



LA MORT DE LA MORT : DE QUELLE IMMORTALITÉ PARLONS-NOUS ?

[Bernard N. Schumacher](#)

Centre Sèvres | « [Recherches de Science Religieuse](#) »

2020/4 Tome 108 | pages 567 à 584

ISSN 0034-1258

ISBN 9782913133891

DOI 10.3917/rsr.204.0567

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2020-4-page-567.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Centre Sèvres.

© Centre Sèvres. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

La mort de la mort : de quelle immortalité parlons-nous ?

par **Bernard N. Schumacher**

Université de Fribourg

« C' est cette notion, centrale dans le christianisme, d'un véritable "au-delà" de la vie terrestre qui s'est vu fortement mise en question à partir de l'époque des Lumières, qui est caractérisée par la lutte contre l'obscurantisme »¹. La philosophe française Françoise Dastur, à laquelle on doit cette affirmation, soutient que la pensée moderne, et tout particulièrement la pensée post-heideggerienne, a délivré l'humanité de « l'obscurantisme », qui impliquerait notamment d'espérer en l'immortalité. Celle-ci serait une invention d'ordre éthique et religieux pour accréditer l'idée de justice ultime, voire une chimère qui nous éviterait de nous engager dans la transformation de ce monde-ci, comme l'avance le marxisme, par exemple. Être majeur et user de la pensée critique implique de se savoir à jamais mortel et de ne pas « céder aux illusions de l'immortalité »². Cela fait suite à cette formule du philosophe allemand Friedrich Nietzsche selon qui l'immortalité est « le grand mensonge »³, inventé par « des hallu-

1. Françoise DASTUR, *Comment affronter la mort ?*, Bayard, Paris, 2005, p. 14.

2. *Ibid.*, p. 93.

3. Friedrich NIETZSCHE, *L'antéchrist* (1888), traduit par Henri Albert et révisé par Jean Lacoste dans *Œuvres*, édité par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Robert Laffont, Paris, 1993, 2001, vol. 2, p. 1031-1103, nr. 43, p. 1076 [*Der Antichrist* dans *Kritische Studienausgabe*, édité par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1999, vol. 6, p. 165-254, p. 217 : « die grosse Lüge von der Personal-Unsterblichkeit »].

cinés de l'arrière-monde »⁴, qui prétendent être capables d'élaborer un discours rationnel de nature métaphysique. Dans la culture occidentale contemporaine, largement imprégnée de scientisme, dont le critère de vérité se réduit au mesurable et au quantifiable, il est entendu que la question de l'immortalité, au sens de survie personnelle après la mort, n'a plus de signification si l'on est un homme éclairé. Au lieu de quoi, l'homme de la sorte avance plusieurs propositions quant à la question de la finitude.

La première consiste à affirmer la finitude radicale de l'homme, en envisageant le temps à partir de la mort ; la temporalité humaine est close *a priori*. La mort est, d'après le philosophe allemand Martin Heidegger, inscrite dans l'existence humaine, ce qui signifie qu'il est impossible de passer outre. Envisager une quelconque immortalité, qu'elle se situe dans un au-delà ou à l'intérieur de la temporalité, est pure illusion. C'est nier le propre de l'être humain défini comme un mortel. Le second type de proposition se caractérise au contraire par une temporalité historique ouverte dans laquelle le « progrès », compris en termes de perfectibilité infinie de l'humain, est capable de dépasser la mort individuelle. Ce « progrès » promet de remédier à la vulnérabilité de l'homme – dont la mort est en quelque sorte l'archétype – afin de lui faire accéder à un état d'immortalité, ou plutôt d'amortalité. Il s'agit notamment de transformer le monde par la praxis, en suivant le programme cartésien consistant à devenir maître et possesseur de la nature, y compris celle du corps humain, par définition vulnérable. Le but est de délivrer l'homme de toutes formes de limites et de contraintes, comme le prônent le libéralisme individualiste ou l'utopie marxiste, qui promet l'avènement d'une Patrie finale constituée d'une société sans classes, sans maître ni esclave par conséquent. Si ces deux courants professent leur foi dans la possibilité de l'immortalité, au sens de l'amortalité dans un à-venir très lointain, les tenants de la technoscience la promettent d'ici à la fin du siècle, voire de notre vivant.

Ces deux propositions sont toutes deux nées d'un désir commun : celui de vouloir tout contrôler et maîtriser, aussi bien sa propre mortalité que les processus biologiques qui conduisent à la mort. Ces positions modernes se rejoignent également dans leur refus de voir en l'homme un être profondément dépendant, en raison de sa condition de créature, laquelle, dotée d'une nature singulière, reçoit son existence comme un don, à l'instar de tous les vivants. Elles refusent aussi l'idée de se rendre disponible pour recevoir une dimension d'être qui ne serait pas le résultat de l'action humaine, de l'*homo faber*. Pour les

4. Friedrich NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-85), traduit par Henri Albert et révisé par Jean Lacoche dans *Ceuvres*, vol. 2, p. 267-545, p. 305 [*Also sprach Zarathustra*, dans *Kritische Studienausgabe*, vol. 4, p. 35 : « Wahn [...] gleich allen Hinterweltlern »].

Lumières, agir en tant que créature – dans une attitude de disponibilité et d'espérance – est contraire à l'agir de l'homme majeur. Tabler sur une espérance reviendrait à mettre l'homme sous tutelle.

Je me propose, dans le cadre de cette contribution, de poser la question de savoir si l'hypothèse des Lumières qui justifient la lutte « contre l'obscurantisme » ne pourrait pas être renversée : ne serait-ce pas plutôt elles qui nous conduiraient vers les « ténèbres qui aveuglèrent les hommes »⁵, pour reprendre une expression du philosophe écossais Alasdair MacIntyre ? Il me semble qu'un tel renversement est justifié. Je l'exposerai en commençant par développer les deux propositions que je n'ai fait jusqu'à présent qu'esquisser, avant de montrer que la question de l'immortalité révèle la manière dont l'homme se tient face à son existence, et qu'il est rationnel de consentir à la mortalité, tout comme il est rationnel d'espérer une vie immortelle, à la fois personnelle et communautaire, qui relève d'un don.

I. Temporalité close et immortalité

Selon la première proposition quant à la finitude de l'homme, l'hypothèse d'une quelconque immortalité est rendue impossible, étant donné que la structure temporelle dans laquelle se situe l'être humain est *a priori* close. Il ne saurait y avoir un au-delà de la mort, car non seulement celle-ci constitue l'ultime horizon de l'existence humaine, mais elle est même inscrite dans l'existence humaine comme telle. Cet être-vers-la-mort, comme Martin Heidegger définit l'homme, représente la limite établie *a priori*, à partir de laquelle il faut considérer l'authenticité d'une existence. On ne saurait désirer la dépasser, sous peine de vivre dans le monde de l'illusion. La notion d'être-vers-la-mort n'implique ni un accomplissement ni une étape ultime, bien plutôt le pouvoir-être le plus propre de l'être humain : elle caractérise son être-au-monde. La mort est ainsi la possibilité par excellence, indépassable cependant. Comme le synthétise le philosophe français Emmanuel Levinas : « C'est l'assomption de la dernière possibilité de l'existence par le *Dasein*, qui rend précisément possibles toutes les autres possibilités, qui rend par conséquent possible le fait même de saisir une possibilité, c'est-à-dire l'activité et la liberté. La mort est, chez Heidegger, événement de la liberté »⁶.

