humains ! En ce sens, nous avons bel et bien sans cesse sous les yeux la production de « miracles » incomparables.

La dignité du corps

Nous sommes à même de constater, mieux que jamais aujourd'hui, le caractère erroné de tout dualisme sommaire, grâce à ce que la science nous a confirmé, au xx^e siècle surtout, quant à l'unité psychophysique du vivant, y inclus l'être humain. Mon corps, tout corps humain – plus exactement encore, du reste, tout *être* humain – est engagé dans un devenir incessant, continu ; l'œuvre ici n'est manifestement jamais achevée ; or, voici qu'à la mort émerge quelque chose de tout nouveau : un cadavre. Mais survivrai-je, « moi », à ce cadavre ? C'est la question.

Pour peu que nous nous reportions à notre expérience ordinaire de vivre, malgré la difficulté à concevoir l'indivision, nous nous éprouvons, en temps normal, comme « chacun » (« chaque » « un ») un « je individuel ». On peut diviser le corps de Socrate, jamais on ne parviendra à diviser Socrate. C'est cette unicité indivisible de la personne humaine, et le caractère unique et inédit de chaque individu humain, qui sont plus nettement que jamais corroborés par la science³⁰.

L'âme de l'invalidé – qu'il suffise d'entendre par le mot « âme », rien d'autre, ici encore, que la source première de vie grâce à laquelle ce corps-ci, par exemple, diffère d'un cadavre – n'est ni altérée ni moins unie au corps du fait que celui-ci est, par exemple, dans un coma profond ou déficient de quelque autre manière ; son visage, ses mains, son corps tout entier ont exactement la même dignité qu'auparavant ; car il s'agit, encore une fois, de la dignité du tout humain. Toute vision crûment dualiste – faisant de son âme et de son corps deux substances distinctes – enlève au corps sa dignité. On peut être tenté d'insister, certes, sur le fait que la dignité humaine – l'intelligence, la volonté, la liberté – est plutôt le fait de l'*âme* humaine. Mais celle-ci n'existe pas comme une entité séparée ; elle est unie de manière indivisible au corps ; à preuve, nous venons de le rappeler, la dissolution de ce dernier à la mort. Que le vivant qu'elle anime soit endormi ou éveillé, comateux, gravement handicapé ou en pleine forme, elle est tout aussi présente. C'est elle qui rend possible tout exercice éventuel des diverses potentialités qu'elle unifie : marcher, voir, entendre, penser, aimer et le reste ; car ce n'est manifestement pas leur seul *exercice* qui est l'âme ; autrement je devrais soutenir que chaque

fois que je me mets à marcher effectivement, une nouvelle âme apparaît, et que « les mêmes êtres seront aveugles plusieurs fois par jour, et sourds également³¹. »

Un texte de la sagesse chinoise rend bien cette réalité de l'âme, même lorsque sa présence est moins manifeste : « la nature de l'homme peut être comparée aux yeux. Dans le sommeil ils sont fermés et il fait noir. Ils doivent attendre l'éveil avant de voir. Avant l'éveil, on peut dire qu'ils possèdent la substance (qualité) fondamentale pour voir, mais on ne peut dire qu'ils voient. Or la nature de tous possède cette substance fondamentale, mais elle n'est pas encore éveillée ; c'est comme des gens endormis attendant d'être éveillés³². »

C'est assez dire le degré d'intimité de l'âme et du corps. Peu importe l'état en lequel se trouve un corps humain vivant, lui et l'âme ne font qu'un, tout et parties, quelle que puisse être la condition apparente, parfois très diminuée, du corps. Car l'âme est une et indivisible, ce que nous avons reconnu plus haut en disant que Socrate, ou n'importe quel individu humain, est, lui, indivisible. Le sens commun le reconnaît : prétendre un tel « schizophrène », c'est déclarer son esprit « partagé en deux » et, partant, reconnaître son unité foncière. Il n'y a pas de division sans divisé ; l'attribution n'a pas de sens autrement ; *qui* est « schizo » ? Il en est ainsi du premier au dernier instant de la vie de ce corps humain ; il ne s'agirait pas de lui, autrement. Tout individu humain est à chaque instant, quelle que soit sa condition, une personne et en possède toute la dignité³³.

