

La Mort

Vladimir Jankélévitch

2021-04-042017-04-15T00 :00 :00+00 :00

Table des matières



Vladimir Jankélévitch

LA MORT

Préface d'un entretien avec Frédéric Worms

Champs **essais**

Vladimir Jankélévitch

La Mort

Précédé d'un entretien avec Frédéric Worms

Champs essais

© Flammarion, 1977

© 2017, pour cette nouvelle édition

ISBN Epub : 9782081419315

ISBN PDF Web : 9782081419322

Le livre a été imprimé sous les références :

ISBN : 9782081416499

Ouvrage composé et converti par Pixellence (59100 Roubaix)

Présentation de l'éditeur

Pourquoi la mort de quelqu'un est-elle toujours une sorte de scandale ?

Pourquoi cet événement si normal éveille-t-il chez ceux qui en sont les témoins autant de curiosité et d'horreur ? Depuis qu'il y a des hommes, comment le mortel n'est-il pas habitué à ce phénomène naturel et pourtant toujours accidentel ? Pourquoi est-il étonné chaque fois qu'un vivant disparaît, comme si cela arrivait chaque fois pour la première fois ?

Telles sont les questions que pose ce livre sur la mort. Dans chacun de ses ouvrages, Vladimir Jankélévitch a essayé de saisir le cas limite, l'expérience aiguë : à son point de tangence avec ces frontières, l'homme se situe à la pointe de l'humain, là où le mystère, l'ineffable, le « je ne sais quoi », ouvrent le passage de l'être au néant, ou de l'être à l'absolument-autre.

Il s'attache ici à analyser un événement considéré dans sa banalité et dans son étrangeté à la fois, dans son anomalie normale, son tragique familier, bref, dans sa contradiction.

« Si la mort n'est pensable ni avant, ni pendant, ni après, écrit Jankélévitch, quand pourrions-nous la penser ? » Et il entreprend cette tâche périlleuse : conter l'inénarrable, décrire l'indescriptible.

Philosophe et musicologue disparu en 1985, Vladimir Jankélévitch a été professeur à la Sorbonne durant plusieurs décennies.

Il est l'auteur d'une œuvre de philosophie morale considérable, ainsi que d'ouvrages essentiels sur la musique des XIX^e et XX^e siècles.

*Du même auteur
dans la même collection*

L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux.

L'Ironie.

L'Irréversible et la Nostalgie.

Le Pur et l'Impur.

Traité des vertus :

- tome I : *Le Sérieux de l'intention.*
- tome II : *Les Vertus et l'Amour* (2 vol.).
- tome III : *L'Innocence et la Méchanceté.*

La Mort

Précédé d'un entretien avec Frédéric Worms

Cinq questions à
Frédéric Worms

Comment avez-vous découvert *La Mort* ? Quels souvenirs avez-vous de votre première lecture ?

Il y a plusieurs manières de découvrir l'importance d'un livre. Ce peut être par l'effet qu'il a sur vous, mais aussi par celui qu'il a eu sur un autre que vous, qui vous l'adresse et vous y renvoie. Ainsi, pour *La Mort*, ce fut dans mon cas la rencontre d'un homme que ce livre avait marqué, si j'ose dire, à vie. Guy Suarès, au fond, n'a écrit son livre sur Jankélévitch, dont fut rééditée récemment la première partie (sous le titre : *L'Éblouissement Jankélévitch*¹¹), que pour discuter avec et sur *La Mort*. Son livre commençait d'ailleurs par l'évocation de la mort de l'auteur de *La Mort*. Il y avait donc bien comme une fascination pour la mort, chez cet homme de théâtre et de grandeur, qui me fascina sans doute à mon tour. La manière dont le livre de Jankélévitch comportait l'affirmation du mystère de la mort, et même le *maintien* obstiné de ce mystère, la manière dont il se tenait à la hauteur de celui-ci, sans y céder et sans l'annuler : tout cela était un défi. Je n'en compris cependant pas tout de suite la portée.

« Jankélévitch n'est pas dans le brio facile. »

Ma première lecture fut intriguée. Certes, il y avait ce maintien du mystère. Mais n'y avait-il pas beaucoup de mots, autour de ce vide ? Beaucoup de savoir, autour de cette inconnue ? J'ai cédé dans un premier temps, comme beaucoup, au contrecoup du brio de Jankélévitch, de son style, qui en vient parfois à masquer sa pensée. Je n'avais pas compris qu'il ne s'agissait pas de se laisser fasciner par ce vide, mais au contraire de se laisser conduire et *éclairer* par lui ; non pas d'y jeter la philosophie au risque de l'y perdre, avec les miroitements magiques du style, mais au contraire de la relancer, à travers tous les paradoxes de la mort qui *exigent* la grande rigueur de ce grand style. Et, certes, on peut discuter cette pensée, mais comment mettre en doute le fait que ce soit une grande pensée de la mort, et donc de la vie, une grande philosophie, et non pas seulement de ce « rien », mais de *tout* ?

Pourquoi est-ce une œuvre si marquante ?

C'est un livre deux fois courageux, deux fois militant, deux fois extraordinaire. D'abord, je l'ai dit, parce qu'il affirme et maintient le *mystère* de la mort, envers et contre toute réduction, et toute solution. Mais aussi parce qu'il affirme la *réalité* de la mort. Une réalité dont il retrouve un trait fondamental dans toute sa nudité, ce trait que Jankélévitch hérite mais aussi transforme de Bergson : *le temps*. De fait, cela saute aux yeux, le livre est animé par un mouvement temporel, linéaire : avant la mort, l'instant de la mort, au-delà de la mort. Mais cela va bien plus loin ! Il ne faut pas céder à l'impression de ce temps extérieur et spatial, d'un déroulement lisse et sans accident. Bien au contraire ! La mort rappelle la réalité heurtée, tragique, quasi verticale du temps. Et inversement le temps est ce qui fait la réalité de la mort, dans son absence de symétrie linéaire et facile, car il y a une rupture radicale *entre* l'avant et l'après. L'avant, notre condition vitale : cette dernière est déjà réellement temporelle, et culmine dans l'admirable chapitre sur le vieillissement. L'instant, réalité irréversible, irrévocable de la mort : il sépare et déchire un avant et un après absolus. Quant à l'après : eh bien Jankélévitch le critique radicalement. Pas de solution. Réalité du temps vital et de l'instant fatal. Illusion de tout « au-delà » idéal. Jankélévitch n'est pas dans le brio facile. Au contraire, il est, pour reprendre un de ses mots les plus frappants sur le temps, *inflexible*.

« Le seul à tenir les deux bouts du mystère et du réel, c'est Jankélévitch ! »

On ajoutera un autre point. Le mystère de la mort fait de notre vie une *existence*, de même que chez Heidegger (dont l'« être pour la mort » hante secrètement ce livre). Mais si ce mystère fait de notre vie, chez Jankélévitch comme chez les existentialistes²², une existence – subjective, questionnante, irréductible –, chez lui et *seulement* chez lui l'inverse aussi est vrai : la réalité de la mort est ce qui fait de notre existence *une vie*, réelle, concrète, dramatique, contre toute fascination pour la mort et son mystère ! Le seul à tenir les deux bouts du mystère *et* du réel, c'est Jankélévitch ! Il s'indigne à la fois contre ceux qui oublient ce mystère et contre ceux qui déniaient cette réalité. En ce sens ce livre, malgré une étonnante absence *en apparence* de l'éthique (du meurtre, de l'assassinat, chez lui le penseur de l'imprescriptible), est intégralement éthique, et rejoint toute sa philosophie.

En quoi est-elle toujours d'actualité ?

Il y a plus d'une actualité de ce grand livre. Mais la question de la vie fait retour dans notre présent, et de ce point de vue le livre de Jankélévitch est à la fois central et troublant. On le relit et on le relira pour sa méditation sur la mort et la concrétude de la vie (ainsi un important recueil récent autour de la « fin de vie³³ »). On sera troublé aussi, par un point central, sur lequel il faudra le compléter : Jankélévitch lie la mort et la vie, voit tous les paradoxes de ce lien, et cependant il n'insiste pas sur *leur opposition* – qui pourtant définit le vivant.

« On le relira, dans notre moment si marqué par le vivant, pour le lien entre la vie, l'existence et le temps »

Il n'insiste pas non plus sur le *refus* de la mort, qui définit la vie et sa polarité, même quand ce risque ou ce danger lui est intérieur (comme dans les cas de pulsion ou de désir de mort), ni enfin sur ce qui s'ensuit, en morale et en politique ! On ne cesse d'être surpris de ce point en relisant ce livre. Insistons cependant : on le relira, dans notre moment si marqué par le vivant, pour le lien entre la vie, l'existence et le temps. À cet égard, le livre est une clé philosophique mais aussi historique, pour relier (et non opposer), au cœur du XX^e siècle et aujourd'hui, la philosophie du vivant à la méditation de l'existence, à la métaphysique du temps, et bien sûr de Bergson. Son actualité est celle d'un siècle de philosophie vivante, à travers le négatif de la mort.

Les réflexions de Jankélévitch ont-elles eu un écho dans vos propres travaux ?

On a beau travailler sur le « vitalisme critique », comme je tente de le faire, c'est-à-dire sur une philosophie qui définit la vie par son opposition toujours temporelle à la mort, on est constamment tenté d'oublier la réalité de la mort et du temps, et de revenir à des problèmes généraux, sur le vivant, le cerveau, l'animal, ou la planète. Oui, il nous faut le rappel de Jankélévitch pour retrouver dans ces questions le sens introduit par le mystère de la mort individuelle et temporelle, son retentissement sur la vie de celui qui meurt, et sur la vie des autres, sur la métaphysique, l'éthique et la politique. Il nous faut ce rappel, aussi, pour nous souvenir de l'autre face du mystère, que Jankélévitch n'a jamais oublié, même et surtout dans ce livre. C'est le mystère opposé de la joie, de l'amour, de la pensée, de la philosophie, non seulement du vivre, mais du *revivre*⁴⁴. Il est l'homme de ces deux mystères et de cette double réalité, d'une double exclamation : c'est pourquoi il reste essentiel.

Qu'aimeriez-vous dire à un lecteur qui découvrirait aujourd'hui ce livre pour la première fois ?

De se fier à sa première impression : c'est un grand livre au sens de la véritable grandeur des livres, qui se mesure par leurs effets sur la vie. Mais comment mener cette première lecture ? Doit-elle être suivie et intégrale, au risque de se perdre dans les méandres du style ? Ou bien doit-elle circuler, aller de section en section, de thème en thème, et pour ainsi dire, même autour de la mort, se promener ?

« La première lecture doit sentir une harmonique, l'inquiétude devant le mystère »

Je pencherais pour un mixte des deux : elle doit sentir un thème, une harmonique, l'inquiétude devant le mystère. Mais à se vouloir linéaire et scolaire trop vite, cette lecture se perdrait, et doit donc se donner la liberté de se laisser prendre par telle ou telle analyse, telle ou telle page, ou tel ou tel passage, fascinant en lui-même. Puis la deuxième lecture travaillera le livre et l'étudiera, car c'est un grand livre dans une grande philosophie. Il faudra donc lire et relire, revenir à la simplicité puis au paradoxe, et inversement, et surtout à l'effet de la lecture sur soi, et sur les autres, transmettre et prolonger cette pensée de la mort, d'un vivant à l'autre.

Frédéric WORMS,

Philosophe, professeur de philosophie contemporaine à l'École normale supérieure.

Le mystère de la mort

et le phénomène de la mort

On peut douter que le problème de la mort soit à proprement parler un problème philosophique. Si on considère ce problème objectivement et d'un point de vue général, on ne voit guère ce que pourrait être une « métaphysique » de la mort ; mais par contre on se représente fort bien une

« physique » de la mort – que cette physique soit biologie ou médecine, sociologie ou démographie : la mort est un phénomène biologique, comme la naissance, la puberté et le vieillissement ; la mortalité est un phénomène social au même titre que la natalité, la nuptialité ou la criminalité. Pour le médecin, le phénomène létal est un phénomène déterminable et prévisible, selon l'espèce considérée, en fonction de la durée moyenne de la vie et des conditions générales du milieu. Au point de vue juridique et légal, la mort est un phénomène tout aussi naturel : dans les mairies, le bureau des décès est un bureau comme les autres, et à côté des autres, et une subdivision de l'état civil, tout de même que le bureau des naissances et le bureau des mariages ; et les pompes funèbres sont un service municipal, ni plus ni moins que la voirie, les jardins publics ou l'éclairage des rues ; la collectivité entretient indistinctement ses maternités et ses cimetières, ses écoles et ses hospices. La population augmente par les naissances, diminue par les décès : nul mystère en cela, mais simplement une loi naturelle et un phénomène empirique normal, auquel l'impersonnalité des statistiques et des moyennes enlève tout caractère de tragédie. Tel est l'aspect rassurant et fort bourgeois sous lequel Tolstoï, au début d'un roman célèbre, commence par envisager la mort d'Ivan Ilitch : cette mort n'est pas seulement la mort douloureuse d'Ivan, mais encore le décès du sieur Ivan Golovine, magistrat de son état ; voilà un événement administratif banal et abstrait, un événement « nécrologique » qui, telle une simple mise à la retraite, déclenche des nominations, des mutations et des promotions en cascade. La mort d'Ivan est un drame privé et un malheur familial ; mais le décès du juge, c'est avant tout un mouvement judiciaire. La mort d'Ivan est l'aboutissement d'un indicible calvaire ; mais le décès de Golovine, tel que l'annoncent les faire-part, met le point final au curriculum du fonctionnaire et à la biographie d'un ressortissant russe.

1. Tragédie métémpirique et nécessité naturelle

Les généralisations cosmologiques d'une part, la réflexion rationnelle d'autre part tendent soit à bagatelliser, soit à conceptualiser la mort, à en réduire l'importance métaphysique, à faire de la tragédie absolue un phénomène relatif, de l'anéantissement total une disparition partitive, du mystère un problème, du scandale une loi ; qu'elle escamote la cessation métémpirique dans une continuation empirique ou dans une éternité idéale, c'est, de part et d'autre, la conscience philosophique qui se veut consolatrice : tantôt en naturalisant la surnaturalité de la mort, tantôt en rationalisant son irrationalité. Mais l'évidence de la tragédie proteste à son tour contre la banalisation du phénomène ; l'ipséité de la personne disparue demeure irremplaçable, comme la disparition même de cette personne demeure incompensable ; et d'autre part la nihilisation dérisoire de l'être pensant ferait encore question, même si la pensée survit à l'être qui pense. En somme, il y a deux évidences contradictoires qui paradoxalement sont évidentes toutes les deux à la fois, et nonobstant se tournent le dos. Le caractère déconcertant et même vertigineux de la mort, si profondément analysé par Paul-Louis Landsberg¹¹, tient lui-même à cette contradiction : d'une part un mystère qui a des dimensions métémpiriques, c'est-à-dire infinies, ou mieux pas de dimensions du tout, et d'autre part un événement familier qui advient dans l'empirie et s'accomplit parfois sous nos yeux. Il y a certes des phénomènes naturels régis par des lois (encore que leur « quoddité » ou origine radicale soit, en définitive, toujours inexplicable), des phénomènes à l'échelle de l'empirie et toujours en relation avec d'autres phénomènes. Et il y a, d'autre part, des vérités métémpiriques *a priori*, indépendantes de toute réalisation *hic et nunc*, des vérités qui n'« arrivent » jamais, mais ont pour conséquence certains phénomènes particuliers. Et entre les deux il y a ce fait insolite et banal, ce monstre empirico-métémpirique qu'on appelle la mort : d'un côté la mort est un fait divers journalistique que le chroniqueur relate, un incident que le médecin légiste constate, un phénomène universel que le biologiste analyse ; capable de survenir à tout moment et n'importe où, la mort est repérable selon des coordonnées de temps et de lieu : ce sont ces déterminations circonstancielles, l'une temporelle et l'autre spatiale, que le juge d'instruction cherche à établir lorsqu'il enquête sur le *ubi-quando* du « décès ». Mais en même temps ce fait divers ne ressemble à aucun des autres faits divers de l'empirie ; ce fait divers est démesuré et incommensurable aux autres phénomènes naturels. Un mystère qui est un événement effectif, quelque chose de métémpirique qui advient familièrement en cours d'empirie, voilà sans doute tous les symptômes du miracle... avec pourtant cette double réserve : la thaumaturgie létale n'est pas une révélation positive, ni même une métamorphose bénéfique, mais elle est disparition et négation ; contrairement aux apparitions féeriques, elle n'est pas un gain, mais une perte : la mort est un vide qui se creuse brusquement en pleine continuation d'être ; l'existant, rendu soudain

invisible comme par l'effet d'une prodigieuse occultation, s'abîme en un clin d'œil dans la trappe du non-être. Et d'autre part ce « miracle » n'est pas une interruption rarissime de l'ordre naturel, une déclinaison exceptionnelle dans le cours des existences ; non : ce « miracle » est en même temps la loi universelle de toute vie, ce miracle est le destin œcuménique des créatures ; à sa manière, qui est miraculeuse, la féerie de la mort est une féerie toute naturelle ; la mort est littéralement « extra ordinem », parce qu'en effet elle est d'un tout autre ordre que les intérêts de l'empirie et les menues affaires de l'intervalle : et pourtant rien n'est davantage dans l'ordre des choses ! La mort est par excellence l'*ordre extraordinaire*. C'est bien plutôt la suspension de la mortalité en faveur d'une créature, c'est l'immortalité qui serait le prodigieux prodige, et la merveilleuse merveille, merveille dont la longévité des vieillards nous semble déjà un avant-goût... En réalité, l'immortalité elle-même est à la fois indémontrable et rationnelle, comme la mort est à la fois nécessaire et incompréhensible. Mais à la différence de l'immortalité (et de Dieu), la mort est d'abord une évidence de fait, une évidence obvie et familière. Et pourtant cette évidence, chaque fois que nous la rencontrons, nous paraît toujours aussi choquante ! Il n'est jamais arrivé qu'un « mortel » ne meure point, échappe à la loi commune, accomplisse ce miracle de vivre *toujours* et de ne disparaître *jamais*, que la longévité, passant à la limite ou allant à l'infini, devienne éternité : car l'absolu est d'un tout autre ordre que la vie. Alors pourquoi la mort de quelqu'un est-elle toujours une sorte de scandale ? Pourquoi cet événement si normal éveille-t-il chez ceux qui en sont les témoins autant de curiosité et d'horreur ? Depuis qu'il y a des hommes, et qui meurent, comment le mortel n'est-il pas encore habitué à cet événement naturel et pourtant toujours accidentel ? Pourquoi est-il étonné chaque fois qu'un vivant disparaît, étonné comme si pareil événement arrivait pour la première fois ? Et de fait, « tout le monde est le premier à mourir », comme dit Ionesco²². La toujours nouvelle banalité de chaque mort n'est pas sans analogie avec la très ancienne nouveauté de l'amour, avec la très vieille jeunesse de tout amour : l'amour est toujours neuf pour ceux qui le vivent, et qui prononcent en effet les mots mille fois ressassés de l'amour comme si personne ne les avait jamais dits avant eux, comme si c'était la première fois depuis la naissance du monde qu'un homme disait la parole d'amour à une femme, comme si ce printemps était le tout premier printemps et ce matin le tout premier matin ; l'amoureux est devant cette toute neuve matinée et cette toute neuve aurore comme un être inlassable devant une chose inépuisable. Ici tout imitateur est un inventeur et un initiateur, toute recreation une création, tout recommencement un premier commencement. Depuis qu'il y a des poètes, et qui chantent, comment trouve-t-on encore quelque chose à dire sur l'amour ? Et pourtant, c'est un fait : chacun de ceux qui l'éprouvent a son témoignage inédit, son expérience sans précédent, sa contribution originale à apporter ; c'est un domaine où tout le monde est compétent ! Agathon oppose à Phèdre que le dieu Éros est le plus jeune des dieux, νεώτατος θεῶν³³ ; parce qu'il est toujours naissant, précise le *Discours sur les passions de l'amour*, on représente Éros sous les traits d'un enfant. Si paradoxal que cela puisse sembler, la mort aussi, à sa manière, est toujours jeune. De là ce mélange de familiarité et d'étrangeté qui est la marque de la mort : insolite, et pourtant si familière que le plus lourd des hommes l'a instantanément reconnue, comprise et saluée dès qu'il la rencontre – telle est cette naturalité contre-nature, telle cette surnature naturelle de la mort. Lucrèce veut prouver la rassurante légalité physique de la dissolution mortelle, et il fait ce qu'il peut pour nous en convaincre et, sans doute aussi, s'en convaincre lui-même (car cet homme passionné n'est peut-être pas si convaincu) : il néglige, pour cela, la profonde et irréductible étrangeté d'un fait presque aussi naturel que la chute des graves, et pourtant mystérieux en son fond. L'annihilation définitive d'une personne est-elle tout simplement l'obéissance aux lois de je ne sais quelle pesanteur métaphysique ? La tragédie de la mort personnelle s'inscrit en faux contre les consolations de l'atomisme. Tandis que Dieu est absolument lointain, la mort est à la fois lointaine et prochaine. C'est sans doute cette extrême proximité qui explique la tentation du candidat au suicide devant la fiole de poison : entre le vivant et les grands secrets de l'Au-delà, n'y aurait-il que l'épaisseur transparente de cette paroi de verre ? Les personnages de Dostoïevski en ont parfois subi l'attrait... Une membrane translucide, dit Maeterlinck, sépare l'en-deçà et l'au-delà : d'un côté un en-deçà qui est déjà au delà, de l'autre côté de la membrane un au-delà à peine au delà, et si peu ultérieur qu'il est en somme presque ici-bas : un outre-monde qui est un autre monde, absolument autre et absolument ailleurs (ailleurs qu'ici, autre que celui-ci), et cependant partout présent ; qui est donc, comme Dieu, omniprésent et omniabsent ; qui est des deux côtés à la fois, de ce côté-là et de côté-ci, ἐκεῖ et ἐνταῦθα ; qui est tout ensemble transcendant et immanent – car il

s'en faut de rien, un caillot de sang dans une artère, un spasme du cœur, pour que le « là-bas » soit immédiatement « ici »... La mort est à la porte, invisible et pourtant si voisine ! La mort serait-elle une pointe que l'au-delà pousse dans l'en-deçà ? Si près, si loin ! Par rapport à cet organisme vulnérable où le danger mortel peut pénétrer de tant de façons, la mort est à la fois allogène et intestinale. Toute notre vie suspendue à la prochaine systole ou à la prochaine diastole, au miracle continué de chaque seconde ! Telle est la lointaine proximité que Maeterlinck a laissée en suspens dans *Intérieur* : entre la nouvelle fatale qui arrive dans la nuit et le bonheur paisible d'une famille encore ignorante du drame qui l'a déjà frappée, entre la surconscience soucieuse et l'heureuse incurie, il y a cette vitre et ce jardin, et cette épaisseur de ténèbres.

La mort est le point de tangence du mystère métémpirique et du phénomène naturel ; le phénomène létal est du ressort de la science, mais le mystère surnaturel de la mort appelle les secours de la religion. L'homme tantôt ne tient compte que de la loi naturelle, en négligeant le mystère, tantôt s'agenouille devant le mystère en négligeant le phénomène. Mais la contradiction des deux optiques facilite toutes sortes d'escamotages, générateurs d'approximations, de conventions et d'euphémismes et qui s'offrent à nous rassurer en perpétuant les malentendus. Un privilège sans fondement, une exception tacite autant qu'injustifiable en ma faveur veillent à l'escamotage de la mort-propre. La mort, chacun sait cela, est quelque chose qui n'advient qu'aux autres. Rappelons ici, à nouveau, le début de *La Mort d'Ivan Ilitch* : c'est un autre qui est mort, Dieu merci ; et Piotr Ivanovitch de s'enquérir avec intérêt sur les circonstances de cette mort, comme si cette mort était la malchance personnelle d'Ivan, comme si le décès était une mésaventure réservée à autrui, comme si enfin la mort de quelqu'un ne le regardait nullement. Mon tour viendra. Pour l'instant, ce n'est encore que le tour de Pierre, d'Elvire ou de la belle Zélinde, que j'ai tant aimée⁴⁴. La loi de mortalité, qui concerne les hommes en général, ne me concerne pas spécialement, moi, et pas plus que le philanthrope, aimant le genre humain dans son ensemble, ne m'aime, moi, d'un amour particulier et personnel. D'où l'on conclut furtivement et comme à la sauvette que la mort ne me concerne d'aucune manière. Celui qui parle de la mort, qui entreprend de philosopher sur la mort, de penser la mort, celui-là s'excepte lui-même de la mortalité universelle : faisant *comme si* (pour les besoins du problème) la mort ne le concernait en rien, il a tôt fait d'oublier la convention du « comme si ». En réalité, cette « conclusion » est plutôt un sophisme de l'espérance passionnée, de la frivolité et de la mauvaise foi, et elle trouve un fol encouragement dans l'indétermination de la date. La loi de mortalité s'applique à toutes les créatures, sauf à moi... Mais n'approfondissons pas ! Ou mieux, empêchez-vous d'y penser trop intensément. L'exception qui privilégie si déraisonnablement la première personne n'a rien de commun, ni avec la pérennité de la vie, ni avec l'éternité de l'essence ; ni avec la réalité cosmologique, ni avec la vérité rationnelle ; elle exprime seulement le point de vue unilatéral ou égocentrique du moi ! L'exception en ma faveur est une chance et un heureux hasard : qui sait ? peut-être la mort m'oubliera-t-elle ! Peut-être une omission du destin me dispensera-t-elle de l'épreuve suprême ? Peut-être la loi commune ne me sera-t-elle pas appliquée ? Et peut-être, d'ici là, un nouveau vaccin aura-t-il été découvert, un nouvel élixir contre le mal du vieillissement ? L'espérance, sur ce point, n'est refusée à personne. Il suffit, dans tous les cas, qu'une seule créature, en l'espèce le sujet lui-même, soit soustraite à l'universalité de la mort : la mort, dès ce moment, a cessé d'être totale pour devenir presque totale ; presque tout est perdu, mais quelqu'un est sauvé : donc tout est sauvé ! Ma propre survivance est ainsi le minimum nécessaire pour sauver quelque chose du néant et faire de la mort *ipso facto* une abstraction pensable : l'exception en faveur de la première personne suffit à problématiser la mort et permet de la relationner avec d'autres concepts. Il y aura au moins un survivant pour prendre conscience de la mort, comme il y a parfois dans les grands naufrages un seul rescapé (mais cet unique n'est-il pas une chance miraculeuse ?) pour raconter aux autres le désastre.

Bien entendu, c'est là un inavouable sophisme. Car la logique, elle, me suggère tout autre chose. En premier lieu : il n'est jamais arrivé qu'un homme échappe à la mort ; donc aucun homme n'y échappera jamais : le triomphe de la mort ne souffrant absolument aucune exception, nous en inférons que cette règle est une loi, ce triomphe une nécessité, que cette nécessité, en dépit de l'optimisme progressiste et malgré la longévité croissante de l'individu, existera éternellement, que la mortalité peut en somme servir à la définition de l'humain. Parce qu'elle fournit une majeure universelle aux syllogismes, l'induction autorise une déduction : car une loi générale qui s'applique à tous les hommes sans exception s'applique à moi *a fortiori* ; la mort frappe toutes les créatures,

moi inclus. Qu'en est-il, d'abord, de l'induction? La mortalité est-elle une propriété abstraite et impersonnelle de la créature en général? Est-elle seulement une « vérité»? À proprement parler, l'obligation de mourir n'est pas une vérité, une transparente vérité au sens où les vérités mathématiques, par exemple, sont des vérités. De même que la vérité ne fait pas acception de la mort, de même la mort, tout en étant « vraie », n'est pas le dernier mot de la vérité ; ni elle n'est la vérité pure et simple ; la vérité est non-mort, et la mort, en un sens, est non-vérité : l'immortelle vérité de la mort est bien plutôt une absurdité, ou du moins une impénétrable paradoxologie. Dire que la mort est une vérité, et par conséquent que la non-vérité est une vérité, n'est-ce pas, une fois de plus, en exprimer le caractère contradictoire et mystérieux? Aussi y a-t-il dans le passage à la limite qui aboutit au jugement universel une espèce de doute infinitésimal et un fol espoir et une toute petite chance en notre faveur. C'est pourquoi, à rebours, la mort de quelqu'un n'apparaît jamais comme l'application entièrement mécanique d'une loi universelle à un cas particulier ; d'abord parce que rien n'est le cas particulier de rien, chaque destinée étant unique en son genre et à nulle autre pareille ; la mort de Pierre ou de Paul est quelque chose de plus qu'un exemple entre autres, quelque chose de plus que la conséquence singulière d'une propriété générale et abstraite appelée mortalité ; la propriété en vertu de laquelle les vivants sont candidats à la mort, ou susceptibles de mourir comme appartenant à une espèce mortelle, cette propriété ne nous dit rien de la mort personnelle. Certes tous les hommes sont mortels, et Pierre est un de ces hommes ; pourtant, il y a dans un tel syllogisme, si Pierre est moi-même ou un proche, quelque chose qui me laisse incrédule, et qui n'est pas pris intimement au sérieux ; cette déduction est plus convaincante que vraiment persuasive, et nous hésitons très déraisonnablement à tirer la conclusion que les prémisses imposent. Je sais que je mourrai, mais je ne le crois pas, dit profondément Jacques Madaule. Je sais que je mourrai, mais je n'en suis pas intimement persuadé. Ivan Ilitch, dans le roman de Tolstoï⁵⁵, expérimente intensément cette répugnance surnaturelle et presque désespérée que tout homme éprouve à subsumer son incomparable « cas » personnel sous une loi générale, à se sentir personnellement concerné par la majeure anonyme et impersonnelle d'un syllogisme. Sans doute Caïus est-il mortel parce que tous les hommes, dont il est un exemplaire, le sont. Mais en quoi cela concerne-t-il Ivan? Caïus était-il le frère de Mitia, de Volodia et de Katenka? Avait-il respiré l'odeur de cuir de la balle rayée qui était le joujou préféré de Vania? entendu le froufrou soyeux de la robe plissée que portait maman? connu précisément les joies, les peines, les amourettes de Vania? C'est entendu, le sieur Golovine comme tout un chacun, comme l'homme en général, est sujet à la mort. Mais Ivan, en tant qu'intérieur à lui-même, n'est pas un homme-en-général ; et moi je ne suis pas Caïus ! Cet Ivan en chair et en os, qui souffre et qui désespère, ce n'est pas un personnage du *De Viris*. Plus généralement Monsieur Untel n'est un homme quelconque que pour les autres : pour soi il est une destinée et une biographie uniques au monde, une existence absolument semelfactive. Tout est irremplaçable, incomparable, inimitable dans les souvenirs d'Ivan. Unique en son genre est l'originalité de la vie la plus banale ! Moi Ivan Ilitch, moi Vania, je suis un être tout à fait à part, un être sans pareil. La mortalité de la créature ne concerne pas Vania. Sans doute tous les hommes sont-ils mortels ; or Vania est un homme... Mais pour passer de *or* à *donc*, quand il s'agit de Vania, du Vania au ballon rayé, une résistance douloureuse nous arrête. Victor Hugo, parlant non pas des derniers mois d'un malade, mais du dernier jour d'un condamné, l'avait dit avant Tolstoï, et en termes non moins admirables : en quoi le sermon professionnel de l'aumônier concerne-t-il celui qui va mourir? Le prêtre récite sa leçon par cœur sans un regard pour le condamné : rien que des lieux communs, rien que d'« applicable à tout et à tous » ; « rien qui fût de lui à moi » ; pour ce fonctionnaire, le condamné est simplement un « individu de l'espèce malheureuse ». « Oh ! est-il bien vrai que je vais mourir avant la fin du jour? Est-il bien vrai que c'est moi?... C'est moi qui vais mourir ! Moi, le même qui est ici, qui vit, qui se meut, qui respire, qui est assis à cette table... ; moi enfin, ce moi que je touche et que je sens, et dont le vêtement fait les plis que voilà ! » Même pour ceux qui meurent dans leur lit, l'événement de la mort ajoute toujours quelque chose d'inexplicablement nouveau à la loi générale de mortalité, dans laquelle il était pourtant contenu. La mortalité des mortels a beau être inlassablement confirmée, inépuisablement vérifiée par des millions de morts individuelles, toutes les vies, depuis que le monde est monde, ont beau se terminer inévitablement et invariablement par le triomphe de la mort, on dirait que cela ne suffit pas ; que cette invincibilité n'est pas encore assez probante ; qu'une mortalité si abondamment prouvée et sur-prouvée a besoin de quelque preuve supplémentaire... Vraiment, la démonstration n'est-elle pas encore faite? Mais non, elle

n'est jamais faite ; la mort effective de quelqu'un, comme toute effectivité, nous apporte toujours un élément d'inédit et d'imprévu. Le rapport de la mortalité avec la mort de Pierre ou de Paul ressemble un peu à celui de la justice abstraite avec les actes des hommes : une injustice commise en fait quelque part à cette minute même ne diminue aucunement l'autorité de la norme, car l'idéal de la justice demeure théoriquement indifférent aux applications qui en sont faites ; cela ne lui fait ni chaud ni froid ; et pourtant, en un autre sens, la justice serait moins évidente si aucun homme ne la respectait. Tout de même l'immortelle vérité de la mortalité dépend paradoxalement, dérisoirement, de ces morts inévitables que la loi prévoit et logiquement implique. Si chaque mort nouvelle confirme pour sa part la vérité sans cesse confirmée et reconfirmée de la mortalité, c'est que cette vérité a besoin d'être vérifiée à l'infini. La vérité de la mortalité créaturelle n'est donc pas une vérité diaphane, mais un destin opaque que toute mort effective nous donne l'occasion de repenser.

2. La prise-au-sérieux : Effectivité, Imminence, Concernement personnel

Ainsi donc Vania est très étonné de se découvrir mortel et justiciable de la loi commune. La belle découverte, en effet ! et la grande nouveauté que voilà ! Vania apprend ce secret de Polichinelle comme s'il ne le savait pas... Et de fait, on peut apprendre ce que l'on sait déjà, comme on peut être surpris par l'événement le plus attendu, ou comme on peut devenir ce que l'on est ; entendez : devenir en acte ce qu'on est déjà virtuellement et substantiellement. Platon n'enseignait-il pas le même paradoxe ? Éros lui aussi, par une contradiction insolite, découvre ce qu'il a en un sens déjà trouvé. Plus généralement, l'homme passe sa vie à apprendre ce qu'il savait, à réaliser un danger dont la notion glissait sur lui sans l'inquiéter, à réentendre des musiques ou des paroles qu'il sait par cœur, et à les réentendre comme s'il ne les avait jamais entendues, comme s'il les entendait aujourd'hui pour la première fois, à regarder d'un regard neuf, et en se frottant les yeux, le même paysage, meublé des mêmes objets matériels, qui n'avait jamais jusqu'ici retenu son attention. Tels sont, disions-nous, les mots de l'amour quand on aime ; telle est, en général, la vieille nouveauté du recommencement qui est commencement. La connaissance de la mort a beau être « reconnaissance » comme l'« anamnèse » platonicienne est réminiscence : elle est aussi nouvelle, aussi première et originale que cette réminiscence elle-même ; depuis que nous avons *appris*, il nous semble n'avoir jamais rien su antérieurement, et notre savoir de jadis nous paraît aussi lointain qu'une science prénatale, aussi vide qu'une nescience. L'homme croyait savoir, et il ne savait pas ! Il s'arrange pour être surpris par la chose du monde la moins surprenante... Il s'avise un beau jour de ce qu'il sait déjà depuis longtemps : cette prise de conscience est le plus souvent une brusque intuition et une révélation aussi soudaine que la conscience de vieillir ; car si l'homme vieillit peu à peu, de plus en plus, jour après jour, la conscience de vieillir, elle, advient tout à coup et d'un seul coup... Un matin en se faisant la barbe ! Dans l'instant semelfactif le malade découvre, à certains signes devenus soudain éloquents et prophétiques, la gravité mortelle du mal qui le menace ; dans l'instant, la mort d'un proche nous révèle que la mort n'est pas seulement pour les autres, ou que je suis moi-même un de ces « autres ». « Je compris soudain que je suis mortel », dit Arséniev dans l'admirable roman d'Ivan Bounine⁶⁶, en parlant de la mort de sa petite sœur Nadia. Et pourtant vous le saviez, serions-nous tentés de répondre. Il n'importe... On imagine assez bien le journal intime où le sage noterait : ce matin, 21 novembre, à onze heures trente-cinq, j'ai connu enfin que l'homme doit mourir. Nous ne le redirons jamais assez : *la conscience du temps continu est une conscience discontinuée*. Surprise préparée, message à la fois connu et inconnu, su et appris, immanent et adventice ! La découverte de la chose trouvée ne peut être que subite. Comment la discontinuité de cette prise de conscience, comment cette collision de l'homme renseigné et de la mauvaise nouvelle, comment cette rupture enfin ne seraient-elles pas source de désarroi ? Ce que nous savions déjà, voici que nous commençons à le connaître tout « autrement » : c'est la manière qui diffère, la manière qualitative ou pneumatique, et l'éclairage, et la sonorité ; dans un nouveau contexte mental, la vérité de La Palisse aura sans doute un accent d'inédit et une originalité imprévue ; nous en mesurons mieux l'importance, nous apprécions mieux le poids de réalité de l'événement. La mort de nos parents ne nous a rien appris matériellement que nous ne sachions depuis toujours ; tout ce qu'il y a à savoir sur ce chapitre, nous le savions déjà : que les hommes en général sont mortels, et que l'être cher doit mourir, parbleu ! puisqu'il est l'un de ces hommes. En ce sens, nous ne savons à la lettre rien de plus que le commun des créatures, mais ce que nous savons désormais, nous le savons *autrement*, sur un autre plan, dans une autre

lumière, transposé dans un autre ordre : nous y découvrons une dimension nouvelle. Les hommes épargnés par le malheur savent tout ce que nous savons, mais ils ne savent pas comment, ni à *quel point*. Qu'a-t-il appris en somme, cet être en deuil nouvellement initié à la vérité immémoriale ? Il n'a rien appris de nouveau, et pourtant il a sans doute compris quelque chose, compris je ne sais quoi d'impalpable qui n'a de nom dans aucune langue. Il n'a rien appris du tout, mais qui peut nier la valeur irremplaçable de son expérience ? Cette expérience qui n'est pas une illumination, n'est pas non plus l'acquisition d'une connaissance nouvelle : cette expérience est, sur place, la découverte d'une profondeur méconnue, et dont la méconnaissance nous exposait à toutes sortes de malentendus et de déceptions.

D'un mot, l'homme frappé par le malheur prend désormais la mort *au sérieux*. Et bien que la chose récemment apprise ne soit pas un secret formulable ni une trouvaille inédite, ni un renseignement supplémentaire, ni en général une notion en plus à l'actif de notre savoir, il n'est pas impossible de décrire trois aspects de l'enrichissement que représente pour nous la prise de conscience du mystère. Distinguons ici l'Effectivité, l'Imminence et le Concernement personnel. Prendre conscience du sérieux de la mort, c'est d'abord moduler du savoir abstrait et notionnel à l'événement effectif. Ne dit-on pas, d'ailleurs, Réaliser ? Réaliser c'est, paradoxalement, s'éloigner de la vérité et passer de l'évidence raisonnable, mais non convaincante, à une évidence opaque, mais vécue : par exemple, nous voyons de nos yeux un spectacle dont nous ne connaissons que la possibilité notionnelle et nominale. Paradoxe dérisoire ! C'est dans l'anéantissement et l'arrachement à l'être que l'homme expérimente le plus intensément l'effectivité de la mutation. Quittant la région livresque où l'on raisonne sur la condition de Caïus et sur les animaux sans fiel, l'homme aborde un événement destiné à advenir pour de bon ; avant la conversion à l'événement, c'est-à-dire avant la « réalisation », le logicien concluait, par déduction, de la mortalité universelle des hommes à la mort de Caïus, et son inférence ne quittait pas la sphère irréelle et théorique des concepts, ne débouchait jamais dans le tout-autre-ordre de l'effectivité ; le raisonnement se mouvait à l'intérieur d'un même univers d'immanence ; il aurait fallu, pour réaliser la mort, une μετάβασις εἰς ἄλλο γένος : non point le passage d'un contradictoire à son contradictoire, mais, comme dans l'argument ontologique, le passage discontinu de la possibilité à l'effectivité ou de l'essence à l'existence. La découverte de la très banale vérité met fin aux malentendus, fictions et conventions artificielles qu'un savoir ineffectif favorisait. Notre nouvelle expérience de la mort n'ajoute rien, si l'on veut, à la préconnaissance ou prénotion platonique que tout homme peut en avoir : mais elle porte cette prénotion à un autre exposant ; dans l'expérience du deuil ou de la maladie s'accomplit la promotion de notre savoir à l'effectivité. Apprendre en sachant déjà et à l'avance ce qu'on apprend, c'est brusquement savoir d'un savoir vécu, d'une gnose concrète et toute chaude d'émotion, intensément et passionnément endossée, ce qu'auparavant on savait sans le comprendre ; ce que nous connaissions du bout de la pensée, voici que nous le comprenons avec l'âme tout entière, ou mieux avec la vie tout entière, σύν ὅλῃ τῇ ζωῇ. Et comme l'amoureux rafraîchit et renouvelle en la vivant lui-même la vérité si usée des thèmes éternels, ainsi l'homme en deuil, meurtri dans ses attachements, revit pour sa part la vérité inouïe et déchirante de la mort, ravive pour sa part la pathétique absurdité de la mort, éprouve douloureusement et de l'intérieur le tragique de la mort. La mort, pour qui « en réalise » le sérieux, trouve son point d'insertion dans l'espace et dans le temps. La mort est un événement qui a lieu.

Car l'imminence est la forme temporelle de l'effectivité, de même qu'inversement l'indétermination de l'avenir lointain chez les théoriciens ou les utopistes, et le dessèchement du passé chez les historiens sont deux formes caractéristiques de l'irréalité conceptuelle. Un événement effectif qui advient pour de bon est un événement qui advient maintenant ; et *vice versa* un événement peut être ineffectif soit parce qu'il est déjà arrivé, soit parce qu'il n'est pas encore advenu, parce qu'il est encore à venir, parce qu'il arrivera plus tard. Le recul du passé est le premier moyen de connaître la mort abstraitement : la connaissance étant presque par définition rétrospective et retardataire, la mort de l'autre n'est connue objectivement et en toute sérénité qu'après coup, c'est-à-dire quand il est trop tard ; mieux encore : la mort à cet égard est connue « mortellement », de par une connaissance posthume et conséquente seule capable d'assurer à l'homme le loisir qui transforme la tragédie en problème. Tel est le savoir nécrologique dont nécropoles et cimetières conservent pour nous les archives. Le positivisme, en ce sens, considère l'humanité comme formée de plus de morts que de vivants : l'histoire est la galerie des innombrables défunts, et ces défunts

eux-mêmes, auxquels la religion positive rend un culte, sont aussi disponibles qu'une collection d'insectes desséchés ou une exposition de momies; le docile trépassé est devenu pur concept. Le recul de l'avenir est la deuxième forme du distancement objectif : mais au lieu que le passé recule de lui-même, c'est ici le présent qui se tient à distance ou repousse le futur loin de lui; l'objectivation prospective et l'objectivation rétrospective se prolongent ainsi l'une l'autre de part et d'autre du point zéro qu'on appelle Maintenant, dans les deux directions inverses du devenir; le délai joue, vers l'aval, le même rôle que, vers l'amont, les chroniques de la mémoire. Mais si l'objectivité passéiste est valable uniquement de moi à la mort des autres et par rapport à ces autres, l'objectivité futuriste ou dilatoire, elle, n'a de sens que dans l'optique de la mort-propre. Car la mort de chacun, par rapport à soi-même, est toujours au futur; que dis-je? elle est, par définition même, le dernier futur de la vie : non pas une étape intermédiaire sur le chemin de cette vie, mais le plus lointain de tous les avènements; non pas une halte provisoire, ni une station entre autres, mais la fin définitive et le terme ultime dans la continuation des moments successifs dont l'enchaînement forme notre devenir. Les autres avènements, les petits futurs relatifs de la continuation sont faits pour devenir normalement présents par le jeu continuuel de la futurition : désignation provisoire de la journée suivante, « Demain » est un adverbe qui est valable seulement pendant la durée de vingt-quatre heures; le lendemain n'est Demain qu'aujourd'hui et sera Aujourd'hui demain, comme il s'appellera Hier après-demain. Mais l'extrême futur de la mort est un après-demain qui ne sera jamais Aujourd'hui, un avenir qui ne sera jamais présent, mais toujours à venir, et ne cessera jamais d'advenir et de s'approcher, puisque toute notre vie en est pour ainsi dire l'avent et le prélude! Tout le possible, dit Schelling, doit arriver; et à notre tour, nous disons : tout l'avenir adviendra, n'étant à venir que pour venir un jour effectivement; quoi qu'il arrive, le futur (comme son nom l'indique) sera, c'est-à-dire finira par être, puisqu'il est un être simplement retardé; ou ce qui revient au même : le non-être du futur est un simple pas-encore, ... mieux - une promesse régulièrement et invariablement tenue; car la dévorante futurition ne s'arrête jamais. Ô temps, suspends ton vol ! implore le poète : mais il fait la sourde oreille, le temps, et il ne suspend pas son cours; il le continue au contraire inexorablement, sans tenir nul compte de nos objurgations; bien plus, le vol des heures se poursuivrait même si toutes les horloges de l'univers s'arrêtaient en même temps, chacune à l'heure que lui fixe son fuseau horaire, même si nous n'étions plus là pour compter les heures et dire la date; les années continueraient à se succéder même si nous cessions de vieillir. Quand bien même l'univers s'abîmerait dans une catastrophe œcuménique, entraînant le Soleil et la Lune qui rythment les périodismes astronomiques, marquent les saisons, scandent l'alternance des jours et des nuits, quand bien même il ne resterait plus un seul homme sur la Terre pour dire au mois d'octobre : Tu es octobre, le temps s'écoulerait encore ! La fin du monde n'est pas la fin du temps. Et pourtant, dans la perspective du sujet intéressé, la mort-propre est un avenir qui n'arrive jamais; ou mieux le futur de la mort advient sans être jamais présent, du moins pour moi qui parle et qui pense en ce moment même. Parce que le futur de la mort-propre n'est pas présentifiable, il revêt facilement un caractère abstrait; parce que sa date est indéterminée et parce que la mort n'est jamais nécessaire à tel ou tel moment, nous la renvoyons volontiers aux calendes. L'homme réalise sa mort, et la réalise dans l'angoisse lorsqu'il comprend que le dernier avenir, comme les avènements mineurs de l'intervalle, est fait lui aussi, après tout, pour advenir; lorsqu'il découvre que la fin des fins, comme les petites fins intermédiaires des séries intra-vitales, pourrait bien être un jour mon présent. Ce qui ne *peut* pas être mon présent est sur le point de se réaliser; l'impossible va s'accomplir; l'heure de l'absurdité, dans un instant, sonnera. Bientôt ! Comme il fait battre le cœur, cet adverbe de l'imminence appliqué à l'extrême futur de la vie ! L'homme est désespéré quand il se trouve soudain nez à nez avec un avenir qui n'était pas fait pour advenir empiriquement... Affolante est l'idée que la fin du monde, objet d'une spéculation eschatologique et livresque, est fixée à dimanche prochain, ou que le Grand Soir est ce soir même. Notre désarroi tient ici à la brusque transformation de la mort en donnée immédiate : car comme la splendeur du soleil exige l'emploi de verres fumés qui en atténuent pour nos yeux l'éclat insoutenable, ainsi la ténèbre de la mort ne devient objet de spéculation qu'à travers l'écran d'une médiation discursive; ou si l'on préfère d'autres rapprochements : le délai de la médiation, comme les circonlocutions pudiques du langage, amortit notre contact trop direct avec la mort; faute du courage nécessaire pour supporter le tête-à-tête et le face-à-face, nous penserons notre propre néant par objet interposé, à travers la zone neutre des moyens termes et des concepts-tampon. C'est pourquoi les prédicateurs, désireux de rétablir le moratoire qui nous libère, de desserrer l'étreinte

du danger, ne cessent de recommander la « préparation » à la mort : Gare aux surprises ! Soyez prévoyants ! Prenez vos précautions ! Gardez vos distances ! N'attendez pas d'avoir le couteau sur la gorge ! En danger d'étouffer, nous souhaitons le loisir qui aérera notre liberté. Mais l'homme prudent a beau « se préparer », sans savoir d'ailleurs à quoi exactement il faut « se préparer » ; la mort qui, lorsqu'elle arrive, arrive toujours pour la première fois, nous trouve invariablement démunis ; invariablement, l'homme de précaution est pris au dépourvu, obligé de bâcler hâtivement sa fin, de crever n'importe comment ; suppliant monsieur le bourreau de lui accorder une toute petite minute de délai ; heureux du plus misérable répit, quand la grâce, ou plutôt l'aumône de ce répit lui est faite. « Que vous êtes pressante, ô déesse cruelle ! » Surprise préparée, disions-nous, et vieille nouveauté... Le plus prévu des événements est paradoxalement le plus imprévisible ; et l'âge lui-même n'y fait rien, les vieillards étant, à l'égal des jeunes hommes, talonnés par l'urgence, surpris sur leurs mégarde, forcés de mourir à la diable, comme s'ils n'avaient pas eu tout le temps de voir venir la fin. « *Decrepiti senes*, dit le stoïcien, *paucorum annorum accessionem votis mendicant.* » Et en effet on rate sa fin à tout âge ! Si vieux qu'on soit, on meurt toujours trop tôt : car il n'y a, en ce sens, que des fins prématurées. L'homme aborde obligatoirement la mort en état d'improvisation ou d'impréparation : l'impromptu de la mort est, à la lettre, *extemporané* – car cette occurrence de la dernière minute déjoue toute temporisation. L'urgence que nous imposerait l'imminence est donc une cause d'effolement. L'échéance lointaine devenue menace prochaine, l'avenir chimérique fixé à demain matin : il n'en faut pas plus pour nous donner le vertige. Quand l'événement de la mort, qui est fait pour advenir en général, mais de manière indéterminée, doit avoir lieu à une date précise, le désespoir prend possession de l'homme : c'est le cas des condamnés à mort, que torture la monstrueuse, l'inhumaine précision. Tous les hommes sont mortels, et Pierre est un homme : mais il ne s'ensuit pas que Pierre doive mourir mercredi prochain ; il s'ensuit simplement que Pierre mourra un jour ou l'autre... Mais plutôt l'autre ! La date de la mort ne se déduit pas de ces prémisses ; ces prémisses ne déterminent pas un effet aussi précis, aussi contingent que le jour de la mort sur le calendrier ! Seul est donc pris au sérieux l'événement de l'instant en instance, celui qui n'est plus simple possibilité négative ou potentialité latente, mais qui adviendra séance tenante ou sur-le-champ. À partir du moment où le *mortalis* a cédé la place au *moriturus* et *a fortiori* au *moribundus*, où le candidat à la mort, susceptible en général de mourir, a entendu l'appel de la mort imminente, où le « mortel » appelé à une mort possible est devenu un « moribond » en puissance de mort ou en instance de mort, où le destin a inscrit la créature sur la liste restreinte des tout proches élus, à partir de ce moment l'homme a réalisé que la mort n'est plus une *éventualité* abstraite, mais l'*avènement* d'un *événement*. Votre tour viendra, écrit Georges Friedmann.