5. Alasdair MACINTYRE, *Après la vertu. Étude de théorie morale* (1981), traduit par Laurent Bury, « Quadrige », PUF, Paris, 2006, p. 90 [*After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), 1984², p. 92 : « of a particular kind of darkness in which men so dazzled themselves »].

6. Emmanuel LEVINAS, *Le Temps et l'Autre* (1979), « Quadrige », PUF, Paris, 1983, 2004³, p. 57.

S'il veut être pleinement ce qu'il est, l'être humain se doit de faire sienne cette relation à la mort avec une « lucidité suprême et, par là, une virilité suprême »⁷, affirme le philosophe français, tout en prenant ses distances d'avec la proposition heideggérienne. La grandeur de l'homme résiderait, pour les tenants de cette position, dans le fait d'assumer sa finitude radicale et de ne pas fuir dans un désir d'immortalité, ce qui l'empêcherait de vivre de manière authentique. Ainsi l'homme contemporain doit-il agir puisqu'il est sommé de devenir qui il est. Comme le soutient Françoise Dastur : « *Devenir* un mortel, ce serait en effet cesser de céder aux illusions de l'immortalité et parvenir à véritablement habiter la terre et séjourner dans un corps »⁸.

L'être-vers-la-mort heideggérien, qui exige de vivre de manière authentique, sans fuir dans un au-delà de la mort ni se consoler avec l'idée que c'est toujours autrui qui meurt, jamais soi, vient du refus de se laisser déstabiliser par une réflexion qui conduirait à un au-delà de la mort. Tout sens qui transcenderait l'être-vers-la-mort est de ce fait rejeté. Le temps est clos. Il n'y a pas d'éternité. D'où une profonde déception et le refus radical de toute espérance. Emmanuel Levinas précise : « Le temps n'a pas d'autre signification qu'être-pour-la-mort. Dans le temps, il y a une déception essentielle »⁹. C'est ce qu'on appelle « l'inversion thanatologique » pour reprendre l'expression du philosophe allemand Hans Ebeling :

Avant Heidegger, la thanatologie philosophique avait également préservé l'espoir de l'immortalité. Avec Heidegger, elle est abandonnée. Et depuis Heidegger, elle ne peut plus être restaurée avec les moyens de la philosophie. [...] La mort, qui approche comme une fin et non plus seulement comme une transition, est devenue le nouveau commencement de la philosophie. [...] Ainsi, dans l'ère moderne la plus récente depuis Heidegger, l'espace complètement vide de l'immortalité est initialement entièrement occupé par la mort. [...] Par la suite, l'immortalité et la survie sont condamnées à ne plus être un sujet de philosophie, mais seulement une question de cercles édifiants et de belles couronnes.¹⁰

7. *Ibid.*, p. 57.

8. Françoise DASTUR, *Comment affronter la mort ?*, op. cit., p. 93-94.

9. Emmanuel LEVINAS, *La Mort et le Temps*, L'Herne, Paris, 1992, p. 108.

10. Hans EBELING, « Einleitung : Philosophische Thanatologie seit Heidegger », dans Hans EBELING (Éd.), *Der Tod in der Moderne* (1979), Hain, Frankfurt am Main, 1992³, p. 11-31, p. 11-12 : « Vor Heidegger hatte auch die philosophische Thanatologie die Hoffnung auf eine Unsterblichkeit noch bewahrt. Mit Heidegger ist sie preisgegeben. Und seit Heidegger ist sie mit Mitteln der Philosophie nicht mehr zu restaurieren. [...] Der Tod, der als das Ende bevorsteht und nicht mehr nur als ein Übergang, ist der neue Anfang der Philosophie geworden. [...] so ist in der jüngsten Moderne seit Heidegger die vollständig leergeräumte Stelle der Unsterblichkeit zunächst ganz durch den Tod besetzt. [...] In der Folge sind dann Unsterblichkeit und Fortleben dazu verdammt, kein Thema der Philosophie mehr zu sein, sondern nur noch Sache erbaulicher Konventikel und schöner Kränzchen ».

On peut toutefois réfuter cette proposition en faisant observer qu'il est possible de ne pas penser le temps à partir de la mort. On peut, au contraire, penser la mort à partir du temps ou, comme le note Emmanuel Levinas, on peut « penser la mort en fonction du temps, sans voir en elle le projet même du temps »¹¹. En fait, la limitation *a priori* du temps pose problème : être constitué comme un être en-avant-de-soi en vue de son pouvoir-être authentique n'implique pas implicitement et *a priori* d'être un être-vers-la-fin, un être-mortel. Cela implique seulement d'être tout ouvert vers un à-venir des possibles, un indéterminé. Le futur demeure, pour l'homme, résolument incertain. Il ignore à quoi il ressemblera et ce qu'il deviendra. Du point de vue ontologique, rien ne permet de conclure que la tension de l'être humain vers l'à-venir implique sa fin. En d'autres termes, on ne peut soutenir qu'il est un être-vers-la-mort en se rapportant uniquement à l'affirmation selon laquelle il est orienté vers le futur.

On retrouve cette ouverture temporelle fondamentale vers un futur des possibles dans l'actuel débat anglo-saxon autour de la mort. Le philosophe américain Thomas Nagel, dans sa réflexion sur le statut du mal de la mort, sans faire référence à l'existentialisme ni au vitalisme, note que le sens que l'être humain a de sa propre existence ne contient pas l'idée de limite ; au contraire, « son existence définit pour lui un futur possible essentiellement ouvert »¹². Et de poursuivre : « [I] se trouve le sujet d'une vie, avec un futur indéterminé et pas limité de façon essentielle. Vue sous cet angle, la mort, aussi inévitable soit-elle, est une annulation abrupte de biens possibles indéfiniment extensibles »¹³.

Cette ouverture temporelle, qui permet l'advenue de biens potentiels, est reprise dans l'idée de progrès infini. Il s'agit alors de se réapproprier la mort, non pas sur le mode viril stoïcien mais, de manière bien plus offensive, en annonçant sa suppression, dans l'objectif de faire surgir une immortalité immanente dans le cours même de l'histoire. Cette vie, affranchie de la mort, ne s'adresse toutefois pas à nous autres, vivant actuellement, mais aux hommes des temps à venir, voire à ceux de la fin de ce siècle.