Il découle de ce que nous venons de voir que tout corps humain, quel qu'il soit – dément profond, Einstein, comateux, trois fois champion olympique – mérite le même respect. La dignité absolue de tout être humain est la même dans chaque phase de sa vie, depuis la conception jusqu'à l'extrême faiblesse de la vieillesse. Car il s'agit toujours du même individu humain, de la même personne. Répétons-le, c'est encore plus patent depuis la preuve par la science de « l'unicité organique (et spirituelle) de chaque homme », que d'aucuns jugent même « la plus importante découverte » du xx^e siècle³⁴.

Voilà qui tire immensément à conséquence quant aux soins du malade ou du mourant. L'art magique du *chaman*, rappelle Lewis Thomas, consistait notamment à « *toucher* le patient ». C'est dans le fait de toucher que résidait « le réel secret professionnel [...], l'habileté centrale, essentielle. » C'est là « l'acte le plus ancien et le plus efficace des docteurs. » « Certaines gens n'aiment pas être manipulées par d'autres, mais ce n'est pas le cas, ou presque jamais le cas, pour les gens malades. Ils ont *besoin* d'être touchés. » Marie de Hennezel atteste dans le même sens qu'elle a « développé peu à peu, au contact de mes malades si rétrécis et si souffrants à l'intérieur de leur corps en ruine une approche tactile, un "toucher" de la personne qui leur permet de se sentir entiers et pleinement vivants. [...] Rien ne remplace parfois le contact d'une main. On se sent alors vraiment rencontré³⁵. »

Le vocabulaire des relations humaines et des tonalités affectives est dominé par le toucher et les qualités tactiles : ainsi « avoir du tact », « se mettre dans la peau d'autrui », « avoir une personnalité froide », ou « chaud au cœur », être « rude », « doux », être « touché », tout cela confirme à nouveau le caractère profondément « humain », unique du toucher. Le seul geste de « donner la main » peut être chargé de signification. Le rôle du toucher dans le développement des enfants, du massage, par exemple, des enfants prématurés est bien établi³⁶. Charlotte Wolff, décrivant les mains comme les sources principales des impressions tactiles, a montré leur rôle dans l'enregistrement des émotions ; « la main est un cadran plus authentique de la personnalité » que le visage, du fait qu'elle échappe à notre contrôle ; « la main est le sismographe des réactions affectives. »

Même les proches ont tendance à garder leurs distances par rapport à ceux qui sont très malades, les touchant le moins souvent possible de peur d'interférer, ou d'attraper la maladie, remarque Lewis Thomas. « L'habileté la plus ancienne du docteur consistait à placer ses mains sur le patient. Avec les siècles, cette habileté devint plus spécialisée et raffinée, les mains apprirent autre chose que le simple contact. Elles ont exploré pour sentir le pouls au poignet, le bout de la rate, ou le bord du foie, frappé pour obtenir des sons résonants ou amortis des poumons, étalé des onguents sur la peau, taillé des veines pour saigner, mais en même temps elles touchaient, caressaient, et en même temps elles retenaient les doigts du patient. La plupart des hommes qui

ont pratiqué cette imposition des mains ont dû posséder, pour commencer, le don de l'affection. » Une grande avance a été prise en médecine lorsqu'on sut toucher avec l'oreille nue – geste amical et intime – pour ausculter, par exemple, le cœur et les poumons. Au XIX^e siècle, on inventa le stéthoscope, progrès considérable pour l'acoustique du thorax, mais qui a éloigné le médecin à une certaine distance du patient. Une technologie après l'autre augmentera par la suite cette distance. Aujourd'hui, le docteur peut accomplir un bon nombre de ses tâches les plus essentielles depuis un bureau dans un autre édifice sans jamais voir le patient. L'informatique intervient de plus en plus. La médecine n'est plus imposition des mains, elle ressemble davantage à une lecture de signaux dans des machines. Certes, la mécanisation de la médecine est là pour rester et la nouvelle médecine fonctionne³⁷.