« Réaliser » la mort, ce n'est pas seulement vivre la menace de mort comme effective et prochaine, c'est *ipso facto* se sentir soi-même personnellement concerné par cette menace ; si la menace, tout en étant immédiate, vise d'autres créatures, les mortels en général, un homme quelconque, il manque un élément essentiel à son effectivité ; mais à rebours l'essentiel ne manque pas moins si la menace, tout en concernant l'intéressé, ne le concerne qu'à lointaine échéance : car les deux cas reviennent au même ; dans les deux cas la menace est pour faire semblant, et le danger de mort est aussi platonique que celui dont nous entretenons les récits d'aventures et les romans policiers. Quand l'homme réalise que « son tour » est venu, il se sent à la fois appelé à une mort imminente et concerné personnellement, concernement et imminence étant eux-mêmes deux formes de l'effectivité. La mort n'est plus un simple sujet de version latine ou un thème abstrait pour dissertations philosophiques, mais elle est devenue mon affaire personnelle. La mort devient chose sérieuse quand nous prenons conscience du fait que voici : la mort n'est pas seulement une mésaventure qui arrive aux autres, ou à moi-même dans cinquante ans, c'est-à-dire à moi-même en tant que je suis un autre ; la mort n'est pas une éventualité lointaine dans l'espace et dans le temps : un jour, nous découvrons notre englobement à l'intérieur du mystérieux problème que nous nous figurions englober ; un jour, en écoutant le glas, nous nous avisons qu'il sonnera pour nous-mêmes comme il sonne maintenant pour le voisin. Tout le monde se dérobaît, chacun renvoyant à l'autre la balle, chacun montrant le voisin : « À vous l'honneur, mon voisin ; commencez, mon voisin ; passez le premier, mon voisin. » Ces politesses et ces échappatoires sont devenues impossibles. Redisons-le à nouveau : l'homme qui réalise sa mort-propre, la mienne pour moi, la tienne pour toi, la vôtre pour chacun de vous respectivement, diffère du tout au tout de l'homme qui, par raisonnement, applique une loi universelle à son cas particulier. Concluant *a priori* et *a*

fortiori de tous à chacun, la déduction ne rencontrait jamais la personne en chair et en os : en tant que la conséquence découle analytiquement et pour ainsi dire automatiquement de la loi générale, la mort-propre est nécessaire à *plus forte raison*. Ce sont les stoïciens qui, pour induire en résignation le malade récalcitrant et déraisonnable, lui présentent sa mort-propre, à l'aide d'un *Puisque* comme la conséquence naturelle et inévitable d'une loi ; ou qui, pour consoler la veuve éplorée, subsument son deuil sous un destin commun et banalisent ainsi la mort du proche : la consolation fait comme si on pouvait glisser insensiblement de la mortalité impersonnelle à la mort-propre. En fait, le consolateur a tort et raison à la fois : raison parce que son syllogisme est impeccable ; tort parce que le syllogisme ne nous dispense nullement du saut vertigineux qu'il faut accomplir, de la douleur déchirante qu'il faut affronter pour « s'appliquer » la loi à soi-même. Car c'est ici l'*application* proprement dite qui est la vraie mutation et le vrai passage au tout-autre-ordre de l'haecceité. Pour conclure de la mortalité en général à la mort de Caius, de Tartempion, de monsieur Untel ou de monsieur N'importe-qui, pour conclure d'un « cas » à un autre « cas » dans les limites du même genre, le courage n'est pas fort nécessaire. Mais moi, je ne suis pas *un cas*, ni un exemple entre autres, et il m'en coûte d'échanger l'évidence transparente, mais non convaincante, de la mortalité impersonnelle contre l'évidence absurde, mais vécue, qui caractérise la mort-propre. Ce qui vaut pour tous les hommes, paraît-il, vaut pour l'un d'eux. Mais lorsque ce « l'un d'eux » est moi-même, une soudaine conversion s'impose ; un abîme doit être franchi. La « réalisation » n'est pas un raisonnement, mais une intuition instantanée. Entre le « On » anonyme, qui est Tous et Personne, d'une part, et moi-même d'autre part, la différence est vraiment métaphysique, à condition que par « moi-même » on entende non point *le moi*, c'est-à-dire le concept grammatical de la première personne, mais « moi » purement et simplement, moi sans article, moi qui dis *je* ici même et en cet instant même ; je ne suis pas, moi qui parle, un mortel comme tous les mortels, ni une créature entre les créatures, ni un quelconque Caius, mais une personne inexplicablement privilégiée. – Ce privilège, n'est-il pas, comme tous les privilèges, injuste et passionnel ? La philosophie, telle que la comprennent Spinoza et Léon Brunschvicg, ne commence-t-elle pas avec le dépassement de la partialité égocentrique, avec la dénonciation des préjugés que cet égocentrisme entretient ? Comme la philosophie synoptique de l'histoire subalternise les anecdotes et les faits divers de l'actualité, ainsi la raison impartiale corrige l'optique déformante du plaisir-propre, de la douleur-propre et de la mort-propre ; elle nous détache de la fascination du moi et nous rend capables de mégalo-psychie. On ne peut pas admettre que la première personne ait ses vérités-propres, ni que la vérité en général soit relative au numéro de la personne. La philosophie, qui est raison et justice et sagesse, remet à leur vraie place, à leur insignifiante place, réduit à leurs véritables proportions les événements de la vie personnelle : mon plaisir personnel, ma douleur personnelle, mon bonheur, ma mort-propre, et en général tous les événements qu'on désigne avec l'adjectif possessif de la première personne ; car c'est cette clause du moi qui est pour la raison désintéressée le détail négligeable ; le point de vue de l'ego, comme dans la « connaissance du premier genre », engendre les exagérations de la philautie, de la colère et de la terreur, il est donc à la fois l'accident à surmonter et l'injustice à corriger : le plaisir des hédonistes, pour le sage, devient un ridicule petit chatouillement de l'épiderme ; ma douleur, soumise à l'objectivation d'Épictète, cesse d'être le centre du monde et se réduit à ce qu'elle est vraiment : la transformation insignifiante d'un misérable corps à peine discernable dans la multitude des corps qui peuplent l'univers. Nous devenons capables de distinguer ce qui est important pour nous seuls, πρὸς ἡμᾶς, et ce qui est important en soi, καθ'αὐτό ou φύσει, et même par rapport à nous. Épictète, d'accord en cela avec Épicure, précise que la mort n'est rien : οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς. Il est vrai qu'une escarbille dans mon œil change pour moi l'ordre de l'univers, assombrit pour moi seul la couleur des choses, empoisonne tous les événements de ma journée ; mais pour les tiers ou pour la conscience-témoin, cette escarbille est une poussière de plus dans l'œil quelconque d'une quelconque créature. Et de même ma mort pour moi est la fin de tout, la fin totale et définitive de mon existence personnelle et la fin de l'univers tout entier, la fin du monde et la fin de l'histoire ; la fin de mon temps vital est bien pour moi la fin des temps, la tragédie métaphysique par excellence, l'inconcevable tragédie de ma nihilisation ; mais la mort de l'autre pour moi est un incident des plus ordinaires ; et réciproquement ma mort à moi pour l'univers lui-même n'est pas une si grande catastrophe : c'est un imperceptible fait divers et une disparition indifférente qui ne troublent en rien l'ordre général, n'interrompent en rien le cours normal des choses ; la place rendue vacante dans la plénitude universelle est aussitôt comblée ; demain matin,

le facteur apportera le courrier à l'heure habituelle ; nous mourons, mais la séance continue ; cinq minutes après l'accident, l'attroupement s'est déjà dispersé et la circulation, qui est continuation, a repris normalement son cours sur le boulevard. Les occupations des hommes se poursuivent sans tenir aucun compte de cette désolation privée, ni de la famille en deuil : ma mort à moi et celle de Caius ne sont-elles pas, au regard d'un tiers ou d'une justice impartiale, exactement équivalentes ? Avouons-le, cette disproportion dérisoire nous fait sentir bien amèrement l'insignifiance objective de la mort-propre, les propositions minuscules de nos tragédies personnelles.

3. La mort en troisième, en seconde, en première personne

Or c'est là sans doute traiter fort légèrement le fait de l'intériorité à soi, fait mystérieux et je-ne-sais-quoi irréductible qu'on peut bien passer sous silence, mais qui proteste comme un muet remords contre l'escamotage optimiste et contre la feinte bonne conscience de la sagesse anti-tragique. La raison panoramique, appliquant les lois de la perspective, peut certes compenser la finitude de la monade – car la monade est pur dehors et troisième personne neutre dans un monde de troisièmes personnes interchangeables. Mais l'existence pour soi qui caractérise le Je est de l'ordre de l'irremplaçable et de l'incomparable ; quand cette existence semelfactive est en péril, l'affectation de sérénité ne peut plus donner le change. Ce fait étrié de l'intériorité à soi est un fait mystérieusement objectif. Ma mort à moi n'est donc pas la mort « de quelqu'un », mais elle est une mort qui bouleverse le monde, une mort inimitable, unique en son genre et à nulle autre pareille. Comment nier dès lors que la clause égocentrique de la première personne soit une clause ironiquement essentielle ? Le problème de la mort peut servir à réhabiliter une philosophie de la partialité.

Distinguons plus nettement entre les trois personnes, c'est-à-dire entre les trois optiques : les troisième et deuxième personnes qui sont mes points de vue sur l'autre (Lui ou Toi) ou les points de vue de l'autre sur moi-même (moi, considéré comme troisième ou deuxième personne de l'autre), les deux partenaires restant deux sujets monadiquement et personnellement distincts : la première personne qui est le point de vue du moi sur moi, du toi sur toi, et en général le point de vue « réfléchi » de chacun sur soi-même : ce point de vue, qui est à peine un « point de vue » puisqu'il renonce à la perspective et à la distance optique, c'est en fait l'expérience vécue de la mort-propre, où coïncident l'objet de la conscience et le sujet du « Mourir ».

La mort EN TROISIÈME PERSONNE est la mort-en-général, la mort abstraite et anonyme, ou bien la mort-propre, en tant que celle-ci est impersonnellement et conceptuellement envisagée, à la manière, par exemple, dont un médecin envisage sa propre maladie ou étudie son propre cas ou fait son propre diagnostic : car les médecins aussi peuvent être malades, mais, tout en étant malades, rester médecins, et englober ce qui les englobe, et garder la sereine surconscience de leur tragédie-propre ; pour ce médecin-malade en qui le malade cède au médecin, la tragédie demeure phénomène. La surconscience juge la mort comme si la mort ne la concernait pas et la laissait, au contraire, en dehors, comme si cette affaire ne la regardait nullement ; la mort en troisième personne est problématique sans être mystériologique ; c'est un objet comme un autre, un objet qu'on décrit ou qu'on analyse médicalement, biologiquement, socialement, démographiquement, et qui représente alors le comble de l'objectivité atragique. Le Je, dans cette affaire, devient sujet anonyme et acéphale d'une mort indifférente, sujet qui n'a pas eu de chance et qui a été désigné par tirage au sort pour crever.

Mais il arrive aussi que le médecin-malade, tout en restant un peu médecin dans son malheur, soit encore plus malade que médecin : il n'est alors qu'une misérable créature englobée avec toutes les autres créatures dans le même destin et dans le même mystère. Si la troisième personne est principe de sérénité, la PREMIÈRE PERSONNE est assurément source d'angoisse. Je suis traqué. En première personne, la mort est un mystère qui me concerne intimement et dans mon tout, c'est-à-dire dans mon néant (s'il est vrai que le néant est le rien de ce tout) : j'y adhère étroitement sans pouvoir garder mes distances à l'égard du problème. *Mea res agitur!* C'est de moi qu'il s'agit, moi que la mort appelle personnellement par mon nom, moi qu'on désigne du doigt et qu'on tire par la manche, sans me laisser le loisir de loucher vers le voisin ; les échappatoires me sont désormais refusées autant que les délais ; l'ajournement à *plus tard* et tout de même les *alibis* et le report sur *un autre* sont devenus impossibles, qui eussent donné de l'air à l'homme concerné ; la troisième

personne sans visage ne peut plus me servir de prétexte. Οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς ? Rien pour moi ? Mais c'est juste le contraire ! Ce néant est tout pour nous ; autrement dit, c'est notre tout-ou-rien qui est en question... Le « *mea res* » de Lucrèce est un aveu qui dément de façon implicite le Οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς d'Épicure. Dans ce « *mea res* », on retrouve à la fois l'effectivité, la première personne et l'imminence. Toutefois, l'*avenir* pris au sérieux par celui qui le réalise n'est nullement une *affaire*, et encore moins un *devoir* ; et c'est même l'impossibilité de convertir cet avenir en devoir, cette angoisse en souci, cette imminence en urgence, qui aggrave le plus notre panique ; tout au plus avons-nous une attitude à assumer – si tant est que notre devoir soit de bien mourir. *Mea res agitur* ne signifie pas : quelque chose m'incombe ; mais plutôt : c'est mon sort qui se joue ; prions pendant ce temps ! Ce que ma mort est pour moi, la tienne l'est pour toi, et en général la mort de chaque troisième personne l'est pour chacune de ces personnes, puisque chaque personne, considérée respectivement, dit « Je » comme moi-même ; est, comme moi-même, intérieure à soi. La deuxième et la troisième personne, qui sont Toi et Lui pour moi, ne sont-elles pas Moi pour soi ? Chaque personne n'est-elle pas réflexivement première pour elle-même, c'est-à-dire pour sa part et de son propre point de vue ? L'autre qui est moi par rapport à lui-même, bien qu'il ne soit pas moi-même, cet autre est simplement « comme » moi, *instar mei*. Par ce biais et indirectement, la mort-propre redevient universelle : chacun par devers soi et quant à soi comme s'il était seul ; et par suite, tous distributivement ; par suite, tous sans exception ! Mais « par suite » seulement... Le sentiment d'être un centre perspectif, un centre égocentrique autour duquel s'ordonnent, en cercles concentriques, les personnes numéro Deux et numéro Trois, relativement auquel Tu et Il se définissent, et d'autre part la sympathie pour une altérité où il y a autant de centres que de personnes, cet égocentrisme et cet allocentrisme se contrarient : leur débat engendre le paradoxe du *Nous*. Car l'idée contradictoire d'une première-personne-au-pluriel est une sorte de monstre, s'il est vrai que le Je, par définition, est toujours au singulier, et si le pluriel s'applique nécessairement à autrui. La fraternité dont le « Nous » est la formule n'est pas inférée par induction analogique, mais sympathiquement et intuitivement vécue dans l'expérience intime : c'est comme une action à distance, une sorte de communication magique et instantanée exclusive de toute communauté substantielle : par une divination immédiate, l'homme provisoirement épargné réalise, devant la mort de l'autre, sa fraternité de destin avec la victime aujourd'hui désignée. Affaire personnelle d'un chacun, affaire du Moi multipliée par le Nous, la mort met à nu le régime contradictoire de l'Absolu-au-pluriel : d'une part des tragédies innombrables, et aussi hyperboliques en elles-mêmes qu'indépendantes les unes des autres, portent à son comble le sporadisme de l'Absolu pluriel ; et d'autre part ce déchirement ne contredit pas la similitude du destin qui unit tous les hommes. Ce pluriel d'absolus à la fois écartelés et associés répond plutôt à un fait *œcuménique* qu'à une loi *synnomique*. Autrement dit, cette universalité décousue ne se réduit ni à une solidarité physique, ni à une communauté abstraite, ni à un apparentement cosmologique⁷⁷ ; elle n'exprime ni l'inclusion des individus dans un genre commun, ni leur participation à une essence unique, ni leur affinité d'origine : car les personnes seraient alors des monades, c'est-à-dire des troisièmes personnes impersonnelles ; la sympathie qu'elles éprouvent l'une pour l'autre ne vient donc pas, comme chez Marc Aurèle, de leur fraternité ou d'une consanguinité spécifique, pas même d'un lointain cousinage. À l'opposé de toute harmonie monadique, le solipsisme des solitudes parallèles, chacune sur soi refermée en son soliloque comme dans une ville assiégée, constitue paradoxalement l'unité déchirée de ce grand Moi, de cette hydre à mille têtes qu'on appelle le Nous. La tragédie du Je éveille un écho dans le Nous, mais le Nous renvoie sans cesse à l'expérience solitaire du Je. L'événement œcuménique de la mort, œcuménique parce qu'il arrive en tous lieux et à tout le monde, garde mystérieusement pour chacun un caractère intime et personnel, un caractère décousu et qui ne concerne que l'intéressé ; ce destin œcuménique reste inexplicablement un malheur privé. « Vous tous, innombrables, qui êtes morts avant moi, aidez-moi », gémit le roi mourant d'Eugène Ionesco. « Dites-moi comment vous avez fait pour mourir... Apprenez-le-moi. Que votre exemple me console, que je m'appuie sur vous comme sur des béquilles, comme sur des bras fraternels. Aidez-moi à franchir la porte que vous avez franchie ! Revenez de ce côté-ci un instant pour me secourir... Comment cela s'est-il passé ? » Hélas ! Celui qui va mourir meurt seul, affronte seul cette mort personnelle que chacun doit mourir pour son propre compte, accomplit seul le pas solitaire que personne ne peut faire à notre place et que chacun, le moment venu, fera pour soi singulièrement. Et personne non plus ne nous attend sur la rive ultérieure. Personne ne viendra nous souhaiter la bienvenue aux portes de la nuit. Pascal, on le sait, dit lui aussi : On mourra

seul⁸⁸. Qu'est-ce d'ailleurs que l'assistance religieuse, sinon une sorte de tentative impuissante et purement symbolique pour peupler la solitude du pas le plus désespérément solitaire de toute la vie, pour faire escorte au voyageur du dernier voyage ? Il ne faut pas laisser seul celui qui va mourir... Sans doute l'idée du « secours » en général, Auxilium, répond-elle à ce souci d'accompagner ou d'entourer l'homme seul. Hélas ! l'instant suprême ne comporte justement pas de compagnons de route. On peut « aider » le moribond isolé, autrement dit veiller l'homme en instance de mort jusqu'à l'instant pénultième, mais on ne peut le dispenser d'affronter l'instant ultime lui-même et en personne. Autant que la religion, le rationalisme a la phobie de la solitude létale. Il est conforme à l'escamotage de la tragédie, dans le *Phédon*, de ne pas permettre que Socrate reste seul une minute en attendant la poignante solitude de la mort, de ne pas permettre que Socrate se taise une minute en attendant le grand mutisme définitif de la mort : les derniers moments de Socrate seront donc un long dialogue qui emplit de propos raisonnables les trous du silence, qui anime la solitude désertique de l'agonie ; le bruit des échanges et le pluriel de la réciprocité escamoteront peut-être ce saut vertigineux qui est toujours, comme la fuite de l'homme vers Dieu selon Plotin, *φυγή μόνου πρὸς μόνον*. On reconnaît ici la tactique familière à toute philosophie de la troisième personne. L'hypertrophie inflammatoire et passionnelle de la tragédie-propre est-elle parfaitement lénifiée par cette sociabilité philosophique ? La fièvre est-elle définitivement tombée ? Socrate, entouré d'amitié, poursuit la conversation jusqu'à l'article dernier *exclusivement*, jusqu'à l'instant du *pas solitaire*, jusqu'à ce seuil final et inconnu qu'il faut bien se résoudre à franchir seul, avec l'espoir pour tout viatique.

Entre l'anonymat de la troisième personne et la subjectivité tragique de la première, il y a le cas intermédiaire et en quelque sorte privilégié de la DEUXIÈME PERSONNE ; entre la mort d'autrui, qui est lointaine et indifférente, et la mort-propre, qui est à même notre être, il y a la proximité de la mort du proche. Le Toi représente en effet le premier Autre, l'autre immédiatement autre et le non-moi en son point de tangence avec le moi, la limite prochaine de l'altérité. Aussi la mort d'un être cher est-elle *presque* comme la nôtre, presque aussi déchirante que la nôtre ; la mort d'un père ou d'une mère est *presque* notre mort, et d'une certaine façon elle est en effet la mort-propre : c'est l'inconsolable qui pleure ici l'irremplaçable ; contre l'interchangeabilité des troisièmes personnes s'inscrivent en faux non seulement la semelfactivité de l'existence-propre, si poignante dans le regret d'une vie perdue (car on ne vit qu'une fois), mais encore l'ineffable haecceité de la deuxième personne ; la mère en deuil aura un jour d'autres enfants, plus beaux peut-être et mieux doués que l'enfant disparu : mais l'enfant qu'elle a perdu, qui le lui rendra ? Or c'est celui-là justement qu'elle aimait... Hélas ! aucune force ici-bas ne peut faire revivre ce précieux, cet incomparable « hapax » littéralement unique dans toute l'histoire du monde. Rien ne ressemble plus au désespoir de mourir que la désolation de cette mère navrée. Quant à la mort de nos parents, elle fait disparaître le dernier intermédiaire interposé entre la mort en troisième personne et la mort-propre ; le dernier glacis est tombé, qui séparait de notre mort personnelle le concept de la mort ; l'intérêt biologique de l'espèce nous a décidément quittés, la sollicitude qui nous protégeait du néant s'est déplacée en nous laissant en tête à tête avec la mort. C'est maintenant mon tour, et c'est la génération suivante qui pensera désormais la mort à travers ma mort effective. La mort du père et de la mère est donc pour chaque homme le passage du médiat à l'immédiat. - L'ipséité aimée est *comme* moi-même : mais ceci dit, elle *n'est* pas moi-même, au sens ontologique du verbe « être » ; mon enfant est une partie de ma vie propre - mais c'est là une manière de parler, et l'identification du moi et du toi ne perd jamais son caractère métaphorique ; cet être si proche est monadologiquement autre que moi-même : je ne vis que pour lui, mais mon cœur bat pour moi comme son cœur à lui bat pour lui, chacun vivant par devers soi respectivement en son inexpugnable solitude ; et l'amour lui-même ne fait pas que les deux noyaux monadiques fusionnent en un seul noyau, que les deux ipséités coïncident extatiquement : les deux restent numériquement deux, comme l'exige le principe d'identité ; et l'essence de l'amour consiste simplement dans la communication magique qui s'établit à travers le vide entre les deux Absolus de ce duo, entre les deux monades de cette dyade. Dans la pitié et la tristesse déchirante que la disparition de l'être aimé nous inspire, nous vivons la mort du proche *comme* notre mort-propre ; *quasi mortem propriam* ; mais réciproquement cette proximité sans coïncidence, ce voisinage familial sans identification nous permettent de penser la mort d'autrui comme une mort étrangère. La distance du Je au Tu représente la distance minimale en deçà de laquelle le sujet absorberait l'objet, à partir de laquelle nous devenons capables de projeter l'objet de connaissance ; mais comme cette distance

est minimale, la connaissance sympathique du toi approche au plus près de la pure et simple fusion unitive. Cette gnose intermédiaire entre l'avoir et l'être, entre le savoir refroidi et lucide par lequel nous connaissons la troisième personne et l'aveuglement passionnel d'un désespéré intérieur à sa tragédie-propre, cette gnose ne suppose-t-elle pas l'équilibre acrobatique de l'intuition ? N'en a-t-elle pas le caractère instantané ? Ce que je suis, je ne le sais pas, dit Angelus Silesius ; et ce que je sais, je ne le suis pas. Est-ce à dire que grâce à la deuxième personne il n'y a plus à choisir entre savoir sans être et être sans savoir ? Les deux incomparables pourraient en ce cas être cumulés. Nous aurons à vérifier si réellement on peut quelquefois savoir tout en étant, ou mieux en cessant d'être...

Il y a donc une expérience privilégiée dans laquelle la loi universelle de mortalité est vécue comme un malheur privé et une tragédie personnelle ; et inversement cette malédiction personnelle, confidentielle et quasi invouable de la mort-propre n'en reste pas moins, pour celui qui en réalise l'effectivité et l'imminence, une nécessité d'ordre général. Qu'est-ce à dire, sinon que la mort représente une sorte d'objectivité subjective ? Du point de vue de la première personne, c'est un événement dépareillé et un absolu ; du point de vue de la troisième, c'est un phénomène relatif. Le paradoxe d'une « loi individuelle », pour reprendre ici l'expression de Georg Simmel, s'appliquerait assez bien à cette jonction du concept et de l'expérience-propre. Le problème de la mort n'est jamais entièrement atragique ; la tragédie de la mort n'est jamais entièrement aproblématique. Le mystère problématique de la mort n'est donc pas un problème comme les autres. Pour ce qui est de la mort en troisième personne, on peut discourir à discrétion sur le décès de X ou de Y, disserter à volonté sur la mort de l'indifférent : avant cette mort, pendant cette mort, après cette mort, tout loisir est laissé à notre réflexion ; celui qui, à volonté, précède l'événement, ou survit à l'événement, ou se fait de l'événement le témoin et le contemporain, celui-là englobe l'événement comme un objet immuable ; mais c'est qu'en fait la banale troisième personne est personne intemporelle autant qu'impersonnelle, personne « uchronique » autant qu'anonyme : présent, futur et prétérit sont par rapport à elle trois formes d'une même intemporalité qui rend inutiles toutes les occasions de la contemporanéité flagrante ; notre connaissance est à tout moment contemporaine de la mort éternelle de Socrate, à tout moment en synchronisme avec une mort intelligible et normative qui a quitté le monde dramatique des événements pour le ciel des idées ; même l'instant solennel où Socrate vide le bol de ciguë, cet instant dont les disciples furent témoins et qui passe quasiment inaperçu dans le *Phédon*, est devenu sous le pinceau de David un symbole normatif et un geste éternel. L'authenticité d'un événement surpris sur le vif est sacrifiée aux commodités de la connaissance ; l'instant est sacrifié à l'intervalle. Pour cette connaissance posthume et nécessairement retardataire (mais que signifie désormais : arriver « trop tard » ?), le temps privilégié n'est plus la fragrance du présent, mais l'extension infinie du passé. En première personne, au contraire, c'est le futur qui est le temps privilégié : je suis toujours en effet, et par définition même, *avant* ma propre mort ; le *pendant*, et *a fortiori l'après*, me sont obstinément refusés. La mort, toute notre vie durant, sera au futur, de même que la naissance, pendant toute notre vie, du commencement à la fin, aura été du passé et du tout-fait. Ou inversement : la naissance n'est pour moi jamais au futur, ni la mort jamais au passé. De sa mort-propre, la première personne possède une prescience ou un pressentiment, jamais une réminiscence ; comme *vice versa* elle aurait de sa naissance, à la rigueur, une réminiscence, mais jamais un pressentiment ; si la réminiscence du commencement est peu vraisemblable, le pressentiment de ce commencement serait une absurdité ; mais le pressentiment de la fin est un fait d'expérience courante, alors que la réminiscence de cette fin relève du fantastique. On nous dira sans doute que Monsieur de La Palisse ne s'exprimerait pas autrement... Mais la philosophie ne consiste-t-elle pas bien souvent à prendre conscience de ces truismes, à penser tout ce qui est pensable dans la vérité élémentaire ? La mort-propre, on l'a montré, est à tout moment devant moi, à venir et en instance, et ce jusqu'à la dernière minute de la dernière heure ; à quelque instant que le sujet s'interroge lui-même, fût-ce à quelques battements de cœur du dernier battement, la mort-propre est encore à *mourir*. La première personne du singulier ne peut conjuguer « Mourir » qu'au futur⁹⁹ ; et inversement l'indicatif présent et l'indicatif passé ne se conjuguent qu'à la deuxième et à la troisième personne ; je ne puis dire autre chose que : je mourrai ; jamais : je meurs (sinon en clignant de l'œil et en se regardant mourir) ; ni *a fortiori* : je suis mort (sauf en jouant la comédie et en se dédoublant). Celui qui dit « Je meurs » est vivant, puisqu'il croit mourir, et par conséquent, comme le Crétois Épiménide, il se dément lui-même. Dire « Je meurs » est encore bien plus impossible et

contradictoire que de dire « Je suis pur », *Purus sum* ; car on ne peut le dire de soi qu'au passé ou au futur ; et au présent, on ne peut le dire que des autres. En bref, la première personne n'a à son usage qu'une conjugaison défective, sans passé et sans présent. Plus particulièrement : je ne meurs jamais pour moi ; pour moi, la mort n'existe jamais, ou, comme nous disions encore : ce n'est jamais moi qui meurs, c'est toujours l'autre ; la sagesse épicurienne, comme on sait, en concluait à la vanité de l'angoisse mortelle et à l'inexistence du pseudo-problème qui nous tourmente. Il n'y a pas pour moi de mort vraiment mienne – mieux encore : je ne meurs que pour les autres, jamais pour moi-même, comme à mon tour je connais seul la mort de l'autre, que l'autre lui-même ne connaît pas. Ce qu'en un mot il nous est impossible de conjoindre, c'est l'indicatif présent d'une part, et la première personne d'autre part. Ou, ce qui revient au même : je puis bien concevoir cette jonction naturellement, je ne puis jamais la vivre effectivement. Le paradoxe de l'introspection devient ici hyperbolique : car la coïncidence du sujet et de l'objet, toujours instantanée et acrobatique, peut du moins se réitérer en cours de continuation ; tandis que l'instant de la mort éteint une fois pour toutes la lumière. Pas moi maintenant ! Mais par contre : un autre maintenant ! ou moi plus tard ! De toute façon, la mort ne devient pensable que par la distance : soit la distance dans le temps, qui rend pensable la mort-propre, soit la distance dans l'espace, soit la distance dans l'espace et le temps à la fois, qui rendent pensable la mort des autres. *Moi plus tard ; Toi maintenant et Lui maintenant ; Toi plus tard et Lui plus tard* : tels seraient, en éloignement croissant, les cinq degrés de l'objectivité problématique. Mais justement la mort n'est inconcevable que parce qu'elle fait coïncider en un point le présent le plus flagrant et la présence la plus proche... Que dis-je ? La mort-propre est cette coïncidence même, cette mortelle coïncidence. À la pointe aiguë de l'instant mortel, toute distance spatiale et tout éloignement temporel s'annulent. Il y a des événements qui adviennent en ce moment et séance tenante, mais non point à même notre vie et notre chair ; et il y a des éventualités et des souvenirs qui nous concernent de manière intime, mais n'adviennent pas dans le présent. La mort-propre, comme la douleur-propre, la joie et l'émotion en général, annule le temps et l'espace dans l'effectivité d'un ici-maintenant ; mais la douleur est diffuse et aura un Après ; le présent douloureux se continue dans l'intervalle, se mêle aux souvenirs et aux appréhensions, déborde sur le Déjà-plus et déteint sur le Pas-encore ; quant à la présence douloureuse, si onctive et adhésive soit-elle, elle fait toujours en quelque mesure partie de notre avoir et, comme tout ce qui est mien et non pas moi, demeure partitive et localisable, objectivable et finalement désappropriable. Mais la mort-propre, elle, est un présent instantané qui n'aura pas de futur, une présence absolue, serrée et brûlante qui coïncide à la limite avec l'ipséité du moi total ; et cette présence présente, cette présence présentissime, exclusive de tout alibi comme de tout délai, prend si bien possession de notre être total qu'elle le nihilise et se substitue à lui et le change en absence. La mort-propre est l'événement dévorant qui, une fois réduit au pur fait d'advenir, c'est-à-dire à la quoddité vide de l'advenue, étrangle tout savoir dès l'origine. Ainsi la mort joue à cache-cache avec la conscience : où je suis, la mort n'est pas ; et quand la mort est là, c'est moi qui n'y suis plus. Tant que je suis, la mort est à venir ; et quand la mort advient, ici et maintenant, il n'y a plus personne. De deux choses l'une : Conscience, ou présence mortelle ! Mort et conscience, elles se chassent et s'excluent réciproquement, comme par l'effet d'un commutateur... Impossible de cumuler ces contradictoires ! Décidément, l'alternative est soigneusement combinée. – Dans ces conditions, la deuxième personne s'offre à nous éventuellement comme un moyen de surmonter la disjonction. S'agissant de *ta* mort, les trois temps offrent matière à réflexion : le futur d'abord, comme pour la première personne ; et à plus forte raison le passé, comme pour la troisième : car je puis évidemment survivre à la mort du Toi, et la conscience, naturellement posthume et rétrospective, n'est jamais autant à son aise qu'après le fait accompli ; et enfin le présent, qui est sans doute la spécialité de cette philosophie en deuxième personne : car rien ne s'oppose à ce que *ma* conscience soit le témoin de *ta* mort, dès l'instant que mort et conscience sont réparties sur deux têtes. On dira que la philosophie de la troisième personne est compétente elle aussi dans les trois temps : mais ces trois temps ont chez elle quelque chose de fantasmagorique qui fait d'eux trois variétés à peine discernables du passé, ou mieux de l'intemporel : il suffit de comparer les derniers moments de Socrate, racontés par Platon, et les derniers moments de Nicolaï Levine, racontés par Tolstoï, pour sentir toute la différence qui sépare la contemporanéité abstraite, intemporelle et impersonnelle, et la contemporanéité flagrante : dans le *Phédon* des disciples attentifs à la seule vérité, dans *Anna Karénine* la proximité de l'événement mystérieux qui va clore pour toujours et tragiquement une destinée, et dont l'écrivain essaie de surprendre la venue. « Au plus près ! »

N'est-ce pas la première exigence, et aussi la difficulté acrobatique d'une philosophie de la mort ?

Les trois temps du Temps délimitent dans ses grandes lignes le cadre général de notre recherche. La mort au futur est le domaine privilégié de la première personne : mais la philosophie du Toi peut ici épauler celle du Moi ; puisque l'acte de conscience est à tout moment et par définition même *avant* la mort, les coups de sonde de l'introspection seront, au cours de cette continuation, renouvelables à loisir. – Si la conscience antérieure peut être la conscience-propre, la conscience contemporaine, elle, ne peut être que la tienne... ou la mienne pour toi ; si la première personne est compétente « avant », la seconde (toi pour moi, mais aussi moi pour toi) est compétente *pendant* le fait : lorsque le moratoire, à la limite extrême de l'imminence, se réduit à zéro, lorsque le Toi est happé dans le tourbillon de sa propre mort, il faut bien que le témoin de l'événement soit l'être le plus proche ; ce témoin sera donc moi, qui tutoie le mourant. – Ce qui vient *après* la mort échappe *a fortiori* au moi-propre que la mort, précisément, a nihilisé : la conscience ultérieure ou posthume est, par force, deuxième ou troisième personne ; faute d'un message immédiat, la mort de l'un a besoin de la conscience de l'autre, et cette conscience épilogue sur cette mort comme on épilogue sur le passé. *Madame se meurt... Madame est morte...* La mort en deçà, la mort sur le moment, la mort au-delà : telles seront les trois étapes de notre recherche.

Première partie

La mort en deçà de la mort

La philosophie citérieure de la mort semble à première vue impossible, mais pas dans le même sens ni pour les mêmes raisons que la philosophie ultérieure ou la philosophie de l'instant mortel. Celle-ci est impossible parce que l'instant est un presque-rien insaisissable et inutilisable pour la connaissance ; la philosophie numéro Trois est impossible parce que l'au-delà, étant radicalement inconnaissable, se réduit pour nous, non pas à presque rien, mais à rien-du-tout. La philosophie de l'en-deçà est impossible à son tour, non pas parce que son objet serait impensable comme l'instant, ou inconnaissable comme l'au-delà, mais parce que cet objet est toujours autre chose que la mort : quelle que soit la matière de ses pensées, cette philosophie de la mort pense la vie ; elle semble condamnée à ne saisir jamais la négativité létale, à n'atteindre directement que la positivité vitale. Comme la philosophie de l'au-delà, et par opposition à celle de l'instant, la philosophie de l'en-deçà a pour matière l'intervalle ; et non seulement cet intervalle offre un large flanc à nos descriptions et à nos narrations, mais encore il est une biographie réellement vécue et une chronique vraie : non point comme en eschatologie, je ne sais quel mythe fantastique, quel roman d'aventures imaginaire. C'est au foyer de l'instant que se concentreraient la réalité concrète du vécu et l'ultériorité métempirique : mais cette coïncidence n'est qu'un éclair, et le reste est ténèbres. Ou avec d'autres images : ici et là, sur les deux versants qui se coupent à la cime de l'instant suprême, par rapport aux deux mondes – le bas monde du temps et l'outre-monde de l'intemporel – qui se rencontrent à la charnière du dernier présent, il n'y a place que pour des « allégories ». Puisque la philosophie citérieure de la mort est une philosophie allégorique de la vie, il n'y a pas à craindre qu'elle soit à court de problèmes : au lieu d'avoir à tenir en équilibre sur sa pointe, comme la philosophie du dernier instant (est-ce même là une philosophie ?), elle repose sur une assiette assez large, et sa matière se diversifie à l'infini ; mais cette matière n'est plus la très vide létalité, sur laquelle il n'y a rien à dire. La mort ressemble à un astre qu'on cesse de voir quand on le fixe directement : on ne l'entrevoit qu'en promenant le regard à droite et à gauche¹¹. Telle est l'alternative : trouver quelque chose à dire en acceptant de penser à autre chose, penser la mort elle-même, *mors ipsa*, sans rien trouver à dire ; ou par rapport à la mort-propre : penser commodément à la mort sans mourir soi-même, et par conséquent penser à la vie ; penser la mort elle-même en mourant d'y penser, en acceptant qu'elle nous étrange, que la négation mortelle se déplace sur le sujet connaissant et change sa connaissance en inconnaissance, que le rien de la mort nie l'être même de l'être pensant. Interprétée en termes de temps, cette alternative s'explique par une mauvaise chronologie : la philosophie de l'au-delà arrive trop tard, comme les pompiers, et elle n'est compétente que dans les fabulations posthumes relatives à la survie ; la philosophie de l'en-deçà arrive trop tôt et ne parle que de la vie ; quant à la philosophie du seuil ou de l'entre-deux, philosophant autour d'un presque-rien beaucoup trop fin pour être connu, elle survient soit l'instant d'avant – et elle connaît alors une vie infinitésimale, une biographie réduite aux derniers moments, mais toujours une plénitude positive – soit l'instant d'après – et elle devient alors l'eschatologie infinitésimale d'une survie infinitésimale. En avance, en retard ! Dans tous les

cas, c'est l'« anachronisme » d'un savoir trop lent ou trop précipité qui nous fait manquer l'*occasion*, nous empêche d'atteindre l'opportunité du point critique, laisse échapper la flagrante occurrence : c'est ainsi que la philosophie de la liberté est toujours anticipée ou rétrospective, antécédente ou conséquente ; que la philosophie de la création se réduit soit à une psychologie du créateur, soit à une physique de la créature, sans jamais arriver à temps pour surprendre sur le fait l'occurrence créatrice. Après il sera trop tard. Est-ce à dire qu'avant il est trop tôt ? Si la mort n'est pensable ni avant, ni pendant, ni après, quand pourrions-nous la penser ?

Chapitre I

La mort durant la vie

1. La méditation de la mort

Platon a raison : il n'y a, littéralement, *rien à savoir* dans la mort ; οἶδε μὲν γὰρ οὐδεὶς τὸν θάνατον¹¹. Notre triple problème témoigne déjà de la difficulté qu'on éprouve à parler de la mort, et même à y penser. Peut-on seulement se permettre d'y penser toujours sans en parler jamais ? En vérité, c'est la pensée même de la mort qui est une pensée crépusculaire, et plus souvent encore une pseudo-pensée. Si on ne pense le « Lieu », comme s'exprime Platon, que par un « raisonnement bâtarde », λογισμῷ νόθῳ, et si le Temps, comme dit Aristote, n'existe que brumeusement, μόλις καὶ ἀμυδρώς²², à plus forte raison la mort est-elle à peine pensable : dans ce concept d'une totale nihilisation, on ne trouve rien où se prendre, aucune prise à laquelle l'entendement puisse s'accrocher. La « pensée » du rien est un rien de pensée, le néant de l'objet annihilant le sujet : pas plus qu'on ne voit une absence, on ne pense un rien ; en sorte que penser *le rien*, c'est ne penser à rien, et c'est donc ne pas penser. La pseudo-pensée de la mort n'est qu'une variété de somnolence. En quoi peut bien consister cette « méditation de la mort », cette « commentatio mortis »³³, dont le *Phédon*, précédant les *Tusculanes* et l'*Imitation de Jésus-Christ*, fait l'occupation habituelle des sages ? À quoi le sage peut-il bien s'occuper ? Car le μελέτημα τοῦ θανάτου suppose, de toute évidence, une vie bien remplie... Méditer sur la mort, voilà qui est vite dit ! Les portraits de saint Jérôme portent parfois en épigraphe les deux mots : *Cogita mori* ! Un tableau de Domenico Fetti intitulé *La Meditazione*⁴⁴ nous représente allégoriquement la Sagesse méditant sur un crâne : mais la Sagesse a beau se concentrer, elle ne pense à rien, la Sagesse, car il n'y a rien à penser sur la mort ; et cette tête de sage reste aussi vide que le crâne sur lequel elle médite, aussi vide que le cénotaphe devant lequel elle prétend se « recueillir » ; et son esprit reste vide comme est vide cette pensée du corps σώματος νόησις, qu'on nomme Douleur. L'homme est devant la mort comme devant la profondeur superficielle du ciel nocturne : il ne sait à quoi s'employer, et sa réflexion, autant que son attention, reste sans matière. La musique romantique, en ses aspects élégiaques ou funèbres, s'est souvent adonnée à cette méditation vide qui n'est point une pensée, mais une petite pensée (Doumka), mais une pensée naissante et toujours inachevée, et une forme de rêverie ; en somme, une douce mélancolie. Un vague-à-l'âme. Ainsi donc, méditons, puisque cela nous est recommandé. Et après ? L'homme qui ne sait à quoi penser se surprend avec horreur à penser à autre chose, et, naturellement, à quelque chose de pensable. La méditation de la mort, si elle ne veut pas tourner en méditation sur la vie, semble n'avoir le choix qu'entre la sieste et l'angoisse : entre une manière de rêvasser qui est une manière de dormir, et d'autre part une manière agnostique de vivre ; car l'angoisse est le désarroi d'une conscience qui a essayé de penser la mort comme on pense un contenu fini et qui reflue, affolée et désemparée, devant ce monstre.

L'inanité d'une pensée de la mort, νόησις θανάτου, s'explique aisément. Pour employer ici la terminologie de Schelling⁵⁵ : la mort, c'est le rien (οὐκ ὄν) qui détruit la pensée, la mort n'est pas le néant (μὴ ὄν) ; une pensée de rien, disions-nous, est une non-pensée ; ici la négation rebondit de l'objet sur le sujet, pour le tuer. La mort est précisément ce rien, cette négation homicide. La mort n'est pas un objet comme les autres ! La pensée pense les concepts l'un par rapport à l'autre, c'est-à-dire relativement et partitivement ; la pensée, comme la marche, met un concept devant l'autre : à ce compte la mort, étant le non-être total de tout notre être, est aussi impensable que l'être, et plus encore, puisqu'elle présuppose la totalité de l'existence pour en penser l'annihilation. La pensée de la mort ne pense jamais la mort à fond et dans toutes ses dimensions, comme devrait le faire une surconscience qui jongle avec son objet. La mort est, non point au sens gnoséologique, mais à la lettre, *l'a priori* de la pensée : c'est-à-dire que la pensée est, par la mort, toujours devancée ; à quelque moment que nous entreprenions de le penser, *l'a priori* mortel est déjà là,

opaque, impénétrable et enveloppant ; la pensée a beau reprendre son élan pour tenter de faire de la mort un objet, elle ne parvient pas à l'enserrer, et elle glisse, impuissante, sur ce monstrueux *a priori*. Dans la muraille lisse et massive qui la surplombe, elle cherche en vain des prises pour s'accrocher et faire levier. La mort est toujours prévenante, et paradoxalement « préessentielle » ! L'*a priori* gnoséologique, qui rend possible l'exercice de la pensée, n'est pas lui-même pensable ; à plus forte raison l'*a priori* létal, qui n'est même pas une condition de la connaissance, est-il deux fois inconnaissable : car bien plutôt qu'une féconde limitation, cet *a priori* apparaît de prime abord comme un handicap au départ, comme une tare qui grève lourdement la puissance et la portée de la raison ; l'inconcevable de la mort échappe à nos concepts !

Faute de *penser la mort*, il ne nous reste, semble-t-il, que deux solutions : ou bien penser *sur* la mort, autour de la mort, à propos de la mort ; ou bien penser à autre chose qu'à la mort, et par exemple à la vie. La première solution noie le problème dans l'océan des généralités inoffensives. L'euphémie et la périphrase, comme on le verra, sont par rapport à l'indicible ce qu'est cette philosophie marginale par rapport à l'impensable : un art de bavarder à côté du sujet. Et quant à la deuxième solution, est-ce seulement une « solution » ? Certes la connaissance implique un objet connaissable, un « quelque chose » (τι), un Plus ou un mode d'être, ce mode d'être fût-il le non-être : car le μὴ ὄν dont parle le *Sophiste*, étant autre que l'être, est une négativité positive. L'intentionnalité de la pensée, le caractère présent et particulier de la chose pensable justifieraient donc le nominalisme, en même temps qu'ils plaident contre la possibilité d'une « thanatologie ». La mort, à cet égard, est aussi peu « pensable » que Dieu, le temps, la liberté ou le mystère musical. On ne pense pas le temps ni le devenir, mais on pense des contenus temporels déterminés qui deviennent dans le temps ; et l'œil non plus, il ne voit pas à proprement parler la lumière, laquelle est aussi invisible que la lumineuse ténèbre du pseudo-Denys, il voit seulement les objets éclairés dans la lumière du jour. De la même manière, on ne pense jamais la mort (en tant que la mort est l'accusatif de l'acte pensant, en tant que la mort est l'objet immédiat d'une visée et le complément direct d'une opération transitive appelée Pensée), car la mort est proprement impensable ; par contre, on peut penser des êtres mortels, et ces êtres, à quelque moment qu'on les pense, sont des êtres vivants. Et ainsi, qui pense la mort pense la vie. L'homme est condamné à ne penser qu'en toute plénitude, à ne connaître que la positivité affirmative d'un mortel bien vivant ! – Faute de pouvoir penser, si nous essayions de nous rappeler ? L'obsession de la mémoire et de l'accoutumance suppléera peut-être à l'impossible cheminement de la réflexion... Justement les prédicateurs invitent l'homme oublieux, par toutes sortes de mnémotechniques ascétiques et par des aide-mémoire appropriés, à se rappeler sans cesse ce qu'ils ne peuvent penser. *Memento mori* ! Souviens-toi... On sait à quelle intensité dans l'angoisse cette obsession létale atteignit chez Baudelaire. Et de fait, une fois congédiée toute prétention didactique, que nous reste-t-il d'autre que l'idée fixe, inlassablement remémorée, éternellement rabâchée, infatigablement ressassée, sans développement ni variations, l'idée maniaque et monotone et stationnaire de la mort ? Frère, il faut mourir ! C'est ce rappel à l'ordre de la mort qui tient lieu de méditation à la sagesse funèbre. Quand il s'agit de Dieu nous avons, à défaut d'analyse, la ressource d'adorer ou, comme le Psalmiste, d'invoquer celui qu'on ne peut décrire, de lui dédier d'interminables litanies et d'atteindre par ce moyen à une extase assez voisine de l'hypnose. *A fortiori* quand il s'agit de la basse fondamentale et lancinante qui accompagne dans le grave les bruits multiples de la vie, ou mieux quand il s'agit du noir silence auquel tout se ramène, que peut-on faire, sinon répéter l'obsédant refrain, le refrain funèbre du désespoir ? Par exemple, en faisant suivre chacune de nos phrases de l'interjection *Hélas* !... Un memento n'est certes pas une pensée ; à plus forte raison un tic n'est-il pas une suite de pensées ; une hantise n'est pas une méditation ; l'exercice peut créer en nous des habitudes et un automatisme sans nous faire avancer dans la connaissance de la mort. Aucun progrès de pensée n'est donc à attendre dans cette voie de l'itération fréquentative.

2. La mort comme profondeur et comme futur

Si la mort à partir de la vie est proprement impensable, c'est peut-être qu'en général elle n'est pas faite pour qu'on y pense ? Mais comme on ne peut pas ne penser à rien, le mieux est sans doute de penser à autre chose. Visiblement l'être, quant à lui, ne nous est pas donné pour méditer sur le non-être... où il n'y a, au demeurant, rien à penser ; visiblement cette « pensée » totale, cette « pensée » infinie est une pensée irritante et malsaine qui déprécie pernicieusement tous les intérêts de l'empirie, toutes les valeurs relatives de la continuation, toutes les tâches constructives de notre

« bas »-monde. Sans doute la pensée de cet événement surnaturel est-elle une pensée contre-nature ; sans doute la fascination du néant est-elle une complication un peu morbide... Bergson avait déjà remarqué ce caractère destructif de l'intelligence. Il faut croire que le problème en général n'était pas fait pour être posé, ni *a fortiori* résolu, puisqu'il est insoluble. L'indiscret qui creuse l'être pour y trouver je ne sais quelle dimension de profondeur va, semble-t-il, contre l'intention de la nature, qui est de nous soustraire notre fin en nous empêchant d'y penser, en la rendant insensible et invisible. Le secret est soigneusement gardé, hermétiquement scellé, profondément enterré, et il est probablement sage de ne pas chercher à connaître cet inconnaissable. Tout se passe comme si la nature elle-même nous détournait d'une connaissance éminemment contraire aux desseins de la vie, de l'espèce et de la société, ainsi qu'aux nécessités de l'action. Effectivement, quelque chose nous empêche de prendre conscience des battements du cœur et des rythmes de la respiration... Ne dirait-on pas de même qu'une sorte de finalité protectrice empêche l'homme de penser à sa propre mort ? Dans cette finalité, Pascal ne voulait voir qu'un divertissement, c'est-à-dire une frivolité coupable et une fuite assez lâche devant notre tragédie intérieure : le divertissement⁶⁶ détourne vers les choses extérieures le moi soucieux ou en puissance de souci ; pour ne pas voir l'abîme, pour échapper au vertige et à l'ennui, à l'angoisse et au désespoir, l'homme se voile la face et se distrait avec les futilités mondaines, τὰ ἐκτός, avec les passe-temps tumultueux qui emplissent l'intervalle ; de gaieté de cœur, il s'étourdit dans les agitations artificielles et superficielles. En fait, il s'empêche lui-même de penser à ce qui n'est que trop évident : son vide, son lamentable néant, la fin inévitable qui nous guette. Max Scheler, à l'inverse, parle d'une insouciance métaphysique, comme si c'était le souci qui détournait notre curiosité vers la vaine profondeur... Dans *L'Amour sorcier* de Manuel de Falla, le baiser de Carmelo, qui symbolise l'évidence de l'amour vivant, exorcise le spectre du passé : car le gitan jaloux, c'est le souci dévorant qui nous empêche de vivre ; délivrée de son revenant, de son cher tyran, de son idée fixe, Candelas conjure à jamais les sortilèges de mort et de réminiscence. Mais si par hasard l'insouciance métaphysique était une simple incurie biologique ? Car c'est plutôt la futile incurie qui veille à écarter de nous le profond souci, le souci métaphysique de l'origine radicale et de la terminaison définitive. L'insouciance guérit Candelas de son obsession ; mais le souci et la bonne mémoire, à leur tour, hantent la trompeuse sinécure. Hélas ! le souci philosophique, comme un remords secret, ravive sans cesse le problème dont l'incurie biologique nous détourne ; l'insouciance expulse le souci, mais le souci trouble la bienheureuse incurie. Bienvenue soit la providentielle sinécure qui nous protège du souci de la mort ! Bienvenue la frivolité qui nous aide à vivre ! Mais malheur aussi à l'insouciant qui dédaigne la profondeur mortelle ! Malheur à l'inavouable sinécure qui dissimule la vérité !