11. Emmanuel LEVINAS, *La Mort et le Temps*, *op. cit.*, p. 130. Et de préciser dans un autre ouvrage : « le temps est précisément le fait que toute l'existence de l'être mortel – offert à la violence – n'est pas l'être pour la mort, mais le « pas encore » qui est une façon d'être contre la mort », Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Le Livre de Poche, Paris, 1992, p. 247.

12. Thomas NAGEL, « La mort » (1970), *Questions mortelles*, PUF, Paris, 1983, p. 13-23, p. 22 [« Death », *Mortal Questions*, CUP, Cambridge, 1979, 1995, p. 1-10, p. 10 : « His existence defines for him an essentially open-ended possible future »].

13. *Ibid.* [« he finds himself the subject of a *life*, with an indeterminate and not essentially limited future. Viewed in this way, death, no matter how inevitable, is an abrupt cancellation of indefinitely extensive possible goods »].

II. L'immortalité de la société grâce au progrès

La foi quasiment « religieuse » dans le progrès, au cœur du projet des Modernes et des Lumières, conduit à concevoir l'à-venir comme une évolution sans fin assignée. Le temps est perçu comme s'étendant indéfiniment et permettant la réalisation de l'être humain définitivement délivré de sa vulnérabilité et de son imperfection, non seulement au plan physique, mais aussi au plan moral et sociétal. Il serait également pour toujours libéré de toutes contraintes, y compris celles de la morale : il serait enfin tout à fait libre. Telle est la religion sécularisée des philosophes John Stuart Mill, Benjamin Constant¹⁴ ou Condorcet, par exemple, qui professent qu'il n'y aura plus sur terre que des « hommes libres », n'ayant « d'autre maître que leur raison »¹⁵. Il sera possible, grâce à la médecine, de faire disparaître non seulement « les maladies transmissibles ou contagieuses », mais aussi « presque toutes les autres maladies »¹⁶. Condorcet dit même qu'il ne serait pas irrationnel d'affirmer que le corps humain imparfait pourra un jour être affranchi de ses limites, y compris de la mort, dite « naturelle » :

Serait-il absurde maintenant de supposer que ce perfectionnement de l'espèce humaine doit être regardé comme susceptible d'un progrès indéfini, qu'il doit arriver un temps où la mort ne serait plus que l'effet, ou d'accidents extraordinaires, ou de la destruction de plus en plus lente des forces vitales, et qu'enfin la durée de l'intervalle moyen entre la naissance et cette destruction n'a elle-même aucun terme assignable ?¹⁷

Tout en proclamant l'avancée irrésistible des Lumières venues sauver l'humanité de l'obscurantisme, il prend soin de préciser que « sans doute l'homme ne deviendra pas immortel »¹⁸ ; la durée de la vie ne cessera de tendre vers une « étendue illimitée, sans pouvoir l'atteindre jamais »¹⁹. Dire que l'homme de l'à-venir sera a-mortel signifie qu'il

14. Voir Benjamin CONSTANT, *De la Perfectibilité de l'Espèce humaine* (1829), *L'Age d'Homme*, Lausanne, 1967 ; John Stuart MILL, *L'Utilitarisme* (1863), traduit par Catherine Audard et Patrick Thierry, PUF, Paris, 1998, p. 46-47.

15. CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, GF Flammarion, Paris, 1988, p. 271.

16. *Ibid.*, p. 294.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, p. 294-295. La perfectibilité a pour objectif d'instaurer un royaume de la raison où l'homme sera enfin libre et bon au plan moral : « c'est là qu'il existe véritablement avec ses semblables, dans un élysée que sa raison a su créer, et que son amour pour l'humanité embellit des plus pures jouissances », p. 296. On retrouve cette idée de perfectibilité atteinte à travers les générations sous la plume de Benjamin Constant en 1829 dans son texte *De la*

vivra tant qu'il ne subira aucun accident ou qu'il ne se suicidera pas. Cette utopie, les transhumanistes la reprendront, à la différence près qu'ils prophétisent l'amortalité dès le XXI^e siècle.

La foi « religieuse » dans le progrès illimité se retrouve également au cœur de l'utopie marxiste qui envisage une « transcendance » au sein de l'immanence de ce monde. Conscient – comme tout idéologue du progrès – que la mort est « l'anti-utopie par excellence », le philosophe allemand Ernst Bloch propose de la dépasser en se fondant sur le matérialisme dialectique qui dans son processus bannit toute limite ici-bas. Il se réfère notamment à la figure du héros rouge qui meurt pour la cause communiste, sans avoir foi en une quelconque réelle transcendance. L'objet de son espérance n'est pas son immortalité à lui, mais celle de l'humanité exprimée par la conscience collective de classe. C'est « la communauté concrète de la conscience de classe, bref, c'est la *cause communiste elle-même* qui permet ici au héros de se tenir droit [...] ». Et cette certitude de la conscience de classe, qui absorbe la survie individuelle, est en effet un *Novum* contre la mort »²⁰. Il meurt pour une collectivité sans classes. L'immortalité de sa personne cède le pas à l'immortalité de ses intentions telles que la cause solidaire et révolutionnaire les formule.

C'est ainsi que la proposition blochienne rejoint celle de l'idéologie du progrès inséré dans une eschatologie de l'histoire orientée vers la Patrie. Bloch vise à créer par la praxis – c'est-à-dire par les seules forces de l'homme – une patrie où il n'y aurait plus d'antagonismes, où l'être humain et la nature seraient intriqués : « la naturalisation de l'homme et l'humanisation de la nature »²¹. Le royaume de la liberté est le « royaume messianique de Dieu – sans Dieu »²² sur terre dans lequel on pénètre grâce à l'activisme socio-politique marxiste : « *ubi* Lénine, *ibi* Jérusalem »²³. L'au-delà transcendant n'est qu'une illusion, une invention des religions. Dans cette « Patrie » ultime, la mort demeure présente, même si Bloch espère qu'elle disparaîtra un jour, car l'histoire quant à elle ne connaît pas de limites.

Perfectibilité de l'Espèce humaine (op. cit.) qui implique aussi bien la perfectibilité extérieure qu'intérieure, « c'est-à-dire la morale » (p. 52).

20. Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance* (1954), traduit par François Wuilmart, Gallimard, Paris, 1976, volume 3, p. 313 [*Das Prinzip Hoffnung*, dans *Ernst Bloch Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990³, p. 1380 : « konkrete Gemeinsamkeit des Klassenbewußtseins, die kommunistische Sache selber hält hier also aufrecht [...]. Und diese Gewißheit des Klassenbewußtseins, individuelle Fortdauer in sich aufhebend, ist in der Tat ein Novum gegen den Tod »].

21. *Ibid.*, volume 1, p. 376 [p. 364 : « Naturalisierung des Menschen, Humanisierung der Natur »].

22. *Ibid.*, volume 3, p. 346 [p. 1413 : « ein messianisches Reich Gottes – ohne Gott »]. Voir aussi Georges COTTIER, *Le conflit des espérances*, Desclée de Brouwer, Paris, 1977.