Conclusion

Au terme d'un petit livre d'une rare profondeur, l'écrivain québécois Pierre Vadeboncœur a fait observer qu'« aux yeux du postmodernisme, la difficulté du bien se résout par la suppression du concept de difficulté. Celui-ci se dissout dans la facilité générale à laquelle on convie l'humanité, dans une sorte d'abolition des contraires. » Car on oublie ainsi, ou feint d'oublier, la figure du bien peut-être la plus indéniable, celle de la tragédie. « La figure de la tragédie, inséparable de celle du bien, ne se laisse pas mettre de côté indéfiniment par un superficiel système du bonheur assuré par l'oubli. Cette figure une fois dans la place, les autres figures rentreront à sa suite³⁸. » Faut-il le préciser, c'est cette figure que rappelle inéluctablement la mort des êtres chers, de même que la nôtre à venir.

L'être humain intègre est expert en humanité. Étant capable d'amitié véritable, il est en mesure de voir en tout homme ou femme un « autre soi » ; cette pauvreté ou vulnérabilité qu'il éprouve nécessairement en lui-même – car elle est réelle pour tous, constitutive de notre condition humaine – il la pressent chez tout humain qui vient en ce monde. L'état diminué de l'autre ne l'empêchera pas plus de voir son contraire, la grandeur, que l'indigence de pensées ne cache le pouvoir de penser ; il le fait voir, plutôt. Il s'agit d'honorer l'humain partout où il se trouve, surtout quand il est diminué.

Mais je voudrais qu'on retienne surtout un point, en conclusion : ce dernier acte de la vie humaine qu'est la mort est, dans toute vie, essentiel ; il appartient à l'ensemble de celle-ci. Ce terme final détermine tout ce qui a précédé, en bien ou en mal. « Tout est bien qui finit bien », déclare le proverbe, qu'on peut illustrer par les dernières notes d'une mélodie qui lui confèrent sa présence totale ou par le dénouement d'un drame mettant en pleine lumière la personnalité du héros. Ainsi importe-t-il au plus haut point de pouvoir vivre pleinement, en notre for intérieur, le dernier instant de notre vie, de sorte qu'on ne devrait jamais empêcher qui que ce soit de le vivre aussi librement que possible, et qu'on doit au contraire favoriser du mieux que l'on peut l'exercice de cette liberté. La douleur a souvent des effets aliénants, on le sait. Les soins palliatifs responsables peuvent être ici d'un admirable secours : en atténuant les souffrances sans toutefois rendre inconscient, ils peuvent procurer une détente psychique et organique propice à une meilleure présence à soi (et aux autres) en cet instant crucial. Car il s'agit de l'instant où je puis encore tout accepter et me réconcilier, ou tout rejeter, selon le cas ; l'instant de la toute dernière chance de reconnaître, voire donner, son sens définitif à ma vie, quelles que soient les apparences extérieures. Les tentatives diverses, telles que l'euthanasie active ou le suicide assisté, toujours plus pressantes de nos jours, d'occulter ce dernier instant, de l'annihiler pratiquement, auxquelles invite la « culture de mort », doivent donc être dénoncées comme des atteintes gravissimes à la liberté la plus fondamentale, celle de choisir sa propre destinée. Liberté suprême du cœur humain qui permet de mieux comprendre la reconnaissance universelle, dont nous avons pris acte au départ, de la dignité inaliénable des plus faibles parmi les humains.

Références

La présentation des références relève de l'auteur.