Les philosophes n'ont pas toujours péché par excès d'insouciance. Une sorte de substantialisme naïvement réaliste les incline à rechercher la mort dans les profondeurs de la vie, de la même manière, par exemple, que les artistes macabres du Moyen Âge imaginaient le squelette derrière l'apparence charnelle, et le faciès grimaçant de la mort derrière le visage radieux de la vie, et le rictus sardonique du trépassé derrière le sourire de la jeunesse. La mort est-elle tapie à l'intérieur de la vie comme ce crâne hideux au dedans du visage dont il est l'ossature ? En tout cas, ce crâne caché est notre souci. Ce crâne est en quelque sorte l'idée fixe de la radioscopie macabre. Qui sait ? « Melancholia » est peut-être le nom que Dürer donnait à ce souci inavouable. L'opposition est diamétrale entre le souci de Dürer et l'insouciance de Raphaël : Raphaël est entièrement tourné vers l'enfant, vers la nativité, vers l'espérance et les promesses du futur, vers la positivité radieuse de la couleur et de la lumière ; ni angoisse ni arrière-pensée dans ce monde de la printanière sinécure : aucune méfiance ne contracte le sourire des madones, aucune inquiétude ne ternit l'éclat des chairs, aucun souci ne voile la sérénité de l'innocence ; l'angoisse du déclin n'empoisonne pas le bienheureux épanouissement de la vie. L'artiste macabre au contraire, l'artiste des civilisations nécrophiles dédouble de la positivité visible une négativité supra-sensible qu'à son tour il rend visible et manifeste. Le Macabre est précisément l'intrusion dérisoire de la fin métémpirique en pleine continuation d'intervalle. La peinture philosophique n'est-elle pas à cet égard la révélation de notre obsession, l'épiphanie d'une sollicitude qui n'a pas de réalité plastique ou charnelle et qui trouble notre confiante ingénuité quand elle affleure à la surface de l'apparence ? Le souci macabre fait remonter au jour les ténèbres enfouies au fond de la lumière. La joyeuse bigarrure de la vie et des apparences multicolores et multiformes n'est qu'une suite de variations sur un seul thème monotone : le sinistre thème de la mort ; le noir est la toile de fond de cette diversité polychrome, l'amorphisme est le fondement de cette pluralité polymorphe. Huizinga, dans *Le Déclin*

du Moyen Âge⁷⁷, cite une sentence d'Odon de Cluny fort caractéristique de l'imaginaire double vue des Macabres : « La beauté du corps est tout entière dans la peau. En effet, si les hommes voyaient ce qui est sous la peau, doués comme les lynx de Béotie d'intérieure pénétration visuelle, la seule vue des femmes leur serait nauséabonde. » La jeune fille et la mort ! La beauté des femmes, c'est-à-dire la positivité de l'être en ce qu'elle a de plus vital, surveillée et déjà obscurcie par l'ombre du néant... voilà des thèmes familiers à la nécromanie masochiste d'un Baldung Grien. La *Sérénade des chants et danses de la mort*, dont Moussorgski emprunta les paroles au comte Arsène Golenichtchev-Koutouzov, a donné à ce rapprochement blasphématoire une intensité bouleversante. Non seulement le visage délabré des vieillards, comme il est naturel, nous parle de la mort, mais aussi la fraîcheur des jeunes filles, comme il est paradoxal et scandaleux. Le vieillard en parle directement et la jeune fille obliquement. Parce que la beauté est la présence par excellence et le comble de la perfection morphologique, il arrivera au pessimisme de nourrir contre ce chef-d'œuvre une rancune particulièrement acharnée, une haine particulièrement sacrilège. Chez les clairvoyants doués de la double vue funèbre, et attentifs à la deuxième « nature », le dédoublement va parfois jusqu'au dualisme : la mort en ce cas n'est plus seulement un moindre-être, mais un antéchrist et un contre-principe manichéen. Dans *Le Chevalier, la Mort et le Diable*, Dürer dédouble le chevalier qui est le symbole de l'énergie affirmative et de la positivité vitale⁸⁸. Satan et la mort représentent le grossissement de la doublure méontique que l'épaisseur et l'animation de l'être dissimulent en général à nos yeux ; le néant qui est l'ombre de la vie prend corps à son tour. C'est ainsi que Goya confrontera cruellement les jeunes et les vieilles. Le dualisme devient dialogue dans le *Dit des trois morts et des trois vifs*⁹⁹. Nietzsche pensait à Schopenhauer en regardant la gravure de Dürer, mais peut-être avait-il plus raison encore qu'il ne le croyait. Le romantisme pessimiste en effet, Schelling et Nietzsche lui-même se sont plu à déchiffrer derrière la plénitude radieuse du paganisme une arrière-pensée de mélancolie qui en assombrirait la souriante positivité ; ils pensent que la tragédie grecque exprime ce souci caché comme un filigrane dans l'épaisseur de l'optimisme. Le pessimisme n'est souvent qu'une lecture invertie ou même pervertie du devenir ; dans la positivité temporelle, Schopenhauer ne veut voir que négation et raréfaction d'existence ; la présence se change en absence. Plus généralement, le pessimisme croit découvrir dans la mort une espèce de profondeur invisible ou cryptique qui se cache sous les apparences visibles : la mort est le verso métémpirique et la profondeur de la vie ; personne n'a jamais vu directement le mystérieux verso ésotérique de ce recto, mais peut-être l'entrevoit-on parfois indirectement, comme on a entrevu l'autre face de la lune, celle qui, depuis l'origine des temps, demeure cachée à notre vision directe. Mieux encore : la surnaturalité mortelle, selon le pessimisme, est comme un relief intérieur de la positivité vitale. Le sentiment de la mort implique sans doute une méfiance envers la naturalité précaire : c'est ainsi que le soucieux, grâce à une sorte de clairvoyance radioscopique, rend diaphanes les écrans les plus opaques et voit ricaner le masque osseux à travers l'incarnat et sous l'éclat vermeil des chairs vivantes ; en creusant et fouillant sous l'apparence, en perçant l'écorce, en pénétrant à travers l'enveloppe, en découvrant l'envers de l'endroit et l'autre côté des choses, il aura trouvé une affreuse carcasse que l'épiderme travestissait : pour toute vérité, il n'y a dans la profondeur obscure qu'un monstre accroupi. – Cette négation hypostasiée, incluse à l'intérieur de la vie, est-elle autre chose qu'une métaphore ou un mythe ? Ce que Bergson disait du néant et Spinoza du mal, il faudrait le redire de la mort immanente. La mort domestique, dont Rilke prétend qu'elle habite la vie, n'est pas plus un principe que le silence n'est un langage : car c'est par manière de parler que les poètes, transposant la positivité sonore dans l'ordre des grandeurs négatives, croient entendre la voix du silence ; et c'est de même par superstition que le substantialisme hypostasie le Non intra-vital de la mort ; ce fantôme mythologique d'une mort littéralement sous-jacente ne donnera jamais un contenu à la philosophie de la mort-en-deçà, du moment que la pensée de la mort citérieure est une pensée vide. La mort de Brigge qui crie vers le ciel, n'est-ce pas la vie ?

La mort intra-vitale est donc un fantasme ; la plénitude de l'être est toujours parfaitement dense et positive et ne se raréfie jamais. Et pourtant, se refuser le droit de spéculer sur le néant de la mort, sous prétexte que ce néant est impensable, c'est contester la légitimité d'une pensée philosophique en général. Tenant compte de la seule positivité vitale, le nominalisme insouciant est aussi simpliste que le réalisme tragique. Le plat phénoménisme et le nominalisme font bon marché de cette « ombre portée » qui est le grand effet de relief de l'existence. De son côté, l'actualisme qui est la forme temporelle de ce nominalisme tient le futur pour nul. Le nominalisme ne serait le vrai que si la conception se réduisait à la perception et l'idée à l'image. La permission de dépasser les données

immédiates de la perception actuelle est non pas le privilège, mais le droit de l'homme raisonnable. L'homme raisonnable et profond est doué d'un talent spécial qui lui permet de voir l'en-dedans des choses, de contempler la beauté invisible, d'écouter la voix du silence et, à travers cette voix, l'autre musique, la musique inaudible qu'on entend avec l'oreille de l'âme, de percevoir enfin la vérité intérieure. Le vacarme de Kitège mineure est perceptible pour l'oreille du corps ; mais les cloches de la Ville invisible et inaudible, mais les célestes carillons de la Kitège pneumatique s'adressent à des hommes doués de la double audition. *La mort rôde...* Gabriel Dupont donne ce titre à sa onzième *Heure dolente* : de fait, la mort rôde dans cette vie écourtée par la phtisie à trente-cinq ans, comme elle rôde dans la chambre de Mélisande, au cinquième acte, et dans les *Chants et danses de la mort* de Moussorgski. L'homme charnel pense seulement à ce qu'il voit. Mais l'homme profond, voyant les présents, pense aux absents, pense à ce qu'il ne voit pas, et qui n'est pas là, et qui peut-être n'existe absolument pas, voit donc, à sa manière, ce qu'il ne voit pas, voit l'invisible par une vue de l'esprit : cette vue surnaturelle ou supra-sensible pénètre selon Platon au delà des apparences pelliculaires et s'oppose à la perception de ces apparences comme la clairvoyance supralucide à la simple vision, comme l'intuition intelligible de l'essence à l'intuition sensible, comme la νόησις à la ὁρασις. Grâce à ce don radioscopique de la deuxième vue et par un deuxième mouvement de son esprit, le clairvoyant découvre une deuxième nature qui est peut-être la première, qu'il infère ou reconstruit sous les apparences superficielles, qui est déjà latente et comme présente en pointillé dans l'actualité de la donnée immédiate. Il y a *autre chose* que l'actualité plate de ces apparences ; il y a une dimension de profondeur que le sensualiste frivole traite comme un mirage et dont l'homme sérieux tient compte. Le conçu au delà du perçu, voilà donc le principe élémentaire du souci. – La forme temporelle de cette profondeur, c'est notre aptitude à déborder le présent, à faire acception de ce qui n'est pas encore, mais sera, à concevoir le futur, le possible ou l'inactuel, à spéculer sur un avenir dont le devenir vérifiera l'avènement : car la futurition fait apparaître à son heure une vérité déjà virtuellement présente. En d'autres termes, la prévoyance est la forme temporelle de la clairvoyance : la seconde vue de notre double vue est une vision non point « à travers » ou « par dessous », mais « en avant » ; c'est une vision prospective des conséquences, plutôt qu'une vision perçante de l'essence. La conscience pénétrante approfondit sa vision, mais la conscience synoptique et prévoyante élargit son horizon autour de l'instant ponctuel et se rend capable de voir un peu plus loin que le bout de son nez. Dans l'ordre pratique, la temporisation est la conséquence de la temporalité : l'homme de précaution lui doit l'avantage que Baltasar Gracian appelait *mora*¹⁰¹⁰, c'est-à-dire l'avantage du délai et de l'ajournement dilatoire. La conscience prévoyante, la conscience phronétique est une conscience préoccupée du lendemain. Biologiquement, la préoccupation est inhérente à la cérébration comme la migraine au cerveau. Chronologiquement, la « préoccupation » est l'état d'une conscience occupée à l'avance par ce qui n'existe pas encore, par la présence absente de ce qui sera plus tard. Comme la vision de l'essence invisible est le paradoxe métaphysique du sixième livre de la *République*, ainsi la prévision anticipatrice est le paradoxe moral que le *Philèbe* oppose à l'instantanéisme hédoniste. Le souci est le prix qu'il faut payer pour cesser d'être « mens momentanea » ou protozoaire mental, ou, comme disait à peu près le *Philèbe*, pour quitter le stade mollusque. Le bonheur est le souci du plaisir. À condition de ne pas survoler le présent, l'homme se plaît à son plaisir, par une complaisance sans mélange ; mais il se soucie du lendemain et des conséquences de ce plaisir. Certes les conséquences du plaisir ne sont impliquées dans le plaisir que virtuellement et pour notre raison seule. Car j'ai beau palper, renifler, ausculter mon plaisir, je ne trouve pas dans sa saveur affective le moindre avant-goût de la future douleur qui, paraît-il, me menace, la moindre allusion à la maladie qu'on m'annonce : la crampe d'estomac n'est pas analytiquement contenue, fût-ce à titre de pressentiment, dans la qualité de plaisir qu'on éprouve à manger du plat nuisible et délectable ; aussi préférons-nous parfois imaginer que cette crampe est surajoutée à titre de punition. L'agrément parle le langage univoque de l'agrément, sans sous-entendu aucun... Car c'est le temps seul qui développe les répercussions du plaisir ! Or justement l'homme soucieux et raisonnable est celui qui, éprouvant du plaisir, pense non pas à ce plaisir, mais à la douleur dont il est le présage ; il ne pense pas au plaisir évident et présent qu'il éprouve, il pense au futur inévident d'une douleur qu'il n'éprouve pas ; comme chacun sait, la bonne santé est un état précaire, et qui ne présage rien de bon ; du moment que la santé est bonne, il est temps de s'inquiéter ! Et de même le pessimiste raisonnable est celui qui, en présence du beau temps, ne pense pas à ce beau temps lui-même, mais pense soucieusement au futur mauvais temps dont ce beau temps est le signe avant-coureur ; en été il

pense non pas à l'été, mais par avance à l'automne qui le suivra ; le souci, c'est la pensée anticipée de l'automne en été. Là où une *mens momentanea* ne penserait qu'à l'*hora momentanea*, au temps qu'il fait momentanément, au temps « météorologique », la conscience soucieuse fait acception du temps « chronique » dans son ensemble. C'est le nuage du souci qui assombrit pour nous le ciel serein de l'été ; et c'est lui encore qui est la mauvaise conscience du plaisir et trouble la pureté d'une jouissance naïve. La méfiance peut sans doute être combattue par la confiance, qui est elle aussi une croyance irradiée autour de la perception atomistique, et qui se mesure à armes égales avec la temporalité soucieuse ; mais la méfiance ne peut être écartée sous le simple prétexte que la prise en considération de l'inexistence – l'inexistence temporelle du Pas-encore et l'inexistence actuelle de l'essence – est une diabolique perversion, une perversion soucieuse. La sagesse de l'incurie est-elle la plus profonde sagesse ? L'Évangile peut bien nous donner en exemple l'innocence des hirondelles et des pinsons qui ne thésaurisent ni ne versent de retenues pour leur retraite de pinson ou d'hirondelle. Μὴ μερίμνησητε εἰς τὴν αὔριον¹¹¹¹. Μὴ μετεωρίζεσθε¹²¹². Et d'insister : à chaque jour suffit sa peine, qui n'est donc plus un souci puisque c'est la peine du jour, la peine de l'heure momentanée ; à aujourd'hui la peine d'aujourd'hui, à demain celle de demain – et non pas : à aujourd'hui celle de demain ou d'après-demain ; mangez donc chaque jour et au jour la journée le pain de l'insouciance. Voilà ce que répètent, après l'Évangile, les avocats des hirondelles, Fénelon et Kierkegaard. Le fabuliste au contraire plaide pour l'insecte soucieux et pour la précaution, pour tous ceux qui accumulent soucieusement des provisions en vue d'un hiver encore lointain : συναγορεύουσιν εἰς ἀποθήκας. Une sagesse instantanée, une sagesse de moineau n'est du tout une sagesse. Les moineaux de l'Évangile seraient-ils plus sages que les huîtres du *Philèbe* ? La condition pour que l'enfant puisse chanter et babiller sans le souci du lendemain, c'est qu'un être soucieux prévienne ce lendemain et y pourvoie à sa place ; la condition pour que la sagesse de l'innocence puisse survivre, c'est que l'adulte soucieux à ses côtés s'inquiète de sa subsistance et de sa sécurité ; car c'est le souci, après tout, qui professe la sagesse de l'insouciance ! En vérité, une existence instantanée ou ponctuelle suffirait à peine à un être monocellulaire : comment serait-elle faite pour le grand métazoaire pensant qu'on appelle l'homme ? Le moins qu'on puisse dire, c'est que la profonde vérité rationnelle du souci et la profonde vérité superficielle de l'insouciance sont deux vérités contradictoires et pourtant également vraies.

Le souci du futur exprime en toute dernière analyse le présent-à-venir de la mort, puisque la mort est le suprême avenir et le futur de tous les futurs. Le souci de la profondeur secrète traduit à l'extrême limite la présence absente et invisible de la mort, puisque la mort est, dans notre fond intime, le secret le plus caché. L'angoisse du présent s'appelle Futur ; l'angoisse d'aujourd'hui s'appelle Demain et l'angoisse de demain Après-demain : mais l'angoisse des angoisses, cette angoisse avec exposant qu'on pourrait appeler anxiété, l'angoisse diffuse, l'angoisse ultime enfin, s'appelle la Mort. Et comme cette extrême angoisse est la plus lointaine, elle est aussi la plus souterraine, car elle est au fond de toute profondeur. C'est donc dans les deux dimensions à la fois, par dessous et par devant, qu'elle est l'angoisse de toutes les angoisses. Les deux dimensions sont d'ailleurs étroitement interdépendantes : car c'est parce que la mort est le futur le plus éloigné dans le temps qu'elle est le secret le plus profondément enterré. Ce secret et ce futur, c'est l'hypothèque sous-entendue, inavouée, informulée, qui grève la présence du présent et le présent de la présence. En tout cas l'invisibilité, l'absence radicale, l'inexistence même de la mort au sein d'une vie toute positive ne sont nullement des raisons pour décréter que ce problème est un pseudo-problème. Au contraire, comme le temps, cet impalpable, le non-être de la mort est l'objet philosophique par excellence. Mais, comme tous les objets philosophiques, et plus encore, celui-ci est douteux, fugace, évanescent. Certes la tentation est grande de le localiser à certains moments critiques ou privilégiés de la durée vécue. Par exemple, nous pourrions l'entrevoir à la faveur du vieillissement, lorsque la positivité vitale devient si transparente et si mince que nous croyons lire la mort en filigrane dans les traits du moribond, comme on devine derrière un visage amaigri par la maladie le crâne de mort dissimulé sous les chairs. Cela se comprend : la mort semble plus spécialement repérable aux approches de l'article suprême, parce qu'on juge alors possible de capter son message sur le fait. Nous montrerons, le moment venu, que cet espoir est un leurre. S'il y a des « révélations de la mort », pour employer l'expression de Léon Chestov, elles proviennent de la vie elle-même beaucoup plus que du dernier soupir. Le dogmatisme du sens commun, dans sa curiosité naïve, s'attend évidemment à des lueurs, à des révélations « in extremis » plus ou moins semblables aux déclarations de la dernière heure que peut faire un

condamné à mort... Si celui qui va mourir pouvait enfin divulguer le mot de l'énigme? En fait, ce n'est pas la terminaison qui est le dévoilement d'un secret, c'est la continuation qui est la révélation d'un mystère; et ce mystère se révèle à nous à tout moment en cours d'intervalle, quel que soit l'âge de la vie et si éloigné du dernier instant que soit l'instant révélateur. La mort n'est pas cachée, comme le voleur, derrière un rideau qu'il suffirait de faire tomber... Aussi la réflexion sur la mort n'a-t-elle rien de commun avec une concentration d'attention : l'attention, et surtout l'attention sensorielle, désigne le lieu dans l'espace; c'est-à-dire qu'elle repère, localise, détermine le plus précisément possible, en abscisse et ordonnée, la présence de l'objet ou la source du bruit; et elle est analytique en cela; à l'affût des détails elle épie, guette, scrute ou ausculte; sa surveillance s'exerce sur certains objets spéciaux ou sur certains indices suspects et significatifs qu'il s'agit de dépister; elle se raidit contre la distraction qui éparpillerait son effort ou ferait trembler sa visée. L'enquête atteint son but quand elle s'est resserrée, effilée autour du point unique qui est la cible de l'homme attentif. C'est, par exemple, le détective retenu par telle ou telle circonstance que son regard surprend; le psychanalyste attentif à tel lapsus symbolique, à tel acte manqué qui lui faciliteront l'interprétation d'un cas; c'est, plus encore, le médecin essayant de distinguer le souffle suspect, le râle anormal, le symptôme révélateur dont dépend son diagnostic. L'homme attentif montre du doigt le vrai siège de la douleur... qui n'est pas toujours située là où le patient la localise; l'attention dit au patient : c'est là; ici est niché le mal; la douleur loge en ce point. Certes la douleur elle-même n'est jamais localisée uniquement au point endolori et au bout du nerf dorigène, mais elle s'irradie tout autour et elle intéresse des surfaces plus ou moins étendues : ponctiforme dans son origine, elle devient évasive et approximative pour celui qui l'éprouve... Aussi le clinicien sait-il, quand il le faut, renoncer aux signes pathognomoniques trop précis et prendre en considération la totalité de l'organisme, voire même la totalité du complexe psychosomatique. Pourtant la douleur est située quelque part; et la maladie, si atmosphérique qu'elle puisse devenir, est rarement privée de tout substrat anatomique. La mort, elle, concerne le tout de notre être. Et bien que toute maladie puisse aboutir à la mort, la mortalité, en elle-même, n'est pas une maladie; et elle n'est pas non plus, comme la névrose, une anomalie spéciale et plus ou moins accidentelle qui affleurerait, en signes et symboles caractéristiques, à la surface de la psyché... Normale et pathologique à la fois, la mortalité est la maladie de toutes les maladies, la maladie des malades comme la maladie des bien-portants, la maladie de ceux qui « ont quelque chose » et la maladie de ceux qui n'ont rien et n'ont mal nulle part, la maladie de ceux qui mourront à trente ans et la maladie de ceux qui mourront de vieillesse à quatre-vingt-dix ans; la mort est la maladie de la santé! Absolument naturelle, comme le répètent en chœur Épicure et Marc Aurèle, Lucrèce et Épicète, et pourtant toujours pathologique; coessentielle à l'humanité de l'homme, et pourtant toujours étrangère à l'essence de la créature : telle est la maladie inassignable qu'on appelle mortalité. Cette malédiction diffuente répandue sur toute la destinée de l'homme ou, pour l'appeler par son nom, cette finitude créaturelle, exige de nous non pas à proprement parler une attention concentrée, mais plutôt un certain abandonnement à l'intuition. La « méditation » de la mort, si elle existe, ne peut être que cela : une réflexion dispersée et qui ne craint pas, comme le craint l'attention, d'être distraite et de glisser de dispersion en dissipation; la tension et contention de l'esprit, l'intensité de la vision deviennent secondaires : à d'autres le regard inquisiteur, les projecteurs qui fouillent l'espace, la détection minutieuse des symptômes! On n'ausculte pas un malade en pleine santé; par contre l'oreille de l'âme peut, d'une audition pneumatique, entendre les sous-entendus qui sont en suspension dans la masse de la positivité vitale. Un mot, il est vrai, revient souvent dans les pages que Tolstoï consacre à la mort – et c'est justement le mot de l'objectivité : *Vnimanié*, l'Attention. Sur son lit de mort, la deuxième morte des *Trois morts* est toute attention, attention sévère et majestueuse; décrivant, dans *Anna Karénine*, les derniers instants de Nicolas Levine, il a remarqué l'expression attentivement concentrée du regard¹³¹³. Peut-être cette lucidité analytique, objective et attentive, est-elle en effet un privilège du mourant, du mourant attentif à ce qui, in extremis, se décide à devenir signe... Mais pour nous, hommes de l'en-deçà, les signes restent mystérieusement dilués dans l'ensemble du devenir. Il y a certes une attention à la vie : car c'est par excellence la positivité vitale qui exige la vigilance attentive et le regard scrutateur; c'est le tonus de la vie qui exige la lucidité intense. Mais il n'y a pas d'« attention » à la mort : il y a bien plutôt une détente de tout l'esprit, seule accordée au caractère évasif de la tare indéterminée, de la maladie vague nommée mortalité. Il en résulte que la méditation de la mort n'est pas une spécialité technique bornée à telle classe déterminée de phénomènes et réservée à

telle catégorie particulière de chercheurs : cette méditation, qui est en somme une certaine façon générale d'envisager la totalité de l'existence, est littéralement, comme l'amour, la chose de tous ; chacun est compétent, et personne ne détient de monopole. C'est donc un peu par métaphore que l'on parle d'un souci de la mort : la mort n'est pas à proprement parler un de ces soucis déterminés qui obèrent notre avenir, nos projets ou notre carrière. D'abord le souci, comme les maladies contractées ou les infirmités accidentelles, a toujours un caractère plus ou moins surajouté et adventice ; ensuite les soucis sont des « ennuis » qui arrivent à quelques-uns en raison de leur santé, de leur métier, de leur pauvreté, de leurs déboires conjugaux ; enfin le souci, inquiétude spécialisée, coïncide si bien avec sa cause qu'il est lui-même cette cause elle-même... La mort, elle, est l'universel malheur et la maladie diffuse. Et d'abord la mort représente le handicap en quelque sorte impalpable ou, si l'on préfère, l'impondérable tare qui pèse sur l'existence ; ce prélèvement à la source, cette hypothèque toute prélevée, et ceci dès la naissance, est justement le mal constitutionnel que nous appelons finitude. Ensuite la mort n'est pas la malchance exceptionnelle de certains hommes, ni le malheur de certains déshérités, elle est une malédiction commune à tous : l'homme est frappé non *en tant que* malade ou maladroit ou désarmé, mais « en tant qu'homme », ou, comme on dirait par manière de parler : αὐτὸς καθ'αὐτὸν ; ce qui revient à dire : l'homme est mortel non point en tant qu'il est ceci ou cela, non point à certains égards et sous tels ou tels rapports, mais il est mortel absolument, essentiellement, mortel purement et simplement : ἀπλῶς ! Les maladies affectent la manière d'être : la mort annihile l'être des manières. Telle la charité selon les Apôtres ne sait rien de la προσωποληψία, c'est-à-dire : ne fait pas acception du personnage, ne prend pas en considération l'état ni la situation sociale ; elle est inhérente à la condition universellement humaine en général ; aussi la « garde qui veille aux barrières du Louvre » n'en défend-elle pas les rois ! C'est l'être de la créature qui est borné, ce n'est pas le « faire » qui est coupable. Certains théologiens ne seraient pas fâchés d'effacer toute distinction entre la malédiction et la malchance, entre la fatalité et l'échec, et ils se représentent volontiers la mortalité comme la suite d'un châtement. C'est de nouveau futiliser la mort en la réduisant aux dimensions d'un phénomène partitif et empirique. L'absurdité de la terminaison s'oppose aux déboires de la continuation comme la misère métaphysique au malheur personnel. Et non seulement la mortalité n'est jamais « en-tant-que », mais elle n'est même pas à proprement parler la « raison » de notre souci : pas plus qu'elle n'admet de *quatenus*, elle ne répond à la question *Cur*. Pourquoi ce front soucieux ? La réponse « Parce qu'il a une maladie de foie » est bien une réponse, qui assigne la cause déterminée et circonstancielle du souci : le Parce-que neutralise en effet le Pourquoi et comble l'interrogation. Mais la réponse « Parce qu'en général il mourra un jour » n'est pas une réponse, car c'est une réponse qui répond par la question elle-même, car c'est un Parce-que qui ramène circulairement au Pourquoi : la nécessité de mourir n'est-elle pas l'essence même de la vie ? Devoir mourir n'est donc pas à proprement parler un *motif* d'inquiétude : la mort est plutôt la source de toutes les inquiétudes empiriques et naturelles ; la mort est l'inquiétant en toute inquiétude et ce qui donne à chaque souci sa dimension de tragédie ; par exemple une tension élevée, un souffle au cœur, un excès d'urée sont des objets de souci parce qu'ils impliquent une possibilité de mort ; mais ce n'est pas directement la mort qui est le souci. Mieux encore : les soucis empiriques qui s'agitent sur le devant de la scène pour amuser la galerie sont bien plutôt l'alibi d'une angoisse lointaine et plus profonde : ce sont paradoxalement les soucis qui représentent la véritable incurie providentielle ; c'est la souciance affairée qui nous permet d'endosser l'imperméable de la véritable insouciance. Les rhumatismes et les impôts sont une véritable aubaine pour l'homme anxieux : comme de simples euphémismes, ils servent à détourner la conversation, entretiennent le babillage qui nous empêche de penser à notre misère, localisent à point nommé l'angoisse diffuse. De même que la septicémie est plus facile à combattre quand on la localise dans un abcès de fixation, ainsi l'angoisse généralisée devient bénigne quand elle coagule et se dépose en soucis concrets. Inversement, l'angoisse métémpirique de la mort est à la lettre absence de soucis ou insouciance. Les soucis motivés font diversion à l'angoisse *immotivée* ; et *vice versa* l'angoisse innommée, et même *innommable*, est l'origine tacite et invisible des soucis nommables... N'est-il pas déjà rassurant de pouvoir donner un nom de baptême à sa maladie ? La nomination conjure les sortilèges redoutables du danger indéterminé. Comme elle est innommable, l'angoisse sans nom est aussi *inavouable* et d'autre part elle est inavouable surtout parce qu'elle est immotivée et parce qu'un être doué de raison n'avoue pas volontiers ce qui est sans motifs idéologiques ! L'angoisse inavouable est aux soucis avouables comme la mauvaise conscience aux

scrupules assignables et désignables. Il est vrai que la mauvaise conscience se rapporte à la chose faite : elle est la lourdeur d'un passé honteux qui pèse sur le présent. L'angoisse de la mort, elle, se rapporte au futur ; et elle est braquée non pas sur une chose à faire, mais sur un événement à venir, sur un avenir, non sur une affaire ou un devoir. Parce que notre être total est ici en question, notre être et non point notre avoir, ni tels ou tels de nos actes, l'angoisse de la mort est une pudeur de mourir bien plutôt qu'une honte : on a honte d'« avoir fait », mais il n'y a pas de honte à être de condition mortelle. Le souci s'inquiète d'un gros nuage qui assombrit la sérénité du beau temps : mais l'angoisse s'alarme de la relativité du beau temps en général et déplore le caractère provisoire de tout ciel serein. La matière vide, la matière sans matière de notre sourde et générale inquiétude, c'est donc la négativité qui, à la limite et en définitive, bouche les chemins de l'avenir, barre le lointain horizon, empêche les hommes de faire sérieusement de trop vastes projets, ou d'envisager des échéances trop tardives, d'entreprendre à fond et sans aucune arrière-pensée, c'est-à-dire nous décourage d'aller jusqu'au bout et de toucher les extrêmes (car la mort, événement ultime, est elle-même cet extrême). Ou dans un autre langage : la mortalité est l'ombre au tableau, et nous l'appelons alors l'Alternative ; il est dit qu'aucune joie ne sera parfaitement pure et limpide, qu'aucun bonheur ne restera longtemps sans mélange de malheur, que tout optimisme aura un arrière-goût d'amertume. Cette limite implicite, cette secrète insuffisance ne sont pas une malchance palpable ou accidentelle qu'on puisse expressément accuser : elles tiennent bien plutôt à la quoddité, c'est-à-dire à l'effectivité de la vie en général, au *fait que* la vie est la vie, et non point à telles ou telles manières circonstanciées d'exister. Le voile léger de la mélancolie, que l'angoisse mortelle laisse descendre sur nous, n'a donc rien de commun avec l'essaim de soucis qui harcèlent une conscience bourrelée d'inquiétudes.

Nous craignons, en recherchant la mort en deçà de la mort, de ne rien trouver. Au premier abord en effet, tout me parle de l'être, et rien ne me parle du non-être. Tout me parle de la vie, et même l'idée de mortalité ; rien ne me parle de la mort, et pas même la philosophie de la mort. La vie ne publie pas τὴν τοῦ θανάτου δόξαν, la vie ne raconte pas la gloire de la mort, laquelle n'a rien de glorieux, laquelle est sans rayonnement ni splendeur : la vie ne raconte que la gloire de la vie, τὴν δόξαν τοῦ βίου ; la vie ne publie que les merveilles de la vie et le triomphe de la vie. La vie ne me parle que de la vie et des vivants. C'est la positivité obligatoire, et nous sommes en quelque sorte condamnés à l'indéchirable plénitude de cette positivité ; nous voudrions la raréfier que nous ne le pourrions pas : cette rue où s'affairent les passants, ces marronniers dont les feuillages jouent avec le soleil, ces cris d'enfants dans le jardin, tout est continuation positive et présence pure, et le néant, sauf pour un esprit mal tourné, n'est visible nulle part. Il faut sans doute une certaine dose de perversité métaphysique pour penser le contraire. La vie, en ce sens, est citérieure tout entière et de bout en bout : oui, jusqu'à l'extrême rebord, jusqu'à la cinquante-neuvième minute de la onzième heure, jusqu'à l'ultime seconde de la dernière minute, jusqu'au dernier instant des derniers moments, la vie est d'ici-bas ; dans l'en-deçà où nous nous plaçons, aucun signe matériel ne provient de l'au-delà ni ne présage un autre monde, un monde d'outre-tombe. Il n'y a que le délire d'interprétation, ou les yeux de la foi, ou le spiritisme pour en juger autrement... Inutile de chercher ici-bas des vestiges semblables aux météorites qui tombent des mondes inconnus ; inutile de chercher à capter dans ce bas monde des messages d'outre-tombe, dans cette basse vie des messages de la survie. – Et pourtant l'absence et le possible, à ce compte, devraient être tenus pour nuls. En réalité, le même texte peut être lu à l'endroit ou à l'envers : il suffit pour cela d'une interversion imperceptible qui, sans faire apparaître à proprement parler un texte cryptique dissimulé, comme dans les palimpsestes, sous le texte visible, sans révéler je ne sais quel message mystérieux écrit à l'encre sympathique, change du tout au tout le sens de la vie ; de même que pessimisme et optimisme sont deux lectures inverses d'un texte unique lu soit par le philosophe Tant-pis, soit par le philosophe Tant-mieux, de même tout tourne en bien ou en mal selon la manière qu'on a d'aborder et d'interpréter le livre de la vie. Rien ne me parle de la mort, et tout m'en parle ; rien ne s'y rapporte, et tout s'y rapporte ; ce qui d'ailleurs revient au même ! Tel est justement le cas de Dieu. Les théologiens nous habituent à cette idée que si rien sur terre ne parle de Dieu ni ne prononce son nom (chaque chose ne parlant que d'elle-même), toute la création, en un autre sens, porte témoignage sur le Créateur, chante sa gloire, entonne ses louanges, manifeste sa splendeur, révèle son invisible présence... Que dis-je ? plus il était absent, plus il sera présent. L'intervention a lieu paradoxalement d'un extrême à l'autre, c'est-à-dire du tout au tout. L'omniprésence est donc un autre nom pour l'omniabsence ! L'omniprésence est une forme pneumatique de la présence. Si

Dieu habitait quelque part, était situé dans une certaine cachette, par exemple au fond d'une grotte de l'Éthiopie, s'il était, en un mot, localisable et spatialement repérable par latitude et longitude, les habitants de la Terre auraient la possibilité d'aller le voir, et ils se convaincraient bien vite que ce Dieu est un charlatan ou un grossier fétiche ; car un fétiche, comme tout autre objet, est là où il est, et pas ailleurs : comme la tour de Pise à Pise, comme le taureau Farnèse à Naples, etc. Ce qui est présent quelque part ou en un point est absent partout ailleurs. Et inversement il est partout répandu, celui qui n'est nulle part : ubiqué-nusquam, telle est la situation déroutante, contradictoire, trans-spatiale de l'âme par rapport au corps, et de la vitalité par rapport à l'organisme ; telle la présence absente de la mortalité par rapport à la vitalité. L'introuvable mort n'est pas enfermée dans la vie comme le contenu dans le contenant, le bijou dans le coffret ou le poison dans la fiole. Non ! la vie est à la fois habillée de mort et pénétrée de mort ; enveloppée par elle d'un bout à l'autre, imbibée et imprégnée par elle. C'est donc pour une lecture superficielle et toute grammaticale que l'être parle seulement de l'être et la vie seulement de la vie. La vie nous parle de la mort, et même elle ne parle que de cela. Allons plus loin : de quelque sujet qu'on traite, en un sens on traite de la mort ; parler de quoi que ce soit, par exemple de l'espérance, c'est obligatoirement parler de la mort ; parler de la douleur, c'est parler, sans la nommer, de la mort ; philosopher sur le temps c'est, par le biais de la temporalité et sans appeler la mort par son nom, philosopher sur la mort ; méditer sur l'apparence, qui est mélange d'être et de non-être, c'est implicitement méditer sur la mort... L'illusion n'a-t-elle pas quelque chose de méontique ? La mort est l'élément résiduel de tout problème – que ce soit le problème de la douleur, ou le problème de la maladie, ou le problème du temps, quand on se décide enfin à appeler les choses par leur nom, sans circonlocutions ni euphémismes. Tout me parle de la mort... mais indirectement et à mots couverts, par hiéroglyphes et sous-entendus. La vie est l'épiphanie de la mort, mais cette épiphanie est allégorique, non point tautégorique ; ce sont des allusions qu'il faut savoir comprendre. L'intellection de ces signes d'intelligence modifie de fond en comble le paysage de la vie. Ce qu'on appelle résignation et dont on fait souvent le trait distinctif de la sagesse consiste plutôt dans une façon lointaine et détachée de traiter les intérêts citériens de l'existence intramondaine, dans une égalisation dédaigneuse des grandeurs d'ici-bas, dans une certaine adiaphorie à l'égard de tout ce qui n'est pas l'unique chose importante ; cette chose parfaitement innommée tend à subalterniser, et même à annuler dans une commune nullité les intérêts lilliputiens des pucerons et moucheron. Nous avons d'abord envisagé la découverte, dans la positivité vitale, d'une réalité négative qui en serait l'*inversion* ; nous soupçonnions ensuite, d'accord avec le phénoménisme, que cette inversion pourrait bien être le fruit d'une sorte de *perversion* manichéenne ; et maintenant la réalité citérienne de la mort nous apparaîtrait plutôt dans une certaine *conversion* morale de la vie à sa propre et secrète intériorité. Paradoxalement, c'est cette conversion qui nous donne la sérénité ; comme c'étaient la superstition de la plénitude vitale et le refus de reconnaître l'« ombre portée », joints à la brusque découverte de l'ennemi caché en nous, qui engendraient l'affolement et le désarroi. Le vivant converti à la mort de sa propre vie ne passe pas son temps autrement que le profane ; ses affaires ne sont pas différentes, ni ses occupations : c'est l'accentuation et c'est l'éclairage de son devenir qui sont transfigurés.

3. Euphémie et inversion apophasique

On ne peut s'empêcher soi-même de penser à la mort... ou de faire semblant d'y penser ; et nous ajoutons qu'une intuition muette de cette dimension méontique ne nous était peut-être pas toujours refusée. Par contre, on peut s'empêcher d'en parler. L'obstacle du langage prend des formes différentes selon qu'il s'agit de l'en-deçà ou de l'instant mortel. Avant de parler de l'inénarrable selon l'instant, expliquons-nous sur l'innommable et l'indicible de la mort en deçà. L'indicibilité tient évidemment au caractère vague, confus et diffus, à l'indétermination même de l'événement qui écourte notre temps vital. Parler, c'est dire quelque chose, ceci ou cela, en se servant de vocables univoques : l'équivoque elle-même est un jeu tantôt paronymique, tantôt homonymique, et se définit par rapport à un langage idéalement inambigu. Le caractère évasif de la finitude mortelle est comme un défi au logos, si la vocation du logos est de déterminer et de préciser. C'est donc une gageure, ou mieux une acrobatie et un véritable tour de force que d'« exprimer » le sens brumeux du mortel je-ne-sais-quoi : ce sens n'est-il pas dénué de signification ? Dans l'interjection « Hélas ! », on devine la déprimante lassitude de ce vague à l'âme. Les hommes prononcent ces deux syllabes chaque fois que, directement ou indirectement, il est question de la mort et des malheurs liés à la mort : le vieillissement, le temps irréversible...

Sans doute *Hélas!* exprime-t-il d'abord le caractère *incurable* de notre mal : mais cette maladie désespérée est en outre une maladie *indéterminée* et *innommable*. « Hélas ! » est une réticence et, en quelque sorte, un soupir sans paroles : tout le monde est censé comprendre instantanément ce mot qui est une allusion imprécise à notre misère, ce mot après lequel il n'y a plus rien à dire, ce mot si court qui en dit si long ! Il y a au moins trois manières d'éluder l'obstacle de l'indicible : la première est l'*euphémisme*, la seconde l'*inversion apophasique* et la troisième, qui sera la nôtre, la *conversion à l'ineffable*. On peut d'abord éviter de prononcer les mots de ce problème-tabou... Si par hasard le discours sur la mort portait malheur au téméraire, au sacrilège qui ose dire l'indicible ou seulement nommer l'innommable, après avoir osé penser à l'impensable ? Si celui qui parle de la mort devait précisément être puni de mort ? Si on mourait de parler de la mort ? Si, en un mot, l'objet se retournait contre le sujet pour le foudroyer ? Car le sujet pensant et parlant, après tout, est lui-même mortel ! Pour celui qui devient en personne le sujet du verbe « mourir », la mort, disions-nous, n'est pas un objet comme les autres objets puisqu'elle change soudain son discours en silence, puisque la négation mortelle devient effectivement homicide. – C'est l'euphémisme qui nous évite ainsi le mot néfaste, qui escamote pour les oreilles pudibondes le scabreux monosyllabe : tantôt nous lui substituons le mot à côté, comme ceux qui remplacent Amour par Tambour, et nous invoquons, au lieu et place des Érinyes furieuses, les bienveillantes Euménides de la mort. Le vœu de Socrate, à la fin du *Phédon*¹⁴¹⁴, n'est-il pas de mourir ἐν εὐφρομίᾳ ? Les disciples éplorés se voient donc recommander l'euphémie comme une condition de l'euthanasie. La Rochefoucauld dit : La mort est comme le soleil, on ne peut la regarder en face. Mais en regardant de côté, ou en promenant obliquement le regard, peut-être apercevrons-nous quelque chose ? L'« à-côté¹⁵¹⁵ », ou l'art de biaiser, est la première échappatoire de l'homme devant l'indicible. – Et voici la deuxième : le langage se tient sur le pourtour, περί, comme dit Plotin quand il parle de Dieu ; dans sa phobie du monosyllabe néfaste, l'homme tourne en rond autour du mot plutôt qu'il ne glisse à côté ; les périphrases ou circonlocutions, en décrivant leurs cercles et leurs ambages, amortissent le coup pour une conscience timide qui préfère ne pas recevoir de plein fouet la signification létale. Obliquité et gravitation, elles sont l'une et l'autre des tactiques courantes chez l'ironiste et chez le précieux. Plus généralement, celui qui renonce à parler de la mort en elle-même ou à désigner l'ipsité de la mort énumérera du moins ses adjectifs, épithètes et modalités : faute d'atteindre l'indicible de la *mors ipsa*, il se contentera d'une philosophie « adjectivale » ou circonstancielle. Les « circonstances » ne sont-elles pas faites pour la circonlocution qui décrit sa prudente circonférence autour de l'ipsité sans jamais se poser sur elle ni pénétrer en elle ? La quoddité de la mort, en cela, ressemble à celle de la création, de la liberté et de la qualité : on ne peut atteindre le mystère inattingible de la création, mais par contre on peut raconter des anecdotes et des historiettes sur le Créateur, ou décrire complaisamment la créature ; et de même on peut raconter des faits divers sur les musiciens sans pénétrer dans l'essence de la musique. Il y a une philosophie anecdotique de la mort qui dilue le problème dans les récits édifiants et les pieux bavardages : par exemple, elle raconte les morts illustres et la vie des martyrs ; l'énumération des placita¹⁶¹⁶ et des mots de la fin lui tient lieu de métaphysique. Biographie, doxographie, psychologie et même sociologie sont ainsi comme des variétés de la périphilosophie. Les périphrases de cette thanatologie périphérique représentent la fine fleur de la périphilosophie : appelons-la, puisqu'elle badine de choses et d'autres, la philosophie-à-propos. La voie oblique de l'euphémisme, les cercles de la périphrase, les zigzags de la conversation sont autant de subterfuges pour esquiver le mouvement rectiligne qui désignerait, d'une désignation transitive, le complément direct appelé mort. Imaginons l'inconnu en noir, porteur du message de mort, qui pénétrerait soudain dans le gazouillement d'un salon : il fend d'un pas rapide les couples tourbillonnants, traverse en ligne droite les figures circulaires de la valse, vient dire au maître de maison le mot fatal, le mot que le tournoiement du bal et les babillages à fleur de destin ne réussissent plus à escamoter. Ces babillages sont les subterfuges de l'« allégorie » et de l'euphémie : grâce à eux, l'homme effarouché par l'innommable restera en marge de la question. – Mais il est un autre moyen, plus radical encore, d'éluder l'ipsité de la mort : ce moyen est le silence ; plutôt que de parler d'autre chose, de choses et d'autres, le pudique préférera ne pas parler du tout. Euphémia n'est-elle pas aussi le silence faste et le mutisme d'un recueillement sans paroles ? Le silence est la mauvaise conscience du beau parleur, du πολύλαλος verbeux et prolixe : le rhéteur se tait à la pensée de la mort ; la mort réprime les discours, refoule les conférences dans les gorges conférencières, impose silence, ou du moins réticence, à l'« homo loquax ». Le loquace, qui est aussi un candidat à la mort, a fait avec sa mort le pacte que voici :

ne pas parler de ce que tout le monde sait, faire comme si de rien n'était ; il étouffe dans l'œuf la rhétorique de la mort. L'éloquence du silence ne fait-elle pas honneur à l'indicible ? – La convention d'euphémie, engendrant approximations et malentendus, n'est une solution que par manière de parler : en vérité elle est plutôt une consigne, consigne de silence ou de bienséance, et une fiction d'où la mauvaise foi n'est jamais entièrement absente, et une cachotterie encouragée par l'indicible lui-même. La philosophie apophasique, au contraire, est un stratagème philosophique.

La philosophie apophasique semble commandée à la fois par l'impossibilité où nous sommes d'énoncer directement la négativité méontique de la mort et par notre impuissance à exprimer autre chose que la positivité vitale. La négativité absolue ne se prête, semble-t-il, qu'à une philosophie négative. Toutefois il ne faudrait pas confondre la vraie philosophie négative, qui est celle de l'antithèse contradictoire, avec une philosophie analogique de la contrariété. La mort, en dépit des symétries orphiques, n'est pas le « contraire » de la vie ; elle n'est pas empiriquement opposée à la vie, comme le sont deux extrêmes dans un même genre : la différence qui les sépare n'est aucunement de simple degré. C'est pour Leibniz que sont valables les gradations scalaires, que le vivant et le mort diffèrent comme le Plus et le Moins, ou comme le plus grand et le plus petit ; et c'est pour le *Phédon* qu'il y a génération (γένεσις) d'un contraire à son contraire, que les échanges entre ces corrélats sont comparables à un procès augmentatif ou diminutif, à αὔξεισις et à φθίσεισις¹⁷¹⁷, que les comparatifs ἑλαττον et μείζον¹⁸¹⁸ résultent d'un processus graduel. Ἐκ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία γίνεταί... Mourir et s'assoupir¹⁹¹⁹ deviennent ainsi, chez Platon, deux changements progressifs de même nature. Si le non-être, ou mieux le moindre-être de la mort se mélange ici-bas à notre être, toutes sortes de transitions continues doivent préluder à l'extinction complète. Le devenir du vivant est lui-même un être troué de non-être, un être évidé et lacunaire : la dense plénitude est interprétée comme vacuité, ou comme fausse plénitude ; l'être temporel, ainsi qu'une pierre poreuse, est creusé de cavités et de possibles, qui en diminuent la densité : car ces excavations dans la positivité de l'être correspondent à un amoindrissement progressif de notre vitalité. – Or on ne saurait méconnaître plus complètement la métabole radicale appelée mort. Quand ce ne serait que par la soudaineté de son advenue, la mort ne peut résulter peu à peu d'un decrescendo ni d'un diminuendo ni d'un rallentando infini qui, à la limite, se confondrait avec l'immobilité. En outre, un decrescendo graduel n'aboutira jamais au « tout-autre ». La mort, selon les philosophes du decrescendo, est la simple image virtuelle et la pâle doublure de la vie, tout de même que le néant, selon la philosophie privative, est un simple déficit de l'être. C'est ainsi que les artistes du Moyen Âge se représentent volontiers la mort comme un spectre ou un double du vivant, comme un sosie de l'homme charnel, comme une image dans un miroir. Chastellain intitule un poème macabre *Le Miroir de la mort*²⁰²⁰ ... Le mort, âme en peine et souffle léger, n'est-il pas chez les spirites le duplicat fantomal de la forme visible ? En réalité, cette philosophie privative, substituant les dégradés quantitatifs aux différences de nature, est par là même une philosophie des analogies anthropomorphiques ou biomorphiques qui fait de la survie elle-même une manière d'infra-vie, c'est-à-dire une vie allégée, atténuée et raréfiée. Tels sont les enfers de l'*Odyssée*, réplique affaiblie de l'existence terrestre, tel cet infra-monde souterrain où un Achille en pointillé fait pendant à l'Achille en chair et en os de l'en-deçà, où tout est brouillard et fumée, écho amorti et ombre pâlie ; là-bas l'animation du monde charnel se réduit à un frémissement imperceptible, à un chuchotement, à un pianissimo. Ce monde qui ne diffère du monde d'ici-bas que par son très faible exposant est-il vraiment un « autre » monde ? Non, cet autre monde n'est pas absolument autre, mais relativement autre : il est donc relativement le même. *A fortiori* l'interversion du Plus et du Moins est-elle toute métaphorique : la mort n'est à aucun degré le modèle ou l'original dont la vitalité serait la copie. Bergson intervertissait l'inversion du *Timée*, et il eût sans doute volontiers appelé l'éternité une « image immobile du temps », χρόνου εἰκὼν ἀκίνητη : si la vie n'est pas l'archétype positif et le parangon que la mort imiterait, la mort à son tour n'est pas le paradigme dont la vie serait une image. Radicale est la différence qui les sépare.