23. *Ibid.*, volume 2, p. 199 [p. 711 : « *ubi* Lenin, *ibi* Jerusalem »].

III. L'immortalité technoscientifique

Bien que l'utopie du progrès libéral ou socialiste grâce auquel l'homme se rend maître de son histoire semble s'être évanouie avec les tragédies du XX^e siècle et l'hypothèse vraisemblable, voire probable, d'une autodestruction par l'arme atomique, elle renaît cependant de ses cendres. *L'homo faber*, fier de la technoscience, ne voit plus la mort comme une nécessité inhérente à la nature du vivant, mais, précise le philosophe allemand Hans Jonas, « comme un défaut organique évitable, susceptible au moins en principe de faire l'objet d'un traitement, et pouvant être longuement différé »²⁴. La mort n'est plus conçue comme un mystère à vivre, mais comme un problème à résoudre à l'aide de la technoscience. Elle est « celle qui est justiciable de la science, et qui a vocation d'être exterminée par la science »²⁵, résume le philosophe et sociologue français Jean Baudrillard. Il ne s'agit plus de la domestiquer en usant de diverses stratégies afin qu'elle ne nous perturbe pas, mais de sortir la grande artillerie et de la vaincre, jusqu'à l'abolir.

Une nouvelle utopie, en ce début de XXI^e siècle, va bien plus loin que celles nées du progrès des Lumières : il s'agit de libérer une fois pour toutes l'homme de sa condition de mortel. Le but consiste, souligne le philosophe belge Gilbert Hottois, à « s'affranchir des limitations imposées par l'organisation naturelle des corps »²⁶, et à transformer radicalement la condition humaine grâce à la technoscience. Plusieurs solutions sont évoquées : la création d'un être humain délivré de toute vulnérabilité, le transfert de la personnalité dans une intelligence artificielle, la création d'un post-humain qui n'aurait plus rien à voir avec l'humanité. Certains prônent une immortalité personnelle (le sujet serait en mesure de s'auto-réparer à l'infini) ; d'autres préconisent plutôt une amortalité (le sujet vivrait toujours, à moins que ne survienne un accident). Cette utopie, que développent les transhumanistes, se veut radicalement anti-heideggérienne : la finitude de l'homme n'est pas ontologique, mais empirique. Le physicien américain Richard Feynman souligne clairement le lien entre la thèse de la mort extrinsèque au vivant et l'objectif de l'homme qui voudrait guérir de la mort :

24. Hans JONAS, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), traduit par Jean Greisch, Champs essais, Paris, 2014, p. 52 [*Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, p. 48 : « als eine vermeidbare, jedenfalls im Prinzip traktable und lange aufschiebbare, organische Fehlleistung »].

25. Jean BAUDRILLARD, *L'Échange symbolique et la Mort*, Gallimard, Paris, 1976, p. 248.

26. Gilbert HOTTOIS, *Philosophie et idéologies trans/posthumanistes*, Vrin, Paris, 2017, p. 26.

C'est une des choses les plus remarquables qu'aucune des sciences du vivant ne donne la moindre clé quant à la nécessité de la mort. [...] Rien n'a encore été trouvé en biologie qui indiquerait le caractère inévitable de la mort. Cela me suggère qu'elle n'est pas du tout inévitable, et que ce n'est qu'une question de temps avant que les biologistes ne découvrent ce qui nous cause tant d'ennuis et on guérira de cette terrible maladie universelle, du caractère temporaire du corps humain.²⁷

En effet, la première urgence de l'homme occidental ne consiste plus à résoudre les problèmes sociaux et économiques, ou moraux, mais bien plutôt à combattre la mort. C'est du moins la position de l'iranien Fereidoun M. Esfandiary pour qui la mort appartient au passé. Son élimination est en cours. « L'immortalité est maintenant une question de temps, non pas de moyen. L'élimination de la mort ne supprimera pas les problèmes. Elle évacuera de l'existence humaine la tragédie. Une fois que nous aurons atteint l'immortalité, tout sera possible »²⁸. En outre, l'américain Ray Kurzweil, l'un des fondateurs du mouvement transhumaniste, prophétisait, à la fin du siècle passé, que, « de fait, il n'y aura plus de mortalité aux alentours de la fin du XXI^e siècle »²⁹. Quelques années plus tard, il dira que « nous avons d'ores et déjà les moyens de vivre suffisamment longtemps pour vivre éternellement »³⁰. L'immortalité est « à portée de main »³¹. Si bien qu'il jubile : « Nous aurons les moyens d'arrêter et même d'inverser le vieillissement au cours des deux prochaines décennies »³², c'est-à-dire d'ici à 2024.

27. Richard FEYNMAN, *The Pleasure of Finding Things Out. The Best Short Works of Richard P. Feynman*, Perseus Books, Cambridge, 1999, p. 100 : « It is one of the most remarkable things that in all of the biological sciences there is no clue as to the necessity of death. [...] But there is nothing in biology yet found that indicates the inevitability of death. This suggests to me that it is not at all inevitable, and that it is only a matter of time before the biologists discover what it is that is causing us the trouble and that terrible universal disease or temporariness of the human's body will be cured ».

28. Fereidoun ESFANDIARY, extraits de *Are you a Transhuman ?*, par FM-2030, Warner, New York, 1989, p. 161 (repris dans : <http://www.aleph.se/Trans/Intro/transhuman.txt>) : « Immortality is now a question of when – not if. The elimination of death will not do away with problems. It will take away the tragedy in human life. Once we attain immortality everything will be possible ».

29. Ray KURZWEIL, *The Age of Spiritual Machines. When Computers Exceed Human Intelligence*, Penguin Books, New York, 1999, p. 128 : « Actually there won't be mortality by the end of the twenty-first century ».

30. ID., *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*, Penguin Books, New York, 2005, p. 371 : « We have the means right now to live enough to live forever ».

31. Ray KURZWEIL et Terry GROSSMAN, *Serons-nous immortels ? Oméga 3, nanotechnologies, clonage...*, traduit par Serge Weinman, Dunod, Paris, 2006, p. 3 [*Fantastic Voyage – Live long enough to live forever*, Rodale, New York, 2004, p. 3 : « Immortality is within our grasp »].

32. *Ibid.*, p. 4 [p. 4 : « that we will have the means to stop and even reverse ageing within the next two decades »].

Il n'est pas le seul à faire des promesses qui paraissent bien étranges et incompréhensibles pour ceux qui affirment se situer dans une certaine continuité avec l'humanisme des Lumières³³. Le chercheur américain en nanotechnologie Robert A. Freitas promet également la disparition de la mort naturelle d'ici à la fin du XXI^e siècle: « Notre victoire finale sur le fléau de la mort biologique naturelle, que nous obtiendrons plus tard au cours de ce siècle »³⁴. L'américain Robert Ettinger, l'inventeur de la cryogénéisation, considère que « l'humanité est en soi une maladie, et nous devons maintenant commencer à nous en guérir »³⁵ et proclame « que l'immortalité (dans le sens de vie prolongée à l'infini) est techniquement possible, non seulement pour nos descendants mais pour nous-mêmes »³⁶. L'américain Mike Treder prophétise lui aussi que l'être humain s'émancipera de la mort, tout en espérant vivre cette libération: « Des travaux sont en cours pour comprendre le processus de vieillissement et en venir à bout un jour. [...] Au tribunal des sciences et des technologies, la peine de mort pour tout être humain pourrait bientôt être commuée, de votre vivant même, nous l'espérons »³⁷.