1. Hans-Georg Gadamer, *Philosophie de la santé*, tr. Marianne Dautrey, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle et Éditions Mollat, 1998, p. 72 ; Loren Eiseley, *The Firmament of Time*, New York, Atheneum, 1962, p. 112-113.
2. Gadamer, *loc. cit.*, p. 72-73 ; 75-76.
3. Je reprends ici quelques extraits de mon article « À propos de dignité », in *Les Cahiers de soins palliatifs*, volume 3, numéro 1, automne 2001, p. 3-17. Cf. Sophocle, *Antigone*, texte établi par Alphonse Dain et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1955 ; voir en particulier v. 26-30 (cf. 203-206) ; v. 453-457 ; v. 71-74 ; cf. v. 909-914 ; et v. 924 : « ma piété m'a valu le renom d'une impie » (cf. v. 942-943). On trouve la même préoccupation pour ces lois non écrites, mais gravées au fond de la conscience, dans Ajax (cf. 1129 sq. et 1343 sq.), *Œdipe Roi* (863 sq.), *Électre* (1090 sq.)
4. Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971 ; *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972 ; et les exposés spécialement clairs de *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 89-132.
5. Dominique Folscheid fait observer que l'embryon humain, qu'il ne craint pas d'appeler néanmoins « notre plus-que-prochain », n'a pas non plus de visage : cf. « L'embryon, ou notre plus-que-prochain », in *Ethique*, n° 4, 1992, p. 20-43, spécialement 25. Voir en outre le volume *Philosophie, éthique et droit de la médecine*, sous la direction de Dominique Folscheid, Brigitte Feuillet-Le Mintier et Jean-François Mattei, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 195-208.
6. A. J. Festugière, *De l'essence de la tragédie grecque*, Paris, Aubier Montaigne, 1969, p. 22-23.
7. George Steiner, *La mort de la tragédie*, tr. Rose Celli, Paris, Gallimard, Folio, 1993, p. 16-18 ; Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et représentation*, Supplément au livre troisième, chapitre XXXVII, tr. A. Burdeau revue et corrigée par Richard Roos, Presses Universitaires de France, 1966, p. 1171.
8. Cf. Sophocle, *Œdipe à Colone*, texte établi par Alphonse Dain et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1960, v. 393. Voir aussi Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, p. 68 sq. ; selon Marcel Granet, toute la doctrine confucéenne de « la vertu suprême », le *ren* (ou *jen*) se définit comme « un sentiment actif de la dignité humaine », fondé sur le respect de soi et le respect d'autrui – dont elle fait au reste dériver la règle d'or ; cf. *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1968, p. 395-398 ; cf. Confucius, *Entretiens* (trad. Anne Cheng, coll. Points Sagesse, Paris, Éditions du Seuil, 1981), XII, 22 ; cf. VI, 23 ; IV, 15. Pour les lois de Manu et d'autres textes parallèles de différentes traditions, voir C. S. Lewis, *L'abolition de l'homme*, tr. Irène Fernandez, Paris, Critéion, 1986, p. 179-201.
9. Cf. *I Rois* 21 ; *Isaïe*, 58, 6-10 ; *Deutéronome* 15, 1-15 ; 24, 10-15 ; 26, 12 ; *Proverbes* 14, 21 ; 17, 5 ; 22, 22-23 ; 23, 10-11 ; *Matthieu* 5, 3-12 ; *Luc* 6, 20-26 ; 10, 29-37 ; *Marc* 12, 41-44 ; *Luc* 16, 19-25 ; *Matthieu* 25, 31-46 ; et Azim Nanji, *Islamic Ethics*, in *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer, Oxford, Basil Blackwell, 1991, p. 108 sq.