La mort, qui n'est pas le contraire empirique de la vie, en est-elle du moins la contradictoire logique et la négation diamétrale ? La contradiction, du moins, rendrait compte de la différence de nature : elle expliquerait pourquoi cette conversion du tout au tout (ou plutôt de tout à rien) ne peut être que soudaine. En vérité, le non-vivant n'est pas le mort ; le non-vivant est bien plutôt la matière brute, qui n'a jamais été vivante. Vivante, la matière ne l'a jamais été, tandis que le mort a cessé de vivre ; la matière ne l'est pas, et la mort *ne* l'est *plus*. Ce *Jamnon*, sans annuler la distance infinie,

métaphysique, vertigineuse de la mort à la vie, représente le rapport mystérieux et paradoxal qui s'établit malgré tout entre les deux contradictoires ; le mort, pour devenir ce qu'il est, a dû passer par le terrible seuil du « mourir » : comme la naissance, la mort est en effet l'incompréhensible metabase et le passage au tout-autre-ordre ; et il faut comprendre que la contradiction aiguë de ces contradictoires, loin de rendre inexplicable la mutation qualitative, la conditionne et la rend possible. Moyennant cette réserve, la mort est en effet plutôt une vie retournée qu'une vie raréfiée, et plutôt une non-vie qu'une infra-vie. Puisque la mort n'est pas l'ombre portée ou le reflet de la vie, puisqu'elle n'est pas son fantasme ni son icône, c'est peut-être qu'elle en est le verso spéculaire, le revers et l'envers ? La mort est-elle la réplique et le symétrique inversé de la vie ? Dans *Le Dernier Jour d'un condamné*, Victor Hugo imagine un monde renversé où c'est le ciel qui serait lumineux et les étoiles qui formeraient des points noirs sur fond d'or. La vérité est qu'on ne trouvera la mort ni aux enfers ni dans l'Enfer : aux enfers il n'y a que néant et moindre-être, dans l'Enfer il n'y a que le mal tragique et le désespoir. L'empire du mal chez Plotin n'est pas seulement un monde souterrain, mais un univers à rebours et un hémisphère des antipodes : le contre-principe de ce monde mauvais, les principautés à l'envers et les hiérarchies nocturnes qui en dépendent sont le renversement du ciel à l'endroit et du cosmos à l'endroit. Un principe est contradictoirement préposé au non-être, et l'hémisphère nocturne où règne le prince des ténèbres fait pendant aux principautés de lumière. Ce dualisme est plutôt un simplisme et un manichéisme. Et d'ailleurs le monde de minuit n'est pas non plus la mort ! Si nous renonçons à voir dans la mort un très pâle décalque de la vie, ce n'est pas pour la traiter maintenant comme une parodie de cette même vie. La caricature est en effet le langage usuel du macabre : comme les danses macabres singent les danses des vivants, et comme le ricanement sinistre du squelette est une parodie sarcastique du rire, ainsi la répugnante virago qui, pour le Moyen Âge, personnifia la mort, est une inversion ou interversion grotesque de la femme. La répulsion n'est-elle pas un attrait à l'envers ? Les scherzos et csardas macabres de Liszt, avec leur cliquetis d'osselets, jouent ce jeu lugubre de la parodie sacrilège : les staccatos et pizzicatos bouffons de la *Danse macabre* raillent les notes du « Dies irae » ; Méphistophélès, dans la *Faust-Symphonie*, n'a pas de thème en propre : il ne sait que ricaner, persifler, déformer les thèmes de Faust et de Marguerite, décourager la confiance et l'amour par ses grimaces ; Satan, qui représente l'esprit de la Burla, règne ici sans partage, comme il règne dans les quatre versions de *Méphisto-Valse*, dans *Méphisto-Polka* et dans l'« Inferno » de la *Dante-Symphonie*. Il arrive que le monde à l'envers surgisse devant nous non pas comme une parodie, mais comme un monde tragique : les sublimes *Chants et danses de la mort* de Moussorgski nous font entendre successivement le Trépak de la mort, la Berceuse qui associe tragiquement le berceau et la tombe, la naissance et la mort, la Sérénade où la mort prend le visage du printemps et de l'amour, la Marche guerrière par laquelle la mort célèbre son triomphe : la mort est tour à tour danseur macabre, « niania », amant homicide, chef d'armée... Dans les deux barcarolles lugubres de 1882 que Liszt intitula *La Gondole funèbre*, la barque généralement vouée aux promenades amoureuses devient la gondole dérisoire sur laquelle le nocher Charon fait passer le Styx aux âmes des défunts. Cet ordre à l'envers, dans la mesure où il résulte d'une transposition littérale et juxtalinéaire de l'ordre à l'endroit, n'est pas plus un *autre* ordre que le désordre n'est un autre ordre, que l'infra-monde n'est un autre monde. Contredire est souvent une façon d'imiter : pour être plus détournée, cette forme d'imitation n'en est pas moins servile, et elle ne méconnaît pas moins gravement l'altérité de l'autre. Pour celui qui le copie et pour celui qui en prend le contrepied, le modèle est toujours le modèle. Il ne suffit pas de renverser les caractères positifs de la vie pour obtenir, comme dans un cliché, ceux de la mort ! Non : nous ne retrouverons pas l'autre monde comme un monde à l'envers dans les traces du monde à l'endroit ; un renversement mécanique et simpliste de l'en-deçà nous laisse à la remorque de cet en-deçà. Pas plus que la contrariété, la contradiction ne nous fait entrevoir le tout-autre ; le verso du recto est du même ordre que le recto ! Le recto n'est-il pas toujours et partout le seul système de référence ? Qu'on le copie ou qu'on le contredise, on n'élué jamais l'initiative de l'en-deçà. – Si donc il y a une philosophie apophasique de la mort, elle ne consiste certes pas à poser d'abord la vie, et ensuite et secondairement et d'un seul coup à l'annuler par l'action meurtrière, tranchante, nihilisante du monosyllabe Non : la mort n'est pas à proprement parler une « non-vie » dans le sens dogmatique où le non-être résulte de l'être quand on en supprime la positivité, où la présence immédiatement perçue devient une absence médiatement conçue quand on évacue le lieu que cette présence occupe. La mort serait-elle la place demeurée vide une fois que le Non a délogé, biffé, contredit le Oui entièrement affirmatif de l'existence ? La mort est-elle purement et

simplement une place inoccupée ?

4. Le Non-être et le Non-sens

On ne saurait pourtant contester que la mort soit le non-être de tout notre être et le non-sens de l'essence, et que cette négativité-limite soulève pour une philosophie négative de la mort des difficultés particulières. Une philosophie négative de Dieu est concevable, car ce serait une philosophie négative de la positivité suprême : une philosophie négative de la négativité absolue n'est-elle pas, au contraire, une véritable gageure ? Que le Créateur soit « entrevissable » dans sa création et dans ses créatures, ou qu'il soit au-delà de l'être et même de l'essence, il représenterait de toute façon la plénitude affirmative et le « Plus » en toute chose créée – car il est de même sens et de même signe que cette positivité : dans le premier cas, il est le principe de tout ce qui est conquis sur le non-être et sur l'inexistence ; dans le second, il serait plutôt le principe de tout ce qui proteste contre la non-essence ou l'inessentiel, et résiste à la négation, et dit non à ce non ; le divin serait dans le premier cas le refus du néant qui détruit l'être, dans le second le refus du rien qui nihilise l'essence. Dieu, tout d'abord, est pour nous comme la source féconde de l'être – mieux encore : le sol nourricier où cet être s'enracine. Si Dieu est « non-être », c'est en tant qu'il est « Surêtre », en tant qu'il est au-dessus et au-delà de l'être : le Créateur de l'être doit être infiniment plus et mieux que l'être ; il est hyperontique, non point vraiment méontique ; celui qui donne ou confère n'est pas lui-même ce qu'il donne, ni ne le possède préalablement pour ensuite le donner (comme un propriétaire qui fait don de ses propriétés) ; on ne peut même pas dire qu'il le pose d'abord ; mais d'abord il le donne, il le donne avant de le posséder, et le fait être dans l'acte même par lequel il le donne ; à la lettre, il donne ce qu'il n'a pas ! Le Faire-être n'a pas d'être lui-même, puisqu'il crée l'être, et le crée en le donnant. Et pareillement la source resplendissante de la splendeur est elle-même obscure ; le principe luminifère qui illumine toutes choses de sa clarté n'est pas lumineux lui-même. À proprement parler, Dieu, étant pure donation, n'existe pas ; ou pour répéter ici un barbarisme de Leibniz : seul l'inexistant est « existentifiant » ; le Faire-être sans être, le pur dynamisme sans épaisseur ontique prononce seulement : *Fiat Esse !* que soit quelque chose en général ! Ce bien infiniment bienfaisant, cette générosité inépuisable de l'acte pur, cette bonté miraculeuse et toute-donnante qui fait dire au *Timée*, quand il parle du démiurge : ἀγαθὸς ᾧν, n'est-ce pas la définition même du Créateur ? Ainsi Dieu n'est pas, au sens ontique du verbe « être ». Mais à ce compte, l'essence non plus n'est pas – et elle n'est pas divine pour autant ! et le possible non plus, par définition même, il n'existe pas. – On est donc amené à dire que Dieu est au-delà de l'essence comme il est au-delà de l'existence, qu'il est, pour employer le vocabulaire de Plotin et de Denys l'Aréopagite, υπερούσιος suressentiel. Même dans ce cas, il serait encore positivité purissime. Et comme le Surêtre ne donne l'être que s'il est lui-même néant d'être ou non-être, ainsi la Suressence ne fonde l'essence qu'à la condition d'être elle-même une espèce de rien. La *priori* qui fait connaître est lui-même inconnaissable : il est donc à la fois gnostique et agnostique, et pareillement la source de la valeur est elle-même sans valeur et sans prix... Ce qui confère le sens n'aurait donc pas de sens ? Ce qui confère le sens serait un « rien » ? Non pas purement et simplement rien ! Non pas rien du tout ! La Suressence est plutôt, comme dit après la Kabbale Angelus Silesius, un Surrien. Pour énoncer la Déité de Dieu et la Super-déité de cette Déité, il faut donc recourir à une paradoxologie plus hyperbolique encore que celle des néoplatoniciens ! D'autres métaphores peuvent nous suggérer cette déroutante contradiction d'un rien qui est tout, d'un Surrien qui est Suressence et potentialité de toutes les possibilités : la liberté méontique, dit Berdiaev²¹²¹, est un rien à la recherche d'un quelque chose ; l'abîme sans fond est le fondement des essences ; comme le donateur métémpirique n'est pas lui-même ce qu'il donne, ainsi le fondateur métalogue n'a pas lui-même de fond ; Dieu est une sorte de rien abyssal, et pourtant la vérité ne s'abîme pas dans cet abîme, ni ne s'écroule dans ce précipice... Le terme d'Ungrund, chez Böhme, exprime peut-être cette mystérieuse coïncidence des contradictoires : celui qui fonde la vérité est lui-même insondable, c'est-à-dire sans fondement ; mieux encore : il n'est un fondement premier que parce qu'il est lui-même infondé. D'un mot, le fondateur infondé est principe, ou archée : autrement dit, il est à la fois commencement et donateur de sens ; il instaure le sens, et il nous sert à expliquer l'origine radicale des vérités éternelles et des possibles. Négatif, Dieu ne l'est que πρὸς ἡμᾶς, par rapport à la raison humaine et au discours humain, toute détermination sensible ou pensable étant une limitation de son immensité et un démenti à cette immensité. En soi, c'est plutôt cette positivité empirique ou intelligible qui est la vraie négativité :

il n'est donc pas étonnant que la positivité suprême la récuse et la renie.

La mort, au contraire, suppose la transposition elle-même négative de la négativité divine ; la mort est à la fois la négation pure et simple de l'essence et la négation pure et simple de l'être, et elle est doublement antidivine en cela ; elle n'est ni le Rien fondateur ni le Néant créateur, mais elle est le plat non-sens du sens et le pur et simple non-être de l'être. Non-sens d'abord ! L'ombre de la mort n'est en rien comparable à ce qu'Étienne Souriau appelle l'ombre de Dieu : elle est bien plutôt l'ombre menaçante du non-sens, la nuit de l'absurdité et de l'inintelligibilité qui obscurcit l'existence. La mort représente la précarité, la fondamentale inconsistance de tout ce qui est humain : loin de fournir à une vie essentiellement infondée le fondement et l'assiette qui lui manquent, elle creuse dans cette vie, tout au contraire, le trou et le vide problématique du non-sens ; la mortalité achève de rendre fugace, poreux, fantasmatique ce devenir déjà privé de consistance. La mort n'est pas de même signe ni de même sens que la continuation de l'être, mais de sens et de signe inverses : elle contredit cette continuation, elle est le Moins de son Plus, la négation de sa positivité. Le rapport de notre être avec son propre néant ruine totalement les fondations de cet être. Comment la mort fonderait-elle le sens de la vie ? La mort est si peu un fondement qu'elle aurait elle-même le plus grand besoin d'être fondée ! Sans doute la continuation du devenir est-elle privée de fondations : mais pour une créature qui vit dans le présent et selon la sagesse du présent, c'est-à-dire sans loucher vers l'au-delà, cette continuation a du moins un sens immanent ; s'il n'y avait le souci de la mort, la créature éphémère vivrait dans l'inébranlable « cela-va-de-soi » de l'intemporel. Loin que la mort confère son sens dernier au devenir, elle lui retire au contraire le peu de sens qu'il a encore pour une conscience insouciant. La mort est bien, si l'on veut, la vérité profonde de la vie – mais cette vérité n'est pas une vérité essentielle ou nucléaire, ni une positivité intelligible capable de donner à la vie charnelle la consistance qui lui manque... Non ! cette vérité est bien plutôt une contre-vérité, ce « principe » est un contre-principe funeste qui préside à l'impénétrable absurdité de notre nihilisation. La vie est paradoxalement une allusion à cette pernicieuse antithèse qui est en somme le mal de finitude ; le mystère de négativité qu'elle recèle dément notre raison d'être et contredit l'intelligibilité affirmative de la destinée humaine. La mort est la profondeur de la vie, mais cette profondeur n'est pas une profondeur dialectique où l'on puisse descendre en interprétant le sens cryptique des apparences exotériques : car la profondeur dialectique est bien plutôt une hauteur et un appel au mouvement anagogique de la pensée ; non, cette profondeur est à la lettre une profondeur infime, une mortelle profondeur ; et la tendance qui nous incline ainsi vers le bas devrait s'appeler non point lévitation, mais bien plutôt gravitation et géotropisme. L'esprit, au lieu de s'enfoncer dans une épaisseur d'intelligibilité, s'enlise dans les marécages. Même dans l'Ungrund divin, tout évoque l'ascension et l'avenir ; dans l'inessence et l'inexistence mortelles, tout est désespoir, aplatissement, retombée. En somme, le fond mortel de la vie est tout le contraire d'un fondement ou d'une fondation : la profondeur mortelle est une profondeur de non-sens... Ce qui se révèle à nous en chiffres et hiéroglyphes, ce n'est pas le sens secret du sens de la vie, mais c'est le contresens de ce sens, mais c'est l'absurde non-sens caché au fond de ce sens ; loin d'être une profondeur pleine de sens, la profondeur mortelle est une profondeur vide. Le sens et l'essence de l'existence sont du même coup ruinés. – La mort n'est pas le principe de la vie, c'est-à-dire qu'elle n'en est ni le fondement, ni l'origine chronologique : la mort est plutôt la terminaison, puisqu'elle est l'événement dernier ; la mort est la fin. Mais quelle fin ! Misérable, bâclée, et plutôt semblable à la déroute qui termine la défaite... L'être ne finit pas en beauté et dans l'apothéose du point d'orgue, comme un nocturne de Chopin, mais en débandade, comme le Final de la *Sonate en si bémol mineur* ; sermons et discours concluent dans une glorieuse péroraison qui dégage et récapitule le sens de l'œuvre : mais la mort commune est une pure et simple cessation d'être qui n'a pour l'ordinaire que peu de rapports avec les derniers moments de Savonarole ou de Boris Godounov. La mort, qui n'est pas l'origine féconde et maternelle de l'être, n'en est pas davantage le couronnement : elle est plutôt ce à quoi tout retourne et aboutit en fait, dans la panique, le désordre, la débâcle, la désorganisation générale de l'organisme. N'avons-nous vécu que pour devenir poussière informe et faire retour à l'indifférenciation de la matérialité ? Une aussi triste fin n'a vraiment rien de commun avec les fins idéales et morales de la finalité... La fin de la vie, hélas ! n'était pas le but de la vie, il s'en faut du tout au tout ! C'est plutôt l'inverse qui est vrai : la fin de la vie s'inscrit en faux contre les fins de la vie. Le non-être, qui est la fin de l'être, n'en était nullement la raison d'être ! Ces raisons d'être qui donnent sa valeur à l'être, comme les « *vivendi causae* » donnent sa valeur à la vie, le non-être semble nous les retirer... Le non-être consacre finalement le non-sens de la vie. La mort n'est pas l'explication de

la vie, mais elle n'en est pas non plus la justification, ni la cause finale. Qu'on définisse le sens comme signification ou qu'on le définisse comme direction et orientation intentionnelle, la mort, dans les deux cas, est dépourvue de sens. Est-ce une destination, pour le devenir, que de ramener l'être au non-être d'où il procède ? Quand le point d'arrivée est le point de départ, quand le terminus *ad quem* renvoie au terminus *a quo*, on peut bien parler d'une malédiction ! Or c'est en somme à cette vanité du travail et de l'existence que Dieu avait condamné Adam ; et c'est cette vanité de toutes les vanités qui faisait le désespoir de l'Ecclésiaste. Τί τὸ γεγονός ; αὐτὸ τὸ γενησόμενον. Καὶ τί τὸ πεποιημένον ; αὐτὸ τὸ ποιηθισόμενον²³²³. Car un devenir où c'est le passé qui sert de futur n'est pas un devenir, mais plutôt un cycle sans téléologie, une roue d'Ixion et un non-sens. N'y a-t-il pas de quoi perdre le goût de vivre ? La mort ébranle rétroactivement la finalité de la naissance, et en général l'utilité de la minuscule promenade que la vie nous fait faire dans l'éternité du néant. La mort nous fait douter de la raison d'être de l'être, et tôt ou tard chuchote à l'oreille de l'homme : *À quoi bon ?* Le milliardaire vieilli finit par entendre, à son tour, les trois syllabes de cette interrogation surnoise le jour où il se demande pour qui et pourquoi il a entassé tant de richesses dans ses collections, amoncelé tant de possessions précieuses, accumulé de si grands trésors ; et il commence à soupçonner que tout cet avoir pourrait bien n'être qu'une très vaine vanité et une pâture de vent. Et ainsi, à quoi bon ? ἵνα τί²⁴²⁴. Même si l'essence intelligible et si les vérités survivaient éternellement à la mort, la mort jetterait encore un doute sur le sens de la vie ; ce qui supprime la vie en compromet le sens ; ce qui anéantit l'être mine et nihilise l'essence de cet être. – C'est seulement d'une manière indirecte, et comme par raccroc, que la mort retrouve un sens : en creusant au cœur de l'être le vide du non-sens, la mort nous oblige à chercher pour cet être des fondations absolues ; l'immortalité qui, à défaut d'éternité, nierait la négation létale, nous sert à combler le vide méontique de la mort et introduit dans la vie une plénitude transcendante. L'homme troublé par cette clôture et par cet avenir bouché conçoit un autre monde, une autre vie, un autre ordre, un Ailleurs et un Plus-tard, un Autrement dont il est barré par l'obstacle infranchissable de la mort. Le mur de la prison fait irrésistiblement penser à l'air libre et au monde extérieur ; la porte close fait penser à l'au-delà qui commence par-derrière. Quand ce ne serait que par cet appel à un au-delà, la mort suscite la réflexion métaphysique qui justifiera l'absurde nihilisation à laquelle nous sommes voués.

Si la mort est non-sens, elle est *a fortiori* non-être. Dieu est non-être parce qu'il est au-dessus de l'être, et la mort, elle, est non-être parce qu'elle est au-dessous. C'est ainsi qu'il y a chez Plotin deux façons de n'être pas : celle de l'Un et celle de la matière ; le divin non-être et le non-être du mal sont l'un à l'autre comme le zénith au nadir – ou mieux ils représentent les deux pôles en lesquels l'émanatisme échelonne ses hypostases. Il y a sans doute dans cette sorte de symétrie quelque chose d'un peu exemplaire : Dieu et la mort ne s'affrontent pas comme le Bien et le Mal, comme les grandeurs positives et les grandeurs négatives. Il est toutefois possible de dire, sans trop simplifier, que par opposition au néant fécond où germent les virtualités d'un monde futur, la mort représente la stérile inexistence. D'abord elle ne donne pas l'être, mais tout à l'inverse elle nous le retire et l'annihile. Et elle n'est pas seulement le néant de notre être : elle est le principe de notre anéantissement. Le principe de l'anéantissement est au néant comme la négation active, voire même le refus, sont au non-être. Et ainsi la deuxième nature que notre angoisse pressent au-dessous de la première n'est à aucun degré une « nature » : elle est bien plutôt une contre-nature, tout comme la vérité de la mort est une contre-vérité... Car la mortalité est en quelque sorte la naturalité d'une tératologie ! Reprenant ce que le Créateur a donné, la mort est littéralement « décréation ». – Cette négativité peut également être formulée en termes temporels. Dieu, disions-nous, est le commencement métémpirique des existences, comme la Dité de Dieu est le principe métalogue des essences ; et il n'y a pas d'existence sans consistance et sans subsistance. Le principe fonde le sens, et le commencement est position inaugurale d'un avenir. L'avenir n'est-il pas en quelque sorte la forme vécue et empirique du sens ? Dans la mesure où la « signification » indique la « direction », implique l'idéal et l'espérance, la signification s'appelle Avenir ; c'est en somme le futur qui est le *sens du présent* ; et c'est l'instant sans pérennité (à charge pour nous d'en découvrir plus tard la vérité mystérieuse) qui apparaît comme une des formes caractéristiques de l'absurde. Le fiat initial lui-même n'est créateur qu'à la condition de faire surgir des créatures viables et une création durable. L'idée de l'instauration évoque en effet un ordre stable et permanent qui ne trompe pas notre confiance. Quand le fiat donne naissance à des œuvres mort-nées, à des avortons incapables de survivre au-delà de l'instant, c'est que la négativité mortelle annule en lui la positivité divine : ici la mort ne laisse même pas au nouveau-né le temps d'exister et coupe court à sa carrière vitale

en l'étouffant dans l'œuf; ici la mort annihile à l'instant même de la naissance l'œuvre à peine ébauchée; ici la mort intervient presque immédiatement et réduit l'existence à un état minimal qui évoque l'apparition disparaissante de la fulguration. En général, la mort laisse vivre la créature plus ou moins longtemps avant de contrecarrer la positivité instauratrice; mieux encore: la mort elle-même ne trouve quelque chose à anéantir que parce que des êtres naissent et vivent leur durée vitale pendant un laps de temps appréciable. En sorte que nous ne pouvons concevoir ni le néant à l'état pur, ni la positivité pure de l'éternel; un être limité par la mort qui le définit comme être, voilà la vérité intermédiaire de notre finitude; le principe à l'endroit et le principe à l'envers, le principe inchoatif et le principe dérisoire de l'annihilation, le principe qui inaugure la carrière de l'œuvre et le contre-principe qui met le point final à cette œuvre sont relatifs l'un à l'autre. Le Non du refus ne présuppose-t-il pas toujours une affirmation primaire que sa fonction est de contredire polémiquement? Pas de négation sans un « negandum »! Avec ces réserves, le Non de la mort, comparé au Oui de la création, est effectivement orienté à contre-sens et à contre-courant; et en outre ce Non est radical.

Voici d'abord pour la rétrogradation: la création va soudainement du non-être à l'être, le non-être étant son point de départ, et la mort, thaumaturgie inversée, va en une fois de l'être au non-être, le non-être étant son point d'arrivée: c'est donc la direction, c'est le sens de la flèche qui est, dans la mort, interverti; le processus vital, peu à peu ralenti par le vieillissement, finit par tourner court et rebrousse instantanément chemin vers son origine. En un mot, la mort n'est pas le principe, mais le terme: on n'oserait dire la conclusion, quand cet aboutissement est un anéantissement... et un aplatissement! La fin de la vie, disions-nous, n'est pas le but de la vie, au sens axiologique et téléologique et normatif de ce mot. Le processus vital, mis en échec, tombe à plat et débouche sur le vide du Néant. Car la mort est l'échec par excellence. Des échecs partiels engendrent des déceptions partielles, mais l'échec maximal qu'on appelle la mort engendre, à la limite, le désespoir tragique. Le « triomphe de la mort » dont parlent Pétrarque et, à leur manière, Moussorgski et son poète Golenichtchev-Koutousov²⁵²⁵, ce triomphe est une contradiction déchirante et une très amère dérision: ce triomphe est le triomphe du néant; ce triomphe est donc la victoire de la défaite et le succès de l'échec; ce triomphe est la monstrueuse inversion d'une positivité qui est faite avant tout pour affirmer l'être et la vie. La mort est l'impasse ou le cul-de-sac auxquels aboutissent toutes les voies agogiques frayées par notre liberté; au principe du mouvement, elle dit: Pas plus loin! tu n'iras pas au-delà! Si le succès est avant tout possibilité de continuer, de survivre, de rebondir, de se maintenir dans l'être, et si la réussite la plus élémentaire tient à la prolongation de l'instant, la mort, qui est la voie bouchée et la futurition à jamais interrompue, représente bien le superlatif de l'avortement et le désastre total: elle est le raté non pas d'un quelconque futur, mais du futur extrême de tous les futurs.

Voici en effet notre second point: la mort est annihilation, mais c'est une « annihilation-limite », car elle est à la fois totale et définitive. C'est d'abord une calamité générale: la mort n'est pas la suppression de certaines fonctions vitales à l'exclusion des autres, mais elle est la nihilisation de tous les phénomènes vitaux, et ceci pour tout l'organisme; elle ne met pas fin, comme une maladie et une infirmité, à telle ou telle entreprise, mais à l'être en général; elle supprime la pensée même qui pense la suppression. La contradiction nie tel attribut de tel objet particulier, la mort supprime la totalité des objets pour la pensée qui les conçoit²⁶²⁶; la mort annihile la totalité de la personne, pensée comprise. Et de même: la mort supprime infiniment plus que la sensation; par delà la limitation de tel ou tel champ sensoriel, elle exprime la finitude créaturelle en général. Les limites qui définissent la portée de nos organes n'indiquent pas la fin de tout, mais simplement la fin de quelque chose; elles tracent sur certains points les bornes locales de notre nature. Le degré extrême au-delà duquel l'organisme ne peut plus survivre représente au contraire la grande Frontière de toutes les frontières, et ceci pour la totalité de notre être: dans cette limitation générale, toutes nos limites particulières se rassemblent et se résument. On peut cesser progressivement de voir et même de percevoir sans mourir pour autant; on peut voir et percevoir de plus en plus indistinctement tout en continuant à vivre; mais inversement celui qui cesse d'être cesse *a fortiori* de voir, d'entendre, de toucher, de sentir... car pour sentir, voir, etc., il faut d'abord être: l'être n'est-il pas en quelque sorte le support fondamental, la condition générale et prévenante de toutes les activités et de toutes les fonctions? Une rupture d'anévrisme, d'un seul trait, biffe l'ensemble de cette positivité; le Non de la mort, d'un seul coup, raye le Oui vital dans

toutes ses ramifications et dans tous ses prolongements. La mort est purement et simplement le rien de notre tout – car il s’agit bien *de notre tout*²⁷²⁷, comme Pascal le dit aux libertins. La mort est la grande annihilation de tout : la mort est donc nihilisation ; le Nihil qui en est le terme n’est pas le *non-être d’une partie de l’être*, ni le *moindre-être de tout l’être* (c’est-à-dire l’amoindrissement général de tout l’être) : ce Nihil est *tout le non-être de tout l’être*. Sans doute la mort n’est-elle pas une nihilisation objectivement et en soi : car les autres, les témoins, la nature éternelle me survivront ; et comme l’idée même de cessation, idée partitive et relative, implique un arrière-fond de continuation par rapport auquel cesse ce qui cesse, ainsi la suppression implique un fond de plénitude, et l’ablation suppose une référence au tout dont on retranche quelque chose ; la fin de quelqu’un, creusant un vide imperceptible dans la plénitude universelle, n’est pas littéralement la fin de tout. Mais ma mort-propre pour moi-même est bien la fin du monde et la fin de l’histoire. En cela du moins, la négation mortelle, que nous jugions relative à un Oui implicite, est vraiment une négation absolue et superlative.

L’annihilation de tout est aussi la fin de tout. Parce qu’elle est nihilisation radicale de l’être, la mort est, dans le temps, cessation de la continuation : elle est donc tout simplement cessation d’être – car il va de soi qu’être et continuer d’être sont une seule et même chose. Le Néant, étant, comme le Mal ou l’Enfer, un absolu et un superlatif totalitaire, un comble, un concept-limite et un maximum métémpirique à l’envers, ne serait pas la nullité radicale s’il admettait une limitation dans le temps, s’il était fini dans une seule de ses dimensions, et précisément la plus importante, s’il était hors de toutes les catégories sauf une : la moindre exception suffit à faire du pur néant quelque chose de relatif et de mélangé. Comme le blanc n’est plus le blanc si le moindre atome de gris en assombrit la blancheur, de même le noir n’est plus le noir, et les ténèbres ne sont plus les ténèbres au premier rayon de lumière qui fait pâlir leur noirceur ; dès la pointe de l’aube, la nuit a cessé d’être la nuit. Car le noir est, comme le néant, un superlatif absolu. Un néant qui n’est pas éternel, c’est-à-dire intemporel, est-il vraiment le néant ? Un « néant temporaire » (si l’on peut penser une telle contradiction) n’est pas rien, mais quelque chose ; une inexistance provisoire est plutôt une existence virtuelle, c’est-à-dire une promesse d’être ! De la même manière : un mal qui est un moment ou un stade du devenir n’est pas à proprement parler le Mal ; ce mal serait plutôt un bien : et par exemple c’est un « moindre mal » ou un mal nécessaire, autrement dit un bien relatif et indirect médiatement voulu par une bienveillance qui veut le bien d’une volonté antécédente et le mal d’une volonté conséquente ; ici le mal est tout simplement le moyen qui « possibilise » le bien, et la volonté qui veut un tel moyen est tout simplement la bonne volonté, la sérieuse volonté, la volonté passionnée de la fin et des moyens de cette fin : la mauvaise volonté, en l’espèce, serait plutôt de ne pas vouloir le mal, de vouloir la fin immédiatement, et donc machiavéliquement, sans les moyens impurs qui la rendent possible. Faute de pouvoir nier l’évidence du mal, l’optimiste transforme ce mal en phase médiatrice. Et de même l’Enfer n’est plus l’Enfer s’il est simplement une douloureuse période ou un stage d’épreuves imposé à l’homme puni : comme le temps de la peine pour un condamné ou le séjour dans la clinique chirurgicale pour un opéré, cet enfer provisoire est plutôt un purgatoire qu’un enfer ; pour endurer la durée malheureuse, il ne faut que patience et attente raisonnable : car la médiation est une sorte de ruse, une feinte et une déroutante simulation dont la « *mens momentanea* » pourrait facilement être dupe. La négation sera niée, l’antithèse sera surmontée et réconciliée dans la lumière ! L’idée même de l’« épreuve » n’implique-t-elle pas ce laps de temps limité qui non seulement réserve l’au-delà de l’espérance, mais assure à cette espérance son élan elpidien, son aération vitale et sa valeur méritoire ? Dieu éprouve Job afin de voir s’il désespérera, c’est-à-dire afin de vérifier qu’il ne prendra pas le mal temporaire pour un mal absolu. Et de fait, Job a manqué confondre l’éternité et le moment. L’Enfer n’est infernal qu’à condition d’être éternel : dans ce concept-limite, notre terreur hypostasie l’absurdité non pas tant impensable qu’invivable d’un éternel malheur, le scandaleux non-sens d’une souffrance sans fin, le monstre d’un perpétuel supplice. La peine de mort n’est-elle pas une manière de sacrilège en cela ? La peine de mort est un droit que l’homme empirique s’arroge d’infliger à son prochain un mal métémpirique, et ceci sans acception du délai et hors de toute relativité chronologique : le condamné est soustrait aux rebondissements de la continuation, à la relance de la futurition, aux vertus médicatrices du devenir ; puisqu’on désespère d’amender le méchant, c’est que la méchanceté de ce méchant est radicale. Les grands incurables sont donc destinés à devenir aux enfers les forçats des éternels travaux forcés. Quand tout avenir, toute perspective ont disparu, le désespoir prend possession de l’homme ; quand tout espoir de reconduction s’est évanoui, il est temps de parler du Tragique ! N’est-

ce pas dans ce désespoir de l'insoluble que Job avait *failli* sombrer ? Job était *presque* désespéré, *tangent* au désespoir quand il a rebondi acrobatiquement du désespoir dans l'espérance. Mais la mort n'est plus la mort si elle est un « moment ».

Ainsi donc le *Rien* est aussi un *Plus-rien*, c'est-à-dire qu'il n'est pas le néant pur et simple, mais le non-être d'un être qui était ; et ce Plus-rien lui-même est aussi un Plus-jamais-plus-rien, un *Plus-rien-à-jamais*, une suppression définitive. Ce qui est non point suppression régionale ou partitive, mais nihilisation globale, est donc en outre cessation définitive : non seulement la mort anéantit le tout de la vie, mais elle anéantit ce tout pour toujours ; le non-être de tout notre être annihile cet être une fois pour toutes et à jamais ; à tout jamais, au grand jamais ! Toujours, Jamais ne sont pas des adverbess empiriques : seule la raison intemporelle leur confère un sens positif ; car la raison ne fait pas acception du devenir et de la lassitude ; la volonté morale, elle, fait violence à notre frivolité ; elle proteste, dans son inhumaine intransigeance, contre l'oubli et la désaffection, contre l'ingratitude et le reniement, contre le temps qui émousse la fidélité et atténue tous les chagrins et cicatrise toutes les blessures... Car quel homme de chair peut jurer : Jamais, ou Toujours ? Sommet suprême ou fond infime, la mort est une fin ; ce summum de toute négation est aussi une terminaison, cet extrême de la mort (qu'on le considère comme un maximum ou comme un minimum) est à la fois « suprême » et « ultime ». L'ultimité de la mort n'est pas relative, mais absolue, et elle exclut par conséquent toute ultériorité. La cessation de la continuation est donc aussi définitive que totale ; mieux encore : elle n'est définitive que parce qu'elle est totale. Certes l'annihilation peut être définitive sans être totale : telle est par exemple une amputation irréversible chez les vertébrés incapables de régénération ; mais si la mutilation est irréparable, c'est peut-être parce que l'individu lui-même est déjà irremplaçable. Et d'autre part la nihilisation, totale en apparence, peut ne pas sembler définitive : mais il s'agit alors d'un vœu et d'un miracle de résurrection. Le caractère magique de ce vœu ne fait que confirmer une telle nécessité : toute nihilisation globale est fatalement une cessation définitive ; car si la mort était capable de revivre, et si la mort de ce mort était une simple suspension temporaire, cela prouverait que certains organes avaient été épargnés, que la mort était partielle et donc apparente, en un mot que cette mort n'était pas du tout la mort ; tout au plus une longue hibernation ou un petit évanouissement, quelque chose comme une mise en sommeil ou en latence. De rien, rien ne peut renaître... Car le Non de la mort n'est vraiment mortel qu'à la condition d'être général, et par conséquent irrévocable ; dans une cessation, non point générale, mais presque générale, la continuation locale de telle ou telle fonction permettrait à la vie de rebondir et au mort de renaître ; la fin ne serait plus définitive et irréversible, elle serait une simple interruption provisoire. Mourir « au sensible », mourir à tel ou tel point de vue et sous tel ou tel rapport, est-ce, absolument parlant, mourir ? Cette mort assortie de précisions circonstancielles et de restrictions est une petite mort et une mort métaphorique ; le Non de cette mort est un Oui, le refus sous-entend ici une promesse. Telle n'est pas la mort *tout court*, la mort considérée purement et simplement. La mort n'a rien de commun avec les moments de pointe ou d'apogée – perception pure et intuition, pur amour et décision héroïque – qui parfois adviennent en cours de continuation ; après ces instants ponctuels, l'intervalle se reforme en sa très moyenne quotidienneté : c'est ainsi que le génie, par la grâce de l'inspiration, réussit sa percée fugitive en direction de l'au-delà et, l'instant d'après, se retrouve dans l'en-deçà... Car on peut avoir une expérience « acuminale » de l'absolu sans en mourir ! L'âme, mourant au sensible, culmine un instant à la cime d'elle-même, et puis continue d'exister. Et d'autre part l'apparition disparaissante de l'absolu peut réapparaître – ... pour à nouveau redisparaître, et ainsi indéfiniment ; l'acte de la tangence-éclair peut être répété ; l'espoir toujours déçu, mais toujours renaissant, compense la déception de l'aplatissement. L'homme n'aurait-il le choix qu'entre cette déception et le désespoir de mourir ? Est-il dit que nous ne connaissons pas la pérennité dans l'au-delà, sinon sous la forme du néant ? L'expérience maximale qui correspond à la mort, la culmination de l'empirie qui donne le signal de la mort n'est pas, comme les autres « expériences métémpiriques », une fin de série à l'intérieur d'une série plus grande : car la mort, en ce cas, serait un simple événement intrasériel. La mort termine bien plutôt la série des séries. Aussi est-elle tout le contraire d'une expérience réitérable : on ne meurt pas plusieurs fois, mais une seule fois ; une fois, et puis jamais plus ! La mort est donc un instant qui inaugure l'éternité. La mort elle-même, *mors ipsa*, n'est-elle pas par définition l'instant qui exclut toute possibilité de renaissance et de survie ? La cessation mortelle n'est-elle pas une solution de continuité sans nulle continuation ? un instant sans lendemain ni rallonge posthume ? La mort est l'instant qui n'a pas d'« Après » ! La mort ferme toutes les issues et stoppe toute futurition. En aucun cas, sous aucune

forme, dans aucune circonstance, à aucune condition, à aucun moment la mort ne revient sur son grand refus. La mort n'est pas l'horizon infini qui nous attire, mais le mur opaque qui nous arrête. L'homme, ayant fait son temps ici-bas, et reçu son cadeau d'existence, se heurte à ces portes de fer dont la clôture et le silence impitoyable remplissent de désespoir l'Anathema de Leonid Andreiev. La mort est le Non absolu.

Le Non ferme la porte, suspend la négociation, interrompt (au moins sur un point et jusqu'à nouvel ordre, au moins localement et provisoirement) les relations d'échange et de communication entre les hommes. Ce n'est pas que le refus décourage à jamais toute question, coupe court définitivement à toute proposition nouvelle, rende absolument impossible toute reprise des rapports et pourparlers : le « toujours » et le « jamais » des serments humains, disions-nous, n'ont qu'un sens relatif, et rien n'empêche celui qui a dit « jamais plus » de revenir à la charge s'il fait la demande, ou de revenir sur son refus s'il fait la réponse. Pourtant, le Non rend plus difficile le rebondissement du dialogue : sec et stérile, le monosyllabe négatif tarit soudain le jaillissement des occurrences qui animent et propulsent toute négociation ; la négociation tombe en panne. Tel est le « non » d'un fiancé lunatique qui, au dernier moment, change d'avis et fait un caprice devant le maire : au lieu de donner le consentement attendu et pourtant indispensable, de dire le Oui rituel et bienséant qui permettrait le déroulement normal de la cérémonie, Monsieur Non, le Nein-Sager choisit d'interrompre la célébration du mariage, de bouleverser toute l'ordonnance du jour nuptial, de semer le désarroi parmi les invités. La noce est frappée de paralysie foudroyante. C'est la déroute générale. En un mot, l'insociable refus, stoppant la liturgie de la continuation, fait scandale. Deuxième mouvement, mouvement rétractile et secondaire, mouvement avec exposant, le refus n'est-il pas toujours à quelque degré une complication contre-nature ? Quant à la mort, qui est la somme de tous les Non, qui est la forme la plus tranchante et la plus radicale de la démission, elle étrangle d'un seul coup toute continuation dans le nœud coulant de son grandissime refus. Dans le Non radical, dans le Non pur et simple de la mort, toutes les négations sont *a fortiori* contenues, et il semble inutile de les énumérer. C'est ainsi que le grand mal radical de la méchanceté nous dispense, à plus forte raison, de détailler les vices secondaires du méchant, hypocrisie, jalousie, mesquinerie... Celui qui prononce le monosyllabe Mort a tout dit en un mot : l'affaire est éteinte (si affaire il y avait), le dossier classé ; les poursuites sont interrompues : c'est la grande liquidation générale ! Du moment que le fonctionnaire est décédé, on n'a plus à tenir compte de son existence : il est à plus forte raison rayé des cadres, dispensé de toutes obligations, guéri de toutes ses misères ; toutes les dettes sont réglées, toutes les complications tranchées, tous les problèmes d'un seul coup résolus ; le malade est supprimé en même temps que la maladie, les contributions sont supprimées en même temps que le contribuable ! Le traitement par le revolver est à cet égard le plus radical des traitements (car on ne peut avoir tous les malheurs à la fois, et le plus grand dispense des plus petits) ; les habitants des cimetières, les retraités de l'existence, sont *a fortiori* exempts de soucis. C'est l'avènement de quelque chose en général qui est rendu brusquement impossible. Crac ! le courant est coupé, l'électricité s'éteint, et tout est plongé instantanément dans le noir. L'« esprit qui nie sans cesse », ce n'est pas Méphistophélès, c'est la mort. La mort est l'esprit qui dit non. L'invité mal élevé qui choisit une grande réception parisienne ou un grandissime vernissage non moins parisien pour son hémorragie cérébrale, cet invité insociable dit non à sa manière : sa manière à lui de dire non est de s'écrouler parmi les petits-fours. Il s'écroule sans explications ni motivations, sans prévenir personne, sans prendre la peine de s'excuser, et la foudre ne lui laisse même pas le temps de dire un mot pour atténuer le scandale. Comment s'en débarrasser ? interroge Eugène Ionesco. C'est ainsi que le monsieur de San Francisco, chez Ivan Bounine, vient mourir d'une attaque dans un palace de Capri. Entre toutes les formes de la « gaffe », ou du manque de tact, la mort subite, semant la panique à l'hôtel Excelsior, est la plus indécente : il est plus indécent de crever d'apoplexie en plein salon que d'y parler à tue-tête, ou d'un ton excessivement pénétré, que de bâiller bruyamment au concert, de rire à gorge déployée pendant le sermon ou de sentir mauvais. Évoquons une fois de plus l'image du messenger de mort, du monsieur en noir qui vient troubler la fête et interrompt toutes les conversations en prononçant le mot fatidique. Le Non de la mort, ce petit mot qui est un gros mot, et en quelque sorte un mot obscène, empêche les frivoles de dire « Au revoir » et « À bientôt ». L'embolie, c'est un caillot qui dit Non ! En tranchant le fil d'une existence, la Parque dérange le jeu mondain de la reconduction et coupe brutalement la parole à cette continuation sans commencement ni fin ; elle brouille le chassé-croisé des questions et réponses et interrompt leur rebondissement.

5. Silence indicible et silence ineffable

Pour nihiliser l'essence, il ne faut rien moins qu'un malin génie. Pour anéantir l'être, et non point l'être de l'être ou le fait-de-l'être, non point la quoddité de l'être, mais l'être fini, il suffit de la mort. Car la continuation de l'être, bien qu'elle aille théoriquement de soi, demeure précaire et hasardeuse; mille causes adventices de cessation menacent et contestent à toute minute la continuation du vivant. S'il doit survivre de jour en jour, l'être a besoin, en fait, d'être expressément reconduit : Dieu, l'amour, la liberté nous servent à garantir cette reconduction, et par là même confèrent une sorte de positivité au néant mortel. La mort ne devient objet de spéculation excitante et de féconde perplexité que lorsque l'espoir en Dieu, les promesses de l'amour, l'avenir de la liberté restituent un futur à la cessation d'être, remplissent avec de l'être le vide du non-être, neutralisent la négation mortelle par leur triple affirmation, et le Non mortel par leur triple Oui. Séparé de cette plénitude, le Rien qu'on appelle « mort » n'est même pas le Néant ! Car le Néant, comme le chaos cosmogonique d'Hésiode, peut être du moins commencement fécond, avènement et principe fondateur... C'est dans la plus noire obscurité, dit l'Aréopagite, que brille le divin mystère, ou que s'embrase, selon Bœhme, le feu de la liberté : la mystérieuse Ténèbre (δυνόφος), semblable à une nuit transparente, est elle-même richesse potentielle et promesse d'innombrables déterminations à venir; la ténèbre de l'inconnaissance a soif de lumière. Aussi Denys l'Aréopagite parle-t-il d'un « rayon ténébreux », Grégoire de Nysse d'un λαμπρὸς γνόφος²⁸²⁸ : ces alliances de mots contradictoires ne sont-elles pas familières à toute théologie apophatique ? Dire que Dieu est obscur, ou dire que sa lumière est incandescente, éblouissante, aveuglante au point de paraître invisible, cela revient au même. L'image hybride du clair-obscur ou de l'obscur clarté concilierait peut-être ces contradictoires : car le crépuscule, qui est synthèse du jour et de la nuit, peut être plus évocateur que la clarté de midi; l'équivoque d'un Dieu non point caché, comme selon Isaïe, mais, comme chez Pascal, à moitié caché²⁹²⁹, se révèle à notre entrevision dans la pénombre du demi-jour. Le mystère divin n'est-il pas demi-incertitude, et pour ainsi dire évidence inévidente ? Telle n'est pas l'obscurité létale. La mort est obscure comme est obscur le lac profond dont parle la prose des trépassés; par opposition aux ténèbres transparentes, qui laissent tout à deviner, la mort est le noir absolu. Éclaire-t-elle la vie comme la ténèbre suressentielle éclaire la vie, en l'illuminant de son obscure lumière ? Sur le vivant elle projette bien plutôt, et ceci par avance, les ombres menaçantes de la nuit. – La *Théologie mystique* parle non seulement d'une « Ténèbre plus lumineuse que la lumière », mais de la « Ténèbre plus que lumineuse du Silence »³⁰³⁰. La distinction du Néant et du Rien peut être en effet transposée de l'ordre visuel dans l'ordre auditif. De même que la ténèbre divine est pour notre entrevision une sorte de pénombre où d'innombrables figures naissantes se dévoilent confusément, de même le silence divin ressemble à un pianissimo suprasensible où l'oreille de l'âme perçoit les secrètes musiques et les cloches mystérieuses de la ville invisible. Et inversement, comme la ténèbre mortelle est le noir absolu et la nuit aveugle, de même le silence mortel est un silence absolument muet. – Silence mortel et divin silence, ils s'opposent l'un à l'autre comme Indicible et Ineffable : car Ἀρρητον et Ἀφατον sont les deux façons qu'a un mystère d'être inexprimable. L'ineffable est inexprimable parce qu'on manque de mots pour exprimer ou définir un mystère aussi riche, parce qu'il y aurait sur lui infiniment à dire, immensément à suggérer, interminablement à raconter; la mort, elle, est indicible parce qu'il n'y a, dès l'abord, absolument rien à en dire. L'ineffable est inexprimable en ceci qu'il est exprimable à l'infini et susciterait d'innombrables paroles, mais que ces paroles torrentielles, se neutralisant réciproquement, demeurent au fond de la gorge; l'inexprimable-ineffable est, comme l'ineffable de Damascius, l'indéterminé où toutes les déterminations sont virtuellement contenues et se neutralisent l'une l'autre; au lieu que l'inexprimable-indicible est purement privatif. La poésie ou création que suscite en nous l'inspiration de l'ineffable nous promet un passionnant avenir de poèmes et de méditations; car ce mystère ailé n'éveille que des pensées ailées : espérance, nativité, commencement, lévitation expriment la nature printanière de l'ineffable. La mort, en cela, est absolument apoétique : tous les projets, tous les espoirs s'aplatissent contre cet écran imperméable de l'absolue « apoésie ». – Ineffabilité et indicibilité, elles s'enveloppent l'une et l'autre de silence; mais quel contraste entre ces deux silences ! Le silence ineffable est un prélude à cet état de verbe qui lui-même amorce et déclenche la parole poétique : tel est le silence prophétique où tout demeure en suspens dans l'attente d'une ère nouvelle, tel le silence annonciateur de chants et de poèmes intarissables... Que dis-je ? Ce silence lui-même est déjà poème et musique, musique implicite et poème tacite, l'un et l'autre enveloppés dans la profondeur

féconde du chaos. L'inspiration qui fait parler, l'inspiration qui donne au poète la puissance lyrique du verbe, l'inspiration qui est insufflation du souffle vital contredit donc bien l'expiration mortelle : le dernier souffle ne marque-t-il pas le repliement de l'être dans le mutisme définitif? la parole n'est-elle pas une forme de l'affirmation ontique et vitale? Dieu et la mort, ils sont tous les deux silence, et ils imposent leur silence au vacarme de l'homo loquax : dans le sanctuaire et devant le cadavre, les bavards se taisent et le verbeux interrompt sa conférence. « Il faut parler à voix basse... L'âme humaine est très silencieuse... Il lui faut le silence, maintenant », dit Arkel au cinquième acte devant le lit de la morte. Dieu exige ce même silence, mais en vue du recueillement. Le silence de Dieu, comme le sublime silence de la nuit, est un silence plein de voix lointaines et de musiques invisibles qui chuchotent à l'oreille de l'homme, en réponse aux questions de l'homme, quelque chose d'imperceptible et de confus : c'est dans le silence nocturne, en auscultant la terre, que la Fevronia de Rimski-Korsakov entend palpiter les cloches de Kitège ; c'est dans le silence nocturne, en écoutant le chant des rossignols, en se faisant attentifs au murmure des chênes et au bruissement des feuillages prophétiques, que Liszt et Lamartine perçoivent avec l'oreille de l'âme la musique ineffable : à travers les harmonies du soir, ils entendent un autre cantique, une allusion à autre chose, une voix venue d'ailleurs. Les *Harmonies poétiques et religieuses* sont sans doute cette harmonie invisible, cette musique du silence³¹³¹, peuplée de chants et de murmures. La riche plénitude du silence divin ne donne-t-elle pas un contenu concret au recueillement de l'homme? Transparent comme une nuit d'été, innombrable comme le fourmillement sidéral, l'ineffable silence évoque la vie omniprésente et infinitésimale répandue dans l'immensité de l'univers. – Le silence ineffable, réponse tacite, a quelque chose de sublime, mais le silence indicible ne nous inspire que terreur et angoisse. Par opposition au silence d'un ciel constellé, l'indicible silence de la mort évoque plutôt le mutisme accablant de ces espaces noirs qui effrayèrent Pascal : ici notre interrogation demeure sans réponse ; ici notre voix clame dans le désert : muet et sourd, le mort ne fait pas écho à nos appels, et le dialogue retombe aussitôt dans la solitude désespérante du monologue ; avec celui que personne n'a jamais vu, dont personne n'a jamais prouvé l'existence ni démontré l'absurdité, avec l'ambiguïté divine, en un mot, tous les espoirs sont permis, comme toutes les déceptions sont possibles : mais avec celui qui a cessé de vivre et qui en aucun cas ne renaîtra, seul est possible le désespoir. Au lieu de pénétrer toujours au-delà dans la profondeur transparente de l'amour, l'homme bute contre la muraille du néant. – Dieu, en tant qu'insondable et innommable, a beau décourager les dissertations prolixes, Dieu a beau être trop riche pour tenir dans le langage de tous les jours, on peut pourtant parler du divin Je-ne-sais-quoi en balbutiant ; « balbuciendo », comme dit Jean de la Croix. L'Aréopagite³²³², ayant admiré la concision relative de l'Évangile, remarque que le catéchumène devient de plus en plus laconique quand il se rapproche de Dieu ; et en effet, à mesure qu'on s'élève vers la suessence, le volume des paroles ne cesse de diminuer ; et quand l'âme enfin culmine au sommet de son ascension, le discours s'effile et devient un simple point, un point qui est l'extrémité d'une pointe : ce point est l'Ineffable ; le silence s'établit donc lorsque le rétrécissement du logos atteint son maximum. Mais inversement les paroles comprimées, contractées, condensées à la cime de la docte nescience ne demandent qu'à se répandre en discours ; l'avalanche des paroles dévale comme dévalent les torrents impétueux sur les pentes de la montagne : la procession, dans l'émanatisme plotinien, est une représentation imagée de cette détente. En même temps qu'il retient les paroles prisonnières, le glacier du suprême silence est la source des effusions intarissables. De la même manière, mais avec d'autres images, l'ineffable est l'objet d'une muette intuition : les raisonnements loquaces se ramassent et finalement s'arrêtent au foyer ponctuel, tout ensemble très ardent et très glacé, de l'obscur lumière ; mais l'homme, réduit à se taire par la densité et l'intensité même de cette intuition, brûle de discourir et de chanter : car l'intuition transdiscursive est possibilité de discours à l'infini ; et de même que l'instant du fiat initial est gros d'une continuation que l'intervalle développera, ainsi l'intuition est grosse de tout un lyrisme potentiel qui, à perte de vue, se déroulera en discours. Le logos verbeux forme donc la base d'une pyramide dont l'intuition silencieuse est le sommet. L'ineffable est l'inexprimable silence qui délie les langues et, par une infusion ou inspiration immédiate, confère au poète le don des chants : il ne faut donc pas s'étonner si Dieu est un thème inépuisable de la poésie universelle. Dieu n'est-il pas celui qui « fait », ποιει ? Dieu n'est-il pas le poète suprême en tant qu'il improvise les mondes ? Et la Poésie suprême, à son tour, n'est-elle pas l'objet éternel de toute poésie ? – La liberté, comme Dieu, est un ineffable objet d'intuition, parce qu'elle est la source virtuelle de toutes