On retrouve cette promesse, quasi religieuse, de triompher de la mort, sous la plume de Laurent Alexandre:

[L]'idée que la mort est un *problème à résoudre* et non une *réalité imposée* par la Nature ou la volonté divine va s'imposer. Avec l'exploration de l'Univers, l'euthanasie de la mort va devenir l'ultime frontière pour l'Humanité. Nous allons avoir la capacité technique de bricoler la vie, et rien ne nous empêchera d'user de ce pouvoir. La question n'est plus de savoir si la bataille contre la mort sera victorieuse ou non, mais quels seront les dégâts collatéraux de cette victoire sur la définition de notre Humanité. Ce futur vertigineux est entre nos mains.³⁸

33. Voir Gilbert HOTTOIS, *Le transhumanisme est-il un humanisme ?*, Académie royale de Belgique, Bruxelles, 2014.

34. Robert A. FREITAS, « Nanomedicine », dans *The Scientific Conquest of Death. Essays on Infinite Lifespans*, Immortality Institute, LibrosEnRed, 2004, p. 77-91, p. 87 : « Our final victory over the scourge of natural biological death, which we shall achieve later in this century ».

35. Robert C.W. ETTINGER, *Man into Superman*, Ria University Press, Palo Alto (California), 2005, p. 4 : « humanity itself is a disease, of which we must now proceed to cure ourselves ». Voir p. 8-9.

36. Robert C.W. ETTINGER, *L'homme est-il immortel ?*, traduit par France-Marie Watkins, Denoël, Paris, 1964, p. 13 [*The Prospect of Immortality* (1962), Macfadden Books, New York, 1966, p. 14 : « that immortality (in the sens of indefinitely extended life) is technically attainable, not only for our descendants but for ourselves »].

37. Mike TREDER, « Emancipation from Death », dans *The Scientific Conquest of Death. Essays on Infinite Lifespans*, Immortality Institute, LibrosEnRed, 2004, p. 187-196, p. 187 : « work is well underway to understand the aging process and someday eliminate it. [...] In the appeals court of science and technology, the summary execution of every human being may soon be overturned, hopefully within your lifetime ».

38. Laurent ALEXANDRE, *La Mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, JC Lattès, Paris, 2011, p. 12.

Une telle promesse s'inscrit dans la continuité de la domestication de la Nature, y compris celle à laquelle l'être humain est soumis. Il refuse en effet « l'idéologie de résignation face à la nature et à la mort »³⁹, c'est-à-dire l'être-vers-la-mort heideggérien. Et de proclamer que : « [E]n ce début du XXI^e siècle, le mythe [de l'immortalité] est sur le point de devenir réalité »⁴⁰.

Laurent Alexandre décrit les positions qui s'opposent à la transformation de la « nature » humaine comme des « manifestations irrationnelles des bioconservateurs »⁴¹. On peut toutefois se demander raisonnablement dans quelle mesure l'irrationalité n'est pas plutôt du côté des tenants de l'immortalité ou de l'amortalité grâce aux technosciences, si nombreux sont ceux qui voudraient nous promettre que l'immortalité sera un fait sous peu, d'ici une à deux générations, voire d'ici à la fin du siècle. Nous sommes en présence de projections utopiques que Françoise Dastur décrit comme des « fantasmagories technico-scientifiques »⁴². On peut les confronter à la conclusion que donnent des scientifiques dans un récent ouvrage sur l'immortalité : « La recherche d'une éternité biologique (organique) reste une chimère pour l'homme moderne »⁴³. Comment ne pas mentionner, dans le contexte actuel, qu'un petit virus surnommé Covid-19 a mis à genoux, au niveau planétaire et en très peu de temps, la religion de la toute-puissance ?

IV. Consentir à l'immortalité personnelle

La proposition heideggérienne, ainsi que l'idéologie du progrès des Modernes et des transhumanistes, se caractérisent toutes deux par la volonté de tout contrôler. D'une part, on exige de l'homme qu'il ne fuie pas dans l'espérance en une vie au-delà de la mort ni qu'il se laisse déstabiliser par le questionnement que suscite la mort. Il se doit de vivre sa finitude radicale de manière stoïque, tout en contrôle. D'autre part, on énonce l'éventualité d'une immortalité, ou plutôt d'une a-mortalité, qui adviendra, sinon à la fin des temps, peut-être dans les prochaines décennies, au moyen de la seule praxis, actionnée par la toute-puissance de l'être humain, capable d'exercer un contrôle sur son corps et sur son environnement.

39. *Ibid.*, p. 88.

40. *Ibid.*, p. 90.

41. *Ibid.*, p. 89.

42. Françoise DASTUR, *Comment affronter la mort ?*, op. cit., p. 83.

43. Gérard WAEBER et Sabine WAEBER, « L'immortalité est-elle cachée dans nos gènes ? », dans Jean-Daniel TISSOT et al. (Éds.), *L'immortalité. Un sujet d'avenir*, Favre, Lausanne, 2014, p. 132-144, p. 143.

Cette culture du contrôle trouve donc sa source dans l'habitude de concevoir la nature, comme l'être humain, sous l'angle d'un problème qui peut être résolu soit par la praxis soit par la technoscience. Le problème, précise le philosophe français Gabriel Marcel, est « ce que je puis par là même cerner et réduire »⁴⁴, qui se laisse « détailler »⁴⁵, qui est « justiciable d'une certaine technique appropriée en fonction de laquelle il se définit »⁴⁶. Toute réalité est ainsi, en soi, connaissable et contrôlable. Ou, pour le dire avec le romancier français Georges Bernanos, « la Société moderne est désormais un ensemble de problèmes techniques à résoudre »⁴⁷. Le monde des problèmes tend à tout réduire à la fonctionnalité, à des mécanismes explicables et mesurables, y compris les événements qui « rompent le cours de l'existence – la naissance, l'amour, la mort »⁴⁸. Ces événements, dont la mort, sont dès lors perçus sous l'unique angle de ce que Gabriel Marcel place sous la catégorie « pseudo-scientifique du *tout naturel* » où « la cause explique l'effet, c'est-à-dire en rend pleinement compte »⁴⁹. Le monde fonctionnel est « gorgé de problèmes » et « animé de la volonté de ne faire au mystère aucune place »⁵⁰. Quant à la mort, elle est réduite, en tant que problème, à un événement naturel et contrôlable, ce qui incite les transhumanistes à promettre l'immortalité d'ici au plus tard la fin du siècle. Reprenons les mots de Gabriel Marcel: « Dans un monde où, sous l'influence desséchante de la technique, [...] la mort cesserait d'être un mystère, elle deviendrait un fait brut comme la dislocation d'un appareil quelconque »⁵¹. Si bien que les dysfonctionnements de l'appareil devraient être réparés, afin qu'il fonctionne mieux, voire indéfiniment.