10. Sur la sagesse et la compassion dans le bouddhisme, voir R. E. Florida, dans « *Buddhist Approaches to Abortion* », in *Asian Philosophy*, vol. 1, n°1, 1991, p. 39-50.
11. Eugène Minkowski, *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige, 1995, p. 122-124 ; les mots soulignés le sont par l'auteur.
12. Respectivement, Épicure, *Lettre à Ménécée*, 125 ; Anatole France, *Le jardin d'Épicure*, Paris, Calmann-Lévy, 1898, p. 46 ; Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 4, 3.
13. Paul-Louis Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort*, Paris, Éditions du Seuil, 1951, p. 73 ; p. 79.
14. Cf. Élisabeth Kübler-Ross, *La mort, dernière étape de la croissance*, Montréal, Éditions Québec Amérique, 1977.
15. Eugène Ionesco, *Le Roi se meurt*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1963, p. 33-34 ; Léon Tolstoï, *La Mort d'Ivan Ilitch. Nouvelles et Récits (1851-1885)*, Paris, GF-Flammarion, 1993.
16. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté I : Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier Montaigne, 1967, p. 432-433.
17. George Steiner, *La mort de la tragédie*, trad. Rose Celli, Paris, Gallimard, Folio, p. 16-18 ; cf. Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'Être II : Foi et réalité*, Paris, Aubier Montaigne, 1967, p. 171 sq.
18. Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige, 1983, p. 55-64.
19. Lewis Thomas, *The Youngest Science. Notes of a Medicine Watcher*, New York, The Viking Press, 1983, p. 54-55.
20. Philippe Meyer, *L'irresponsabilité médicale*, Paris, Grasset, 1993, p. 11 ; 17-18 ; 74-75 ; 197.
21. Cf. Pierre-Philippe Druet, *Pour vivre sa mort*, Paris, Lethielleux, 1981, p. 84-85.
22. Léon Burdin, *Parler la mort. Des mots pour la vivre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 155-171.
23. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 621-622 ; Pascal, *Pensées*, Brunschvicg 172 ; Lafuma 47.
24. Plutarque, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1104 c ; Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être : Foi et réalité, op. cit.*, p. 179.
25. Shakespeare, *Macbeth*, V, v, 19-28, tr. Maurice Maeterlinck.
26. « *La Prisonnière* », in *À la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1954, III, p. 187-188.
27. Paul-Louis Landsberg, *op.cit.*, p. 50.
28. Cf. *La philosophie existentielle de Martin Heidegger*, in Edith Stein, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, traduit de l'allemand et présenté par Philibert Secretan, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 63-130 ; passages cités, p. 98 et 101.

29. Saint Augustin, *Homélie sur l'évangile de saint Jean*, VIII, 1, tr. M.-F. Berrouard, Bibliothèque augustinienne, Paris, Desclée de Brouwer, 1969, p. 467.
30. La science nous apprend notamment que la structure neuronale du cerveau de chaque humain, même celui d'un jumeau identique, est différente de celle de tout autre cerveau. Voir Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, tr. Anna Gerschenfeld, Paris, Odile Jacob, coll. Points, 1993, spécialement le chapitre 9 et la postface ; et Jean-Pierre Changeux, *L'homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983, p. 277-284.
31. Aristote, *Métaphysique*, 1, 3, 1047 a 9-10, tr. Tricot, dans sa célèbre réfutation des Mégariques, qui ne parvenaient pas à voir la réalité du potentiel. Le philosophe à qui l'on doit les déterminations les plus éclairantes quant à l'union de l'âme et du corps reste Aristote, en particulier dans son traité *De l'âme*, comme l'a rappelé Hilary Putnam de nos jours. On trouvera une approche préliminaire plus détaillée de cette question de l'âme et du corps dans mon livre *De la dignité humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 2^e édition, Quadrige, 2002, chapitre III, p. 81-114.
32. Tung Chung-shu (environ 179-104 av. J.-C.), *Cg'un-ch'iu fan-lu (Luxuriant Gems of the Spring and Autumn Annals)*, ch. 35 ; in *A Source Book in Chinese Philosophy*, translated and compiled by Wing-tsit Chan, Princeton University Press, 1963, p. 275.
33. Sur la tentative, par certains, de créer une nouvelle catégorie, celle d'humains qui ne seraient pas des personnes, offrant la liberté juridique de supprimer des vies humaines, celles de nouveau-nés, par exemple, voir ma critique dans *De la dignité humaine* (spécialement p. 6, 48-49, 54-56, 83-84, 114).
34. Philippe P. Meyer, *L'irresponsabilité médicale*, Paris, Grasset, 1993, p. 24 ; cf. p. 74 et 214.
35. Lewis Thomas, *The Youngest Science*, *op. cit.*, p. 56-59 ; Marie de Hennezel, *La mort intime*, préface de François Mitterand, Paris, Laffont, 1995, p. 204.
36. Cf. Diane Ackermann, *Le Livre des sens*, tr. A. Kalda, Paris, Grasset, 1990, p. 95 sq.
37. Charlotte Wolff, *La main humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, p. 7 et p. 18 ; Lewis Thomas, *loc. cit.*.
38. Pierre Vadeboncœur, *L'humanité improvisée*, Québec, Bellarmin, « L'essentiel », 2000, p. 177 et 181-182.