les décisions qui jaillissent d'une volonté; elle improvise les actes imprévisibles qui se succèdent dans le cours du devenir. Source intarissable et inépuisablement généreuse! Car il faut une vie entière à l'ipséité pour développer des possibles dont la narration prendrait un temps infini, dont l'historique occuperait des récits interminables. Que dis-je? Des récits interminables seraient encore trop courts pour des événements innombrables! – L'amour enfin est ineffable parce qu'il est inexhaustible et parce que, s'il rend souvent les hommes silencieux, il les rend parfois éloquents et fait de tout amant un poète. L'amour déclenche une sorte d'ivresse lyrique. Εὐπορεῖ λόγων περὶ ἀρετῆς, dit Diotime dans *Le Banquet*³³³³. L'amour, en tant qu'il implique, selon les termes de Platon, l'engendrement ou κύησις, l'amour n'est-il pas la cause créatrice par excellence³⁴³⁴, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι αἰτία? En cela du moins l'amour est littéralement une « poésie», ποίησις; et *vice versa* les poètes sont à leur manière des γεννήτορες, c'est-à-dire des procréateurs et des hommes d'amour. L'amour est démiurgie non seulement au sens érotique, mais encore au sens poétique : il met en branle la verve féconde et inspire à l'homme les chants mélodieux. L'amour n'est pas indicible, il est surtout incommunicable : l'amour est dicible, mais il est plus grand, plus riche et plus profond que toute parole. Je ne puis seulement vous donner l'idée du goût qu'a une madeleine trempée dans le thé, je ne le puis qu'indirectement, en évoquant par la magie des mots vos propres souvenirs : comment vous donnerais-je une idée du joyeux emballement de l'amour, mêlé au parfum inexprimable qu'ont les lilas en fleur quand on a vingt ans et quand la tiédeur du printemps affole tous les êtres? C'est un secret unique, dont personne ne peut donner l'idée à personne. Le secret d'une nuit de Prague. Par contre, je puis aider l'autre à retrouver dans son propre passé ses jardins de Prague à lui, qui peuvent être aussi bien un petit square en province : l'autre, captivé par la poésie des souvenirs, recréera par devers soi ce charme d'amour qui est incomparable en chacun, et analogue chez tous. L'amour, comme la qualité, est ineffable parce qu'il inspire à l'amant des comparaisons, des analogies et des métaphores innombrables qui lui permettent d'en suggérer aux autres l'intuition : ici, tout est une allusion à tout; chacune de ces comparaisons, prise à part, est insuffisante, unilatérale et même trompeuse, car elle peut induire en erreur celui qui la prendrait à la lettre et s'immobiliserait et n'irait pas au-delà de l'image; mais la succession infinie des métaphores nous suggère, à la limite, une entrevision du mystère, comme l'accumulation des images contradictoires, chez Plotin, nous suggère peu à peu l'intuition irrationnelle de l'Un; bien que n'étant pas « du même ordre», le *tout-autre* peut être suggéré à partir du *tout-autre* : le jaune à partir du rouge, fa dièse majeur à partir du violet, ré bémol majeur à partir d'une nuit d'été! L'imagination met en branle l'intuition, et l'intuition complète d'un seul coup et recrée l'ineffable en faisant le saut brusque que les métaphores lui suggèrent. – Or il n'y a pas d'intuition de l'indicibilité mortelle, ni de communion possible avec le non-être. Le parfum d'une rose est « incomparable» parce qu'il ressemble un peu à tout, s'apparente à tout, évoque l'inépuisable passé des souvenirs fraternels. Et la mort, elle, est incomparable parce qu'elle ne ressemble absolument à rien. L'indicible de la mort est sans analogue, sans égard ni rapport à rien, sans commune mesure avec aucune expérience finie; ni de près ni de loin, la mort n'est « suggérable» à partir de la vie; rien ne l'annonce, rien ne la rappelle; de cet incomparable, nous n'avons ni pressentiment ni ressentiment, ni avant-goût ni arrière-goût. Les expériences susceptibles d'être répétées en cours de continuation comportent un retentissement ou une répercussion grâce auxquels nous nous imprégnons de leur odeur, dégustons leur goût, distillons leur saveur; c'est ainsi que l'homme épilogue sur l'après-guerre; les lendemains de l'amour, le souvenir de ses ivresses, le contre-coup de ses défunts printemps donnent lieu à d'interminables ruminations. Mais la mort n'a pas de lendemain... Comment épiloguer sur cet instant sans Après? L'ultimité du total désastre foudroie l'épilogue posthume, et le foudroie à l'instant même! La mort exclut toute rétrospection, toute réminiscence. Et de même elle exclut toute anticipation : non seulement il est impossible d'en donner l'idée à un autre, mais il est avant tout impossible d'en avoir la moindre idée soi-même; la mort n'est pas à proprement parler une expérience que je désespérerais de vous transmettre : elle est bien plutôt ce que personne n'a jamais éprouvé, ce dont personne n'a jamais goûté la saveur, ni *a fortiori* ne peut imaginer la tonalité qualitative. Si l'intuition de la qualité est incommunicable, c'est parce que je ne puis faire à personne la confidence du secret unique que je détiens. Mais personne ne détient le secret de la mort. L'indicible n'a ni goût ni saveur ni odeur, tandis que l'ineffable, à l'inverse, réunit toutes les saveurs et tous les goûts : cela revient peut-être au même, et pourtant le silence qui résulte de l'ineffable diffère totalement du mutisme auquel l'insipide-inodore-incolore nous réduit. L'ineffable fait balbutier les

hommes, mais l'indicible, en sa vide monotonie, les fait plutôt rabâcher. L'embarras où l'ineffable nous jette est une réjouissante aporie due à l'excès même de nos ressources et à la difficulté du choix ; mais l'indicible tarit toute verve à sa source même. Et tandis que l'ineffable est une générosité inspirante, l'indicible est plutôt une aridité stérilisante : le mystère d'amour poétise et fertilise et mobilise l'esprit, mais la Gorgone de l'indicibilité le pétrifie et le stupéfie. On est tenté de reconnaître entre eux l'opposition de l'Enchantement et de l'Envoûtement, l'un qui féconde l'esprit et le rend capable de créer, l'autre qui le méduse et le fascine comme par l'effet d'une narcose : car l'indicible est plutôt incantation qu'enchantement ; les mystères d'ineffabilité sont à la magie de l'indicible comme le charme d'amour est aux sortilèges de mort. Le charme n'est-il pas positivité féconde, promesse de futur et avant tout vitalité ? Car c'est la créature vivante, et notamment la femme, porteuse d'avenir, qui a du charme... L'enchantement de l'inconnaissance, auquel l'ineffable se ramène, est aussi la source enchanteresse de toute connaissance : dans cet enchantement se dissimulent l'inconnaissable qui fait connaître, l'irrationnel qui dégèle le savoir, le mystère enfin qui seul donne un sens à l'intelligible. La docte nescience de l'ineffable ne serait-elle pas, par hasard, ce qu'on appelle gnose ? À la docte nescience de l'inconnaissable enchanteur, opposons maintenant l'ignorance sans espoir et le désespoir de dire, désespoir où nous retient l'envoûtement de l'indicible. L'indicible n'est pas, comme l'amour selon Diotime, fils d'Opulence et d'Indigence, car il est bien plutôt indigence pure, *πενία παντελής*, et absolue pauvreté : à la simplicité féconde, à la pauvreté prodigue de l'enfant Éros, la mort oppose sa stérilité sans remède et la fascination abrutissante de son antipoésie. Aussi la philosophie de la mort risque-t-elle de se réduire à une tautologie stationnaire : excluant tout développement, tout progrès dialectique, ne va-t-elle pas piétiner sur place ? De l'« inénarrable » absolu, il n'y a rien à raconter. À peine commencée, la voilà déjà finie, comme si elle nous frappait de stupeur : quand il s'agit de la mort, l'alpha et l'oméga coïncident, et le premier mot est *ipso facto* le dernier. Le philosophe de la mort est d'emblée au bout de son rouleau ! La mort dit non, ou mieux ne répond pas, car le mutisme accablant est sa seule réponse. En tout cas, le Non mortel n'est pas assorti de nuances et d'allusions, comme est assorti d'allusions et de nuances le Non de cet ineffable qui, à travers mille réticences ou sous-entendus, dit finalement Oui, ou tout au moins Peut-être, et, s'il ne promet rien, laisse quelque chose à espérer. Le Non de l'indicible est « tautégorique » et adialectique ; il ne demande pas à être compris ou interprété, et il n'est pas fait non plus pour nous suggérer des arrière-pensées positives : le Non de l'indicible est le Non pur et simple ; il dit Non un point c'est tout, et il ferme la porte... Ou dans un autre langage : refus catégorique, le Non de la mort met le point final à nos dissertations et glace de stupeur notre discours.

Nous aurons pourtant à nous demander si des analogies qui, considérées une par une, seraient toujours insuffisantes, ne sont pas capables de nous suggérer à la limite quelque chose comme une intuition de la mort ; si la mort ne peut pas être pour ainsi dire « poétisée ». La mort est-elle le superlatif de la douleur ? La mort est-elle le symétrique inversé de l'amour ? La mort est-elle un grand voyage ? La mort est-elle un profond sommeil³⁵³⁵ ? C'est cette dernière analogie que nous suggèrent les « Berceuses de la mort » de Moussorgski et de Suk, et le poème symphonique de Liszt *Du berceau à la tombe*. Chacune de ces analogies naturelles doit être refusée par la philosophie apophasique : et pourtant Éros, Algos et Hypnos représentent autant d'approximations empiriques, à l'horizon desquelles on pourrait entrevoir le mystère métémpirique de la mort. – La mort peut-elle être pensée dans l'une ou l'autre des catégories de l'énonciation ? À vrai dire, le mot « catégorie » est ici particulièrement mal choisi, attendu que les catégories sont les formes circonstanciées de la prédication, et que la mort est, comme Dieu, « imprédictable » : la mort est hors catégories ; dans le Non absolu de cet indicible, toutes les déterminations positives se trouvent nihilisées. Les catégories servent à classer ou à ordonner abstraitement certaines déterminations suivant les questions qu'on peut poser à leur sujet ; mais la mort de quelqu'un est un événement dépareillé et unique en son genre, une monstruosité solitaire ; cette inclassable, cette incomparable négation de l'être-propre est sur un tout autre plan que le reste et sans commune mesure avec le reste. En nous obligeant sur chaque point à passer à la limite, la nihilisation absolue fait éclater toutes les formes catégorielles.

Avouons-le enfin : la mort n'entre pas dans une catégorie abstraite préexistante comme une espèce entre dans un genre à côté des autres espèces du même genre, ou comme une expérience singulière entre dans une espèce à côté des autres expériences de la même espèce ; la mort est sans commune mesure avec les autres événements de la continuation, puisqu'elle étrangle cette continuation elle-

même : la mort est d'un autre ordre, d'un autre monde, sur un tout autre plan, à une tout autre échelle. La mort-propre ne peut donc être subsumée sous une rubrique conceptuelle. Et d'autre part, nous le montrerons à propos de l'instant, la mort n'est pas elle-même une catégorie à côté des autres catégories, une catégorie dans laquelle on puisse classer et ordonner les expériences. La catégorie de la qualité, étant tout au moins conçue, permet de comprendre le lien des qualités perçues : bien qu'elle ne soit pas directement vécue, elle rend intelligible la tonalité des sons et des couleurs. Le lieu abstrait n'est pas lui-même objet d'expérience, mais il fait comprendre comment le site d'un objet localisable peut être repéré dans l'espace. Le temps vide n'est pas directement perçu, mais il fait comprendre, à chaque minute, le changement concret et la mue continuelle du présent et la succession de l'avant et de l'après. La mort, par contre, que me fait-elle comprendre ? Le lieu peut se comprendre comme un espace meublé de contenus concrets, la durée comme un temps étoffé par des événements vécus... Mais la vie, elle, n'est pas une mort qui se remplirait avec de l'être. La mort fait plus que nier la vie, puisqu'elle la nihilise ; et plus que la contredire, puisqu'elle la tue. Le rapport de l'être au néant, ou de la continuation à la cessation, n'est pas, comme le rapport du devenir concret au temps abstrait, le rapport d'un Plus avec un Plus, et n'est pas un rapport à l'endroit : c'est plutôt le rapport d'un Plus et d'un Moins. La mort, disions-nous, n'est pas de même signe ni de même sens que la plénitude positive des expériences vécues, mais elle est de signe et de sens inverses. Aussi ne sert-elle pas à faire comprendre cette plénitude, mais bien plutôt à la faire mécomprendre !

Chapitre II

L'organe-obstacle

1. La Vie brève

Sans doute suffirait-il de dire que la mort est non seulement le néant de notre être somatique, mais encore le rien, et même le plus-jamais-rien de notre tout psychosomatique ; avec cela on a tout dit, et les négations successives deviennent superflues ; après cela, inutile de préciser que le rien mortel exclut, à plus forte raison, la relation et le changement, le temps et le lieu. D'une certaine manière pourtant, il n'est peut-être pas défendu de parler de l'« *a priori* » légal : le *mortel*, bien avant d'être *moribond*, est *moriturus*, c'est-à-dire destiné à mourir ; dès l'instant de sa naissance, le vivant est tel qu'il doit mourir ; dès l'origine ; sa constitution et le rythme même de son existence, la succession des âges de la vie et les grandes transformations biologiques de l'organisme sont accordés sur la durée limitée impartie à l'espèce humaine. L'être actuel de l'homme est paradoxalement diminué du fait qu'il cessera un jour, et beaucoup plus tard ; une terminaison qui adviendra dans trente ans modifie cet être dès maintenant, encore qu'elle ne soit pas inscrite dans sa morphologie actuelle ; mieux : la journée d'aujourd'hui ne serait pas ce qu'elle est sans cette mort lointaine ! La mort est non pas la pure et simple terminaison terminale de la vie, mais plutôt l'issue prévenante de cette vie : pressenti longtemps à l'avance, l'ultime futur de tous les futurs exerce sur notre présent une sorte d'action rétrograde ; l'anticipation de la fin des fins projette sur la continuation qui la précède un éclairage spécifique. L'idée même que la mort est le non-sens de la vie et l'inconsistance de tout notre être et la précarité du devenir et la vanité de l'humain en général, cette idée, si elle ne rend pas l'existence plus intelligible, lui confère pourtant une tonalité et une physionomie *sui generis* ; il faut croire que la vie ne serait pas la vie sans une certaine dose de non-sens ! Ce paradoxe aigu d'un sens du non-sens s'enveloppe toutefois d'un mystère que l'*a priori* ne comporte pas. Nous disons : l'*a priori* gnoséologique est l'inconnaissable qui fait connaître, l'impensable qui est la condition de toute pensée, la source obscure de la lumière... Mais la mort n'est en aucune façon la source, même obscure, de la splendeur ! La mort n'est pas seulement l'inconcevable – car elle serait alors simplement ce qui ne peut être pensé : la mort est en outre l'invivable, ce qui contredit et nihilise la vie ; la mort est l'absurde. Il y a quelque chose d'irrationnel dans le fait que le sens de la vie tient justement à cette contradiction. On peut même dire que la mort impose une forme à la vie, avec toutefois cette réserve : la mort elle-même est une forme sans forme, et cette forme informe entraîne bien plutôt la décomposition de la forme organique ; le tonus se relâche, qui entretenait dans la continuation d'existence les structures instables et fragiles nommées organes ou tissus ; à la place du corps, il n'y a plus qu'un cadavre incapable de conserver sa forme. La mort est en fait le spectre de l'amorphe, dont la menace pèse sur notre existence. Mais le plus paradoxal est que cette menace du retour à l'informe entretient la tension de la vie ! La menace de l'informe n'est pas la forme de

la vie, mais elle maintient la forme vitale. Au risque d'intervertir le positif et le négatif, Bichat définissait la vie comme « l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort ». La positivité vitale peut en effet être considérée comme la négation continuée d'une négation intestine : mais cette négation passe le plus souvent inaperçue dans l'affirmation quotidienne de l'existence, et une sorte de finalité biologique semble veiller à l'ensevelir le plus profondément possible dans l'inconscience. Ce qui est généralement insensible peut toutefois, sous l'effet de la douleur et de la maladie, se révéler au grand jour ; quand la négation implicite devient danger mortel, la résistance à la négation se transforme en protestation désespérée : le péril de mort, exaltant l'instinct de conservation, met en évidence la menace continue de désagrégation qui obère les structures vivantes et ruinera leur fragile équilibre ; le vivant se débat alors contre l'antithèse aiguë et, dans l'effolement biologique de tout son être, défend avec acharnement la forme organique soudain contestée.

Plus généralement, la prescience de la mort passionne et pathétise et dramatise la durée finie que le destin nous mesure. Un temps infini n'est pas plus vécu qu'un espace infini. Et de même que l'espace concret dont parle Bachelard dans sa *Poétique de l'espace* est un lieu bien clos, maison et village natal, où l'homme élit sa résidence et fait son nid, de même le temps concret est un temps circonscrit, arrondi, stylisé par la clôture de la mort. Car il y a une « poétique » du temps ! Nous n'avons pas l'éternité devant nous. Nous ne sommes pas placés au milieu d'une durée indéfinie, plongés dans un temps inorganique et informe dont le terme serait situé à perte de vue. Non ! le temps de la vie n'est pas ce temps amorphe... « *Tanquam semper victuri vivitis* » : mais Sénèque apostrophe ici des fantômes. Le temps de la vie est un temps limité auquel sa finitude même prête une organisation, une détermination, une succession de moments : le temps de la vie s'articule en laps de temps ; et de même que les périodes enchaînées et les épisodes successifs se limitent l'un l'autre dans le grand temps de la vie, de même ce grand temps à son tour, ce Temps de tous les temps, resserré entre naissance et mort, apparaît comme un épisode dans l'éternité du néant : les deux néants qui l'étreignent, le néant d'avant le commencement et le néant d'après la fin, font du grand temps une durée vertébrée, charpentée, structurée, où à l'infini s'articulent entre eux les petits temps segmentaires. Comme la silhouette actuelle de la personne est une sorte d'enclos découpé dans l'infini de l'espace, ainsi la vie personnelle est une carrière de quelques décennies circonscrite dans l'océan de l'éternité sans bornes. La finitude est ce qui donne une valeur au temps nu, c'est-à-dire la chose du monde la plus impalpable et la plus neutre, à la vile durée ! Le temps n'est-il pas le contraire d'une marchandise ? Mais si le temps n'« est » pas de l'argent, il peut être la condition élémentaire et abstraite par excellence de tout enrichissement. À partir de Sénèque¹¹, la philosophie prend conscience de la valeur du temps et ne dédaigne plus d'en régler l'économie et le « bon usage ». « *Non exiguum temporis habemus, sed multum perdimus. Satis longa vita... Non accepimus brevem vitam, sed fecimus.* » Et Sénèque, qui reproche aux frivoles de dissiper un pareil trésor (« *re omnium pretiosissima luditur* »), nous recommande de tenir la comptabilité des jours : « *Recense vitae tuae dies.* » Pour la philosophie chrétienne, c'est la préparation à la vie éternelle qui constitue le bon emploi du temps. « Il n'est rien de si précieux que le temps, puisque avec un seul moment on peut acheter la jouissance d'une glorieuse éternité²². » Régulant l'aménagement des journées par la sévère computation des heures, Nicole condamne les vains passe-temps et tout ce que Sénèque appelait « *temporis jactura* ». « Un jour viendra, dit Fénelon, qu'un quart d'heure nous paraîtra plus estimable et plus désirable que toutes les fortunes de l'univers. Dieu, libéral et magnifique dans tout le reste, nous apprend par la sage économie de sa providence combien nous devons être circonspects sur le bon usage du temps, puisqu'il ne nous en donne jamais deux instants ensemble, et qu'il ne nous accorde le second qu'en retirant le premier et qu'en retenant le troisième dans sa main, avec une entière incertitude si nous l'aurons. Le temps nous est donné pour ménager l'éternité ; et l'éternité ne sera pas trop longue pour regretter la perte du temps si nous en avons abusé. » La récupération du temps « perdu » a désormais un sens. Plus insipide, plus inodore, et plus incolore que l'eau pure, plus intangible et impondérable que l'air atmosphérique, le temps, quand il nous est étroitement mesuré, acquiert un prix infini. Pour quelques gouttes d'eau au fond d'une fiole, celui qui meurt de soif dans le désert donnerait sans doute tout l'or du monde ; pour quelques instants de sursis, que ne donnerait le condamné à mort ? Comme la rareté et, juste au bord du rien, l'unicité qui est le presque-rien font enchérir les choses et leur confèrent une valeur, ainsi la brièveté du délai et, à la limite, l'instant semelfactif qui est le presque-jamais, valorisent le devenir : car l'instant est la quasi-inexistence et l'événement douteux entre tous, de même que le « Hapax » est la fine extrême pointe et le superlatif

rarissime de la raréfaction. Que dis-je ? Le presque-rien de durée, apparition disparaissante, est bien plus inexistant qu'une haecceité individuelle ! Le sursitaire à qui un quart d'heure de rallonge est concédé ne doit pas gaspiller ces quinze précieuses minutes : car le temps presse ! Mais celui qui dispose d'un seul instant, comment l'emploiera-t-il ? Que fera-t-il de ce moratoire infinitésimal pour ne pas perdre sa dernière chance dans toute l'éternité ? Or il arrive qu'un instant sans durée concentre en lui-même la valeur d'un long intervalle et fasse tenir le maximum de ferveur dans le minimum de temps... Il arrive qu'une jouissance continuée et plus ou moins diluée se ramasse au foyer d'une joie-éclair. Le passionnant concentré de l'instant ponctuel a plus de prix en ce cas que des années de bonheur tranquille ! Or qu'est-ce que la vie tout entière, perdue dans l'océan de l'éternité, sinon un « grand instant » ? À mesure que les millénaires succèdent aux millénaires, que l'oubli fait son œuvre, la biographie du disparu devient de plus en plus douteuse et tend à s'annuler : de ce qui fut une vie il sera resté un presque-rien, à peine une trace... Dans nos rapports avec autrui, la caducité ou labilité du devenir est ce qui nous rend si précieux l'être cher et qui explique notre dilection infinie pour l'éphémère et très fragile innocence de l'enfant, notre attachement presque maladif à sa précarité et à sa fraîcheur ingénue. Nous ne disposons pas de l'éternité pour chérir, soigner, protéger cette innocence ! Comment faire tenir l'infini dans le fini, enclore l'intensité et la profondeur de l'amour dans ce temps dérisoirement temporaire qu'est la divine saison de l'enfance ? Comment suppléer à l'éternité par la ferveur ? Mais c'est surtout la vie-propre qui est rendue féconde par la menace passionnante de la mort. De même que l'homme d'action n'aboutirait jamais dans ses entreprises sans le couperet d'une échéance terminale, de même que le créateur ne terminerait jamais son œuvre s'il n'était limité par le temps, de même le vivant en général ne viendrait à bout de rien s'il n'était talonné par la mort, pressé par le terme fatal et par la prognose intuitive de sa courte carrière : voué au provisoire et disposant pourtant de certains délais, le condamné en sursis devient capable d'entreprendre de grandes choses. L'invisible négation qui obère la vie de l'homme entretient en nous une inquiétude, une perplexité, un état de gêne assez semblables à l'aporie féconde où Socrate plongeait ses interlocuteurs. Qui sait si l'entrevision de la mort ne donne pas aux vies brèves leur tempo précipité, leur rythme pressé et nerveux, leur intensité pathétique ? Telle serait la vie fulgurante d'un Chopin, ou peut-être d'un Pouchkine... Il est vrai que le génie lui-même au moment où il vit sa vie brève, n'en prévoit pas forcément la brièveté : c'est après coup et au futur antérieur, pour les autres, en un mot, pour la seule surconscience et pour les seuls survivants, que la vie brève aura été brève... Mais cela, les témoins et biographes ne le sauront que rétrospectivement ! Tant que le vivant est en vie, il ne sait pas encore que sa vie sera brève : la vie, pour le vivant, est ce qu'elle est, ni brève ni longue ; et quand la mort précoce, prématurément survenue, a enfin scellé la brièveté de la vie brève, quand la vie brève s'est décidément avérée être brève, il n'y a plus de vivant pour en prendre conscience... Et cependant tout se passe comme si la courte vie du génie devait en peu d'années accomplir l'œuvre d'une longue carrière : l'évolution y est rapide, la perfection aussitôt atteinte, la période des tâtonnements réduite au minimum ; on dirait qu'une espèce de hâte clandestine précipite le devenir de cette vie ardente et en écourte les âges successifs.

2. Le Parce-que et le Bien-que : finitude, corporalité, temporalité

Il appartient au simplisme, c'est-à-dire à tout système univoque et unilatéral, de méconnaître l'amphibolie de l'*a priori* mortel. Or cet *a priori* entretient avec la vie un rapport à la fois causal et concessif. La vie s'affirme *malgré* la mort et contre la mort et en dépit de la mort, mais en même temps et au même point de vue la vie n'est vitale que *parce que* vouée à la mort ; la mort est l'organe-obstacle de la vie. Non pas que la vie, pour s'affirmer vivante, tourne finalement l'obstacle négatif de la mort et change l'empêchement en instrument ; non pas que la mort soit obstacle à certains égards et organe à certains autres égards... Non ! C'est l'obstacle lui-même et tout entier qui est un moyen, l'impédiment qui est un instrument : « *quanquam* » et « *quoniam* » expriment également bien l'alternative, l'insondable contradiction, le rapport paradoxal de la vie avec sa négation. Comme dans les cas où l'objection est précisément la raison, l'irritante raison (« *credo quia absurdum* », et non pas « *quamvis absurdum* », « *certum quia impossibile* », et non pas « *etsi* »), le vivant s'affirme non point seulement malgré l'obstacle de la mort contre lequel il proteste, mais encore et *ipso facto* grâce à cet obstacle : et pourtant cet obstacle devenu condition d'existence, cet obstacle à la fois allogène et endogène, ne cesse pas d'empêcher ce qu'il conditionne. Faut-il parler d'un défi cynique et quelque peu ironique au principe de contradiction ?

ou peut-être d'une économie admirablement ingénieuse qui fait servir le non-être lui-même à l'affirmation de l'être ? C'est ainsi que les hommes se servent des chutes d'eau pour faire tourner leurs turbines et convertissent la force dévastatrice des torrents en force motrice : la violence apprivoisée vire en obéissance... Mais non, l'organe-obstacle n'est pas une ruse d'ingénieur qui fait travailler au service de l'homme les forces hostiles. À vrai dire, l'équivoque de l'organe-obstacle est infinie et sa dialectique n'aboutit jamais à une conciliation ; et l'esprit est renvoyé incessamment d'un contradictoire au contradictoire de ce contradictoire sans pouvoir se fixer. Si l'obstacle seul nous permet dérisoirement de vivre, l'organe continue tragiquement à nous en empêcher. En somme, le vivant a besoin du poison dont il meurt : il a justement besoin de mourir pour vivre ! Ironie ou économie, peu importe. Le vivant n'est-il pas en quelque sorte intoxiqué par son doux poison, par l'irritant dilemme d'une mort tout ensemble vitale et homicide ? - Par exemple, le corps est l'organe-obstacle de l'âme. L'âme à la fois gêne le fonctionnement des organes en en prenant conscience, et représente le principe d'animation sans lequel la chair inerte ne serait que charogne ; inversement, la chair alourdit, défigure et dément l'esprit, et en même temps offre à l'âme en peine, dans et par l'incarnation, la chance d'une existence personnelle et déterminée ; à sa façon, le corps est donc la mort de la vie de l'âme et, en quelque manière, la mort vitale de cette vie ; le corps est l'âme suspendue et astreinte, pour exister, à cette suspension même. Toutefois l'organe-obstacle peut être, dans certaines circonstances, plus obstacle qu'organe ; c'est le cas, notamment, dans l'échec et dans la maladie, quand le corps devient une masse inerte soumise au géotropisme de la pesanteur ; c'est le cas dans la douleur et dans la maladie, quand l'obstacle se durcit et quand le corps n'est plus qu'un mur opposé à notre liberté. Généralement, l'organe-obstacle est surtout un organe, un organe contrarié et compliqué : ainsi le cerveau est l'organe-obstacle de la pensée, l'œil l'organe-obstacle de la vision, le langage l'organe-obstacle du sens ; et Georg Simmel décrivait dans la « tragédie de la culture³³ » une ambivalence dialectique du même ordre : l'esprit, s'il veut s'exprimer, a besoin des signes qui pourtant le démentent, et qui le servent en le gênant ; en vertu de quel caprice bizarre du destin le sens ne peut-il s'exprimer que dans la gêne ? Telle est pourtant l'acrobatie du « style »... L'ouvrage renie le créateur d'où il procède, et pourtant sans créature il n'y aurait pas non plus de créateur. C'est ainsi que le procréateur lui-même est renié par son ingrate progéniture. Ce n'est pas tout : la rétraction ou contraction de l'existence individuelle est la condition de toute vie véritable et déterminée : condition contrariante, et déterminante justement parce que contrariante ! L'étroitesse n'est-elle pas le prix dont ici-bas s'achète la vie personnelle ? Ne faut-il pas jeter du lest pour exister intensément ? Car on ne peut être à la fois tout le monde et quelqu'un ! Car celui qui est tout n'est rien ! La personne est ce paradoxe même de la positivité négative et de l'infini délimité. Celui qui accepte d'être peu de chose, de n'être que ce qu'il est, sera « du moins » *un peu*, ici et maintenant, celui-ci et non celui-là. Il ne se dissoudra pas dans l'indéterminé. Tel est le cas de l'art, et notamment de la sculpture : la résistance de la matière est l'instrument-empêchement de la forme qu'une main d'artiste arrache au marbre rebelle ; car on ne sculpte pas des nuages ! La poésie et la musique, à leur tour, inventent mille problèmes difficiles, s'imposent les règles gratuites du sonnet et les interdits souvent arbitraires de la fugue et du contrepoint, s'enferment dans l'étroitesse d'un jeu très strict pour trouver une raison d'être. C'est ce que Nietzsche appelle *danse dans les chaînes*. Car l'artiste a besoin d'être entravé par ses anagrammes et ses calligrammes pour se sentir libre. C'est la pesanteur qui conditionne, en les contrariant, la grâce des danseuses et l'effort victorieux des alpinistes. Et de même enfin les triomphes du virtuose sont des victoires sur la fatigue et la lenteur, sur l'inertie musculaire et la paresse des organes... Par un effet de bascule où l'on reconnaît l'Alternative fondamentale, la gravitation est paradoxalement l'organe-obstacle de la lévitation. L'élan, ὄρμη, n'exige-t-il pas le contrepoids ? Seules peut-être la poésie et la musique silencieuse des anges ignoreraient la vitale étroitesse...

Le complexe Malgré-Parce-que est autrement accentué selon qu'il s'agit de la mort ou du corps. L'organisme et ses organes sont bien l'organe-obstacle de l'esprit, mais (comme les noms l'indiquent suffisamment) ils sont plus organe qu'obstacle : c'est ici le Malgré qui est paradoxal, ésotérique, second ; et c'est le Parce-que au contraire qui, dans le cas de la mort, défie le sens commun. Négation de l'âme, le corps ne l'est qu'indirectement et par intermittences ; le corps est une interruption provisoire et locale de la vie spirituelle. L'organisme est avant tout l'ensemble des instruments et outils naturels qui permettent à l'individu de vivre : l'évidence exotérique du corps, le volume qu'il occupe dans l'espace sont apparemment la marque d'une positivité inambiguë.

Bergson, théoricien de l'organe-obstacle, du virtuel et de l'inexprimable, Bergson lui-même met en lumière la secondarité de la négation et le caractère fantasmatique de la possibilité, et il dissipe par surcroît l'angoisse de la mort. Sans doute l'organe est-il, selon Bergson⁴⁴, plutôt un obstacle tourné qu'un moyen employé; et plutôt une négation qu'une réalité positive; sans doute l'œil est-il une sorte de « vision canalisée »... Il n'en est pas moins vrai que l'appareil optique se présente d'abord comme un Plus, comme un moyen de voir et une condition physique de la fonction visuelle, et qu'en première apparence seuls des esprits mal tournés peuvent prétendre le contraire ! De même les signes du langage, selon l'opinion commune, expriment le sens directement et entretiennent avec lui un rapport simple et obvie : s'ils font dérailler le sens et engendrent la mécompréhension, c'est secondairement; les mots sont, en principe, un moyen de communiquer et de se faire comprendre; le sens passe donc d'un esprit à l'autre grâce au langage, et non point malgré ce langage : tel est du moins le postulat d'une confiance naïve et qui ignore à la fois la distorsion du mensonge et le tourment de l'inexprimable. Le langage est théoriquement à la disposition de la pensée hégémonique comme le gouvernail est à la disposition du pilote, comme le violon est à la disposition du violoniste, l'orgue de l'organiste, l'instrument de l'instrumentiste. En droit, la positivité sonore des mots devrait donc être aussi véridique que la positivité optique de l'apparence colorée ou de la morphologie : car c'est pour un esprit compliqué et un peu pervers, c'est pour un poète ou pour la réflexion philosophique que la pensée s'exprime en dépit du langage et subit la déformation et la réfraction de l'organe-obstacle; l'innocent ne soupçonne pas encore cette équivoque de l'organe-obstacle sous l'organe univoque. Plus généralement encore, l'existence personnelle, en tant qu'elle s'incarne dans une présence, est directement et immédiatement vécue comme plénitude affirmative : elle est ce qui permet à l'être d'être, et plus précisément d'être lui-même. Dans la finitude créaturelle, une conscience ingénue ne fait pas sincèrement l'expérience primaire de la négation et de la privation, n'éprouve pas directement le renoncement à être un autre ni l'empêchement d'être ailleurs, ne ressent pas réellement l'impossibilité d'être tous les autres, d'être partout, d'être toujours : non, la présence n'est pas de prime abord la négation de l'omniprésence, ni le présent n'est la négation de l'omniprésent, ni l'individualité n'est la négation de la totalité; mais la présence est la présence, et le présent est le présent, sans aucune référence à l'ubiquité, à l'éternité et à l'universalité, sans aucun sous-entendu d'aucune sorte; la présence présente, dès l'abord, dit oui purement et simplement, absolument, en vertu de cette espèce de tautologie ontique qu'il vaudrait peut-être mieux appeler « tautousie »... Seule une conscience exagérément soucieuse, placée en présence de quelqu'un, pense aux innombrables possibles que cette existence a exclus et condamnés éternellement à l'inexistence, reconstruit la toile de fond des innombrables autres dont ce quelqu'un est la négation, imagine le vide où ce quelqu'un se découpe, et qui en silhouette la forme, conçoit tous les Ailleurs et tous les Autrement auxquels ce quelqu'un a dû renoncer pour être quelqu'un, considère les limitations qui sont la rançon de toute existence concrète. Personne n'aurait l'idée de dire que le moi est un non-autre ! Ce sont les autres qui forment le non-moi, qui sont la négation du moi... Comment cette enclave si riche et si originale qu'on appelle monade, comment ce microcosme dans le cosmos, cet univers dans l'univers ne se suffiraient-ils pas à eux-mêmes ? Comment cette entité, en sa solitude et son unicité, ne paraîtrait-elle pas indépendante ? Le moi a un visage, il n'est pas seulement la tache blanche, la place laissée vide par le non-moi environnant ! Certes quand l'homme est tenu, en cours de continuation, de faire expressément un choix, il éprouve douloureusement le sacrifice de certains possibles, l'interdiction du cumul et les rigueurs de l'alternative. Mais peut-on appeler choix la grande option intelligible, métémpirique, anhistorique en vertu de laquelle l'être fini n'est que ce qu'il est ? Personne ne se rappelle avoir délibérément choisi son destin ou son caractère dans une existence prénatale... Ce choix-là, si tant est qu'il y ait choix, n'est jamais advenu, ce choix-là n'a jamais été choisi à tel ou tel moment : à quelque moment qu'on l'envisage, ce choix immémorial est toujours donné tout choisi, tout reçu; à quelque moment qu'on la considère, la créature finie est déjà négation positive ou position niée. Comme d'ailleurs le pessimisme le rappelle complaisamment, l'être qui est n'a jamais eu le choix entre naître et ne pas naître : l'être virtuel n'a jamais été appelé à donner son avis, pour la bonne raison qu'il n'y a jamais eu de candidat à l'existence... Avant la naissance il n'y avait personne pour choisir, et après il était déjà trop tard ! Aussi le « malheur d'être » n'est-il un événement que dans le langage métaphorique de la mythologie. Ce qui est vrai de l'existence personnelle et incarnée est vrai *a fortiori* de la perception et de la sensation. Abstraction faite de toute idée préconçue, la sensation ne nous parle que de

présence, immédiatement présentative d'extériorité, la sensation ne constate que la particularité concrète ; l'absence elle-même, pour le regret et pour l'espoir, n'est absente que par comparaison avec quelque chose d'autre, et fait l'objet d'un sentiment actuel et positif : le passé et le futur de l'expérience vécue ne sont-ils pas eux-mêmes des modalités du présent ? Ce à quoi la vision renonce pour voir ne se voit pas, et les choses invisibles qu'elle aurait pu voir si elle était infinie, ces choses ne sont point données dans une présentation, mais inférées dans une représentation, c'est-à-dire dans une présentation avec exposant ; le champ même et la portée qui la limitent sont vécus comme un Plus, et non pas comme un Moins. Un organe sans préjugés voit ce qu'il voit, sent ce qu'il sent... L'évidence concrète, l'obligatoire véracité de cet Ici-Maintenant ne plaident-elles pas en faveur du nominalisme ? Ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ'οὐκ ἔστιν : cette sentence, qui ressemble à un génial truisme ou à une sorte de lapalissade métaphysique, résume en elle-même la grande tautologie de l'Éléatisme : sans doute pourrait-on la transposer en appliquant à la finitude apparemment privative de la présence personnelle ce que Parménide disait de l'Être et de la présence totale. La mort est organe-obstacle tout comme l'individualité corporelle, mais l'organe-obstacle est ici considéré par l'autre bout : l'organe-obstacle est ici obstacle d'abord, obstacle exotériquement et organe invisiblement ; obstacle pour le sens commun et organe pour une réflexion médiate ; c'est la positivité du Parce-que qui est, à son tour, inévidente et paradoxale. La mort, disions-nous, est le fiasco stupide, la gêne aveugle, l'empêchement absurde et incompensé, pour un être, de se réaliser pleinement. Comment cette négation que personne ne peut vivre, que personne n'a jamais vue, peut-elle être constitutive de l'existence humaine ? Il y a désespoir lorsque, dans le complexe de l'organe-obstacle, le tragique dégage et dénude unilatéralement l'obstacle mortel, lorsque la mort redevient obstacle pur ; le tremplin a disparu, sur lequel la lourdeur reprenait son élan ; d'une situation dialectique et atragique, l'homme est retombé dans une situation dialectique et tragique...

À mi-distance de la mort et de la finitude personnelle, le temps représente un cas intermédiaire où l'organe et l'obstacle se font équilibre. Mélange d'être et de non-être, le devenir est préférable au non-être. Devenir c'est, à la lettre, mieux que rien ! Espace et temps, à cet égard, sont en tous points comparables : l'espace oblige les corps impénétrables à coexister *partes extra partes*, à occuper des lieux distincts, et, du même coup, permet le mouvement ou déplacement qui les relie ; l'espace, principe d'exil et de séparation, consacre le renoncement de la créature à l'omniprésence, mais il offre un champ illimité à nos entreprises : par exemple, la mer sépare les continents, et du même coup elle est la voie de communication qui les relationne ; grâce à l'obstacle qui devrait les isoler (et non point : malgré cet obstacle), les hommes pourront aller ailleurs et, en outre, échanger leurs marchandises, circuler et négocier, trouver un emploi aux véhicules de l'humaine mobilité. Comme l'espace, le temps est ce qui à la fois disloque et réunit, éloigne et rapproche. D'autre part, la succession des moments condamne l'être en devenir à n'avoir qu'un seul présent, un seul Maintenant à la fois, et l'empêche de cumuler « uno eodemque tempore » l'Être et l'Avoir-été : le Toujours de l'éternité lui est refusé au même titre que le Partout de l'ubiquité. Interprété privativement, l'être temporel apparaît comme déchu de la totale présence et de l'« aeternum Nunc » : simultanéité délayée en succession, le temps empêcherait l'homme d'être en acte à chaque instant tout ce qu'il peut être ; il lui impose la patience, qui est vertu de l'attente. Mais d'autre part le temps est par excellence la carrière de notre liberté : par opposition au statut de l'intemporalité plate et irrémédiable, il représente pour l'être insuffisant l'espoir de devenir un autre ; le temps est un moyen relativement positif de se compléter peu à peu en devenant, de ramasser l'un après l'autre les possibles ; en cela du moins il est une espèce de restauration, et sa nature mixte justifie à la fois le *Timée* et Bergson. Économie ingénieuse entre toutes ! Ce milieu infiniment plus docile et plus impalpable que l'air atmosphérique est à la fois absolument incompressible et compressible à volonté : la temporalité du temps, ou quoddité – le temps substantiel de l'ennui, le temps nu et vide de la pure expectative –, voilà la part du destin ; mais les modalités de ce temps, mais les manières de devenir sont littéralement ἐφ' ἡμῶν, à notre plénière discrétion. Le fait de la futurition est destinal, mais les figures de l'avenir seront ce que notre travail les fera ; autrement dit, la « futurité », qui est le fait-du-futur, ne dépend pas de nous, mais les visages du futur dépendent de notre liberté. Dieu nous imposa la temporalité, qui est le fait-du-temps, avec la permission d'en faire ce que nous voudrions, de nous réaliser temporellement, d'actualiser nos possibles : toute latitude nous est laissée non seulement d'occuper ce temps avec nos occupations et nos affaires, mais encore de raccourcir et d'accélérer à notre gré le laps de temps nécessaire pour atteindre

nos buts. La parfaite obéissance du temps n'a d'égale que la résistance infinie de la temporalité. Et ainsi ce qui empêche est précisément ce qui permet, ce qui permet en empêchant, ce qui relie en séparant et retardant. Telle est l'ambiguïté insaisissable de la médiation ! Le devenir qui fait advenir l'autre par altération continuée est donc à la fois agogie et détour, bon conducteur et cause de retard ; la succession fluide des moments, que d'aucuns appelleront peut-être une « dialectique », représente assez bien cet itinéraire de l'unification entravée. La possibilité non réalisée nous fait douloureusement ressentir la négativité du temps opaque qui nous barre du réel et nous en dénie la jouissance ; mais du même coup elle fait miroiter aux yeux de l'homme l'espoir de la tentante réalisation. Dans le travail, la futurition qui prépare l'avènement de l'avenir est plus rocailleuse et plus raboteuse, mais elle garde et même renforce ses vertus hodégetiques. C'est quand le temps se réduit à la temporalité nue, c'est donc lorsque l'homme est en situation tragique, que l'obstacle décidément l'emporte sur l'organe : alors le temps inerte, pétrifié, dévitalisé, ne représente plus que l'épaisseur retardatrice de notre destin. C'est ainsi que le temps du désespoir, le temps tragique est redevenu obstacle pur. L'obstacle l'emporte aussi, mais accidentellement et momentanément, dans l'échec : l'instrument se retourne contre l'instrumentiste, et cette inversion de l'étiologie normale grossit l'empêchement virtuel que tout instrument implique ; effet et cause échangent leurs rôles. L'échec est ici envisagé non plus comme une défaite de la pesante corporéité mais comme une panne du devenir. Si la mort, avortement total et définitif, est la limite et le superlatif de l'échec, si la mort est la faillite générale et maximale qui stoppe à jamais toute futurition, l'échec proprement dit apparaît comme une espèce de mort minuscule ou mieux comme une tragédie provisoire et partitive qui a toujours un caractère adventice : c'est assez dire que la distance est infinie entre la mort et ce lapsus accidentel du devenir.

L'obstacle d'une temporalité séparatrice et négative renvoie à un organe médiateur et réalisateur qui est le temps proprement dit. Mais la pensée oscille sans fin entre organe et obstacle... Comme nous le montrera la dérision du vieillissement, le temps par lequel l'être s'affirme en niant le non-être de la mort est lui-même une mort progressive ; le devenir qui nous sert non seulement à raccourcir tous les délais de la réalisation vitale, mais encore à faire reculer le néant, nous achemine, en somme, vers ce néant ; l'instrument même de notre réalisation et de notre développement nous rapproche chaque jour davantage du non-être final : aujourd'hui plus qu'hier et bien moins que demain ; à quelque instant qu'on le considère, jamais l'être vivant n'aura été plus près de sa mort. Par une contradiction ironique et vraiment déroutante qui nous fait rebondir de l'espoir dans le désespoir, la régression est inscrite à l'intérieur même de la progression, et marche du même pas : non qu'elle la neutralise à proprement parler, car un progrès et un recul, l'un par l'autre compensés, immobiliseraient le devenir purement et simplement ; démentant sans cesse la réalisation de l'être, la marche au non-être double cette réalisation avec le processus inverse qui est comme une ligne souterraine contrepoincée à la première ; à chaque moment la positivité implique une négativité et l'évolution une involution qui est comme sa transposition juxtalinéaire ; *le quasi-inexistant devient sans cesse un peu plus existant, tout en marchant vers l'inexistence !* Destructeur et constructeur, le temps est une mort qui est une vie, mais cette vie est une vie qui est une mort. Cette contradiction ne témoigne-t-elle pas à nouveau de l'intermédialité créaturelle ?

La contradiction de l'organe et de l'obstacle est en quelque sorte figée dans la positivité du corps ; et d'autre part on la découvre à l'état fluide dans l'ambiguïté du temps. Mais ce n'est pas tout : le temps fluidifie la contradiction corporelle elle-même. Peut-être faut-il opposer ici la tragédie simple de la contradiction et la tragédie aiguë de l'impossible-nécessaire. On appellera contradiction la situation malheureuse où une haine mutuelle retient des contradictoires occupés uniquement à s'entre-nier : car cette situation malheureuse n'est nullement une situation insoluble, car cette situation malheureuse est en somme une situation simple... À situation simple, solution simple : que d'un commun accord les contradictoires se tournent le dos et se séparent, et qu'ils aillent chacun de son côté ! Quand la répugnance est bilatérale, le moyen de s'entendre est tout trouvé... La situation malheureuse n'est pas plus tragique en ce sens que la situation heureuse ; dans le cas de la mutualité centrifuge comme dans le cas de l'attrait bilatéral, l'issue s'impose d'elle-même ! Cette issue est la séparation. Mais le devenir lui-même, en tant qu'il est succession de l'avant et de l'après, le devenir n'est-il pas séparation à sa manière ? Car c'est ici la séparation qui est médiation ! C'est la séparation qui, dans le cas du conflit, entretient la continuation de l'existence. Comme la séparation locale, la séparation temporelle apporte une solution au problème de la coexistence

belliqueuse : les contradictoires pourront exister dans le même lieu, mais non point au même moment ; les contradictoires ne se trouveront jamais ensemble, et la difficulté inhérente à leur mutuelle répugnance est ainsi tournée : en faisant comparaître les contradictoires successivement ou alternativement, le devenir rend moins imminentes les menaces de guerre qui résulteraient de l'exclusion réciproque. La temporisation est la ruse du temps ! Les contradictoires qui ne pourraient exister simultanément adviendront tour à tour : ainsi ils se succèdent au lieu de s'entre-détruire ; l'un d'abord, l'autre ensuite... Les contradictoires eux-mêmes deviennent des « moments ». Que dis-je ? C'est l'impossibilité pour eux de se supporter l'un l'autre et de coexister au même instant qui les projette dans le devenir : la contradiction, au lieu d'éclater, se développe. L'évolution n'est-elle pas, en somme, une explosion ralentie et pour ainsi dire canalisée ? La succession de l'antérieur et de l'ultérieur est la seule dimension qui soit permise aux contradictoires, et la seule carrière qui leur demeure ouverte. Ainsi le temps lénifie, lubrifie, pacifie la contradiction ; grâce à la durée qui cicatrise toutes les blessures, console les affligés, recoud l'être déchiré, la tragédie stationnaire devient fluide et coulante. Le devenir délaye le tragique de la tragédie, c'est-à-dire fait de la tragédie désespérée un drame chronologique : les présents successifs, advenant un par un, mais toujours un seul à la fois, achèvent de diluer l'antagonisme.

3. Le tragique de l'impossible-nécessaire

Le devenir *possibilise* l'impossible coexistence en desserrant la symbiose des impossibles : il est donc un *modus vivendi* avec le tragique. Mais il y a mieux ! car l'impossible, rappelons-le, est aussi nécessaire. Séparation et symbiose sont l'une et l'autre également nécessaires et impossibles... L'impossible-nécessaire ne se confond ni avec le tragique simple de la répugnance réciproque, ni avec une situation irréciproque où l'un recherche l'autre qui le fuit : car il y a un tragique composé qui se distingue à la fois de la contradiction et d'une relation unilatérale sans corrélation ; la relation unilatérale est à l'origine d'une poursuite infinie – mais cette poursuite, encore qu'elle prenne du temps, n'est pas une « solution » : le destin de ces deux corrélats est en effet de ne jamais réussir à se rejoindre ; la haine ici répond à l'amour et l'amour à la haine, les deux sentiments contradictoires étant, en l'absence de toute mutualité, répartis sur deux têtes. Le tragique composé, lui, est la contradiction d'une contradiction : situation tragiquement tragique et corrélation déchirée, il porte l'imbroglia au plus haut degré de la confusion ; dans cette tragédie avec exposant, dans ce tragique à la seconde puissance où l'attraction mutuelle et la répulsion mutuelle se démentent l'une l'autre, deux termes contradictoires veulent respectivement deux choses contradictoires à la fois : l'amour et la haine coexistent ici en chaque corrélat. Corrélatifs et contradictoires tout ensemble, les deux termes ont besoin, comme les intoxiqués, de ce qu'ils détestent, ils ont besoin du cher poison qui les tue. Telle est la situation passionnelle et vraiment ambivalente de deux amants frénétiques : ils ne peuvent ni vivre l'un sans l'autre, ni vivre ensemble ; ni se passer l'un de l'autre, ni se supporter l'un l'autre ; loin l'un de l'autre ils languissent, l'un près de l'autre ils se déchirent ; ils ne peuvent ni coexister (puisqu'ils se contredisent), ni se séparer, et ils vont et viennent de l'absence à la coexistence. Conflit incohérent entre tous ! C'est cette situation écartelée qu'il convient d'appeler l'impossible-nécessaire. La séparation, qui est normalement un obstacle à la rencontre, devient dans la passion romanesque la condition paradoxale de l'amour, l'amour cherche l'union, mais il périrait si cette union n'était pas contrariée ! Il s'empresse donc, quand il est trop heureux, de reconstituer la distance qui fait de l'aimé un autre absolument autre. Car il n'y a pas de relation sans altérité. C'est ce que pensent non seulement les Troubadours, mais Raymond Lulle. Si l'*Andromaque* de Racine représente le tragique du premier degré, le tragique de l'amour sans réciprocité, *Bérénice* représente plutôt la tension extrême de l'écartèlement. Bérénice et Titus s'aiment et se quittent pourtant, « *invitus invitam* » ; et encore que les sentiments de Bérénice soient simples, la situation est essentiellement complexe et confuse. Attirés et repoussés à la fois, ils ont l'air de ne pas savoir ce qu'ils veulent... Que faire ? Et où aller ? Sur quel oreiller les deux contradictoires reposeront-ils leur tête ? En réalité, il leur faudrait une troisième solution, intermédiaire entre Sans et Avec : mais le principe même de la disjonction exclut cette solution moyenne. La désespérante alternative est donc un dilemme. Je meurs de ne pas mourir, « *muero porque no muero* », dit le cantique de sainte Thérèse : mais cette contradiction paradoxale implique pour l'optimisme surnaturaliste un sens simple et positif qui exclut toute pensée de désespoir ; si la vie est la vraie mort, comme le dit un vers d'Euripide cité par le *Gorgias*⁵⁵, c'est la mort qui est la vraie naissance, et il y a donc pure et simple interversion des vivants et des morts. Mais on peut aussi concevoir un « mourir-de-ne-

pas-mourir » qui n'implique nullement un « vivre-de-ne-pas-vivre » corrélatif : celui qui meurt, en ce cas, meurt pour de bon ; mais celui qui vit ne meurt pas moins, encore qu'il meure d'une autre façon : dans les deux cas, dira-t-on, le vivant meurt, et la marge de choix qui est laissée à notre liberté semble ne concerner que le genre de mort ; on ne nous demande pas si nous voulons mourir ou vivre (« an... annon »), mais de quelle espèce de mort nous préférons mourir, selon quelles modalités ; on ne nous consulte pas sur la « quoddité », mais seulement sur les manières. Voulez-vous mourir en vivant ou mourir en mourant ? car de toutes les façons le dernier mot reste au non-être ! Pis encore : celui qui meurt de ne pouvoir mourir ne peut en réalité ni vivre ni mourir ; son impossible vie n'est pas une vie, mais ce n'est pas non plus une mort ; et ce n'est pas davantage un mélange de vie et de mort ; ni ce n'est à proprement parler quelque chose d'intermédiaire entre la mort et la vie. C'est très précisément un impossible-nécessaire. Aussi le damné qu'on dit être un vivant ne peut-il ni se résigner à son sort, ni ne pas se résigner à ce sort (c'est-à-dire se révolter contre lui). – Telle est du moins l'inconcevable limite, la limite à la fois impensable et invivable qu'on appelle désespoir et que la superstition naïve localise dans l'Enfer : l'Enfer, c'est l'impossible-nécessaire éternisé, et c'est donc l'absurde réalisé. Supposition littéralement impossible, l'Enfer est la limite métémpirique vers laquelle tendent, dans l'empirie, les situations quasi désespérées : car une situation empiriquement impossible et nécessaire, c'est-à-dire simplement difficile et presque inévitable, par exemple une confusion tragique, une impasse où la créature ne peut ni avancer ni reculer, ni s'en aller ni rester sur place, cette situation nous donne l'avant-goût de l'« Enfer ». À l'utopie de la félicité maximale, qui est instant-bienheureux et bonne-heure éternelle, fait ainsi pendant le monstre d'une éternité de souffrances. Comme nous nous représentons la béatitude en continuant par l'imagination l'instant de la joie, ainsi nous nous représentons nous-mêmes vivant le suprême invivable en continuant par l'imagination l'instant de l'extrême douleur mortelle, l'instant d'une douleur qui n'est plus moment provisoire dans un processus morbide, mais souffrance hyperbolique. Comment l'existence peut-elle être à la fois niée par une nihilisation radicale, et perpétuellement entretenue, regonflée, renflouée par une continuation infernale ? Insistons encore : les damnés qui mijotent à petit feu dans les marmites du diable sont-ils morts ou vivants ? Ils ne sont en vérité ni l'un ni l'autre. Cette existence sans cesse détruite, sans cesse renaissante, cette existence tragiquement déchirée est l'absurdité même.