La primauté accordée au problème conduit à soumettre la personne, jusqu'à sa vie subjective, aux procédures de réification et d'objectivation appliquées à des objets quelconques. L'homme, comme tout vivant, est appelé à ne plus être qu'un objet manipulable. On peut résumer avec le philosophe français Olivier Rey: « Dans un monde purgé de ses fins, réduit à n'être qu'un réservoir de moyens au service des finalités humaines, ces finalités se dissolvent à leur tour – plus exactement, la seule finalité qui demeure est le déploiement toujours

44. Gabriel MARCEL, *Être et avoir*, Aubier Montaigne, Paris, 1935, p. 169.

45. *Ibid.*, p. 146.

46. *Ibid.*, p. 169.

47. Georges BERNANOS, *La France contre les robots* (1947), Le Castor Astral, Le Pré-Saint-Gervais, 2017, p. 113.

48. Gabriel MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, E. Nauwelaert / Vrin, Louvain / Paris, 1949, p. 50.

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*, pp. 49-50.

51. ID., *Le Mystère de l'être*, Aubier, Paris, 1951, vol. II, p. 152.

accru de moyens, dont les êtres humains se mettent à faire eux-mêmes partie »⁵².

Cette attitude contemporaine envers la mort et l'immortalité ne ressort pas du hasard. Elle résulte d'un choix volontaire primordial : celui de concevoir la nature, y compris l'être humain, uniquement à travers sa potentielle transformation pour servir les buts que l'homme se serait fixés. Désormais, la nature ne se caractérise plus par une finalité intrinsèque, mais plutôt par des finalités voulues par l'homme. Cela a pour conséquence notamment le « rejet moderne pur et simple de l'indisponible dans la perspective du sujet, c'est-à-dire », précise le sociologue et philosophe allemand Hartmut Rosa, « le refus d'une limite à la disponibilité qui ne serait pas fixée par ce qui est techniquement possible »⁵³. On pourrait donc renverser la thèse selon laquelle l'au-delà serait une consolation fictive, une illusion : c'est le refus volontaire de considérer une véritable ouverture transcendante – en s'enfermant dans l'attitude virile heideggérienne ou l'idéologie du progrès des Lumières ou des transhumanistes – qui s'avère être une consolation et un réconfort trompeur. On peut, par conséquent, renverser la formulation de Françoise Dastur et affirmer : Devenir mortel, ce serait cesser de céder aux illusions de l'*homo faber* ou de l'être-vers-la-mort pour consentir à la nature spécifique de l'homme en tant qu'elle est donnée, ainsi qu'à l'existence même de l'homme qui relève aussi d'un don gratuit. Le consentement à l'existence reçue s'exprime également par le consentement à l'inclination naturelle à vivre, à préserver son existence, voire à la projeter vers un à-venir sans cesse renouvelé. Le philosophe français Vladimir Jankélévitch affirme que : « Celui qui vit encore garde toujours un espoir : vivre une seconde de plus. C'est propre à la vie. L'espoir est chevillé au fait d'être. Parce que [...] dans l'être il y a naturellement la continuation de l'être »⁵⁴. Dès qu'il y a de la vie, il y a de l'espérance. Toutes deux sont consubstantielles. « L'espérance, note Gabriel Marcel, est comme l'étoffe dont notre âme est faite »⁵⁵. Et le philosophe allemand Paul-Louis Landsberg de préciser que « l'espérance constitue le sens de notre vie et prolonge l'affirmation contenue dans la structure intime

52. Olivier REY, *Leurre et malheur du transhumanisme*, Desclée de Brouwer, Paris, 2018, p. 149. Voir aussi *Itinéraire de l'égarement. Du rôle de la science dans l'absurdité contemporaine*, Seuil, Paris, 2003.

53. Hartmut ROSA, *Rendre le monde indisponible* (2018), traduit par Olivier Mannoni, La Découverte, Paris, 2020, p. 104 [*Unverfügbarkeit*, Residenz Verlag, Wien-Salzburg, 2019², p. 96 : « Zugleich manifestiert sich darin aber auch die moderne Zurückweisung eines dem Subjekt schlechterdings Unverfügbaren, das heißt einer Verfügungsgrenze, die nicht durch das technisch Mögliche bestimmt wäre »].

54. Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Penser la mort ?*, Liana Levi, Paris, 1994, p. 99.

55. Gabriel MARCEL, *Le Mystère de l'être, op. cit.*, vol. 2, p. 163.

de l'être en général »⁵⁶ qui est mû non pas vers la mort, mais « vers la réalisation de soi-même et vers l'éternité »⁵⁷.

Cette espérance ne se situe pas seulement au plan de la mort personnelle, mais aussi tout particulièrement au plan de la mort de l'humanité dans son ensemble que l'utopie du progrès ne prend jamais en considération. En effet, qu'en serait-il si l'immortalité de la religion sécularisée ne devait pas voir le jour, si l'être humain choisissait de s'autodétruire, ce qui est aujourd'hui possible, voire probable? En effet, l'utilisation de la bombe atomique et chimique peut conduire à la mort de tout homme et à la fin de toute utopie. Pareille mort ne pourrait plus être transcendée par l'histoire, le progrès, la conscience collective, voire la fabrication d'un homme supérieur ou la création d'une nouvelle espèce. On aurait alors atteint l'impossibilité d'accéder à toute transcendance. Autrement dit, l'hypothèse d'une destruction totale constitue, pour une métaphysique de la pure immanence, une anti-utopie insurmontable, car tout principe eschatologique historique se transformerait dès lors en une illusion, voire en un principe désespoir. Une espérance véritable affirmerait, au contraire, que la mort personnelle, comme celle de l'humanité, loin de constituer le terme absolu de l'existence, est un passage à un autre ordre qui ne ressort pas du problème, mais du mystère. Il ne s'agit pas de s'abandonner à une illusion face au refus de voir ou de se confronter avec la réalité, mais plutôt de s'abandonner à une réalité qui nous dépasse, comme par un surcroît de lumière.

Je ne souhaite pas ici m'appesantir sur les deux grands courants de pensée contemporains qui avancent des arguments philosophiques en faveur d'une espérance en l'immortalité personnelle au-delà de la mort. Je me contenterai d'esquisser leurs positions. Le premier s'inscrit dans un important renouveau métaphysique, tout particulièrement présent dans le monde anglo-saxon⁵⁸, relatif notamment à l'âme humaine. Celle-ci pose d'elle-même l'acte d'être qu'elle a reçu : elle subsiste par soi, n'ayant pas de principe de corruption en soi, indépendante qu'elle est de la matière quant à son existence. Pour démontrer le bien-fondé de l'âme subsistante, on doit en premier lieu prouver que le principe intellectuel est incorporel, ou, en d'autres termes, qu'il existe une activité qui lui est propre, indépendante de la matière à laquelle elle est unie, à savoir le corps. Le présupposé sur lequel repose cette argumentation revient à dire qu'une chose agit toujours selon sa nature, c'est-à-dire que son action reflète sa

56. Paul-Louis LANDSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort* (1936), Seuil, Paris, 1993, p. 49.

57. *Ibid.*, p. 47.