Le devenir aide à faire passer non seulement la contradiction, mais l'impossible-nécessaire. Voici d'abord pour les contradictoires : la mort contredit la vie, mais positivité et négativité ne sont jamais exactement contemporaines : la mort laisse vivre la vie (et même la fait vivre, comme il apparaîtra de manière posthume) *avant* de l'annihiler, la mort annihile la vie *après* l'avoir laissée vivre : tant que l'être est en vie, la négativité létale reste virtuelle et latente. Certes la vie et la mort s'excluent réciproquement, mais justement, si on laisse de côté toute métaphore, elles n'ont jamais à cohabiter et ne sont, par définition même, jamais données ensemble : tant que la vie est là dans sa plénitude, la mort est un simple souci et une simple arrière-pensée ; et dès que la mort se présente, elle déloge *ipso facto* l'être de son être, et le déloge séance tenante par l'effet de sa seule apparition mortelle ; la mort et la vie ne sont jamais contemporaines – sauf peut-être l'espace d'un instant, sauf peut-être pendant la durée infinitésimale d'une étincelle ou d'un clin d'œil ! C'est pourquoi les Anciens pensaient que l'homme n'est jamais concerné par sa mort-propre, ni avant puisqu'il est vivant, ni après puisque personne n'est plus concerné. Peut-on concevoir alternative plus rigoureuse ? – Mais c'est surtout quand on envisage le refoulement du procréateur par sa progéniture que la contradiction déchirante des simultanés se dilue en alternative temporelle. Certes il s'agit bien d'une contradiction, dans la mesure où le parricide est né de celui qu'il tue. La tragédie de Sophocle ne s'y est pas trompée, qui retrouvait dans les parricides l'essence de l'ironie tragique. Pourtant ce n'est pas *uno eodemque tempore*, ni dans le même instant suraigu que le créateur engendre sa créature et se trouve finalement renié par elle. De plus, la vie de l'un cède la place à la vie de l'autre. Le reniement et l'ingratitude elle-même atténuent ainsi le scandale de la contradiction : la tragédie incluse dans le complexe explosif de la contradiction ne devient-elle pas, grâce au reniement, évolutive et progressive ? C'est tout simplement l'intérêt biologique qui se déplace du procréateur sur la progéniture. Ici la teneur en tragique est assez faible. – Et voici un cas où ce n'est plus seulement la contradiction qui est palliée par le sédatif de la succession ; c'est le paradoxe de l'impossible-nécessaire qui, miraculeusement, s'accomplit : ce cas est le cas de l'enfantement, quand la mort de l'un est immédiatement (et non plus à terme) la condition biologique de la naissance de l'autre. Le procréateur doit s'effacer pour que survive le produit, se nier lui-

même en posant un autre être ; et il périt ainsi dans l'affirmation de sa positivité la plus créatrice. À l'ingratitude retardée s'oppose ainsi, chez Tolstoï, l'ingratitude foudroyante du nouveau-né qui tue la petite princesse dans l'instant même de sa naissance. *Guerre et paix*⁶⁶ juxtapose les deux contradictoires – la mort de la mère, la naissance de l'enfant – sans chercher à expliquer l'injuste et scandaleuse tension de cette alternative, ni l'absurdité révoltante de ce sacrifice, ni le mystère impénétrable du mal radical. La mort-propre, disions-nous, est l'organe-obstacle de la vie-propre ; dans la relation de l'ipséité-propre avec autrui, et en tant que l'autre est absolument distinct de cette ipséité, la mort-propre qui est un obstacle simple à la vie-propre peut être l'organe simple de la vie de l'autre ; ou mieux, la mort de l'un conditionne alors et « possibilise » la vie de l'autre ; mais en tant que l'autre est une partie de nous-mêmes la mort-propre est à la fois un obstacle à la vie-propre et l'organe de la vie-propre : car celui qui meurt revit et se survit en l'autre, et s'affirme indirectement en cet autre moi-même. Il arrive que le cruel jeu de bascule de l'alternative se présente à nous sous la forme d'un dilemme ou d'un cas de conscience tragique : ce n'est plus la mort elle-même qui se charge, sans nous demander notre avis, de liquider le créateur comme inintéressant, c'est le médecin qui doit sacrifier ou l'enfant ou la mère, étant entendu que de toute façon il faut acheter la vie au prix d'une mort, échanger l'un contre l'autre. Une fatalité insoluble fait de l'anéantissement la condition de l'avènement, et ceci dans les deux cas... Le mythe de Kronos exprime en son langage imagé notre résistance à la solution temporelle de la contradiction : l'ogre qui dévore ses propres rejetons dès leur naissance se cramponne follement contre le cours du devenir ; en étouffant dans l'œuf l'ingratitude à venir, en neutralisant d'avance l'émancipation de sa progéniture, il croit s'opposer au refoulement du passé par le futur et au reniement du producteur par le produit. Non seulement Kronos n'est pas le principe du temps, mais il est bien plutôt la futurition congelée : Kronos, stoppant le devenir, veut freiner l'avènement normal de l'avenir. Or personne ne peut rien contre le temps ; Kronos à son tour se laisse entraîner par Chronos : Zeus le refoule dans les basses régions de l'univers et rétablit le cours normal des générations ; les hyothysies des premiers âges n'auront rien pu contre les parricides de la Tragédie : la violence moderne s'oppose à l'étouffement contre nature du rejeton et mobilise l'avènement de la nouveauté ; la violence fait aboutir les grandes transformations historiques. Le reniement chronique, s'il élude la contradiction *in adjecto*, laisse subsister une contradiction pneumatique et dilatoire qui est à peine moins choquante : celui qui donne la vie, au lieu d'être payé de retour en soins tendres et en bonheur, est scandaleusement démenti par l'ingrat. Cette dissymétrie entre le don de l'être et l'annihilation n'est pas une impensable absurdité, au sens où l'identité de A et de non-A est, dans l'instant, une impensable absurdité : cette dissymétrie est du moins un scandale ! À la gratuité charitable, qui rend le bien pour le mal, répond en effet la gratuité méchante, qui rend le mal pour le bien, et qui est un désintéressement à l'envers. L'ingratitude proprement dite, petit reniement partitif, reniement selon l'avoir, et non plus selon l'être, est la forme mineure du scandale. Le déchirement de l'impossible-nécessaire se reflète ici dans la profonde ambivalence des deux situations : entre le procréateur renié par ce qui lui fut consubstantiel, coessentiel et consanguin, et la progéniture encore liée par un invisible cordon ombilical à ce qu'elle chérit, mais qui l'empêche de vivre, une tension passionnelle s'institue. L'individu qui, dans l'amour, croit travailler pour lui seul prépare ainsi sa propre démonétisation. Schopenhauer s'est attaché à déjouer cette ruse de l'espèce, à dissiper le malentendu d'amour et à en détromper la dupe. – Si l'on considère le rapport ambivalent de l'esprit créateur avec ses œuvres, le reniement prend un aspect plus métaphorique : car ce n'est pas, comme tout à l'heure, l'être du créateur qui s'annihile dans la créature, c'est tout simplement la généralité du génie qui devient méconnaissable dans l'« opus operatum » ; et, en ce sens du moins, c'est bien le producteur qui expire dans son produit. D'autre part, il serait peut-être exagéré de parler, avec Georg Simmel, d'une tragédie de l'expression ou de la culture : car le temps, comme il substitue à l'absurdité de la contradiction le scandale du reniement, lubrifie aussi le paradoxe inhérent à toute création. Le mystère de la création n'est décelable ni avant, dans le créateur, ni après coup, dans le fait accompli de la créature : par contre, il peut être surpris dans l'insaisissable passage de celui-là à celle-ci ; avant il est trop tôt, après il est trop tard : mais sur le moment, et l'espace d'un éclair, l'occasion opportune pourra s'offrir à nous de capter l'instant flagrant de la création. Et ce n'est sans doute qu'un instant ; le plus fugitif des instants. Décevante en ce sens est la culmination d'une génialité incapable de se survivre à elle-même au-delà de l'instant ponctuel... C'est pourtant la disparition qui conditionne l'éclat de l'apparition ; et c'est de même l'extinction qui fait clignoter l'étincelle, ou « fulgurer » l'éclair. Apparition disparaissante, la possibilité se flétrit dès qu'elle

parvient à l'actualité; et cependant les possibles, sans cette actualisation, ne seraient que des ombres impuissantes et stériles. Plus généralement, le commencement perd sa fonction d'initiation et d'initiative dès les premiers instants de la continuation : tout de suite l'instant inchoatif devient itération et habitude; et pourtant c'est la continuation qui, repoussant le commencement, en dégage après coup la primauté. De la même manière enfin le présent, qui est insipide, doit devenir passé pour dégager une saveur : entre le présent sans charme et le passé sans réalité, il doit donc y avoir un instant insaisissable qui cumule en lui-même le charme et la réalité, et qui échappe ainsi à l'alternative. Mieux encore : la continuation temporelle elle-même est-elle autre chose que la propulsion des instants innombrables, sans cesse reconduits de présent en présent ? À l'infini l'être surgit du non-être, et à l'infini l'être s'annihile dans le non-être... Avènement continué d'un avenir, le devenir est à tout instant la mouvante solution qui dégage l'insoluble de l'impossibilité nécessaire.

Mobilisé par l'effet du temps, l'impossible-nécessaire (que ce soit nécessaire impossibilité ou impossible nécessité) devient organe-obstacle. Ce qui ne veut nullement dire : le corps est « tantôt » organe, « tantôt » obstacle; ni corrélativement : l'esprit est tantôt maître des organes pour se réaliser, tantôt esclave des organes pour trébucher, souffrir ou mourir; car cette alternance du succès et de l'échec signifierait que le corps tour à tour médiatise sans empêcher et empêche sans médiatiser. Non ! c'est à tout instant que les deux contradictoires apparentés coïncident dans leur nécessaire et incompréhensible symbiose psychosomatique. Aussi le « *vinculum* » qui les unit est-il de nature presque insaisissable. Certes le devenir est une succession irréversible; le devenir est d'abord un flux où chaque nouveau présent remplace et refoule le présent de la veille; et il est reniement en cela. Mais d'autre part le devenir est préformation et survivance : survivance du passé et préformation du futur dans le présent; le contradictoire succède à son contradictoire, mais le devenir, en tant qu'il est conservation et immanence, retient le précédent à l'intérieur du suivant. Le devenir n'est donc pas un simple glissement ni un simple écoulement. Mais il n'est pas non plus un amalgame de vie et de mort, d'esprit et de corporéité. Ni davantage la découverte d'un troisième terme, moyen entre l'être et le non-être : plutôt que d'une conciliation ou d'une synthèse, il faudrait peut-être parler d'une oscillation vibratoire; et l'on peut appeler dialectique ce mouvement d'oscillation entre les extrêmes, à condition de préciser qu'il ne s'agit pas d'un progrès scalaire... Loin de s'immobiliser au point mort, la relation ambivalente de l'attrait-répulsif engendre un équilibre essentiellement précaire et instable : l'insoluble se résout sans cesse à l'infini, et sans cesse demeure irrésolu. À chaque moment le mélange détonant que nous appelions impossible-nécessaire frôle la catastrophe, et à chaque moment la déflagration est évitée de justesse et reportée à plus tard; l'amphibie parfois s'évade in extremis dans la tangence impondérable d'une intuition et saisit au plus près le surgissement de l'acte... Hélas ! l'instant d'après, l'être psychosomatique est retombé à plat dans le train-train de la continuation journalière. Il n'en est pas moins vrai que la crise imminente, sur le point d'éclater, se trouve miraculeusement ajournée. Ce mode d'existence inexistante qu'on appelle devenir tient en somme par le mouvement : comme un cycliste perd l'équilibre et tombe à droite ou à gauche dès qu'il s'arrête, ainsi l'impossible-nécessaire se désintégrerait s'il restait immobile; il choisit donc, comme le cycliste, de rouler, c'est-à-dire de tomber en avant; le devenir est une espèce de chute continuée. Cahin-caha et vaille que vaille, de rebondissement en rechute et de rechute en rétablissement, le devenant reconduit tant bien que mal son existence inexistante grâce à des prodiges d'acrobatie sans cesse renouvelés; de systole en diastole et de diastole en systole, de miracle en miracle, une chance continuée prolonge les battements du muscle fragile appelé cœur; l'être boiteux continue clopin-clopant sa très chanceuse reconduction parmi les dangers de toutes sortes, les occasions favorables et les repêchages de la onzième heure. Plus précisément, les deux « impossibles » qu'on appelle l'âme et le corps seront, grâce au *modus vivendi* du devenir, assez bien adaptés l'un à l'autre; à eux deux ils forment, en gros, un mélange plutôt viable et vivable : le damné de la vie quotidienne se porte décidément assez bien parmi les dangers mortels et les scènes de ménage. En somme, notre insupportable vie devient, grâce au temps, une vie fort supportable, une vie presque passable, une vie miraculeusement vivable et qui se continue, à travers tant d'émotions et de menaces, jusqu'au terme léthal, *usque ad mortem* : au moment où l'impossible-nécessaire s'avère décidément non pas tant nécessaire qu'impossible, où décidément l'impossibilité prévaut sur la nécessité, à ce moment le cœur s'arrête, et le funambule tombe foudroyé. En attendant cette catastrophe, la réalité irréaliste de l'impossible-nécessaire se résout à tout instant en dynamisme. Ainsi s'explique qu'il y en ait, dans le devenir, pour tous les goûts, et notamment pour les deux

humeurs opposées du pessimisme et de l'optimisme : le pessimisme, que justifie l'éclatement toujours menaçant de l'impossible-nécessaire, tourne en optimisme quand on considère le devenir comme avènement à l'être et naissance continuée; car on peut envisager dans le devenir soit le verso, qui est négativité, soit le recto, qui est le positif du négatif. Sans cesse sur le point de sombrer dans le non-être, sans cesse repêché à la dernière minute et sauvé in extremis de la mort qui le guette, l'être trouve dans le devenir une solution orageuse à son insoluble problème. Grâce au devenir, le tragique du désespoir sera tout simplement *sérieux*.

4. Le choix

L'impossible-nécessaire se résout plus particulièrement dans les disjonctions dramatiques du choix. Le choix, crise passagère, n'est-il pas comme une précipitation de l'alternative latente? Le devenir est une espèce de grand choix continué, mais non dirigé, un choix spontané mais très lent, en vertu duquel le caractère et la personne ne cessent de se déterminer et de se préciser à l'infini, de se particulariser et, en quelque sorte, de s'effiler, de se spécifier en devenant autres. L'altération chronique parfois se ramasse dans ces crises aiguës que sont le choix d'une carrière, le choix d'une femme. N'arrive-t-il pas à l'histoire, par l'effet de quelque décision révolutionnaire, de condenser en soixante minutes une évolution qui aurait duré plusieurs siècles? Le devenir est un choix dilué et quasi imperceptible; et *vice versa*, le choix, avec ses rythmes brutaux, est un devenir accéléré et un condensé d'altération où le processus se ramasse de façon visible pour tous. Des options soudaines précipitent ainsi de temps en temps la grande option graduelle et ininterrompue et involontaire qui s'appelle le vieillissement. Ici l'organe-obstacle est considéré sur le vif, et dans l'acte même qui lui donne naissance. Alors que l'existence incarnée et la finitude créaturelle en général représentent pour nous un choix tout choisi et un destin déjà fixé par avance, l'homme empirique étant, par définition même, toujours postérieur à la grande option mét empirique de l'individualité, les petits choix partitifs représentent, en cours d'existence, notre contribution expresse et personnelle à l'alternative; c'est sans doute l'option majeure, l'option radicale qui se ramifie ainsi en bifurcations secondaires et en choix divergents de plus en plus spécialisés. Comme il fallait choisir entre l'existence dans l'étroitesse et l'infinité dans l'inexistence, comme la créature ne pouvait cumuler les impossibles ni être quelqu'un sans renoncer à être tout, le destin a déjà choisi pour elle, dès sa naissance, la détermination qui est négation; quant aux libres choix de l'empirie, ce sont des décisions par lesquelles la créature confirme et ratifie elle-même son unilatéralité, abonde dans sa propre finitude, assume la malédiction de l'alternative au lieu de protester contre elle désespérément; sans doute la créature accapareuse préférerait-elle de beaucoup n'avoir pas à choisir; elle rêve peut-être de rafler ensemble les avantages incompatibles... Mais il arrive que la conjoncture l'oblige à rabattre de son ambition mét empirique et la mette en demeure de choisir nettement : l'être fini renchérit sur sa finitude, il accentue, en choisissant, sa dissymétrie « hérétique ». Les tragédies minuscules du choix lui fournissent donc l'occasion de consentir librement à une situation destinale contre laquelle il se débattrait en vain. Aussi le choix ne guérit-il pas à proprement parler le mal inguérissable de l'alternative, mais il l'aggrave au contraire, et, en consentant à la finitude, il l'approfondit : car celui qui choisit s'enfonce, hélas ! encore un peu plus et s'enracine dans l'étroitesse. L'élection implique le sacrifice et le refoulement des innombrables possibilités qui ne sont pas élues et qui, faute d'être choisies, resteront inactuelles. C'est aux dépens de ces sacrifiées que le choix s'accomplit. Pour une élection, que de renoncements ! Pour un seul événement effectif, que d'éventualités demeureront éternellement éventuelles ! Le choix est un succès plus inquiétant, en un sens, que tout échec : lapsus ou geste manqué, l'échec, même cuisant, a toujours un caractère fortuit et par conséquent évitable ; l'échec est en lui-même atragique. Dans et par le choix, au contraire, la créature fait sien le rétrécissement qu'une fatalité constitutionnelle lui impose ; la créature s'est durablement adaptée au statut d'alternative. Car si l'échec implique la possibilité d'une réussite et le regret de l'avoir laissé échapper, le choix, succès relatif de l'homme fini, sous-entend un mal métaphysique que nul ne peut prétendre surmonter. – Pourtant le choix apporte, sinon un remède à la maladie incurable, du moins une espèce de solution au malheur insoluble. Une solution rétrécissante, mais enfin une solution ! Futurition dirigée, le choix ouvre une issue dans l'impasse et entrebâille les portes verrouillées ; ou si l'on préfère d'autres images : le choix draine le devenir figé et entretient, par à-coups, la fluidité et la mobilité de l'altération, il rend sa fonction agogique au flux temporel immobilisé par l'hésitation. Une *solution* n'est-elle pas essentiellement un moyen de prolonger l'existence de quelque chose au delà de l'instant ? Une

réussite, la réussite élémentaire, n'est-elle pas la garantie que l'être en général continuera d'être ? *L'espoir*, le plus humble espoir, n'est-il pas l'assurance que le vivant survivra ? Par l'issue du choix préférentiel et sélectif, l'être s'évade pour un nouveau départ et recommence à faire des projets. Le choix, dépannant le temps enrayé, remet l'histoire en marche et donne à l'amphibie humaine les moyens de continuer sa route : telle une amputation chirurgicale qui, en mutilant le corps, et au prix d'un rétrécissement de l'organisme, nous permet de survivre. Tant qu'elle peut choisir, la créature n'est pas acculée à la dernière extrémité – cette extrémité qui, pour tous les hommes, est la cessation d'être ; du moment qu'elle choisit, à la bonne heure ! C'est qu'elle ne joue pas encore son tout-ou-rien ! Celui qui choisit garde confiance et préserve, en attendant de disparaître, sa chance temporelle. Le choix, au demeurant, est un geste positif, une affirmation dans laquelle la négation est simplement sous-entendue : le refus de certains possibles ne sert qu'à mettre en relief l'actualisation de la possibilité élue ; choisir, c'est d'abord prendre ; opter, c'est d'abord adopter, αἰρεσθαι, souvent même préférer, et c'est par voie de conséquence laisser en dehors : l'obstacle n'apparaît donc qu'au deuxième plan, secondairement et indirectement ; le Oui l'emporte sur le Non et le Plus sur le Moins. Et ce n'est pas tout. Au lieu d'accepter contraint et forcé, de subir *volens nolens* le malheur de l'étroitesse, l'homme libre et fini consacre sa liberté à faire un bon choix, à choisir une bonne finitude : il est libre sinon de transgresser le veto de l'alternative métémpirique, tout au moins d'élire la meilleure éventualité, c'est-à-dire en fait la meilleure unilatéralité ; étant entendu que la finitude ne peut en aucun cas être surmontée, une latitude suffisante nous est du moins laissée quant aux manières d'être fini ; le cumul des contradictoires nous est refusé, mais le choix du meilleur dépend de nous ; la quoddité du choix, c'est-à-dire le fait qu'en général il faut choisir, est une nécessité inflexible, ἀμετάπειστόν τι, mais le bon choix demeure en notre pouvoir : tel est le choix rationnel où Ch. Perelman reconnaît l'exercice de la liberté. À défaut d'une toute-puissance vraiment infinie, la sagesse divine elle-même, selon Leibniz, se définirait par ce choix éminemment moral et sélectif. Indélibéré et fatal comme un ultimatum, le duel métémpirique de l'option s'oppose en cela au pluriel innombrable du choix : la variété multicolore et multiforme des nuances, colorations, qualités, modalités qui s'étalent sur la riche palette des manières d'être empiriques – voilà la matière inépuisable proposée à notre choix, voilà ce qu'il s'agit de trier. Aux approches de la mort, le choix perd ses possibles, l'élection ses « eligibilia » ; l'alternative d'un condamné à mort (si dichotomie il y a) se transforme en dilemme : l'être en cet instant n'a plus le choix entre deux ou plusieurs modes d'être, mais entre deux ou plusieurs façons de ne pas être, entre diverses manières de crever ; on lui demande seulement à quelle sauce il choisit d'être mangé, de quelle maladie il préfère mourir, ou par quel genre d'exécution capitale : la guillotine, le garrot, la ciguë ou la chaise électrique ? Ce choix-là est une caricature de choix, ou mieux, c'est une sinistre plaisanterie ! Comme le néant n'a pas de propriétés, et comme par conséquent un non-être est indiscernable d'un autre non-être, autant dire que le candidat à tant de morts possibles n'a pas le choix ; n'ayant pas encore choisi son décès préféré dans la gamme innombrable des décès, il se représente lui-même posté à la croisée des chemins : hélas ! ces chemins vont tous dans la même direction... ou plutôt ils ne mènent nulle part ; le choix est dans ces conditions un pseudo-choix, et l'issue qu'il fait mine de nous ouvrir est une issue pour faire semblant. L'intention même d'opter n'est-elle pas démentie par l'amorphisme du non-être auquel l'optant est irrémédiablement voué ?

5. Effet rétroactif de la limite

C'est surtout dans un sens temporel que la mort est l'organe-obstacle de la vie. La mort dessine la limite sans épaisseur, sur laquelle coïncident la négativité de l'obstacle et la positivité de l'organe ; la ligne-frontière de la mort scelle, dans le temps, la finitude de la vie humaine : car il est dit que la durée impartie à l'être vivant sera bornée entre les limites d'un laps de temps déterminé. C'est toute l'ambigüité de la limite de dire à la fois oui et non⁷⁷. Cette équivoque exprime à sa manière l'ambigüité de la date intemporelle et du quelque part qui n'est nulle part. La limite pose et refuse, ne refuse qu'en affirmant, n'affirme qu'en refusant. Dans la mesure où elle est tournée vers le dehors, la limite exclut l'altérité, borne nos prétentions, consacre la résignation d'un être qui renonce à être tous les êtres ; elle nous enferme dans l'enclos de notre finitude ; elle dénie au vivant tout l'Ultra auquel il pourrait prétendre. Mais la limite n'est pas seulement au delà, elle est du même coup en deçà : par le seul fait qu'elle est déjà l'instant premier d'un tout autre ordre, la mort est encore l'instant dernier de la vie, et comme telle, elle appartient à cette vie, elle est tout entière d'ici-bas : la frontière de l'autre monde fait partie elle-même, et par là même, de notre bas

monde ; en tant qu'immanente, et par son versant intérieur ou citérieur, elle enserre et définit la forme positive de l'existence ; dans la mesure où elle est tournée vers le centre de l'être limité, la limite en affirme l'individualité organique, tout comme la frontière affirme l'originalité nationale d'un État : car la terminaison est aussi détermination, car l'être fini se trouve défini par sa limite elle-même ; les mots nous le disent déjà : c'est l'infini, ἄπειρον, qui est au sens privatif la négation du fini. – Toutefois l'idée de limite est une représentation spatiale, et on ne l'applique à la mort que par analogie : car c'est dans le temps, où il n'y a ni lignes-frontières ni formes ni figures, que la mort est un événement-limite ; la mort met le point final à la succession des événements vécus – et elle est en cela plutôt l'instant ultime que la « limite ». Dans l'espace, la limite qui cerne et circonscrit la forme corporelle de la personne est toujours actuellement donnée, et elle est inséparable de cette personne, et elle fait corps avec son corps : elle crée l'organisme par une action centripète qui se situe hors du temps. Et non seulement la limite fait partie intégrante de la forme, mais elle est la forme elle-même, la forme en acte. C'est ce dont témoigne plus particulièrement l'œuvre d'art : la beauté qui, portée au comble de la perfection formelle, s'arrondit dans son insularité enchantée, n'incarne-t-elle pas le régime de la clôture esthétique ? Tel est ce morceau ovale d'univers qu'on appelle un portrait : traçant le contour par un geste vraiment démiurgique, la main du dessinateur pose l'existence d'un visage et fait être ce qu'elle circonscrit. « Et la forme dit : Je suis...⁸⁸ » Grâce à l'art, un équilibre harmonieux s'établit entre la positivité et le renoncement, équilibre que la sagesse éternitaire et substantialiste des Grecs cherchait à réaliser en visant l'autarkie. « Sapientia rerum terminos novit », dit Sénèque... La finitude du chef-d'œuvre, τὸ ὀρισμένον καὶ τέλειον, fut chez Goethe, Solger et Schelling une représentation familière. L'œuvre d'art temporelle, musique, poème, film, drame ou roman, correspond à un cas intermédiaire entre la forme spatiale de l'œuvre plastique et la forme informe de la vie : car si la dimension de la sonate et du roman est la succession chronologique, cette succession est toutefois prévisible ; la symphonie peut se rejouer, le roman se relire ; sur les sarcasmes et les violences de « Méphistophélès », dans la *Faust-Symphonie*, planent déjà les accords mystiques du chœur final. La vie, elle, ne peut pas être recommencée : dans la continuation des événements irréversibles qui constituent notre devenir vécu, la limite est, par définition même, un pas-encore : la fin de la vie, pour le vivant, est toujours future, et ceci jusqu'au dernier moment... Oui, jusqu'à la dernière minute de notre dernière heure, la limite temporelle de la vie reste une limite à venir. Et par conséquent la future cessation de l'être n'est pas littéralement donnée, ni analytiquement impliquée dans le présent de cet être : immédiatement, l'être n'implique que la positivité et la plénitude de l'être, et il est donc impossible d'en extraire ou d'en déduire la mort. Lorsque, en deçà de la mort, la positivité et l'actualité du présent nous sont données, c'est la forme limitante qui n'est pas donnée : à cet égard, et puisque la mort est à la fois la forme et la fin, le présent vécu peut paraître à la fois informe et infini ; mais dans la mesure où le vivant est « moriturus », destiné à mourir, notre devenir admet tout ensemble et indirectement l'hypothèque de la finitude et la détermination de la forme : il apparaît alors comme une forme informe, ou mieux comme un présent uniforme ; car ce présent est lui-même obéré, dès ici-bas, par la perspective de notre mort future ; car ce présent est le Maintenant chétif, lacunaire et malingre d'une créature qui a jadis commencé d'être et qui mourra un jour : il se ressent indirectement des effets anticipés d'une causalité rétroactive ; c'est la mort invisible et présente, la mort présente et encore à venir, la mort suspendue au-dessus de la vie, c'est la mort qui explique l'insuffisance et l'incomplétude et l'inquiétude de notre devenir : sans ce futur virtuellement présent, le présent se confondrait avec l'éternité pure et simple, et sa plénitude intemporelle serait source de béatitude ; or notre éternel présent n'est qu'une sempiternelle répétition, une monotone et très ennuyeuse continuation sans densité ni consistance : telle est la vie médiocre du pauvre employé pour qui le présent éternel se réduit à une quotidienneté privée d'avenir et de perspective. Et pourtant cette vie journalière, vouée en fait au vieillissement et à la mort, est vécue sur le moment, comme un *aeternum Nunc* sans commencement ni fin : l'amour que deux amants se jurent l'un à l'autre est éternel au moment où ils jurent, et provisoire au regard des témoins ; précaire, et labile après coup, éternelle pour celui qui est en train de la vivre – voilà l'éternité malheureuse d'une créature condamnée tout ensemble à la vie perpétuelle et à la mort ! Dans cette éternité amorphe, la forme limitante n'est pas donnée en acte... Et *vice versa* quand la forme, et avec la forme la limite terminale nous seraient données, c'est l'être qui nous est retiré : il n'y a plus rien à limiter ! L'être informe, ou bien la forme rendue dérisoire par le non-être – cette alternative impitoyable ne sera jamais tournée. N'espérez pas tricher avec elle, ni dérober par ruse le secret de la forme avant que l'être ne nous soit soustrait... Un

mécanisme ingénieux empêche tout cumul. Inflexible, irritante alternative ! L'alternative en général n'est-elle pas le jeu de bascule qui propulse et mobilise la futurition ? Toute succession, en somme, se ramène à cette disjonction continuée en vertu de laquelle un moment n'est jamais donné avec un autre, mais avant le suivant et après le précédent : la succession nous concède le présent en nous soustrayant le passé, en faisant d'Aujourd'hui un Hier ; et si elle ne nous défend pas de percevoir et de nous souvenir « uno eodemque tempore », elle ne nous permet pas d'être et d'avoir été simultanément ; quand le commencement est donné, la fin n'est pas encore ; et quand la fin est donnée, le commencement n'est déjà plus... Le déjà-plus est le dépôt du devenir qui continuellement refoule le pas-encore dans le passé. Or il s'agit cette fois non pas de petites disjonctions mineures en cours de continuation, mais de la grande disjonction superlative et définitive qui fait cesser pour toujours la continuation elle-même et qui, en scellant l'impossibilité de cumuler l'être et la forme, consacre décidément la misère de la finitude et de l'unilatéralité créaturelles. Tant que l'être existe, la forme de l'être demeure dans les brumes du pas-encore (*nondum*) et de la possibilité ; et quand la forme serait enfin actuelle, c'est l'être à son tour qui s'annihile dans la nuit du déjà-plus (*jamnon*) ; l'être et la forme, ils jouent à cache-cache, comme Eugène Onéguine et Tatiana Larina dans le roman de Pouchkine, et ne sont jamais donnés ensemble. La mort stylise, magnifie, dignifie l'existence écoulée... Mais cette dignité, chacun le sait, existe surtout pour les survivants, de même que la « dignité » de la guerre est surtout pour ceux qui ne la font pas : les historiens, les grands stratèges, les romanciers de guerre et les peintres de batailles ; le fantassin plongé dans la mêlée est peut-être, sur ce point, d'un autre avis que les écrivains militaires et les philosophes de l'histoire. Pourquoi s'étonner si le vivant plongé dans l'immanence de l'entre-deux, dans la médiocrité de la vie quotidienne, reste totalement insensible à cette « dignité » ?

La vérité, disait Gracian⁹⁹, n'intervient qu'à la fin des fins, et en tout dernier lieu. Schelling, pour sa part, appelait « réminiscence » (« Erinnerung ») l'effet rétroactif de la fin sur le commencement : le commencement n'est clair qu'à la fin, l'antécédent ne se révèle que dans son conséquent¹⁰¹⁰. Cela est vrai en première ligne de la mort : de même que l'ultérieur, à chaque moment, dégage le sens de l'antérieur, de même l'extrême fin, à la limite, dégage le sens de la durée entière ; la terminaison, parachevant l'arrondissement de la totalité, porte témoignage sur la signification générale d'une vie et en consacre la promotion historique : le Dr E. Minkowski a dit cela en termes admirables¹¹¹¹. Nous oublions les imperfections du défunt ou les tournons en qualités par une idéalisation et un embellissement rétrospectifs, tout comme on fait la toilette funèbre du cadavre ; nous travaillons par retouches à une schématisation et à une simplification exemplaires de son message. Telle l'absence ennoblit les détails, les orages, les mesquineries d'une encombrante présence. La mort transforme la vie en biographie, rétrojette sur elle un éclairage, un ordre et parfois même un sens moral. La forme de l'ensemble ne survient qu'au dernier moment, et avec le dernier instant de ce dernier moment : aussi faut-il attendre l'article suprême¹²¹² pour juger et interpréter une existence et, par exemple, pour savoir si un homme fut réellement heureux, comme il faut attendre le dernier accord de la sonate pour porter sur l'œuvre un jugement complet. Certes, au fur et à mesure que le terme se rapproche et que le sablier se vide, les chances de revirement tendent vers zéro ; il devient de plus en plus improbable que la figure du destin puisse se modifier. Mais c'est dans les élections que l'arithmétique, à partir d'un certain moment, interdit un retournement de la situation ou un renversement de la majorité : la partie est décidément jouée, et souvent bien avant la fin. S'agissant d'une œuvre d'art inconnue qui se déroule dans le temps, et *a fortiori* d'une vie humaine, la présence de la liberté et les aléas dont cette liberté est la source nous empêchent à la rigueur de formuler un pronostic avant l'extrême fin des fins : car la vie de quelqu'un, même la plus humble, est toujours première et dernière audition, déroulement inédit et original d'une suite d'expériences unique en son genre. Le témoin ne peut donc juger qu'à la condition de rester témoin jusqu'au bout. Qui sait si la dernière minute ne viendra pas d'un seul coup dévaluer une vie apparemment honorable ou réhabiliter au contraire une vie exécrationnelle ? Si entre l'avant-dernier soupir et le dernier un ultime événement, une démarche ultime, une trouvaille, un mot de la fin ne viendront pas brusquement tout remettre en question ? Qui sait si tout ne demandera pas à être reconsidéré ? Si la vie ou l'œuvre ne recevront pas à la dernière minute un sens imprévu, un éclairage nouveau que les impatients, partis avant la fin, n'auront pas eu le temps de connaître ? Boris Godounov prend un sens tout différent selon qu'il se termine par la mort du tsar, comme Rimski-Korsakov en a décidé, ou par la mélodie de l'innocent qui pleure sur les souffrances réservées à la Russie et prophétise ses malheurs, comme Moussorgski lui-même l'avait originairement voulu. Dans le premier cas, Boris

est un opéra traditionnel qui prend fin avec la mort de son héros, et dont le centre est un personnage historique ; dans le second, *Boris* révèle sa signification profonde et son bouleversant message, qui est le destin du peuple russe. C'est par cette révélation finale que *Boris Godounov* est unique. Ainsi l'instant suprême peut tout changer ! Tant pis pour les hommes pressés qui n'écoutent pas jusqu'à cette dernière minute ! Car le mot du mystère est peut-être le dernier mot... Surtout ne partez pas avant la fin !

De là vient que la finalité de l'existence humaine soit nécessairement rétrospective, qu'elle ne puisse jamais être anticipée ; c'est le cas de l'histoire, qui est à tout moment inachevée, et c'est aussi le cas du vivant : car tant que le vivant est en vie, les aventures de la liberté font échec à toute finalité prévisible. Pourquoi faut-il que le message d'une vie, imprévisible avant le terme, se révèle toujours après coup ? Leibniz affirme qu'entre des points en désordre on peut toujours trouver un ordre intelligible, dessiner des constellations, découvrir des possibilités de groupement, restaurer une harmonie et une légalité. Bergson lui aussi pensait qu'un certain ordre est capable de régénérer à l'infini dans le chaos le plus incohérent. Mais Bergson pensait aussi à l'organisme, totalité ouverte qui évolue dans la durée et se réalise en se renouvelant. Si dénuée de style, si informe que soit une vie, elle a, comme la poussière des étoiles, son ordre et son sens ; mais ce sens et cet ordre n'apparaîtront qu'à la fin, une fois bouclée la carrière vitale du vivant. Du vivant de la vie, légalité et finalité demeurent à tout moment insensibles... Pourtant nous devinons dès à présent qu'une loi *aura* présidé à cette évolution, que cette histoire *aura* tracé une courbe. Le « futur antérieur », qui est un avenir conçu par anticipation comme passé, sert chez Bergson¹³¹³ à expliquer ce paradoxe de l'imprévisible à demi prévu : quand tout sera terminé, nous sommes *presque* sûrs que le « message » de la vie désormais révolue deviendra intelligible, et d'abord qu'il y aura en général un message ; alors nous comprendrons ce que le disparu représentait pour son époque d'original et d'irremplaçable. Prophètes rétrospectifs, nous pressentons que cette vie a un sens, mais nous ne pouvons dire quel est ce sens ; nous pressentons *que*, sans savoir *quoi* ; nous entrevoyons l'effectivité du *quod*, mais nous ne pouvons en assigner le *quid* ; je ne puis prédire ce qui arrivera, dit Bergson lui-même en parlant de la fausse reconnaissance, « mais je prévois que je vais l'avoir su ». Cette reconnaissance-là n'est-elle pas à la fois vraie et fausse ? Car si l'on peut apprendre ce que l'on sait déjà, et découvrir ce qu'on a depuis longtemps trouvé, inversement on peut reconnaître ce que l'on ne connaissait pas : une espèce de familiarité métémpirique est ici donnée qui peut être comparée à l'anamnèse de Platon ; l'homme qui croit se rappeler, et n'a pourtant jamais su, commence par la deuxième fois : c'est le numéro Deux qui est premier. Si seulement un vrai prophète me disait le secret de demain, je le reconnaîtrais, bien que je ne le connaisse pas ! Comment se fait-il alors que je ne puisse le trouver tout seul, ce mot de l'avenir ? Quand l'imprévisible génie aura écrit son prochain chef-d'œuvre, je reconnaîtrai sans doute ce chef-d'œuvre comme s'il procédait d'une nécessité organique, comme si c'était le seul qu'il pût écrire, et j'aurai l'impression de l'avoir depuis toujours prévu. Ce qui ne veut pas dire : j'aurais pu l'écrire à la place de l'auteur... De la même façon, les titres que Debussy inscrit à la fin de ses *Préludes* expriment après coup le sens de chaque pièce, et néanmoins on ne peut jamais (à moins de le connaître par avance) anticiper le décor qu'il évoquera. Toute vie humaine est une improvisation plus ou moins géniale en ce sens. Le caractère posthume et rétroactif de sa finalité permet d'expliquer la méconnaissance dont elle est presque fatalement victime : car la vie la plus quelconque est toujours méconnue dans une certaine mesure ; c'est un fait que le sens d'une vie se dégage toujours trop tard, et quand la biographie, enfin complète entre les deux dates fatidiques, se confond, hélas ! avec la nécrologie. C'est après leur mort que nous rendons justice à nos contemporains. Pourquoi faut-il que le sens de la vie n'apparaisse jamais *pendant* cette vie ? Pourquoi le héros et le génie méconnus doivent-ils attendre la mort avant d'être reconnus ? Oui, pourquoi ce cruel décalage, pourquoi cet injuste retard ? cette réparation dérisoire ? L'absence de toute contemporanéité, la mauvaise synchronisation du sens et de l'être, l'ironique alternative qui nous oblige à choisir entre une forme sans être et un être sans forme, ou à nous contenter d'un futur antérieur purement fantomal – voilà le principe du *malentendu* essentiel, voilà les éléments de notre *malheur*, voilà les termes fondamentaux de la *malédiction* créaturelle. Aussi y a-t-il toujours une espèce de mélancolie poignante dans la reconnaissance tardive qui fait suite à la méconnaissance. « Ils ont vécu », disions-nous parfois ; ou mieux encore : « ils ont aimé », comme à la fin du *Lac* de Lamartine. N'y a-t-il pas dans ces passés définis quelque chose de laconique et de réticent dont chacun saisit instantanément la solennité ? C'est pourquoi les « Mots de la fin » dont Claude Aveline a composé un recueil, les

dernières paroles – *ultima verba* – proférées par un homme sur le seuil du non-être, ont une tout autre sonorité que les verbeux discours et les éloquentes conférences de la continuation. Le sens en peine, le sens d'outre-tombe, privé de son être par la mort, est aussi nostalgique qu'un charme : car le sens désincarné est une espèce de charme, et le charme à son tour est comme le sens impalpable et cryptique d'un visage, d'un regard ou d'un sourire. Le charme temporel se distingue en cela de la beauté intemporelle que l'artiste est seul capable de saisir ou de créer : le créateur perçoit sur le moment et dès aujourd'hui le « charme » de l'être, et n'a pas besoin d'attendre pour cela que le présent soit passé ; le créateur transcende génialement l'alternative malheureuse qui séparerait l'être de son sens. La joie n'est-elle pas l'émotion créatrice qu'inspire aux hommes comblés la positivité d'un être plein de sens ? C'est ce charme-au-présent que nous appelons beauté : la beauté pérennise l'occasion opportune qui, pour les hommes non artistes, est aussi brève que l'éclair : le Pas-encore du sens et le Déjà-plus de l'être se résorbent dans le Maintenant éternel de la joie créatrice. Le charme-au-présent ne doit pas être confondu avec le charme *du* présent, lequel répond à une certaine manière nostalgique et déjà passéiste de percevoir le présent, comme si ce présent était déjà passé : le présent caduc nous inspire alors une sorte de regret anticipé ; les sortilèges de cette passéité avant la lettre ne sont pas absolument étrangers au mystère de Vermeer, mais ils sont particulièrement fascinants dans la musique et dans la poésie, parce que la poésie et la musique sont des arts temporels et parce que leurs œuvres sont des œuvres en devenir, des œuvres fluentes, des œuvres de charme ; la musique à cet égard est intermédiaire entre la vie réelle, toujours informe jusqu'au dernier moment, et l'art proprement dit. Si le charme-au-présent et le charme du présent sont perceptibles seulement pour le créateur, le charme du passé, lui, se révèle au spectateur... ou à l'auditeur. Tous les hommes sont plus ou moins ces artistes posthumes, ces poètes rétrospectifs du prétérit, ces poètes prosaïques : n'importe qui est capable de sentir la poésie prosaïque d'une banale petite ville de province..., à condition de ne plus y habiter, à condition que l'insignifiante petite ville, avec son jardin public et ses rues somnolentes, soit devenue un souvenir. Le charme d'aujourd'hui est, aujourd'hui même, aussi insensible que la pesanteur de l'air ; le charme d'aujourd'hui ne sera sensible que demain : c'est la prétérition qui donnera un parfum au présent inodore, un goût aux heures insipides... Aussi la douce « *ricordanza* » est-elle naturellement liée à la poésie du regret : une pointe imperceptible de mélancolie, un certain charme fragile voilent délicatement toute œuvre de réminiscence ; car il faut que le présent nous soit soustrait, et par conséquent qu'il soit passé pour dégager son « charme », comme il faut que la présence s'absente pour nous devenir chère. La mémoire nous laisse l'image en la séparant de son corps physique : aussi est-elle chez tous les hommes un prélude naturel à l'état poétique ; le temps fabricant de passé, le temps qui est prétérition exhale donc par lui-même une certaine sorte de poésie – mais c'est une poésie inconsistante, une poésie impuissante et stérile, et qui n'ira pas jusqu'au poème ; le vieillissement, comme il développe la saveur des vins et le charme pittoresque des monuments ou des meubles, développe le sens inutilisable et précaire, vain et touchant de nos expériences vécues. Je ne sais quoi de nostalgique et de fragile s'exhale ainsi de tout objet de souvenance comme un parfum de glycines dans la nuit ; la feuille d'album rêveuse que Liszt intitula *Jadis*¹⁴¹⁴ nous fait entendre l'écho lointain d'un bonheur suranné qui semble monter des profondeurs de la réminiscence. C'est quelque chose d'inapaisable et d'ineffable dont nous ne savons que faire. Comment égaler ou exprimer le très vain enchantement ? Et surtout comment retenir, posséder, cumuler l'être avec le sens ? Ou, ce qui revient au même, comment revivre l'irréversible ? La réminiscence du paradis perdu traduit pour tous les hommes ce besoin de conjoindre l'être et le sens que le temps a disjoint. Un paradis peut-il être autre chose que perdu ? Si douce est la mélancolie du passé qu'il nous arrive de la créer artificiellement en plein présent, grâce aux maléfices de l'absence et de la séparation : le romanesque et la tragédie se servent de l'éloignement, du départ, de la mort, de l'obstacle pour donner à la continuation une dignité et un style, et pour reconnaître dès cette vie la forme de l'informe ; nous feignons que le vivant est déjà mort, et nous nous le représentons lointain sur place, au passé dès aujourd'hui, en anticipant sur la stylisation rétrospective dont l'objet est de purifier, justifier, magnifier, dignifier une existence prosaïque. Nous nous donnons ici-bas un avant-goût de la dignité que la mort confère à toute créature. – L'irréversibilité est particulièrement sans remède quand il s'agit de notre innocence-propre : car le même ne peut à la fois être et savoir ce qu'il est. Cette situation malheureuse n'est-elle pas l'alternative par excellence ? On ne peut pas à la fois être innocent et le savoir : l'innocence au présent, l'innocence sur le moment était une simple inconscience substantielle ; et inversement, la conscience de l'innocence et l'idéal de

pureté n'apparaissent que lorsque l'innocence est déniée et depuis longtemps révolue. C'est ainsi que la modestie et la conscience de la modestie s'excluent généralement l'une l'autre. Dans le rapport du moi au soi, l'être sans conscience et la conscience sans être sont en effet deux âges successifs, deux moments qui ne peuvent être donnés « uno eodemque tempore ». Par contre, la présence à nos côtés de l'enfant et du jeune homme semble réaliser cette contemporanéité ; ici le charme-au-présent, qu'on appelle enfance ou jeunesse, est réparti sur deux têtes : celui qui est, mais ne sait pas encore ce qu'il est, celui qui sait, mais n'est déjà plus ce qu'il sait ; il faut donc deux partenaires pour reconstituer, à l'état complet, une *conscience-innocente* qui serait aussi bien une *innocence-consciente*. Pourtant, la contemporanéité de ces deux moitiés indépendantes a-t-elle vraiment transcendé l'alternative ? L'enfant nous devient particulièrement précieux quand nous nous le représentons comme le tout prochain passé, comme le futur passé promis à notre nostalgie, comme le premier candidat à la prétérition : pour peu que nous prenions conscience de ce fragile chef-d'œuvre, de cette innocence éphémère, et si vite flétrie, notre cœur se serre et nous éprouvons par avance le regret poignant de n'avoir pas su apprécier comme il convenait cette merveilleuse pureté dont l'offrande nous était faite. Et la jeunesse, à son tour, elle est un charme insaisissable dont on ne peut vivre la réalité et apprécier la valeur au même moment : la jeunesse au présent, la jeunesse inconsciente n'est pas tellement satisfaite d'être jeune ; non, ce passé enchanté, quand il était présent, n'était pas particulièrement enchanteur ! Comme le Midi heureux est un paradis perdu fabriqué par les Nordiques, ainsi la jeunesse est un âge d'or inventé après coup par les adultes ; à moins que ce ne soit un radotage pour adolescents professionnels ou éphèbes atteints de gâtisme précoce. Par contre, l'enfance et la jeunesse peuvent incarner pour l'adulte, mais en dehors de lui et chez un autre que lui, ce qui manque à sa conscience d'adulte : l'être physique et la réalité vécue.

Comme le « charme » se dégage des petites morts successives qui adviennent à chaque moment d'un devenir irréversible, ainsi la mort tout court dégage en une fois le « charme », c'est-à-dire la forme de la vie dans son ensemble. La mort n'est pas l'obstacle relatif qui nous empêche, en cours de continuation, de cumuler le souvenir du passé avec l'effectivité vécue, la mort est l'obstacle absolu qui scelle l'unicité ou semelfactivité de l'existence en général, et interdit à jamais la réitération de cette existence. La limite relative découpe à l'intérieur de la continuation une succession d'époques et de laps temporaires qui s'arrondissent après coup, telle ma défunte jeunesse, en périodes révolues ; la limite absolue de la mort, elle, met fin à toute continuation en général et à la possibilité même des prolongations et des rebondissements : ce ne sont plus des séries intrasérielles qui sont délimitées en cours d'intervalle, c'est la Série de toutes les séries qui est découpée dans le non-être. Le devenir irréversible laissait du moins subsister après coup l'irréalité fantomale du souvenir, contrepointée à la réalité physique d'un nouveau présent ; la continuation irréversible épargnait du moins une conscience survivante, une conscience-témoin capable de compenser la présence par le culte de l'absence, la plénitude de l'actualité par l'amère délectation des jours enfuis, les joies de l'art par la poésie mélancolique de la passéité et par la musique malheureuse du temps... La mort ne nous accorde même pas cette consolation ; pas le moindre délai qui nous eût laissé au moins le temps très fugitif du souvenir ; la mort supprime non seulement les réalités de la perception, mais les possibilités et les spectres mêmes de la réminiscence. Et par conséquent, si les petites occasions manquées de l'intervalle irréversible, encore que perdues sous leur forme originale, peuvent être, du moins sous d'autres formes, ultérieurement rattrapées, l'Occasion des occasions, l'Occasion absolue ne peut l'être... Une jeunesse manquée est une jeunesse manquée, c'est entendu ; car on n'est jeune qu'une seule fois dans sa vie, et la saison de la jeunesse ne peut d'aucune manière se répéter ; mais il n'est pas impossible à celui qui a manqué sa jeunesse de réussir sa vieillesse ; il n'est pas impossible de faire relativement mieux, autre chose, plus tard : les occasions pour cela ne manqueront pas tant qu'une marge d'avenir reste ouverte à notre espoir. Par contre, une vie perdue est irrémédiablement perdue ; si la vie est perdue, tout est perdu ! Aucun repêchage n'est possible, puisqu'il n'y aura pas d'ultériorité. Une jeunesse manquée est un échec partiel, et par conséquent réparable ; une vie perdue est une banqueroute totale, et par suite nous laisse désespérés.

Il est vrai que l'obstacle absolu, étant organe-obstacle, peut être considéré par là même comme la condition métaphysique la plus générale de notre vie ; l'irréversibilité des moments intermédiaires infléchit et colore diversement l'existence, mais la mort détermine ce qui est dans

la vie essentiellement vital. Ainsi se vérifient une fois de plus les aphorismes de Pascal sur la mitoyenneté humaine, aphorismes si profondément repensés par Georg Simmel. L'amphibolie du devenir nous offre en effet des motifs de consolation et de désolation, non pas tour à tour, mais à la fois : l'être d'abord nous est donné sans la forme limitante qui, sur le moment, en ferait un chef-d'œuvre plein de sens ; et puis quand la forme nous serait donnée, l'être à son tour nous est soustrait, auquel la forme eût conféré sa forme ; la positivité de notre présent sans forme n'est qu'une ennuyeuse positivité, une spécieuse et informe éternité ; après quoi... Mais y a-t-il un Après ? Nous ne recevons pas la forme pour en jouir – et d'ailleurs il n'y a plus de « nous » : en fait de forme, nous connaissons tout juste le couperet de la négation qui fait cesser à jamais la continuation vitale. L'homme passe ainsi sans transition de l'informe à l'inexistence : la forme de l'existence-propre est un cadeau qu'il fait aux survivants, et dont il ne jouira jamais ! Il ne faut donc pas s'étonner si les Grecs ont considéré le devenir comme un hybride d'être et de non-être : en fait le devenir, reconduction continuée de l'impossible-nécessaire, est à la fois et du même pas un médium de la réalisation vitale et une marche d'approche en direction de la mort. Cependant, les sentiments contradictoires que le temps nous inspire ne se combinent pas pour former une mixture bien dosée et capable de rendre au sage la sereine équanimité ; non, optimisme et pessimisme ne composent pas une espèce de consolation désolée ou d'espérance désespérée, dans laquelle espérance et désespérance se neutraliseraient réciproquement : il faudrait plutôt dire que l'homme oscille par une sorte de mouvement vibratoire entre la confiance dans le présent et dans le proche futur, et le désespoir du lointain avenir. Ce battement alternatif est l'ambivalence elle-même. L'être du devenir encourage l'imprévoyance diabolique et la folle insouciance ; le non-être de ce même devenir fait prévaloir l'inconsolable désolation qui, lorsqu'elle fond sur l'homme, emporte tout. L'homme n'est pas domicilié « entre les deux », mais il va de l'un à l'autre par un continuuel mouvement de navette... En ce sens cinétique, qui nous suggère l'image de l'aller et retour incessant, non point en un sens statique, on peut bien parler de l'intermédiarité créaturelle. Cette intermédiarité ne serait-elle pas, par hasard, ce qu'il convient d'appeler le Sérieux ?

Chapitre III

L'entr'ouverture

1. La Quoddité du mystère

L'entr'ouverture exprime, comme l'organe-obstacle, la profonde ambiguïté de la mort. Entr'ouverture, entre-vision... Tout est décidément entre les deux quand il s'agit de l'homme. Après avoir vérifié que la mort est à la fois l'empêchement de vivre et la condition fondamentale de l'existence, nous découvrirons qu'elle est à la fois une barrière infranchissable et une date indéfiniment ajournable. De la mort nous avons un demi-savoir qui est aussi une demi-ignorance, une docte ignorance ; sur la mort nous avons un demi-pouvoir qui est aussi une demi-impuissance... Science nesciente et pouvoir impuissant, demi-gnose et faible force – tout va par moitié et amphiboliquement dans les rapports de la créature mortelle avec sa mort. Plaçons-nous successivement au point de vue gnostique et au point de vue drastique. – Nous disions précédemment que le mystère de la mort est indicible et opaque en lui-même, que seul est dicible le pourtour adjectival de ce mystère, que seules sont descriptibles les épithètes de l'ipséité. La nihilisation de l'être n'est-elle pas un non-sens ? Et pourquoi la cessation de la continuation, plutôt que l'éternité ? Ces questions sans réponse se rapportent au fond obscur du mystère. La distinction d'un noyau obscur et d'un pourtour dicible s'appliquerait à l'existence elle-même, c'est-à-dire à l'être de l'être, encore mieux qu'au non-être de cet être : c'est la racine de l'être qui est obscure, et ce sont les manières d'être et les modes qui sont en pleine lumière ; nous ne savons pas quel est le sens de l'existence, ni pourquoi l'être nous est donné, plutôt que rien, mais nous pouvons discourir sans fin sur les modes d'existence et les façons de vivre. Beaucoup d'autres mystères semblent être dans ce cas : la liberté, la vitalité de la vie, l'union de l'âme et du corps, inconnaissables dans leur origine radicale, paraissent obviés dans leur manifestation sensible. – Mais l'inverse aussi peut se dire, et avec plus de raison encore : car l'ambiguïté du mystère est elle-même ambiguë à l'infini. L'éclairage du mystère est encore le clair-obscur avec ses reliefs crépusculaires, mais les termes en sont renversés : un mystère, cette fois, est quelque chose dont on soupçonne ou devine l'existence, mais dont on ignore les déterminations circonstanciées. C'est l'être qui est en pleine clarté méridienne, et ce sont les manières d'être qui demeurent quelque peu nocturnes ou brumeuses. La

docte ignorance du mystère n'a rien de commun avec un savoir énumératif simplement incomplet, avec une science approximative ou lacunaire qui n'aurait pas épuisé toutes les particularités modales de son objet, avec un état signalétique auquel manquerait telle ou telle précision, par exemple le prénom, ou l'âge, ou le domicile... Pas plus qu'il ne s'agit d'un pluriel de collection, il ne s'agit de deux moitiés symétriques dont l'une serait dans l'ombre. On ne peut même dire, à proprement parler, que l'être surpasse en « importance » ses modalités, comme on dit que les qualités « primaires » ou plus essentielles surpassent en importance les qualités « secondes ». Car les choses ignorées et le je-ne-sais-quoi entrevu ne sont pas sur le même plan, ni du même ordre ! La science nesciente du mystère est une science vague, *scientia vaga* : elle devine vaguement qu'un événement a eu lieu, mais sans aucun détail anecdotique et surtout sans les coordonnées de lieu et de temps dont l'intersection permettrait son repérage ponctuel. Or il n'y a mystère que parce que les circonstances ignorées sont non pas inconnues, mais inconnaissables, non pas inconnues jusqu'à nouvel ordre et dans l'état actuel de nos connaissances, mais inconnues éternellement et *a priori*. C'est pourquoi la théologie est aussi stationnaire que la thanatologie. Pascal, par exemple, dit après Jean Chrysostome que l'homme pressent l'existence de Dieu, mais ne peut connaître sa nature ni ses propriétés. Disons à notre tour : l'homme devine par le « cœur » que Dieu *existe*, mais ne peut déterminer par l'entendement en quoi il *consiste* ; la certitude d'un *Il y a* et l'impossibilité de désigner le *ceci-ou-cela* se démentent l'une l'autre. Précisons que nulle science positive n'est capable de situer Dieu dans le temps, de le localiser dans l'espace, de mesurer sa grandeur ou de décrire son aspect, de répondre aux questions Où, Quand et Comment, de définir ses prédicaments ; et pourtant le Quod, le fait que Dieu existe, garde pour Pascal une sorte d'évidence, une évidence massive et sommaire et opaque. Celui qui est partout et nulle part, toujours et jamais, et qui déjoue toute précision catégorielle, se révélerait à l'homme en sa pure et simple quoddité. Dieu n'est donc pas caché, mais presque caché, *fere absconditus*, et c'est cette demi-occultation qui forme le mystérieux du mystère. De la même façon, nous pressentons qu'il y a un infini sans pouvoir déterminer si cet infini est un nombre pair ou impair, tout nombre dont on assigne en acte la quantité étant obligatoirement fini ; c'est ici la question Combien qui reste sans réponse. Et c'est la question Comment qui reste en suspens lorsqu'il s'agit de la liberté ou de la vitalité. Certain *que* je suis, dit Descartes, je ne connais pas clairement *ce que* je suis. De même que tout le détail de la temporalité et de la mobilité se résout en stations, de même tout le détail de la vie se résout en mécanismes physico-chimiques ; et pourtant l'évidence synthétique de la vitalité renaît indéfiniment de nos analyses ; tout le détail de la liberté se réduit à des déterminismes et à des motivations... et pourtant je suis libre ! Je suis libre, mais ne me demandez pas *comment*. La liberté et la vitalité ne peuvent être prouvées, et pourtant leur évidence proteste comme toute entreprise réductionniste. La liberté, comme Dieu, existe sans consister, et elle est d'autant plus existante qu'elle est inconsistante. Le temps est quelque chose en gros et de loin, dans sa quoddité ou son il-y-a ; de près, ce je-ne-sais-quoi n'est plus rien. Jean Chrysostome, dans son traité *De l'incompréhensible* (Περὶ ἀκατάληπτου), s'exprime de même en parlant des modes de l'union de l'âme et du corps. Ce qui est vrai de la liberté, pouvoir essentiellement affirmatif et créateur, et ce qui est vrai de la positivité de la vie, n'est pas moins vrai, en sens inverse, de la mort. « Tout ce que je connais, dit Pascal¹¹, est *que* je dois bientôt mourir, mais *ce que* j'ignore le plus est cette mort même que je ne saurais éviter. » L'élément descriptible et palpable de la vie est en somme l'inerte, c'est-à-dire le mort ; l'élément pensable et narrable de la mort est toujours, en définitive, le vivant. De même que l'*hora libertatis*, la minute de liberté, le fiat de la décision, le for intérieur du vouloir-vouloir sont obstinément soustraits à nos discours, ainsi l'*hora mortis*, escamotée et sans cesse noyée, pour tout être vivant, dans la plénitude et la continuation du devenir vécu, cette *hora mortis* recule et se dérobe en direction de l'avenir : différée d'heure en heure, ajournée de jour en jour, l'heure de la mort-propre n'est jamais ni à aucun moment présente et assignable pour la pensée de l'homme en vie. Et malgré tout, l'être pensant mourra ! La mort est absolument certaine en tant que fait, et absolument incertaine quant à sa date. La quoddité de Dieu n'est pas, et de loin, si évidente ! Voici d'abord pour l'incertitude : si la date de la mort ne peut être fixée, comme le passage des comètes, avec une entière exactitude, ce n'est pas seulement faute de moyens rigoureux de prévision et d'instruments appropriés, ou parce que nos pronostics seraient actuellement imprécis et approximatifs, en raison notamment de la complexité des déterminismes biologiques et de la marge du hasard : en ce cas, notre incertitude serait aussi empirique que celle des prévisions météorologiques ; nous serions en fait hors d'état de fixer l'heure, qui est un

chiffre sur le cadran de l'horloge, et même la date, qui est un nombre sur le calendrier. Non ! c'est pour des raisons métaphysiques que la prédiction est impossible. Il ne s'agit pas d'une imprécision accidentelle, mais d'une indétermination essentielle. Nous montrerons que l'instant de la mort est hors catégories. Ce qui est ici indéterminé, c'est la réponse aux questions Où et Comment, et c'est la relation de la loi générale à mon cas particulier, et surtout c'est la réponse à la question Quand. En effet, nous mourrons bien d'une certaine mort, à la suite d'une certaine maladie ou d'un certain accident, en tel ou tel lieu, à telle ou telle date, dans telles ou telles circonstances, de telle ou telle manière... Mais nous ne le savons pas d'avance. La mort n'est donc indéterminée que comme moment à venir. Plutôt qu'indéterminée, la mort est imprévisible. Dieu est, pour l'homme, à jamais indéterminé, et l'infini est, pour notre raison, infiniment indéterminé : mais les circonstances de la mort ne sont en suspens que jusqu'au jour même de la mort ; le jour et l'heure sont la révélation de l'instant ultime, et c'est la mort elle-même qui les détermine in extremis en advenant ; l'intéressé ne saura le secret de sa mort-propre qu'au dernier moment ; le vivant ne sait l'heure que lorsque la mort est là, c'est-à-dire lorsqu'il cesse de vivre ; car il ne *vit* jamais le présent de sa mort, et par conséquent, jusqu'à l'instant suprême, il en ignore la date. Car quand la mort aura eu lieu, c'est le vivant qui n'y sera plus ! La détermination de cette certitude n'est donc jamais que posthume. Après coup ou rétrospectivement, la mort aura été un événement déterminé dans toutes ses coordonnées, mais elle est au présent pour les seuls survivants et pour les tiers ; l'heure de la mort-propre n'est certaine qu'au futur antérieur ! L'événement de la mort, en cela, est comparable à la première prise de conscience et au premier mensonge : nous savons bien que de toute façon l'enfant doit perdre son innocence, mais nous ne savons pas quand, ni à l'occasion de quoi. D'un côté des événements contingents, dont on ne sait ni s'ils seront, ni quand ils adviendront ; de l'autre des phénomènes astronomiques ou biologiques, dont on sait à la fois qu'ils seront et quand ils se produiront ; entre les uns et les autres, il y a le je-ne-sais-quoi de la mort, qui est surtout un je-ne-sais-quand. L'incertaine certitude de la mort ne résume-t-elle pas pour tout homme l'ambiguïté de l'avenir ? Nous savons que de toutes manières il y aura un futur, même si nous ne sommes plus là quand Demain sera aujourd'hui ; que de toute façon Dimanche prochain adviendra, même si nous ne sommes plus là pour l'appeler Dimanche ; mais *ce que* sera ce lendemain, et s'il sera un lendemain qui chante ou un lendemain qui pleure, cela nous ne le savons pas. Rappelons toutefois que l'incertitude de la mort concerne avant tout la date. Phénomène absolument certain si on le considère dans son effectivité métaphysique ou sa nécessité naturelle, l'événement de la mort n'est une *éventualité* que dans sa date et dans ses circonstances. Biologiquement, statistiquement, qu'y a-t-il de plus prévu que le fait de la mort ? Toutefois ce fait est en lui-même la pure et simple advenue ou survenue de la mort, ce fait est le *fait que* la mort en général arrivera un jour. Le fait-que ne répond pas à la question de savoir *quid sit mors*, *quid* c'est-à-dire *qualis* (ou *quomodo*) et *quanta*, *quando* et *ubi*, mais il énonce simplement le fait *quod mors sit*. Comme la volonté kantienne se sent obligée en général avant de savoir à quoi, ainsi le roseau pensant de Pascal *sait qu'il meurt*²², sait abstraitement qu'il est mortel, mais ne comprend pas *ce qu'est* la mort et en ignore la nature. Selon que le pronom « quid » interroge, ou que la conjonction « quod » énonce, le verbe « être » n'a évidemment pas le même sens : dans le premier cas, il est copulatif et sollicite l'attribution d'un prédicat au sujet ; dans le second, il est ontologique, et il exprime un *il y a* formel et parfaitement vide de tout contenu. Le Quid porte l'accent, et son intention expresse est la recherche des propriétés secondes qui conviennent à une substance préexistante ; le Quod, faisant corps avec son verbe, annonce catégoriquement un jugement d'existence : aussi le Quod n'est-il pas une détermination, mais plutôt une détermination parfaitement indéterminée ! Le Quod est *inénnarrable*... Les modalités restent suspendues à des questions éternellement interrogatives, la réponse ne pouvant être que la répétition de la question, et elles appellent des questions sans réponse ; et la quoddité, elle, est bien plutôt une réponse sans question, une réponse pour ainsi dire toute « répondue » : à peine a-t-on eu le temps de demander « *an mors sit* », et déjà la question naissante est bouchée par la certitude de mourir un jour. Mais cette certitude vague et abstraite ne saurait être à proprement parler une intuition : elle est trop simpliste pour cela ! Et comment une quoddité dont les circonstances quidditatives sont incertaines ne paraîtrait-elle pas à son tour évasive et nébuleuse ? On sait que la mort arrivera, mais comme on ne sait pas *ce qu'est* la mort (*quid sit mors*), on ne sait pas, en somme, *ce qui* arrivera ; et de même qu'on ne sait pas *quand*, on ne sait pas non plus en quoi consiste ce qui va arriver, ni davantage si ce qui va arriver « consiste » en quelque chose : l'événement certain et anxieusement appréhendé

se réduit alors au pur fait impalpable de l'arrivée ou de la venue. Mais le verbe, ici, n'a pas de sujet ! Car la mort est une arrivée sans rien qui arrive ; et comme cette arrivée n'inaugure pas un nouveau mode d'existence, cette arrivée est plutôt un départ ! Les circonstances de la mort sont incertaines, mais non point absolument indéterminées ; et *vice versa* le fait de la mort est certain, mais il s'en faut de beaucoup qu'il soit clair... Rien n'est moins transparent au contraire que la mortalité de la mort. Pour celui qui est à la fois dedans et dehors, la mort, on le verra, est un mystère problématologique. Il en est donc de la mort comme de tous les mystères : ici la science sait vaguement *que*, tandis que la nescience ignore *ce que*. Telle est la science nesciente que nous appelons Entrevision. Mais l'entrevision n'est pas non plus une méthode de connaissance ; et si les visionnaires sont des imposteurs, les « entrevisionnaires », quand il s'agit de la mort, ne le seraient pas moins.

2. *Mors certa, hora certa sed ignota*

La mort est donc, tel le Dieu de Pascal, à moitié cachée : *fere abscondita*. Nous parlions à son propos d'un clair-obscur. Si l'on se place au point de vue de la connaissance, la mort, mystère limpide ou, à rebours, évidence nocturne, la mort située pour nous dans l'éclairage équivoque de la pénombre paraît évidente en son il-y-a et inévidente en ses douteuses et imprévisibles circonstances. Mais le rapport du jour et de la nuit se renverse si l'on se place au point de vue de l'action et du destin vécu : c'est l'évidence diurne de la quoddité qui projette sur la vie ses ténèbres accablantes et c'est dans le demi-jour de la « quoddité » qu'apparaît pour nous la première lueur de l'aube, le premier espoir de desserrer le carcan du condamné à mort. Et comme il y a deux pénombres d'intentions inverses, celle du crépuscule qui est dirigée vers la nuit et celle de l'aurore qui est dans l'attente du jour, ainsi il y a deux interprétations contraires de l'ambiguïté mortelle, et qui correspondent l'une au pessimisme de l'optimisme, l'autre à l'optimisme du pessimisme. Et voici d'abord pour le clair-obscur pessimiste, où les ténèbres de la certitude l'emportent sur la clarté de l'incertitude. La demi-évidence de la mort est une évidence crépusculaire, déjà assombrie par les ombres de la nuit. *Mors certa, hora incerta*. De l'Évangile à saint Bernard et de l'*Imitation* aux *Essais de morale* de Nicole, cette antithèse a fourni à la méditation de la mort, non pas seulement des thèmes de rhétorique, mais un sujet quasi inépuisable de recueillement et de perplexité. « Quid vero in rebus humanis certius morte, quid hora mortis incertius invenitur? » « Nil mortalibus vel morte certius, vel incertius hora mortis³³. » « Nescis quando morieris », dit l'*Imitation*⁴⁴. Pour les Pères de l'Église et les prédicateurs, c'est *mors certa*, et non *hora incerta*, qui porte l'accent : la certitude du fait prévaut sur l'incertitude de la date et lui communique quelque chose de son angoissante rigueur ; la certitude de mourir rend l'incertitude de l'heure un peu moins incertaine, et transforme l'espoir en menace. « Incertus » n'est-il pas l'adjectif de l'ambiguïté par excellence ? Tantôt anxieuse, tantôt insouciance, l'incertitude est à double tranchant ; ici l'incertitude du Quando n'aboutit en somme qu'à redoubler et durcir la certitude du Quod, elle aggrave les conséquences de cette triste certitude, loin de les atténuer ! Vous savez le fait, qui est, hélas ! la quoddité de votre destin, et, non point par chance, mais *pour comble d'infortune*, vous ne savez ni le jour ni l'heure. « L'heure est incertaine », cela veut dire : toute heure peut être la dernière, et c'est comme telle, *velut ultima*, qu'il faut la recevoir. Ὡς ἐσχάτην, dit Marc Aurèle. Et Sénèque : « Omnis dies velut ultimus ordinandus est⁵⁵. » Mais « veluti » seulement ! Comme si ! Sur le cadran solaire de l'église de Cambo, nous lisons ces quatre mots : « Dubia omnibus, ultima multis. » Ce sentiment de l'ultimité possible de chaque heure repose lui-même d'une part sur une profonde défiance envers la continuité du devenir, d'autre part (et ceci revient au même) sur l'appréhension que nous inspirent la vulnérabilité de l'organisme et la précarité de l'existence en général. Nous parlions nous-même des rebondissements miraculeux qui, de minute en minute, permettent à l'impossible-nécessaire de se perpétuer : mais ces rétablissements acrobatiques eux-mêmes, considérés à l'envers et dans l'optique pessimiste, peuvent apparaître au rescapé de chaque minute comme une menace d'anéantissement perpétuelle ; la continuation de l'être ne va plus de soi : cette continuation est désormais une très chanceuse pérennité, une permanence aléatoire et menacée de mille dangers. Chez Descartes aussi, la durée est théoriquement à la merci d'une volonté insondable qui peut à chaque minute faire cesser la continuation, décréer ses créatures, nihiliser l'être, mettre arbitrairement en question la persistance de l'univers : mais outre que cette hypothèse hyperbolique de la décréation est une « supposition impossible » sans aucun retentissement sur la sagesse activiste du philosophe, la garantie divine suffit à assurer la

prolongation chronique de l'être au-delà de l'instant. La garantie nous assure que la continuation immémoriale et inébranlable de l'être ne cessera pas, que le temps ne sera pas interrompu, que l'univers ne sera pas brusquement frappé d'embolie ni foudroyé par une attaque d'apoplexie. Mais cette garantie contre des catastrophes comme la fin du monde ou la fin de l'histoire ne garantit nullement la continuation de l'existence personnelle ni la survie de nos vies : car la vie de quelqu'un n'est en rien comparable à l'existence universelle, encore moins à une vérité éternelle ; ou plutôt la vie de quelqu'un est paradoxalement une vérité éternelle créée ou, comme nous aurons à le montrer, une vérité éternelle mortelle ; la pensée est intemporelle, mais l'être pensant est précaire, et d'un moment à l'autre annihilable ; la disparition de quelqu'un est une absurdité qui s'accomplit en fait à tout instant. Ici tout excès de confiance serait une mortelle imprudence. Pour celui qui vit intensément l'inconsistance de la durée, et qui en réalise à fond la discontinuité, et qui prend au tragique ou simplement au sérieux, c'est-à-dire à la lettre, la volonté imprévisible et les obscurs desseins du Créateur, le tonus et la solidarité des moments successifs se sont relâchés ; la reconduction de l'existence n'est plus qu'une suite de rallonges très hasardeuses, une série discontinue de sauvetages intermittents ; l'instant inerte, sans que le malin génie y soit pour rien, n'a pas la force de se survivre à lui-même. Adieu la sécurité⁶⁶ sans soucis, sécurité pour laquelle la continuation de l'intervalle et la spontanéité du développement eussent été les meilleures cautions. « Cras est dies incerta », prêche l'*Imitation*. Demain n'est pas garanti... « Et quid scis si crastinum habebis ? » Et ce n'est pas seulement demain, c'est tout-à-l'heure, c'est tout-de-suite qui est une périlleuse aventure : « Quum mane fuerit, puta te ad vesperum non perventurum⁷⁷. » Une épée est ainsi suspendue au-dessus du Damoclès qui est chacun de nous, une épée toujours sur le point de trancher le fil de la continuation : entre la vie et la mort, notre existence ne tient qu'à un fil, à ce fil ! Le fil du temps est devenu si mince, si fragile, qu'un rien suffit à le rompre. Ou, si l'on préfère d'autres images : nous vivons à la petite semaine, pis encore : au jour le jour et à la minute la minute, avec notre risque d'arrêt mortel tapi au fond de la durée, comme un malade qui a un tout petit caillot dans ses artères et qui peut tomber foudroyé au moindre geste et d'un moment à l'autre. – La précarité de la continuation, envisagée sous son aspect biologique, traduit avant tout la fragilité des organes, fragilité qui exprime elle-même notre finitude fondamentale. La mort est à tout moment possible. Qui sait si vous ne serez pas terrassé demain matin par un transport au cerveau ? emporté ce soir par une fièvre galopante ? Qui sait si vous ne vous étranglerez pas cet après-midi en mangeant des fraises ? Un vaisseau qui se rompt, un bafouillage du ventricule – il n'en faut pas beaucoup pour trancher le fil. La mort peut survenir bien avant l'âge moyen assigné à ce genre d'événement par les probabilités statistiques, bien plus tôt qu'on ne croit, et peut-être cet après-midi, à dix-sept heures. – Sans doute l'inconsistance du devenir et de l'édifice éphémère appelé bonne santé développe-t-elle parfois chez l'homme un sentiment d'humble gratitude pour le cadeau gratuit que la continuation de l'existence représente à ses yeux : car la persistance est sans cesse reconquise sur l'inconsistance ; l'homme dit merci à chaque délai, à chaque supplément d'existence, à chaque ajournement de la mort, merci à chaque heure nouvelle que la cloche lui annonce ; l'homme murmure en son cœur : merci de m'avoir permis de vivre jusqu'à cinq heures moins le quart. Mais plus souvent encore, l'absence de toute garantie quant à la continuation des moments successifs, l'absence de toute promesse quant au futur chargé de prolonger le présent, le défaut d'assurance né de l'insécurité, tout est fait pour entretenir en nous l'angoisse et l'inquiétude ; l'homme qui a des doutes sur la *fidélité* de son temps vital perd toute *confiance* dans l'aptitude de la futurition à faire réellement advenir un avenir ; et surtout, pour peu qu'il prenne conscience de sa situation contestée et en approfondisse le caractère tragique, il perd le sommeil, l'abandon aveugle du dormeur étant la forme la plus simple de notre confiance dans l'inertie et l'automatisme d'une continuation qui continue toute seule même quand nous avons les yeux fermés ; le présupposé implicite du sommeil, c'est que les choses familières seront présentes au rendez-vous du réveil, et c'est que le malin génie ne profitera pas de notre absence ou de notre inconscience pour nous jouer un de ces tours pendables qui s'appellent rupture d'anévrisme, arrêt du cœur, etc. Nous saluons le gai matin qui, par-dessus le vide et le noir de la syncope nocturne, renoue le présent d'aujourd'hui et le passé de la veille et consacre la fidélité de la continuation. L'insomnie est avant tout une méfiance. La désagrégation des instants et la hantise de la nihilisation que cette discontinuité implique tiennent notre attention en éveil. C'est pourquoi Pascal, commentant la Nuit de Gethsémani, prêche la vigilance : « Il ne faut pas dormir pendant ce temps-là ! » Huizinga⁸⁸ montre comment le récit de Lazare, au temps de Chastellain et des

Danses macabres, entretenait l'insomnie chez la créature ; Lazare ressuscité vit dans les tranes et le souci. La méditation sur l'Hora incerta maintient les hommes en état d'alerte. Certes, il y a une grande différence entre le μελέτημα θανάτου du *Phédon* et la préparation à la mort telle que l'*Imitation* la conçoit : le sage platonicien garde l'initiative par rapport aux événements ; et bien que Socrate attende pour ce soir une mort inévitable, la sérénité et les calmes propos voilent chez lui la fuite angoissante des heures et font du supplice final un fait divers insignifiant ; ce « dernier jour d'un condamné » est une journée comme toutes les autres. Socrate affecte de traiter comme un incident négligeable⁹⁹ la dernière heure de ce dernier jour et la dernière minute de cette dernière heure et, en attendant l'ultime épreuve qui est, hélas ! *hora certissima*, il devise de choses et d'autres comme si de rien n'était ; la résignation au destin va de pair avec la parfaite disponibilité de la raison. Et pourtant la mort, dans le *Phédon*, n'est pas un problème considéré à bonne distance problématique, comme un objet abstrait : c'est une échéance prochaine, et qui devrait être immédiatement vécue ! Le chrétien du Moyen Âge, témoin d'une histoire dramatique et mouvementée qui se déroule parmi les cataclysmes et rebondit de violence en violence, est bien davantage à la remorque des événements : de même qu'il était naguère affolé par l'appréhension de l'an mil, il est à présent obsédé par l'incertitude de sa dernière heure personnelle ; Timor et Tremor, la crainte et le tremblement habitent désormais ce temps que le vide méontique menace à chaque minute. Pourtant, il y a un monde entre ces alarmes et le quiétisme passif du désespéré : au lieu de compter les minutes qui s'écoulent goutte à goutte inexorablement, au lieu de regarder la clepsydre qui se vide, au lieu de considérer le laps de temps sans cesse amenuisé qui le sépare encore du terme fatal, l'homme est passionnément tendu vers la menace mortelle. Le danger surgit, dit l'*Imitation*, « insperate », « subito et improvise »¹⁰¹⁰, à l'improviste, et les « admonitions » se proposent de réduire au minimum la part de cette improvisation et de nous épargner l'affolement et les surprises, en sorte que, même incertain de la date, l'homme devance la mort au lieu d'être devancé par elle, et surprenne celle qui croyait le surprendre. Pour avoir barre sur le destin, l'homme, ne sachant l'heure, accueillera chaque heure comme si elle était sa dernière heure, ainsi que le dit le Stoïcien ; il se considérera sous l'aspect d'un perpétuel moribond ; les hommes préfèrent empoisonner chaque instant de la durée par la conscience contre-nature de sa possible cessation : mais cette conscience, nécessairement discontinue, contrarie l'intention naturelle de l'être, qui est de continuer d'être et de traiter toute cessation comme un accident adventice. C'est pourtant à cette condition que l'être menacé croit reprendre l'initiative sur la chose menaçante, que la reconnaissance de la mort familière amortirait la surprise. Pour n'être pas surpris par l'heure, il suffirait censément que le vivant ait de sa mortalité, non pas une connaissance notionnelle et banale, mais une expérience vivante et passionnée. Est-on plus prêt que le commun des hommes parce qu'on répète toute la journée : Frère, il faut mourir ? Nous pouvons en douter. « Estor memor », ressasse à chaque minute l'horloge de Baudelaire. Après Marc Aurèle, Léon Chestov répète lui aussi : *Memento mori* ! Μέννησο... Mais laissons parler l'*Imitation de Jésus-Christ* : « Semper ergo paratus esto¹¹¹¹, ut nunquam te imparatum mors inveniat. » Dans ce souci d'une « préparation » toute pneumatique, on reconnaît l'esprit de vigilance dont parle l'Évangile. Veillez, dit l'apôtre Matthieu. ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν. Et Marc : Ἀγρυπνεῖτε... οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ καιρὸς ἐστίν, ἢ ὅπῃ ἢ μεσουράκιον ἢ ἀλεκτοροφωνίας ἢ πρωί... μὴ ἐλθὼν ἐξαίφνης εὖρη ὑμᾶς καθεύδοντας¹²¹². Comme le *Phédon*, qui découvrait dans la mortification ascétique une véritable propédeutique¹³¹³ de la mort, Luc nous recommande : Γίνεσθε ἔτοιμοι, soyez prêts, et gardez vos lampes allumées, pour que la lumière brille dans les ténèbres de la nuit : Vigilate ! Estote parati ! Car cette vigilance qui est surveillance du devenir, si elle n'implique pas toujours la tranquillité d'âme, est inséparable de la lucidité. Ainsi donc, préparez vos bagages et prenez vos ultimes dispositions ; comme des soldats en campagne qui vont monter à l'assaut, tenez-vous prêts à partir, car on peut vous appeler d'une minute à l'autre...

L'atténuation que nous apporte l'incertitude de la date est donc, selon les pessimistes, tout apparente : c'est le sursis d'un condamné à mort, la misérable et si vaine petite minute supplémentaire que ce condamné mendie à monsieur le bourreau. La créature, dit Victor Hugo, est un condamné à mort jouissant de sursis indéfinis¹⁴¹⁴. Luttant avec l'invincible, rusant avec la toute-puissante, l'obligeant, pour cette fois, à repasser, nous ressemblons à un chef héroïque qui gagne du temps et retarde l'inévitable capitulation ; vaincu d'avance dans sa lutte sans espoir, l'homme dérobe très provisoirement à la mort sa victime désignée, dispute à la mort quelques pauvres petits quarts d'heure... Un jour ou l'autre, tôt ou tard, de toute façon et dans tous les cas,

la mort aura le dernier mot : le destin tout-puissant aura finalement raison, quelque effort que nous fassions pour le différer ; « ducunt fata volentem, nolentem trahunt ». Nous disions aussi : tout finit toujours par s'arranger, tout, le mauvais temps, la maladie, l'échec, tout, sauf la mort elle-même, qui ne s'arrange jamais. Au mieux, *Dies incerta* représente pour l'homme un délai plus ou moins long et un ajournement temporaire de l'épreuve inévitable ; mais la rallonge est dans tous les cas insignifiante, et d'ailleurs ne peut durer indéfiniment. Longues ou brèves, toutes les durées finies ne s'annulent-elles pas auprès de l'infini et de l'éternel néant ? Un peu plus tôt, un peu plus tard, qu'importe, du moment qu'il faut mourir¹⁵¹⁵ ? Donc le rescapé, très provisoirement, survivra ; pour cette fois, le malade réchappera. Combien de temps tiendra-t-il encore ? Combien de temps retarderons-nous l'issue inéluctable ? Celui qui, abusé par la possibilité de remettre indéfiniment à plus tard la date fatidique, lutte contre la mort, celui-là s'engage par conséquent dans une impasse. Voie sans issue – telle est, de prime abord, la vie humaine. L'horizon est bouché. L'ouverture du temps vital n'est-elle pas un trompe-l'œil ? Le destin, au lieu de nous condamner à date fixe, en prédestinant d'avance le jour et l'heure de l'exécution capitale, préfère jouer avec sa proie et l'amuser par des délais en faisant peser plus longuement sur elle l'hypothèque de la conclusion inévitable. Conclusion qui, dans tous les cas, sera la même, puisque le jeu, si varié soit-il, se termine invariablement de la même manière désespérante et monotone. En vérité, notre incertitude sur la date, selon les fatalistes, dissimule à peine le prédestinationnisme foncier de la mort... Sans doute la mort peut-elle être certaine sans que la date soit fixée. Mais si par hasard l'heure du terme fatal était écrite d'avance ? *Mors certa, hora certa* ! Tout serait réellement certain, le fait, que nous savons certain, et l'heure, que nous croyons incertaine. Peut-être en effet le Quando est-il, dans l'absolu des conseils divins, aussi certain que le Quod ? C'est en ce cas notre seule ignorance, notre ignorance psychologique de créatures finies, qui fabriquerait l'illusion d'une incertitude objective : οὐκ οἶδατε, vous ne savez pas le jour, et les anges du ciel eux-mêmes ne le savent pas, mais Dieu le sait, lui. L'arrêt est déjà prononcé, et le condamné dans sa détresse lamentable sait seulement, et encore d'un savoir très vague, qu'il y a un arrêt contre lui, et au maximum que la date est fixée, mais il ne sait pas quelle est cette date, ni le genre de supplice qu'on lui réserve. Nous crèverons, mais nous ne saurons pas quand... Voilà dans notre misère une belle consolation ! Comme dans le système leibnizien du préétablisement, c'est Dieu qui doit bien rire quand il voit la monade sortie de ses mains courir au-devant de la tuile qu'il a disposée de toute éternité pour tomber sur la monade ce matin même au coin de cette rue ; tout à l'heure les hommes, pitoyables dupes, appelleront la tuile de ce matin « un hasard »... Si encore la créature était une véritable marionnette aussi inconsciente de sa mortalité que des coordonnées de sa mort, ou si elle ressemblait à un somnambule en état de suggestion hypnotique et parfaitement inconscient de son aliénation véritable, la créature, se croyant libre, serait presque heureuse, malgré l'hétéronomie réelle de cette situation. Hélas ! l'homme est un pantin à demi lucide, assez lucide tout au moins pour être malheureux. Sans doute aurait-il mieux valu que le pantin ne sût absolument rien de sa dérisoire liberté... Mais pour son malheur, le pantin sait une partie de la vérité, et la partie de beaucoup la plus importante, la partie inambiguë s'il en fut : le pantin sait qu'il est appelé à mourir en général, peut-être même que la date est déjà arrêtée ; et quant à l'occultation, elle ne porte que sur des détails circonstanciels, des renseignements nécrologiques, des précisions de calendrier ; le lieu et la date et le nom de la maladie restent encore pour nous dans le vague. Ce que nous ignorons, et dont l'ignorance nous permettrait de vivre, est donc incomparablement moins essentiel que ce que nous savons, et qui nous empêche de vivre. Dans la cruelle certitude du fait, le naufragé s'accroche à la fragile incertitude de la date ; dans notre désespoir de mourir, tout reste suspendu à l'espoir de survivre ; mais c'est un petit espoir, une espérance mineure... Espoir de pauvre et pauvre espérance ! Le petit espoir ne se rapporte pas, comme les grandes espérances, à l'effectivité elle-même, au fait de la victoire, de la santé ou du succès, et ceci indépendamment de la date proprement dite ; sans doute notre vœu est-il que la chose espérée advienne bientôt, le plus vite possible et, si possible, à l'instant même : mais d'abord et en général qu'elle advienne ! et l'on avisera ensuite. Telle est notre espérance vitale, celle que nous appellerons l'« Optatif désespéré », celle qui est suspendue à la grande alternative majeure et simpliste : Oui ou Non, Tout ou Rien, la Vie ou la Mort. La petite espérance bourgeoise, elle, se rapporte aux questions *Quand ? Où ? Combien ?*. Son domaine de gagne-petit, c'est le Plus ou Moins, et c'est la circonstance chronologique, et ce sont les degrés du comparatif ; son espoir à elle est de gagner du temps et de rogner des minutes. Elle n'espère pas, la triste espérance, triompher

de la mort, elle espère seulement la retarder. Dans ces conditions, l'homme clairvoyant quant au fait, aveugle quant aux circonstances, est une espèce de grand enfant avec qui le destin fait des cachotteries, en lui dissimulant certains mystères : d'une part on lui soustrait la moitié de la vérité, et pour ce qui est de l'autre moitié, elle se présente noblement drapée dans les euphémismes et les périphrases et sous un aspect aussi impersonnel que possible ; car « mors certa » est une généralité conceptuelle plutôt qu'une expérience vécue. Le destin ressemble à un médecin qui s'approche du malade en cachant un bistouri derrière son dos. Ce que nous devons en somme à l'incertitude de l'heure, c'est la fausse tranquillité : car il y a une quiétude trompeuse qui résulte soit de l'ignorance, soit du malentendu et de la résolution de ne pas approfondir. Mais l'adulte ne veut pas toujours de ces enfantillages, et il refuse parfois de se laisser bander les yeux : condamné à une demi-vérité, il se croit assez fort pour supporter la vérité totale ; il ne comprend pas que la connaissance de la vérité complète le réduirait au désespoir des condamnés à mort.

3. *Mors certa, hora certa*

L'homme vit dans l'angoisse lorsque, tout en continuant d'ignorer la date, il se prend à soupçonner qu'elle est déjà arrêtée, lorsqu'il évente la cachotterie ; l'homme, resserré dans les défilés de l'étroitesse, sait à la fois qu'il mourra et que le jour de sa mort est fixé : il ignore seulement quel est ce jour ; l'angoissé, par conséquent, sait à la fois le Quod en général et le quod du quando, encore qu'il ne sache pas le quando lui-même et n'en puisse dire le nombre : car il ne sait ni quel jour ni quelle heure. Le désespéré, lui, sait d'abord ce que tout le monde sait, et qui ne tire guère à conséquence : qu'il mourra un jour indéterminé, n'importe quand (le Quod) ; et il sait d'autre part ce qui n'est nullement fait pour être su : qu'il mourra tel jour à telle heure (le quando) ; il sait donc sur sa mort-propre tout ce qu'il y a à savoir, y compris ce qu'il ferait mieux d'ignorer. En cela le désespoir étouffant s'oppose aux vicissitudes de l'angoisse, c'est-à-dire aux affres d'une appréhension très faiblement aérée par l'incertitude. Si le temps d'angoisse est un temps miné par les alarmes et pourri d'inquiétude, le temps du désespoir est, quant à lui, un temps mort et entièrement spatialisé, un temps déjà révolu ; et au lieu que l'angoisse oscille fiévreusement entre espoir et désespoir, le désespoir pur, le désespoir massif et compact n'est que lui-même. Telle est la situation invivable du condamné à mort, à qui l'incertitude vitale du Quando, plus vitale que l'air atmosphérique, est finalement refusée : Victor Hugo décrit cette suffocation dans *Le Dernier Jour d'un condamné*, Leonid Andreïev dans son poignant *Récit des sept pendus* ; Dostoïevski qui, au contraire de Socrate, fut vraiment pendant quelques semaines, μέλλων ἀποθανεῖσθαι, Dostoïevski, qui a personnellement vécu en Sibérie ce délai monstrueux borné par une « hora certa », lui consacre quelques pages de son roman *L'Idiot*. La connaissance du Quod et du Quando réunis dévitalise et désagrège en effet le temps vertébré de l'action quotidienne, fait de ce temps un temps insoutenable et inhumain : réduit à la pure expectative d'une échéance inévitable, l'homme ressemble à une bête traquée. L'usure progressive, continue, implacable du délai suprême obsède intolérablement la conscience affolée ; la vie, rongée par l'insecte du temps, la vie, grignotée, comme chez Baudelaire, par le tic-tac des horloges, ne serait tout entière que l'attente d'un condamné à mort. Car le laps de temps inerte et fini qui, en s'épuisant, aboutit au point zéro de la mort est lui-même un temps mort. C'est le temps des sabliers et des clepsydres. Si chaque moment révolu vient en déduction de ce qui reste à vivre, c'est parce que la prétérition n'est plus compensée par le renouvellement inépuisable des possibles, ni par l'incessante reconstitution du futur : les possibles forment un quantum fini, un stock de jour en jour amenuisé, et finalement annulé, une masse peu à peu diminuée par des prélèvements successifs, une marge d'espérance de plus en plus restreinte ; aujourd'hui plus qu'hier et bien moins que demain ; et par conséquent ce qui est vécu n'est plus à vivre. L'homme condamné au supplice de l'expectation sans espoir vit désormais sur son capital de temps, et le temps encore à vivre, telle la chronologie des chronomètres, ne se reconstitue plus en avant : car l'évolution créatrice est tarie. C'est ainsi que le chronométréur, mesurant des intervalles déterminés, compte les gouttes dans la clepsydre ou dénombre sur le cadran les minutes qui fuient l'une après l'autre du futur dans le passé et filent irrévérablement derrière nous. Ou si l'on préfère d'autres images : le cordeau est allumé, et il faut attendre que la mèche se consume jusqu'à l'explosion finale. Cette quantification du temps engendre chez le condamné une espèce d'avarice malade et une phobie anxieuse du temps perdu. Il ne s'agit plus de gaspiller des instants si étroitement mesurés ! Le temps du condamné à mort, consommant des ressources limitées, a perdu son efficacité créatrice et son pouvoir d'innovation ;

c'en est fini de l'espérance mélioriste et progressiste. Tout est donné d'avance, comme eût dit Bergson : le futur lui-même est du tout fait, c'est-à-dire du passé ; ou plus simplement encore, le futur s'aplatit dans un présent intemporel sans relief ni perspective. Ce qui sera, c'est ce qui fut, gémit le désespéré de l'*Ecclésiaste* ; il n'y a pas de nouveauté ici-bas... À quoi bon un devenir qui fait advenir... le passé, et qui n'accouche que de vieilleries ? Une futurition congelée, un devenir littéralement détemporalisé – voilà où en arrive l'homme acculé quand la prescience de la mort à date fixe bouche en lui toute ouverture sur un lendemain réel. Mais s'il n'y a plus de futurition, il n'y a plus de prétérition : car un passé sans futur n'est même pas du passé ; le souvenir se fige, par là même que le « survenir » et l'« advenir » s'immobilisent : entre l'avenir gelé et le prétérît réifié et minéralisé, on ne sent plus l'incessante circulation du devenir. Le vaisseau est pris dans les glaces. On comprend qu'en dissimulant à l'homme la prescience de l'heure, Prométhée lui ait épargné un supplice contre-nature : nous n'aurons pas à égrener un par un, à épeler syllabe par syllabe les instants qui nous restent à vivre. Prométhée nous concède, à la faveur de notre ignorance, une manière de futur illusoire.

4. *Mors incerta, hora incerta*

Le *Gorgias* en effet nous raconte que devant la prospérité des méchants, et sur l'ordre de Zeus, Prométhée résolut de soustraire aux mortels la prognose de leur mort : πανστέον ἐστὶν προειδότας αὐτοὺς τὸν θάνατον. νῦν γὰρ προΐσασι¹⁶¹⁶. Prométhée lui-même dit chez Eschyle : τυφλὰς ἐν αὐτοῖς ἐλπίδας κατ'ὥκισα...¹⁷¹⁷. Cette espérance n'est peut-être pas absolument aveugle, bien qu'elle ne soit pas entièrement clairvoyante. C'est elle, l'aveugle lucide, qui est le grand médicament de notre maladie, φάρμακον νόσου ; elle qui, selon Hésiode, est seule restée au fond du tonneau dont Pandore avait soulevé le couvercle¹⁸¹⁸ : tandis que les noirs soucis et l'essaim des maladies génératrices de mort – αἶψα γὰρ ἐν κακότητι βρότοι καταγυράσκουσι – se répandaient de par le monde, la fée Espérance demeurait au milieu de nous pour sauver le principe du Futur. L'espérance maintient entrebâillé le soupirail par où l'appel de l'inconnu et la lumière de l'avenir arrivent jusqu'à l'homme. Entrebâillée, c'est-à-dire entrefermée, puisque le fait est certain ; entrefermée, c'est-à-dire entr'ouverte, puisque l'heure est incertaine : telle est la vie de l'homme. Lorsque la lumière entre à flots dans la cave de Barbe-Bleue par le soupirail entr'ouvert et brise la clôture étouffante, Ariane montre aux femmes, à la fin de l'opéra de Dukas, le chemin de la liberté. Il faut, dit-on, qu'une porte soit ouverte ou fermée : mais les portes du temps sont à la fois closes et ouvertes, selon qu'on envisage comme tout à l'heure la barrière de la mort en général ou, comme maintenant, l'incertitude de la date. Et d'ailleurs la moindre entr'ouverture est déjà une ouverture, et même une immense ouverture, si mince soit le filet de lumière qu'elle laisse filtrer ; à peine entr'ouverte, la porte de l'espoir est largement ouverte sur l'horizon infini. Disons mieux : c'est la vie entière qui ne cesse de s'ouvrir indéfiniment vers le futur, tout en restant barrée à jamais par son inflexible destin. *Hora incerta* veut dire maintenant, non pas : « peut-être plus tôt que vous ne pensez », « peut-être tout de suite », mais : « n'importe quand, peut-être bien plus tard, et... qui sait ? peut-être jamais ! » Peut-être, peut-être... Ce Peut-être est une allusion à la fenêtre entr'ouverte. Telle est, rappelons-le, l'amphibolie de l'incertitude. L'incertitude n'a pas le même sens selon que le danger rôde et que la menace à chaque pas nous guette, ou selon que le malheur est remis à un avenir indéterminé. La crainte, le tremblement et la méfiance chuchotaient : l'heure est incertaine, mais comme le fait est certain, soyez prêts à toute éventualité. Et maintenant, l'homme confiant et rassuré se dit : L'heure est incertaine ? À la bonne heure ! Tous les espoirs sont donc permis. Par une véritable conversion qui transfigure le sens de la durée sans changer pourtant un mot à son texte, le péril de chaque minute devient, sur place, la rallonge de chaque minute ; la périlleuse reconduction de l'impossible-nécessaire apparaît, lue à l'endroit, comme une affirmation victorieusement continuée. Tout nous semblait danger de mort, tout nous devient sursis.