58. Voir par exemple Michel BASTIT, *La Substance. Essai métaphysique*, Parole et Silence, Paris, 2012.

manière d'être, ce qu'elle est. Se référant, entre autres, à la théorie de la connaissance, ce courant note que « connaître » signifie « posséder l'autre », mais sous un autre mode d'existence (non matériel) à l'intérieur duquel le connaissant conserve sa forme propre. Étant donné que l'intellect peut connaître toutes choses sans devenir matériellement ce qu'il connaît, l'âme ne dépend pas de la matière. Ce courant souligne que l'immortalité est une conséquence de la nature même de l'âme humaine en tant que créée. Ce que résume fort bien le philosophe allemand Josef Pieper : « L'immortalité individuelle de l'âme est bien sûr pareillement quelque chose de reçu dans la création, quelque chose, qui nous est à vrai dire donné et qui participe désormais à la stabilité même de notre être »⁵⁹.

Le second courant s'appuie sur une ontologie de l'intersubjectivité avec, pour arrière-fond, une phénoménologie de l'amour et de la fidélité. Son point de départ est le consentement à la réalité et à soi qui transparait à travers le consentement premier à l'amour qui veut durer. Pareil amour soutient qu'il « est bon que tu existes ! »⁶⁰, et cela non seulement dans l'instant présent, mais toujours. Comment ne pas songer ici à l'affirmation de Gabriel Marcel : « Aimer un être [...] c'est dire : toi tu ne mourras pas »⁶¹ ? L'amour véritable, en effet, veut conserver dans l'être son objet intentionnel. L'amour est ce qui fait être. Cette approche s'inscrit dans une dimension métaphysique plus profonde, une métaphysique de la création. Si la volonté divine accorde l'existence à un étant, elle le fait par un acte d'amour créateur. Toute créature est « voulue et approuvée par un créateur, existant du seul fait d'être à ce point approuvée et aimée »⁶². L'existence concrète de la

59. Josef PIEPER, *Tod und Unsterblichkeit* (1968), dans *Werke in acht Bänden*, édité par Bertold Wald, Felix Meiner, Hamburg, 2007, vol. 5, p. 280-397, p. 389 : « Die individuelle Unvergänglichkeit der Seele ist selbstverständlich gleichfalls etwas in der Erschaffung Empfangenes, etwas freilich eben damit uns auch wirklich zu eigen Gegebenes, das nunmehr mit zum Bestande unseres Wesens gehört ». Voir par exemple Peter GEACH, *God and the Soul*, St. Augustine's Press, South Bend (Indiana), 1969 ; Louis-Bertrand GEIGER, *Penser avec Thomas d'Aquin*, Editions Universitaires / Éd. du Cerf, Fribourg / Paris, 2000 ; Jean LADRIÈRE, « Le problème de l'âme et du corps dans la conception classique », dans Bernard FELTZ et Dominique LAMBERT (Éds.), *Entre le corps et l'esprit. Approche interdisciplinaire du Mind Body Problem*, Mardaga, Liège, 1994, p. 11-31 ; Norbert LUYTEN, *Ewigkeit des Menschen. Eine kritische Auseinandersetzung mit Theorien über das Leben nach dem Tod*, Editions Universitaires, Fribourg, 1988 ; Jacques MARITAIN, « L'immortalité du soi », *De Bergson à Thomas d'Aquin. Essais de métaphysique et de morale*, dans *Œuvres complètes*, Editions Universitaires/Éditions Saint-Paul, Fribourg/Paris, 1989, volume 8, p. 45-70 ; Kenneth L. SCHMITZ, « Purity of Soul and Immortality » (1986), dans *The Texture of Being. Essays in First Philosophy*, édité par Paul O'Herron, CUA Press, Washington D.C., 2007, p. 200-220.

60. Josef PIEPER, *De l'amour* (1972), traduit par Jean Granier, Ad Solem, Paris, 2010, p. 56 [Über die Liebe, dans *Werke*, volume 4, p. 296-414, p. 314 : « gut, daß du auf der Welt bist ! »].

61. Gabriel MARCEL, *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Aubier Montaigne, Paris, 1944, p. 205.

62. Josef PIEPER, *De l'amour*, op. cit., p. 72 [p. 326 : « als etwas schöpferisch Gewolltes und Bejahtes und als etwas einzig auf Grund dieses Bejaht- und Geliebtseins überhaupt »].

personne signifie qu'elle est aimée, voulue par le tout-Autre qui aime sa créature pour elle-même. L'amour, dont le prototype est l'amour divin, n'est pas à même d'annihiler un étant qui lui doit son existence; il veut au contraire qu'il continue à exister éternellement. Ainsi, lorsqu'un mourant est certain de ne pas sombrer dans le néant une fois franchi le seuil de la mort – en raison de son espérance en une immortalité qui lui permettra d'atteindre la plénitude aussi bien au plan personnel que communautaire – c'est qu'il est habité par une confiance en l'amour d'un tout-Autre souverain qui a créé toutes choses pour qu'elles soient, et qui continuera à le maintenir dans l'être, par-delà la mort. Ou, pour reprendre l'intuition de Paul-Louis Landsberg qui tient explicitement ses distances d'avec la thèse de l'être-vers-la-mort: « La métaphysique n'a pas pour origine le néant révélé par l'angoisse, mais l'être auquel l'Éros philosophique participe par sa nature »⁶³.

Ces deux courants de pensée reposent sur un consentement à la réalité créée de sorte que la relation au réel n'est pas d'abord régie par le contrôle, mais toute de disponibilité, qui s'origine dans la contemplation et le loisir authentique⁶⁴. Non le divertissement, mais une présence au monde qui se laisse saisir par le réel. Il faut pour cela que l'homme consente à ne pas tout diriger ni contrôler dans son existence, et à se recevoir d'un autre que lui-même. Telle est l'attitude de celui qui se reconnaît comme créature: un être qui a reçu l'existence en même temps qu'une nature singulière aux inclinations propres – il en va ainsi de tous les vivants – qui le mènent vers son accomplissement personnel. On retrouve par ailleurs une telle ouverture et réceptivité dans la possibilité même d'espérer, laquelle fait cruellement défaut dans la position stoïcienne de l'être-vers-la-mort tout comme dans la vision qui conçoit le monde sous l'angle réducteur des problèmes. Pour que l'être humain puisse s'ouvrir à l'espérance, il doit se libérer des entraves que constitue le contrôle du réel et de soi; il doit renoncer à l'illusion d'être « maître et possesseur » du réel, mais aussi à celle d'être propriétaire de soi. Hors de tout calcul, de toute prospective mathématique, l'espérance consiste en une réponse confiante à la tentation de désespérer. Le désespoir se définit, en effet, pour qui voit le temps et le monde comme clos, sans issue, comme une négation radicale du futur, une rupture avec le devenir, bref une « négation totale de toutes les possibilités

63. Paul-Louis LANDSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort*, op. cit., p. 47. Voir par exemple Alois EDMAIER, *Horizonte der Hoffnung. Eine philosophische Studie*, Friedrich Pustet, Regensburg, 1968; Joseph J. GODFREY, *A Philosophy of Human Hope*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1987 et *Trust of People, Words and God*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), 2012; Georg SCHERER, *Der Tod als Frage an die Freiheit*, Fredebeul & Koenen, Essen, 1971 et *Sinnerfahrung und Unsterblichkeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985.

64. Voir Josef PIEPER, *Le loisir, fondement de la culture* (1948), traduit par Pierre Blanc, Ad Solem, Genève, 2007 [*Muße und Kult*, dans *Werke*, volume 6, 1999, p. 1-44].

d'être dans le futur »⁶⁵, comme le résume le philosophe allemand Alois Edmaier. L'espérance, au contraire, – explique le philosophe français Jean-Louis Chrétien – « c'est savoir ne pouvoir atteindre par soi-même ce qu'on espère, et donc aussi apprendre sans cesse à recevoir »⁶⁶. Cette ouverture se situe aussi bien au plan du consentement à être une créature dont l'âme subsiste par elle-même, qu'à celui de recevoir la vie immortelle comme un don.

Le mourant qui choisit de s'ouvrir à l'espérance consent à pénétrer dans l'incertitude de l'à-venir dans une attitude de confiance et de renoncement à tout décider à sa guise. S'abandonner ainsi, c'est faire l'expérience d'une nouvelle liberté, qui ne consiste pas uniquement dans le pouvoir de choisir, mais également dans celui de donner son assentiment au bien vers lequel tend sa nature d'homme, tout comme aux biens imprévisibles, qui échappent au faire, à la praxis, à la technoscience, bref à ceux de l'*homo faber*. Cette liberté-là se révèle et s'expérimente dans l'acte de consentir à vouloir ce qui est déjà en moi : l'inclination et le désir de continuer à vivre. En effet, c'est par la déprise et le dessaisissement du contrôle de ma vie que j'expérimente une nouvelle liberté : celle qui consiste à consentir, à se laisser saisir par une réalité dont je ne suis pas à l'origine et que je ne peux pas réduire à un objet de possession. Cette liberté-là ne réside pas dans le choix de disposer de soi, mais dans une ouverture libre d'accueillir la vie comme elle vient, comme un don. De fait, la confrontation réelle avec la mort et l'espérance en l'immortalité qui échappe à toute tentative de contrôle, confirment que l'existence humaine n'est pas un problème à résoudre, mais un mystère à vivre. La mort révèle que l'être humain ne peut pas indéfiniment exercer un pouvoir : il est appelé à consentir au mouvement de la vie, à s'ouvrir librement à une dimension d'être qu'il ne peut recevoir que comme don. À ce propos, Jean-Louis Chrétien note ceci : « Nous ne trouvons l'inespéré qu'en espérant [...]. L'espérance va au-devant [...] de ce qui l'excède par nature »⁶⁷.

C'est, paradoxalement, en adoptant une telle attitude, fruit d'une décision libre consistant à se rendre disponible, à accueillir sans condition, dans un esprit confiant, ce qui est donné, que je peux acquiescer à l'espérance. En effet, c'est uniquement délesté de toute volonté de prise de contrôle que je peux moi-même me laisser saisir par l'espérance. La confiance accompagne le consentement à la condition de créature ainsi que l'acte d'espérance. Elle implique non seulement que

65. Alois EDMAIER, *Horizonte der Hoffnung*, op. cit., p. 110 : « die völlige Verneinung aller Seinsmöglichkeiten für die Zukunft ».

66. Jean-Louis CHRÉTIEN, *L'Inoubliable et l'Inespéré*, nouvelle édition augmentée, Desclée de Brouwer, Paris, 2000, p. 162.

67. *Ibid.*, p. 151.

je ne contrôle pas ma vie mais, bien plus, qu'un autre en a la charge. On pourrait ajouter que, pris dans le processus de la vie, j'y consens, sachant que je n'en suis pas chargé. Ou, pour le dire autrement, je respire, à proprement parler, pour la simple raison qu'un autre m'a donné de respirer ; et mon cœur bat parce qu'un autre m'a donné la possibilité qu'il batte. Je ne saurais contrôler ni ma respiration ni le battement de mon cœur. Comment dès lors contrôlerais-je la vie qui est la mienne ? Et c'est là ce à quoi je dois consentir. C'est donc en consentant à la vie en tant que don qu'on la reçoit en plénitude, dans l'espérance. C'est lorsque j'en arrive au point de ne plus rien contrôler, parce que je me suis dépris de moi-même, que je consens à ma condition de créature, et ce consentement permet de poser cet acte d'espérance-là : la mort ne signifie pas la fin, mais plutôt le prolongement de la vie personnelle.

En conclusion, le désespoir consiste en définitive à refuser son être de créature qui a reçu gratuitement une nature singulière, en sus de l'existence. L'espérance, *a contrario*, résulte d'un choix, celui de s'ouvrir au mouvement même de la vie, donc à l'à-venir, même confronté à la mort, qui pourtant semble sans issue. Il s'agit d'élever son regard pour s'en remettre, avec confiance, à celui qui, attentif à moi, me donne d'être à chaque instant. La confrontation avec la mort ne doit pas être déterminée par l'angoisse du néant, qui entraînerait une crispation ou la volonté de tout contrôler jusqu'au bout, mais être animée par l'espérance fondamentale, qui autorise à habiter en plénitude la vie parce qu'on l'accueille à chaque instant.

L'espérance est toujours en mesure de révéler le fait que la vie et la réalité possèdent une dimension plus étendue que ne saurait le comprendre une vision rationaliste critique concevant le réel uniquement sous l'angle du problème. L'homme qui espère ne s'évade pas dans un au-delà qui l'empêcherait de mener la tâche de rendre le monde meilleur. Au contraire, il l'habite pleinement, tout en restant ouvert à un au-delà, disposé à se laisser guider par quelque chose qui ne vient pas de lui. Il devient ainsi témoin de l'espérance dans sa vie personnelle et sociale, élargie à la dimension de l'immortalité, parce qu'il est témoin que la vie est un don. Il affirme, par son existence même, et par son espérance, la primauté de la gratuité au cœur de ce que l'homme ne cesse de chercher : l'Autre, celui qui est à l'origine de sa vie et qui lui donne d'être à tout moment.