La certitude du fait, dans l'optique pessimiste, semblait déteindre sur l'incertitude de l'heure, en faisant paraître la date de la mort aussi certaine que la mort en général est certaine. Et maintenant, tout à l'inverse, c'est l'incertitude elpidienne de l'heure qui influence la certitude du fait et la rend un peu floue et brumeuse et, pour finir, ferait presque douter de cette certitude ; la certitude de mourir, ébranlée par l'indétermination et le caractère contingent de la date, n'est plus, après tout, tellement certaine ! C'est ainsi que la contingence de l'heure nous monte pour ainsi dire à la tête et jette finalement un doute sur la chose la plus certaine du monde : comme il n'est jamais nécessaire de mourir de telle ou telle maladie, ni à telle ou telle date, l'homme, ivre d'espoirs insensés, commence

à se demander s'il est tellement nécessaire de mourir en général. Cette fois, il faudrait dire : *Hora incerta, Mors incerta* : une incertitude générale plane désormais sur l'ensemble que forment le Quod et le Quando. Celui qui est condamné « sine die », et à plus forte raison « sine hora », est-il vraiment condamné ? L'équivoque tenant à la contamination de la certitude à peine incertaine par l'incertitude presque certaine engendre un doute sur la possibilité de la mort en général, doute qui n'est jamais entièrement dissipé et qui encourage la folle espérance immortaliste : car un petit doute, en ces matières, est un doute immense ; car un mélange de certitude et d'incertitude est une incertitude. La certitude, comme la nécessité, est absolue ou n'est pas : l'addition du moindre milligramme de contingence suffit à la rendre suspecte ; de la certitude à la probabilité, puis au doute, et enfin à la conviction contraire, la dégradation se précipite vertigineusement. Non, on ne fait pas sa part au crescendo de l'espérance passionnée, pour peu qu'un moratoire souvent renouvelé l'enhardisse. Qui sait ? À force de réchapper, de voir miraculeusement reculer, par un ajournement indéfini, l'échéance fatale, à force de rebondir de danger en danger, peut-être serai-je définitivement dispensé du trépas ; peut-être une exception spéciale en ma faveur m'exemptera-t-elle du destin commun... En tout homme, il y a un vieux soldat chanceux qui, ayant l'habitude d'échapper aux balles et de survivre à toutes les batailles, finit par se croire invulnérable. Et si la mort m'oubliait ? Après tout, la mort ne veut peut-être pas de moi ? Bien entendu, cet espoir déraisonnable ne tient ni devant la réflexion, ni devant l'expérience. Pourtant, là n'est pas la question. Je mourrai sans doute, mais plus tard et ailleurs ; un jour, très vaguement, un jour sans date et sans autres précisions, un jour auquel il n'est jamais nécessaire de penser ; en tout cas pas maintenant, ni de cette maladie-là ; en tout cas, ce n'est pas encore pour cette fois. C'est plutôt pour la suivante, toujours la suivante ! toujours plus tard, toujours demain... Et si c'était jamais ? Non, mon heure n'est pas encore venue, non, mon tour n'est pas arrivé, et peut-être même n'arrivera-t-il jamais... Nous disions : tous les espoirs sont permis, même les plus fous. Évitions toutefois d'insister ou d'approfondir : car on ose à peine y penser ; l'indétermination même de la menace nous permet de glisser sur ce point. De toutes manières, la mort n'est jamais pour cette fois-ci, mais toujours pour la prochaine. Je mourrai en général, mais jamais en particulier ; un jour ou l'autre, mais jamais aujourd'hui ; à la Trinité ou aux calendes, mais jamais séance tenante, jamais *hic et nunc*. Ainsi le vivant décide, pour rendre sa vie tolérable, de demeurer superficiel et approximatif, de rester à fleur de destin, de ne pas aller au fond des choses : car s'il pensait à fond la vérité de la mort certaine et s'il en réalisait le péril il ne pourrait plus vivre. Cette insouciance, qui répond à une sorte de finalité protectrice, n'est pas sans rapport avec ce que Pascal appelle Divertissement et Scheler sinécure métaphysique. Effet d'ensemble, l'optimisme est ici la bienfaisante incurie, grâce à laquelle le soucieux évite de prendre ses soucis au sérieux. Et non seulement nous refusons d'envisager l'imminence du danger, mais encore je refuse de considérer le rapport de ce danger avec mon sort-propre ; non seulement la mort est indéfiniment remise à la fois suivante, mais encore elle se rapporte toujours aux autres ; nous l'avons montré à propos de la mort en troisième personne : ce sont les autres qui meurent séance tenante ; la mort concerne l'être mortel en vertu d'une loi générale, mais moi particulièrement et personnellement, elle ne me concerne pas ; l'application particulière de la loi à mon ipséité-propre est pudiquement écartée. L'alibi qui renvoie la mort de l'un à l'autre, la récurrence qui la reporte de moment en moment, achèvent de rendre tout à fait improbable une terminaison déjà si problématique. Il n'est jamais nécessaire de mourir tel ou tel jour ; mais pour qui ne meurt aucun jour en particulier, ni mardi ni mercredi, ni dimanche prochain, qui doit simplement mourir en général, la mort a-t-elle un sens ? Mieux encore : qu'est-ce qu'un événement censément nécessaire qui n'est jamais forcé de se produire ? Qu'est-ce qu'un événement, abstraction faite de toute advenue possible, soit maintenant, soit plus tard, à un moment ou à un autre ? Un événement qui peut (et ceci indéfiniment) ne pas arriver est une simple généralité verbale, l'expression d'une loi abstraite et vide, une notion théorique dépourvue de toute effectivité. Un événement n'est plus un événement s'il est sans date ni lieu, s'il est hors de l'histoire et de la géographie ; un événement n'est plus un événement s'il n'arrive à aucun moment dans le temps et n'a lieu nulle part dans l'espace... Que dis-je ? Un événement n'est peut-être rien d'autre que cette intersection de la coordonnée chronologique et de la coordonnée topographique. Bien entendu, la mort est une date dans l'état civil, dans les faire-part et les bulletins nécrologiques, dans les dictionnaires biographiques : mais tel est le cas de la mort des autres pour moi, ou de la mienne pour les autres. La mort-propre pour l'intéressé, la mort en première personne, est quelque chose qui n'advient jamais, et qui est donc littéralement οὐδὲν πρὸς ἐμὲ. Une philosophie nominaliste nous

engagerait sans doute à aller encore plus loin. Si la date et toutes les déterminations quidditatives sont fixées, la quoddité est posée *a fortiori* : par exemple celui qui sait *quand* et *où*, à plus forte raison sait *que*. Mais inversement aussi, savoir *que*, sans savoir *qui*, c'est ne rien savoir : par exemple le juge d'instruction sait bien qu'il y a en général un coupable, mais il ne sait pas qui est l'auteur du crime, il ne sait pas le nom de celui qui a fait le coup. Il est bien avancé, le juge d'instruction ! On peut dire qu'il ne sait pas le premier mot de l'affaire – ou plus exactement il n'en sait pas le « fin mot » ; il ne sait pas ce *mot fin* et précis qui est justement toute la question. Ainsi donc, celui qui sait le il-y-a seulement et seulement le fait-que, c'est-à-dire la nue quoddité, ne sait rien, ou presque-rien ; pour mieux dire, il se moque du monde. Savoir sans savoir qui, quand, où et comment, est-ce savoir ? C'est là plutôt une bonne plaisanterie. Et de la même façon, aimer sans savoir qui, est-ce vraiment aimer ? Cet amour évasif et sans complément direct, cet amour privé de son accusatif d'amour, est-il un amour passionné, sincère et sérieux ? Le demi-savant, celui qui sait le Quod mais non le quid, ressemble au demi-amant, à l'amant de mauvaise volonté qui dit au revoir en général, à bientôt en général, sans fixer la date du prochain rendez-vous ; celui qui ne dit pas *quand* et laisse l'avenir dans le vague, c'est qu'il n'a pas l'intention de revoir ; il dit : à un jour en général, mais se garde bien de dire *lequel* ; il n'est pas très pressé, l'ami. Car cette indétermination caractérise le régime notionnel de l'Amitié plutôt que l'urgence passionnelle de l'Amour. Et de même un événement qui arrive en général, mais n'arrive à aucune date en particulier, du moins pour celui qu'il concerne, est *comme* s'il n'arrivait jamais : cet événement est une simple éventualité ; cet événement n'est pas rien absolument, ni rien purement et simplement, puisque au regard des tiers il finira par arriver à une date précise et en un lieu déterminé ; mais pour l'intéressé lui-même cet avenir indéfiniment ajournable est comme rien, *instar nihili*. Résumons-nous. Si la mort est certaine, sa date ne l'est pas nécessairement ; mais si l'heure, détermination aiguë, est certaine, le fait de mourir en général est certain *a fortiori*. Devoir mourir en général, un jour, évasivement, n'est pas une détermination tant qu'on n'a pas dit où, quand, comment, qui et de quelle maladie... Ce sont les circonstances modales qui apportent la précision univoque et l'unicité semelfactive ; la mort n'est un événement réel que parce qu'elle est liée à la situation incomparable de quelqu'un, à la singularité individuelle du Hapax. Elle est indiscernable de l'immortalité, du moins est-elle un « rien-pour-moi » si ce fil est rompu. Ainsi donc la nécessité de mourir, à la limite, finit par sembler évitable ; en d'autres termes, ce qui actuellement paraît nécessaire tend de plus en plus à paraître contingent : sinon en soi, du moins pour lui-même, celui qui mourra un jour, mais un jour indéfiniment en suspens, et devant qui le futur de la mort ne cesse jamais d'être un pas-encore, celui-là est presque indiscernable d'un être immortel. Une vie perpétuelle serait donc en quelque sorte l'horizon de ce bail toujours renouvelé que notre espérance inlassablement reconduit. Bref il n'y a plus de différence entre l'effectivité de la mort en général et ses modalités ; ou plutôt la quoddité elle-même est devenue, comme la date ou le nom de la maladie, une modalité entre autres : de même qu'il n'est jamais nécessaire de mourir à telle ou telle date, de telle ou telle façon, de même il ne serait jamais nécessaire de mourir en général ; l'*angoisse* métémpirique a fait place aux flux et reflux de la *peur* empirique et de la folle espérance : car j'ai « peur » de mourir cette fois-ci, de cette maladie, au cours de cette mission dangereuse... Le fait-de-la-mort est devenu lui-même, comme n'importe quel danger déterminé, chose parfaitement évitable, à laquelle il n'est jamais absurde d'échapper, avec laquelle il est toujours possible de tricher !

5. *Mors certa, hora incerta*

Hélas ! au fur et à mesure que les années passent, la mort devient de plus en plus probable et la bonne santé de plus en plus miraculeuse ; l'usure de l'organisme ne cessant d'augmenter, les chances de survie tendent vers zéro et la certitude de mourir vers cent pour cent ; c'est-à-dire qu'il devient à la longue invraisemblable d'échapper à l'accident fatal ; car la certitude du fait continuant d'hypothéquer le temps ouvert, nos moratoires tôt ou tard prendront fin. Certes, parallèlement à ce progrès vers la mort, vérifiable pour les témoins, le sujet s'éprouve lui-même impérissable : en effet il n'y a jamais de raison de mourir tel jour plutôt que tel autre. Ce mélange d'insécurité et d'espoir, n'est-ce pas le régime passionnant de l'aventure ? Car l'aventure aussi est une entr'ouverture. L'ensemble de notre carrière vitale est mi-clos, comme sont mi-closes les successives aventures intra-vitales qui le constituent : en sorte que si la vie dans sa totalité est une grande aventure, chaque aventure particulière est pour ainsi dire une petite vie intense en raccourci à l'intérieur de la grande. L'homme tient compte de la mort en général, prend des dispositions et des assurances

pour le moment où il n'y sera plus ; mais il ne tient jamais compte de la mort dans les circonstances particulières

Si *Mors certa, hora cella* est la formule du désespoir, *Mors certa, hora certa sed ignota* la formule de l'angoisse, et, tout à l'opposé, *Mors incerta, hora incerta* la formule de l'espérance chimérique, il faudrait reconnaître dans la formule dissymétrique *Mors certa, hora incerta* la devise d'une volonté sérieuse et militante, aussi éloignée du désespoir que de l'espoir chimérique. Car c'est la disparité d'une certitude quodditative et d'une incertitude chronologique qui donne à notre vie l'élan et le ressort nécessaires pour entreprendre. L'homme est en situation tragique quand la date de la mort est aussi certaine que la nécessité générale de mourir un jour quelconque : tel est justement l'enfer du *désespoir*. Il connaît les transes de l'*angoisse* quand la date de la mort, date inconnue pourtant de l'être mortel, est supposée aussi implacablement prédéterminée que le fait de la mort lui-même. Et enfin la vie finit par se dissoudre dans l'indifférence et l'*ennui* lorsque, le fait-de-la mort devenant aussi douteux que sa date, nous nous sentons condamnés à une spacieuse éternité. Après le temps amorphe de l'ennui, après le temps rocailleux de l'angoisse, après le temps impuissant et stérile du désespoir, voici le temps fécond de l'activisme ; après l'avenir déjà advenu, voici un avenir réellement à venir. La distance est la même entre le temps expectatif, obturé, inefficace du désespoir et le temps entr'ouvert du Sérieux qu'entre l'imminence passive et l'urgence active. – Pour qui se place maintenant au point de vue drastique, la dissymétrie de la mort certaine et de l'heure incertaine apparaît comme une dissymétrie essentiellement excitante, et en quelque sorte motrice : ce que l'on sait, en l'espèce la quoddité de la mort, est justement ce sur quoi l'on ne peut rien ; et *vice versa* ce que nous ignorons, en l'espèce les modalités circonstanciées, est dans une grande mesure ce qui dépend de nous ; en d'autres termes, on sait ce qu'on ne peut pas, et l'on peut ce qu'on ne sait pas ; la chose sue, c'est-à-dire l'infranchissable barrière de la mort, est hors de notre pouvoir, tandis que la chose ignorée, c'est-à-dire la date, est jusqu'à un certain point dans nos prises : elle dépend du régime alimentaire, de l'hygiène et de notre sobriété ; ou, si l'on préfère un autre langage : ce qui est ouverture pour la connaissance est fermeture pour l'action, et réciproquement. Ce chiasme ironique du savoir et du pouvoir est une forme de l'alternative fondamentale où s'exprime la finitude, et nous aurons à l'expliquer par le régime ambigu de l'englobant englobé. Savoir les deux, pouvoir les deux, c'est-à-dire non seulement pouvoir retarder la mort prévue, mais la vaincre en général, ce serait être au-delà de toute alternative créaturelle : car ce cumul de l'omniscience et de l'omnipotence a quelque chose de surhumain et même d'impensable. Savoir l'un et l'autre, et ne pouvoir ni l'un ni l'autre, tel est le sort désespéré, et, sinon impensable, du moins invivable, des condamnés à mort. Ne savoir ni l'un ni l'autre, et pouvoir l'un et l'autre, c'est-à-dire pouvoir transcender la mort, et *a fortiori* pouvoir l'ajourner, ce serait faire l'ange. Le seul régime capable de sauvegarder la vitale entr'ouverture de l'existence est le régime impair ou dépareillé que nous appelions alternative : savoir l'un (sur lequel on ne peut rien), pouvoir l'autre (dont on ne sait rien), pouvoir sans savoir ou savoir sans pouvoir, voilà l'effet de bascule qui donne à l'action son élan ; l'impuissance savante sert de repoussoir à la puissance nesciente. Le demi-savoir et le demi-pouvoir ne portent donc jamais sur la même partie du mystère. Le *Scio quod*, savoir impuissant, et le *Nescio quando*, pouvoir ignorant, sont en quelque sorte les deux moitiés complémentaires et disjointes d'une toute-puissance toute-connaissante que nulle raison ne peut concevoir. – Non que le savoir impuissant soit pour notre pouvoir d'ajourner la mort un obstacle absolu, car il lui impose la limite déterminante sans laquelle ce pouvoir se dissoudrait dans le vertige de l'indifférence : il en est donc plutôt l'organe-obstacle. Notre pouvoir n'est efficace que parce qu'il n'est pas infini. Et comme le levier prend appui sur un point fixe pour soulever ce qui pèse et ce qui résiste, ainsi le pouvoir contrarié prend appui sur un immuable destin pour allonger notre vie et distendre la sphère de notre liberté. C'est donc la négativité et c'est l'invincibilité même de la mort qui donnent un sens, une vocation, une direction définie à notre activité transformatrice et progressiste ; la médecine, pas plus que l'art, ne prétend volatiliser ou anéantir subitement l'obstacle pour une créature miraculée : car cette nihilisation glorieuse est plutôt la spécialité des charlatans et des thaumaturges. Aussi notre destin mortel est-il à la fois dur et mou ! – Il n'empêche que l'action des hommes sur la mort est généralement en raison inverse de leur lucidité. Je ne sais pas ; donc il y a encore quelque chose à faire. L'ignorance où nous sommes quant à la date aère en quelque sorte notre vie et nous permet de respirer en rendant plus léger le souci de la mort certaine. Le flou qui règne sur la date permet à la volonté de s'engouffrer dans cet indéterminé pour l'influencer et pour peser sur la partie non jouée du destin ; l'homme d'action utilise ainsi la marge d'espoir qui lui est laissée, les possibles eux-mêmes l'invitant

à tenter sa chance. Ce n'est pas que l'action opère indépendamment des lois naturelles et modifie arbitrairement le visage des choses : car elle suit, au contraire, les chemins du déterminisme, et non point les zigzags capricieux de sa fantaisie. Mais elle récuse toute fatalité. Et en cela du moins c'est l'incertitude, ou c'est la contingence elle-même qui mobilise l'action, comme inversement c'est la nécessité qui la paralyse et qui engourdit l'homme dans son quiétisme congénital. La liberté trouve principalement à s'employer dans un monde en devenir, ou dans une société fluente dont les figures successives sont essentiellement provisoires et deviendront ce que l'homme les fera. Faire ! Cette attitude révolutionnaire et violente suppose que le donné pourrait être tout autre, qu'il ne faut pas l'accepter tel quel, et que l'altération de sa figure doit être guidée et dirigée. Surtout la volonté coopère à l'opération du temps historique et, guidant la futurition, modèle et modifie le visage de l'avenir. Il y a parfois dans une volonté drastique quelque chose de massif et d'approximatif qui semble exclure les subtilités de l'analyse ; c'est bien souvent dans la nuit de la nescience que notre libre pouvoir modifie le destin. Toute décision vraiment courageuse, toute option tant soit peu aventureuse exige ainsi quelques secondes d'aveuglement... Les Résistants de 1940 n'auraient sans doute jamais rien entrepris s'ils avaient évalué leurs chances uniquement en fonction de la situation générale et du rapport des forces en présence ; leur périlleux engagement ne résultait pas d'une appréciation rationnelle des vraisemblances ; ils ne reprenaient pas la lutte parce qu'ils avaient calculé qu'ils étaient les plus forts ! Ceux qui espéraient d'un espoir absurde, et contre tout bon sens, choisissaient, eux aussi, dans la nuit. Là où la lumière tragique de l'évidence, là où les accablantes certitudes nous conseilleraient la démission et la capitulation, le fol espoir qui dit non au destin rend possible l'impossible et raisonnable l'irrationnel : la déraisonnable chimère s'avère ici plus vraie que l'absurde vérité !

6. La résignation à la Quoddité : mortalité, dolorité, spatialité, temporalité

Inévitable est la quoddité de la mort : en cela le destin dit non et ferme la porte. Incertaine est la date : à son tour c'est la destinée qui dit oui et entr'ouvre la porte fermée. Et d'abord l'indétermination de l'heure (pour commencer par elle) nous suggère que rien n'est joué. La créature, si elle n'a pas l'omnipotence, c'est-à-dire le pouvoir actuellement infini qui lui permettrait de transsubstantifier la substance des choses, possède du moins le pouvoir indéfini d'en modifier les modes et d'en transformer les formes : dans ces limites que lui assigne sa relativité, l'homme est quasi tout-puissant ; l'homme, dans ces limites, peut, ou pourra un jour presque tout ce qu'il veut. Il veut, donc il peut ; il peut, donc il fera ; car tout ce qui peut être fait doit être fait ; car tout ce qui est possible et faisable est permis, et doit être tenté, et, un jour ou l'autre, arrivera. Oui, dans les limites du Quod, tout peut et par conséquent doit être osé, hasardé, exploré, hardiment entrepris : πάντα γὰρ τολμητέον. L'organe demande à s'employer, la fonction à s'exercer et la conscience à prendre conscience. Tout se passe comme si la liberté avait le droit d'aller jusqu'au bout de ses pouvoirs – en admettant que les pouvoirs de la liberté aient un bout ; la liberté distend à l'infini la portée de son action transformatrice, sans que rien, ni en quantité, ni en durée, ni en vitesse, ni sous aucun rapport circonstanciel, vienne limiter ce pouvoir dilatateur ou nous empêche de battre indéfiniment nos propres records. Grâce à la liberté, l'homme se donne du large, augmente son volume et sa latitude d'exister, gonfle l'espace vital et la durée vitale dont il a besoin pour respirer et s'affirmer dans toutes ses dimensions, repousse enfin le plus loin possible les murs de son petit cachot. Des tâches innombrables et passionnantes, une longue et réjouissante carrière s'ouvrent ainsi devant la volonté progressiste : car dans le cadre que les circonstances et les modalités de la continuation nous imposent, il y a beaucoup à faire, et même tout à faire à l'infini... Ce qui dépend de nous, τὰ ἐφ' ἡμῖν n'est donc pas ce qu'il y a de plus fondamental – mais rassurons-nous ! C'est également la besogne la plus variée, la plus intéressante, et celle aussi sur laquelle notre travail a le plus de prises, parce qu'elle implique une diversité pour ainsi dire inépuisable de degrés, de modalités et de tonalités : dès l'instant que la vitesse des avions et l'amélioration continue du confort matériel et l'allongement progressif de la vie humaine sont seuls en cause... à la bonne heure ! Il y a de quoi occuper un homme laborieux, de quoi justifier aussi les efforts d'une civilisation essentiellement philanthropique et mélioriste ; si notre problème est le de-plus-en-plus, le toujours-mieux, toujours-plus-fort, plus-haut, plus-vite, si notre problème est de majorer et d'améliorer sans cesse le pouvoir humain, de beaux jours sont en vue pour les techniques du perfectionnement industriel ; une perspective illimitée s'offre à notre courage, une longue carrière est promise à l'espérance progressiste, un vaste chantier reste ouvert nuit et jour

à nos activités médicales, sociales et pédagogiques, à notre besoin de transformer la nature, de percer les montagnes et de corriger le cours des fleuves. Et enfin (puisque tel est ici notre propos), l'homme est *presque* tout-puissant en ce qui regarde le Quand et le Comment de la mort. Comme il n'est jamais nécessaire de mourir à telle ou telle date, plutôt qu'à toute autre, et de telle ou telle maladie, plutôt que de toute autre, comme il n'est jamais absurde de faire l'économie de telle maladie déterminée, jamais absurde de différer d'un jour le jour fatal, d'une heure la dernière heure et d'un instant l'instant suprême, comme il n'y a pas de raison pour que le malade condamné par les médecins à mourir aujourd'hui ne tienne pas jusqu'à demain, et puis jusqu'au lendemain de ce demain, et *sic in infinitum*, et comme enfin chaque mort, fût-ce la plus naturelle, est à sa manière une mort subite, *nex*, une mort ajournable et imperceptiblement accidentelle, toute latitude est laissée au médecin de prolonger pour ainsi dire indéfiniment la vie du malade ; si la mort en général n'est pas évitable, toute mort particulière, en son ici-maintenant, aurait pu être évitée : de rallonge en rallonge, et à coup de réanimations successives, qui sait si la longévité grandissante ne finira pas par déboucher, à la limite, dans l'immortalité ? À force de guérir les maladies, d'allonger la durée moyenne de la vie et de retarder l'heure fatale, qui sait si nos thérapeutiques n'éluderont pas la fatalité elle-même ? À force de gagner du temps, qui sait si, oubliant de mourir, nous n'acquerrons pas tout doucement l'éternité ? C'est ce qu'Edgar Morin nous laisse espérer¹⁹¹⁹. Peut-être, après tout, l'ajournement du Quando tend-il, par une approche asymptotique, vers la suppression du Quod en général ? C'est l'*Hora incerta* qui justifie l'impératif numéro Un de toute déontologie médicale. Impératif très simple, mais aussi urgent et aussi inconditionnel que simple ! Tout malade, même notoirement incurable, doit être considéré comme guérissable et soigné en tant que tel ; et ce, jusqu'au dernier soupir inclusivement... Car comment savoir si un soupir est le dernier ? C'est après coup, et quand il n'est suivi d'aucun autre, que le dernier battement du cœur se révèle comme étant le dernier... C'est à titre posthume, et sur le calendrier, que le vivant aura été un mourant, quand la mort enfin advenue aura permis rétroactivement à l'entourage de reconstituer l'agonie ; le moribond n'est jamais moribond qu'au futur antérieur ! Sur le moment, il n'y a pas de moribond. Sur le moment, il y a un mourant qui est un vivant et qui peut guérir. La maladie mortelle, la maladie désespérée, ne se sera donc avérée mortelle et désespérée que rétrospectivement ; une minute avant sa mort, celui qui est encore en vie est, sur le moment, susceptible de réchapper et de survivre : n'y eût-il qu'une chance sur mille de le sauver, cette très humble petite chance justifie tous les efforts, et les plus surhumains, tous les paris, même les plus fous ! N'a-t-on pas vu des sauvetages incroyables, des guérisons prodigieuses, des rétablissements de la onzième heure qui ressemblaient à des miracles ? Un répit infinitésimal, un délai minuscule est pour le condamné en sursis un immense espoir et une ouverture sur l'avenir. Si précieuse est la positivité de l'être vécu que le moindre délai, en pareil cas, apparaît vraiment comme une immensité, comme une grâce inestimable, comme une chance inouïe gratuitement offerte au sauveteur : l'humble délai devient alors en quelque manière un symbole surnaturel de notre humaine emprise sur le destin... L'« euthanasie » que Maeterlinck semble justifier²⁰²⁰ a tout l'air d'une démission. Non, décidément, rien n'est encore joué tant qu'un faible souffle de vie subsiste sur ces lèvres et dans cette poitrine ; jusqu'à la cinquante-neuvième minute de la onzième heure, jamais rien n'est joué ! Le cœur bat encore faiblement ? Tous les espoirs sont donc permis. Grâce à l'action intelligente, prévoyante et dilatoire, l'homme talonné par la mort se met au large, prend du recul et desserre l'imminence de l'heure incertaine ; l'homme traqué repousse le plus loin possible une échéance que nul destin n'a fixée. Parlant de la mort certaine, nous montrions comment l'anxieux, de peur d'être surpris sur ses mégardes, se préparait dans la prière à recevoir la terrible visiteuse. Mais l'homme de précaution ne se borne pas, comme les Trappistes, à attendre en veillant : il organise activement la résistance contre l'ennemi, prend des mesures défensives et prémédite même sa contre-attaque. Baltasar Gracian, dans *L'Oracle manuel*, dit que Mora, le moratoire, est la vraie dignité de l'homme raisonnable ; au stratège, au courtisan et au diplomate, Baltasar recommande le « temporisement²¹²¹ ». « Il est toujours bon de prendre du temps. » La prudence n'est-elle pas essentiellement temporisatrice ? L'homme qui temporise secrète autour de lui du temps, afin de garder l'initiative ; ou plus exactement il projette en avant un futur, et prend ainsi des assurances contre le désespoir que l'épuisement d'une futurition tout entière déroulée, dévidée, présentifiée ferait naître en nous. La temporisation est le plus dramatique là où l'homme acculé se refait in extremis un petit avenir, pour avoir un peu de champ devant soi ; ou bien ce sont les remèdes qui reconstituent à l'intention du malade un pauvre futur de quelques jours, qui déblayent devant le

malade une courte et misérable perspective, remettent provisoirement en marche ses petits projets de malade. Car ce délai élémentaire, chez le malade en danger de mort, est la condition vitale de tous les autres délais, la condition sans laquelle ces autres délais ne sont d'aucun usage. D'abord, vivre ; *primum esse* ! Et ensuite, si on en a le loisir, aviser aux manières de vivre ! La prolongation du temps vital – le temps nu de l'existence substantielle – précède la recherche des passe-temps qui meublent ce temps ; la reconduction de l'être végétatif précède le choix des contenus et manières d'être qui étofferont l'existence brute : car l'impératif inconditionnel de l'être, avec son urgence dramatique, a la priorité absolue sur l'impératif hypothétique du bien-être. C'est ce qu'expriment les évidences impérieuses, catégoriques, « axiomatiques » de l'instinct de conservation. Une fois sauvé, le ci-devant condamné aura tout loisir de se consacrer à ces problèmes de luxe qu'on appelle art de bien vivre, bonheur, paix conjugale, etc. Mais, avant toute chose, que le condamné à mort soit gracié, c'est-à-dire dispensé de la potence : il se charge du reste ! Que le malade, même amputé, diminué, mutilé, ait seulement la vie sauve ! Et à nouveau s'ouvrent les portes de l'espoir, par où s'engouffre le vent de la joie... La joie n'est-elle pas l'exultation qui s'empare de celui dont la mort vient d'être différée ? C'est l'*Hora incerta* qui rend possible une si merveilleuse victoire.

Maître de la date dans une certaine mesure, l'homme n'est pourtant pas dispensé du *quod*. Sans doute la nécessité de mourir n'est-elle pas une nécessité logique ; ou réciproquement (ce qui revient au même) l'impossibilité de mourir n'est en rien, à son tour, une impossibilité logique ; c'est-à-dire qu'il n'est pas absurde ni contradictoire de vivre éternellement, au sens où il est absurde et contradictoire d'enfreindre le principe d'identité. Par rapport à ce qui est le statut constitutionnel de toute pensée, la résignation n'aurait pas de raison d'être : la résignation est sans objet quand on ne peut même pas concevoir un « autrement », un *Aliter* en général, quand la possibilité même d'un autre statut n'est pas concevable ; personne n'est tenté de penser l'impensable, ni par conséquent ne peut commencer à le faire ; ce n'est pas cette nécessité-là que nous essayons de fléchir par nos prières : car elle est, comme dit Aristote, ἀμετάπειστον τι²²²², inflexible et inexorable ; et Platon dit encore que les dieux eux-mêmes n'y peuvent rien : ἀνάγκη δ'οὐδὲ θεοὶ μάχονται. Léon Chestov, dans *Athènes et Jérusalem*, aimait à citer ces lignes. Or ce n'est pas devant la mortalité que les dieux, immortels eux-mêmes, se résignent ; c'est devant une nécessité *a priori* que nul ne songe à surmonter, puisque, dans l'instant même où nous concevions cet espoir, notre conscience est déjà englobée dans cette nécessité et en présuppose implicitement la législation. Par contre, nous entretenons le fol espoir de transcender la mort un jour ou l'autre, à force de l'ajourner : cet ajournement indéfini aspire en quelque sorte nos vœux vers le lointain horizon ; l'espoir de l'homme se porte à la limite, ou mieux à l'absolu. L'immortalité en effet est plutôt unimaginable qu'inconcevable, et plutôt invivable qu'impensable. Certes, il y a quelque chose d'absurde, et même de légèrement monstrueux dans l'idée d'une vie interminable, d'une existence sans fin : mais à ce compte la mort elle-même n'est pas moins absurde, elle qui dément brutalement, inexplicablement notre vocation infiniste ; une « vie éternelle » est presque aussi contradictoire qu'un cercle carré, c'est entendu, mais à son tour, nous le montrerons, l'anéantissement de la personne a quelque chose d'incompréhensible. L'être fini n'étant pas absolument unilatéral, la nécessité de sa mort n'est pas non plus absolument univoque. D'un mot, la mort n'est pas tant une « nécessité » qu'un « destin ». Un destin métémpirique, et non pas un malheur empirique. Entre les malheurs évitables de l'empirie, d'une part, et, d'autre part, la nécessité analytique qui est positivité pure et pure plénitude (car elle est le régime même de notre pensée), il y a place pour le mal destinal de la mort. Dans ce mal destinal, reconnaissons une fois de plus l'amphibolie paradoxale du mal-nécessaire : aucun mal, sauf en Enfer, c'est-à-dire dans le royaume du désespoir, n'est jamais nécessaire ; aucune nécessité, sauf dans un monde absurde et méchant, ne saurait être mauvaise. Mystérieusement, le destin mortel des créatures réunit en lui-même ces deux contradictoires : la contingence tragique du mal, l'ordre naturel de la nécessité ; en tant que la mort est le mal et que sa date est toujours arbitraire, l'homme la refuse passionnément et, de toutes ses forces, la repousse loin de lui jour après jour et, pas à pas, refoule devant lui l'heure incertaine ; il n'est jamais entièrement convaincu de son inévitabilité. En tant que ce mal est nécessaire, autrement dit en tant que la mort est une condition positive de la vie et prend son sens dans un contexte général où le mal lui-même devient un ingrédient du bien, nous nous résignons à notre destin mortel. La raison d'être de la résignation, c'est à la fois le caractère irrémédiable de notre finitude et la possibilité de la concevoir vaincue, possibilité que ravivent sans cesse l'allongement de la vie humaine et l'espoir d'ajourner l'*hora incerta* : notre imperfection ne nous empêche pas de concevoir, et ceci sans absurdité ni

contradiction, une perfection plus grande ; l'impossibilité du bonheur n'empêche pas l'esprit de se représenter l'idéal d'une félicité sans mélange. – Le destin de l'homme est « élastique », c'est-à-dire qu'il peut être distendu indéfiniment, mais non pas à l'infini : un moment arrive où ce temps en caoutchouc doit craquer. Et par conséquent le *fait que* l'homme mourra, c'est-à-dire la quoddité de la mort, est en effet notre destin inévitable, et c'est à lui qu'il faut se résigner. L'homme ne peut rien contre la nécessité de mourir en général, un jour ou l'autre, tôt ou tard, à plus ou moins longue échéance, mais il peut tout, ou *presque* tout, contre la fixation de la date ; tout sauf, bien entendu, l'essentiel ; l'indétermination du Quod échappe à ses prises, mais le Quando dépend en grande partie de ses efforts et de son énergie. Le fait-que, autrement dit le noyau destinal de notre malheur, représente donc l'élément « indispensable » à la périphérie duquel les circonstances forment un pourtour indéfiniment économisable et « dispensable ». Dieu n'a jamais dit qu'après tel ou tel délai l'être mortel, ayant fait son temps, dût obligatoirement disparaître ; surtout, Dieu ne fixe pas l'âge ; Dieu ne dit pas le nombre, au sens, par exemple, où l'horloge indique le chiffre de l'heure : par exemple, il n'a jamais dit que ce serait plutôt à l'heure H, ou à toute autre heure... Il a décidé que la vie de l'homme serait finie, mais il n'en a pas déterminé la longueur ; il n'a pas dit de quelle quantité d'années se composerait, au total, cette vie finie... Le destin, si destin il y a, ne dit pas tant et tant, ne désigne pas telle ou telle année. Dieu est comme un grand roi qui n'a pas le temps de s'occuper des vétilles : *de minimis non curat Deus...* Dieu n'entre pas dans les détails ! Les détails, il les abandonne à la créature, pour que la demi-liberté de l'homme trouve à s'employer. Dieu laisse à l'homme les modalités et se réserve la quoddité. Ainsi le mystère est ce qu'il donne et retire à la fois. Pas davantage la vie ne s'arrête automatiquement sous prétexte que le vivant serait à bout de vitalité, ou aurait censément déroulé tout son rouleau... La liberté nous est laissée de lutter à l'infini contre la finitude de nos ressources, d'opposer un courage inépuisable à l'épuisement de nos forces. Après coup, l'âge choisi pour la mort de quelqu'un aura été sans doute un certain âge déterminé : mais avant le fait, et jusqu'à la mort elle-même, le Quand et le Combien demeurent partiellement en notre pouvoir. Dieu a fixé les principes seulement : Dieu ne nous a imposé l'obligation de mourir qu'en général et *sine die*, et par là même il s'est arrangé pour que l'indétermination de l'heure tournât en champ d'action pour notre liberté. Et inversement : toutes les maladies peuvent et doivent être guéries, mais la *mortalité*, qui est à la fois, comme nous le disions à propos du souci, la maladie des maladies et la maladie de la santé, la maladie des malades et la maladie des bien-portants, la mortalité, qui est le « fait de » la maladie et le « fait de » la mort elle-même, est littéralement inguérissable. Nos antibiotiques et nos méthodes de réanimation peuvent reculer le jour et l'heure, de jour en jour et d'heure en heure – car toute maladie, jusqu'à la dernière minute, doit être considérée comme guérissable ; mais la mortalité qui rend mortelles les maladies mortelles n'est pas elle-même une maladie ; ou si c'est une maladie, c'est une maladie littéralement désespérée et *a priori* incurable. Un dérangement morbide se définit par rapport à l'état normal ou moyen qu'il dérange. Mais de quoi la mortalité serait-elle le dérangement ? De quelle norme ? Anomalie normale et entièrement naturelle, la mortalité exprime la finitude de toute créature. Puisque la mortalité n'est rien de pathologique, la thérapeutique ne trouve en elle rien à guérir : le malade, en somme, se porte bien ; si seulement il pouvait être un peu malade, nos remèdes trouveraient l'occasion de s'employer... Que n'est-il malade, pour fournir au médecin un ennemi à combattre ? que n'est-il malade, pour pouvoir enfin se soigner ? La mortalité ne se prête donc à aucun échange, à aucun transfert. On peut dispenser quelqu'un de mourir dans telles ou telles circonstances données en se sacrifiant pour lui, en s'offrant comme victime à la place de la victime désignée : mais on ne peut pas mourir à la place de quelqu'un *en général* ; ce sont des choses qu'il faut faire soi-même, et dans lesquelles personne ne peut remplacer personne. – Et de même que la mortalité est le noyau destinal de la mort, de même la « *dolorité* » est en quelque sorte le destin de la douleur : toute douleur particulière est contingente ; aucune douleur prise en particulier n'est inévitable, mais le fait-de-la-douleur était sans doute nécessaire en général ; sans doute est-il nécessaire en général que quelqu'un souffre quelque part à un moment ou à un autre, bien que ce quelqu'un ne soit pas nécessairement toi ou moi, que le quelque-part ne soit pas nécessairement ici ni à cette minute même. Pourquoi ici plutôt que là, pourquoi l'un plutôt que l'autre, pourquoi *hic et nunc*, et enfin pourquoi la douleur que voici, sous la forme que voici et au degré d'intensité que voici ? La réponse à ces questions dépend en grande partie de nos techniques et de nos efforts : car toute latitude nous est laissée d'atténuer, ajourner ou déplacer la souffrance, d'échanger et permuter une douleur contre une autre douleur, et par exemple de transformer une migraine en rhumatisme ou

une sciatique en rage de dents ; le destin ne s'oppose pas aux permutations, variantes modales et réarrangements quidditatifs dans le cadre du quod, mais il ne nous permet pas d'extirper jusqu'à la racine la quoddité de ce quod. Toute douleur peut être rendue indolore, mais il n'existe pas d'analgésiques contre la dolorité. Par un perpétuel alibi et une espèce de récurrence illimitée, les hommes se renvoient l'un à l'autre la balle, et la douleur, qui semble devenue souffrance sans sujet souffrant, passe ainsi de celui-ci à celui-là, prend d'autres formes, se réfugie ailleurs ; et pourtant l'insaisissable misère, la dolorité en général, douleur de tous et de personne, douleur de n'importe qui, devient à tout moment la douleur incarnée de quelqu'un. – Nous vérifierons de même que la *spatialité* est l'inexterminable quoddité de l'espace, comme la temporalité est l'inébranlable quoddité du temps. Le champ spatial offre une libre carrière à nos performances : l'homme se déplace dans ce champ à des vitesses de plus en plus grandes, crève le « mur du son », s'arrache à l'attraction terrestre, sans qu'aucune limite paraisse *a priori* assignée à cette action vertigineuse. Et pourtant l'ubiquité nous demeure inaccessible ! Même la vitesse de la lumière est encore une vitesse empirique, une vitesse finie et infiniment éloignée de l'omniprésence. Nos mouvements dans l'espace se font sans cesse plus rapides, mais la spatialité de l'espace ne saurait être avalée ni gobée d'un seul coup : l'alternative Ici-ou-Là continue d'interdire à l'homme l'omniprésence magique et féerique qui lui permettrait d'être partout à la fois, πανταχοῦ ἄμα, comme dit Plotin ; pour aller d'un lieu à un autre, le déplacement reste nécessaire. Si donc les chemins de la mobilité s'allongent à l'infini devant nous, si toutes les voies sont ouvertes, la malédiction du travail n'en demeure pas moins insurmontable. Nous montrions comment l'espace est à la fois obstacle en tant qu'il sépare les hommes, et organe en tant qu'il les fait communiquer. Et nous dirions maintenant : c'est la spatialité qui est l'obstacle, et qui retient les hommes éloignés les uns des autres – car elle est le principe inerte de la distance et l'empêchement pour deux ou plusieurs êtres de coexister à la même place ; la spatialité-obstacle signifie que chaque être impénétrable occupe son lieu privé, d'où il déloge les autres ; elle est le minimum nucléaire qu'on ne peut économiser ; et inversement c'est l'espace qui est l'organe et qui relationne les êtres topographiquement séparés ; l'espace nous offre d'innombrables chemins à travers les airs, les terres et les océans, pour aller et venir d'un point à l'autre. – De la même façon, la *temporalité* du temps est au temps de cette temporalité comme l'obstacle à l'organe. Qu'est-ce que la docilité de l'espace homogène auprès de la docilité du temps ? Dans ce milieu idéalement obéissant, indifférent et neutre qu'on appelle le temps, la liberté pénètre et s'enfonce à sa guise ; et c'est peu de dire que le temps est meuble et malléable : car il est encore plus impalpable que malléable ; il n'est pas seulement obéissant ; il est, pour mieux dire, parfaitement inexistant ! L'existence inexistante de ce milieu plus impondérable infiniment que l'air atmosphérique implique pour la liberté de l'homme une invitation tacite ; elle signifie à peu près ceci : faites ce que vous voudrez, tout est permis ; tout est possible, loisible et, par conséquent, sera. C'est ainsi que les modalités, visages, éclairages du futur dépendent de notre travail et de nos entreprises ; la figure de l'avenir est vraiment à notre plénière disposition et sera ce que nous la ferons. Tels sont les possibles que l'homme « peut pouvoir », qui viennent à l'acte non pas, comme les virtualités naturelles, automatiquement, mais par l'effet de notre « pouvoir pouvoir ». En outre, tout laps de temps peut être abrégé, tout délai raccourci, tout processus infléchi ou accéléré. L'économie de temps n'est-elle pas pour les techniques du rendement le résultat essentiel et sans cesse amélioré de notre emprise sur l'obstacle ? Précisons pourtant : le labeur de l'homme modifie les modes d'être du futur, mais il ne change rien à la quoddité même de la futurition, c'est-à-dire au fait qu'en général il y aura un futur. Et de même nous comprimons la durée de nos propres opérations dans le temps, mais le temps lui-même, mais l'ipséité du temps, mais la temporalité est un destin incompressible. Les intervalles de temps exigés pour mener à bien une entreprise dépendent de notre célérité, mais le temps de ces intervalles échappe à nos pouvoirs. Le « tempo » d'une sonate dépend du métronome... ou du virtuose : mais le Temps universel qui enveloppe tous les « temps » de toutes les sonates ne peut être ni ralenti ni accéléré, et marche toujours du même pas. Non, la durée d'un processus n'est jamais totalement aplatie ou écrasée ; même démesurément accélérée, une évolution ne peut se réduire à cette espèce d'instant punctiforme, à cet instant sans durée que les métaphysiciens appellent parfois *aeternum Nunc*, l'éternel Maintenant... Par exemple, les vingt-quatre heures qui me séparent de demain sont irréductiblement et dans tous les cas vingt-quatre heures, que je les passe à compter les minutes sur l'horloge, à faire des mots croisés, à me tourner les pouces ou simplement à dormir ; la semaine qui me sépare de dimanche prochain a même durée sur le calendrier, quel que soit le passe-temps choisi : c'est le cas du temps

d'expectative, de la pure temporalité substantielle de l'ennui, celle qui exige uniquement patience et résignation ; le plus grand philosophe du monde, et le plus pressé, doit attendre que le sucre fonde dans son verre de philosophe, que l'eau se décide à bouillir, que la plaie cicatrise ; et il a beau trépigner, le temps de fusion est constant pour une température donnée et un certain degré de saturation, le temps d'ébullition pour une pression donnée, et même le temps de cicatrisation pour un âge donné. Cette nue temporalité de l'expectation, *tempus nudum et purum*, ce temps brut dont nous éprouvons l'incompressibilité et l'inertie, ce temps négatif qu'on ne peut ni précipiter ni escamoter, n'est-ce pas le fait-du-temps-en-général ? Lorsque toute cause supplémentaire de retard a été éliminée, il reste encore un minimum nécessaire, un résidu de chronicité au-delà duquel on ne peut aller et qui a pour seule fonction de relier discursivement les moments successifs. À nos entreprises, le je-ne-sais-quoi dont le nom est temporalité oppose une douce et fuyante résistance : obéissant en apparence, incompressible et irréductible dans son fond, cet impalpable résiste sans exister physiquement et persiste sans consister en rien ; quand l'obstacle est un presque-rien, notre vouloir ne trouve plus de prises pour peser de tout son effort sur ce qui résiste. On dirait que l'insaisissable et invisible adversaire fait mine de céder sur quelques points de détails pour résister plus obstinément sur l'essentiel. La lenteur ou la rapidité de la démiurgie humaine ne font rien à l'affaire : il suffit d'un intervalle de temps infinitésimal, d'un délai minuscule, d'un millionième de seconde pour contresigner notre finitude créaturelle et consacrer notre impuissance à atteindre le but instantanément. Par rapport au futur, c'est dans le fait de la succession et dans le fait de la médiation, dans l'obligation de traverser les intermédiaires et d'aller « per gradus debitos », c'est, en un mot, dans l'épaisseur de l'attente que la temporalité destinale apparaît à nu. Du côté du passé, c'est le fait de la prétérition-en-général qui représente le destin ; ici la quoddité s'appelle Irréversible et Irréparable : irréversible, c'est-à-dire l'impossibilité de revivre la passéité du passé, sinon sous la forme irréaliste et impuissante du souvenir, l'irrévocable, c'est-à-dire l'impossibilité d'anéantir la faute une fois commise ; et de même que nous pouvons modeler et modifier les modalités du futur, mais non pas nihiliser la futurition en général, de même nous pouvons neutraliser ou effacer les traces et les conséquences empiriques de la mauvaise action, et par exemple faire mieux désormais, faire mieux à l'avenir, mais non point nihiliser le *fait d'avoir* commis cette action ; la chose faite, *factum*, peut être dé faite, mais le *fait d'avoir fait*, *fecisse*, est indestructible : on peut améliorer la « res facta », mais on ne peut, sans contradiction, faire du « factum » un « infectum », on ne peut faire que la chose faite n'ait pas été faite. Si le repentir, tourné vers le futur, exprime que l'agent moral est resté capable d'aménager le temps et de réformer sa vie, le regret de l'irréversible et le remords de l'irrévocable traduisent bien plutôt l'impuissance et le désespoir de l'homme devant la temporalité. Prétendre remonter le cours du temps et faire revenir le devenir, vouloir présentifier instantanément l'avenir en sautant d'un seul coup par-dessus tous les moments intermédiaires, c'est dans les deux cas faire l'ange ; et c'est confondre l'aménagement du temps avec la nihilisation de la temporalité, c'est-à-dire avec la chimère de l'intemporel.

Le fait de la douleur, ou dolorité, c'est la mort ; le fait du temps, ou temporalité, c'est la mort. Et le fait de la mort, c'est la mortalité. Bien que notre action sur le temps paraisse dirigée en sens contraire de notre action sur la mort, les deux cas sont entièrement comparables. Nous travaillons à comprimer le temps, mais nous cherchons à repousser la mort : le même qui s'efforce d'abrégier tous les délais et de réduire la médiation au strict minimum s'efforce de prolonger le plus possible son existence et d'ajourner indéfiniment la date de sa mort. En nihilisant la temporalité, l'homme temporel et mortel se placerait par delà la mortalité elle-même ! Car c'est une seule et même chose que d'accéder à l'instantanéité par l'annulation de la négativité appelée Temps, ou d'accéder à l'éternité par la suppression du néant appelé Mort. Ainsi donc l'homme peut tout contre le temps, le malheur et la mort, mais il ne peut rien contre ce « temps nécessaire » que nous appelons temporalité, rien contre ce mal nécessaire qui est le fait du malheur et le malheur du malheur en général. Les opérations mêmes par lesquelles l'homme agit sur l'espace et le temps empiriques, sur la douleur et la mort physiques, ont un caractère partitif et en quelque sorte « adjectival » : transformer les formes et modifier les modalités, déplacer les corps de place en place selon le principe de conservation, retarder ou avancer les événements de date en date selon le principe de continuation - voilà l'affaire des hommes ; et cette affaire, comme on voit, concerne les manières d'être circonstancielles seulement. Dans l'espace où il ne s'agit que de raccourcir les distances et de rapprocher les lieux éloignés, dans le temps où l'on s'estime heureux d'avoir économisé dix minutes, rogné quelques secondes, amélioré un horaire, d'assez pauvres progrès nous suffisent. Et de même

l'homme prend peu à peu le dessus sur la maladie et sur la douleur en parcourant tous les degrés du comparatif : il borne son ambition à rétablir jusqu'à nouvel ordre la santé des malades, à différer l'heure incertaine du malheur certain, à prolonger ou allonger de jour en jour la continuation de l'existence ; la maladie, disions-nous, est un dérangement arrangeable, et l'on appelle médication l'ensemble des compensations qui annulent ou neutralisent ce dérangement réversible et remettent en ordre ce désordre. Les opérations à fleur de destin, les petites opérations pelliculaires que l'homme pratique sur le temps, l'espace et la nature se réduisent donc, pour parler le langage de Bergson, au rétablissement du statu quo ou au réarrangement d'éléments préexistants. Une opération métémpirique et proprement miraculeuse serait seule capable de conférer à la créature cette universelle présence qui est omniprésence, cet éternel présent qui est éternité ; pour exprimer une telle opération, notre grammaire des relations quidditatives n'a même pas de verbe approprié ; pour l'accomplir, le demi-sorcier de l'entre-deux n'a pas les forces nécessaires. La mort, qui met en question le tout-ou-rien, l'alternative de l'être et du non-être, et non pas, comme Leibniz le désirait, le plus-ou-moins des augmentations et diminutions, la mort est sans commune mesure avec nos réarrangements et nos déplacements empiriques ; la mort, on le verra, n'est nullement transformation ou métamorphose, c'est-à-dire passage d'une forme à une autre forme, mais elle est nihilisation, c'est-à-dire passage d'une forme à l'absence de toute forme ; et même si elle était « trans », elle serait plutôt transsubstantiation que transmutation ; la mort extirpe l'être de son être, et ceci radicalement, *radicitus*. Seule une création *ex nihilo* serait à l'échelle de cette décréation *in nihilum*, de cette annihilation... Toute chimère de résurrection suppose ainsi un processus créateur ; toute résurrection, mais aussi tout rajeunissement, et non pas le rajeunissement partiel et provisoire qu'on doit à des greffes, mais la régénération totale : cette régénération est un vrai don gratuit si elle contrebat l'usure physique et l'usure morale, si elle guérit le blasement et la lassitude affective qui résultent de la mémoire et de la consommation des possibles, si elle relance l'élan vital dont notre fatigue biologique détendait les ressorts. Tel est l'espoir eschatologique, tel le glorieux avenir que l'Apocalypse fait miroiter à l'horizon en nous promettant un nouveau ciel et une nouvelle terre : καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται²³²³, ... ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται²⁴²⁴. Car la « vie éternelle » est d'un tout autre ordre qu'une vie indéfiniment prolongée : la vie éternelle serait une grâce céleste ! L'immortalité n'est pas la « limite » de la longévité, et pas plus que l'ubiquité n'est la limite de la vitesse, c'est-à-dire d'un mouvement graduellement accéléré, pas plus que l'instantanéité n'est la limite d'un intervalle graduellement abrégé. Qu'il s'agisse de rapidité ou d'allongement, nul crescendo scalaire, aucun *De plus en plus* continu, aucun progrès empirique ne nous conféreront jamais les grâces de l'instant : car ces grâces sont soudaines et ne se fractionnent pas ; car l'éternité elle-même est un tout-ou-rien.

Inversement aussi la mortalité, obstacle absolu, est d'un tout autre ordre que les obstacles empiriques et les difficultés physiques plus ou moins ardues dressés sur la route de la longévité. La quoddité de la mort d'une part, les causes physiques qui menacent notre existence d'autre part, ne sont pas des maladies comparables, comme sont comparables les maladies mortelles et les maladies bénignes : car s'il en était ainsi, la nécessité de mourir en général serait tout simplement un mal entre autres et sur le même plan que les autres, un mal actuellement incurable auprès de tant de maux guérissables ; dans l'énumération et, pour ainsi dire, l'inventaire des maux qui nous assaillent, il faudrait compter le fait-du-mal lui-même ! Est-ce à dire que tous les maux sont guérissables à part une seule et temporaire exception, *sauf* un seul mal qui, sur la liste tenue à jour des fléaux de l'année, s'avérerait encore et très provisoirement incurable ? L'optimisme progressiste juge sans doute l'immortalité non point définitivement impossible, mais impossible jusqu'à nouvel ordre et simplement dans l'état actuel de nos techniques et dans les conditions momentanées de la recherche biologique, c'est-à-dire en attendant la découverte d'un vaccin contre la mort... En somme, la mortalité-en-général se distinguerait des maladies mortelles comme un cas d'espèce se distingue des autres cas d'espèce, et l'obligation de se résigner momentanément à celle-là sans se résigner à celles-ci ferait l'objet d'une casuistique de la résignation, d'une déontologie opportuniste, d'un empirisme résignatif où aucun principe n'est en jeu. L'espoir même de « vaincre » la mort exprime dans le langage anthropomorphique des rapports de force cette tendance à quiddifier la quoddité. En vérité, la mort n'est pas sur le même plan que les autres ennemis avec lesquels l'humanité se mesure ; aussi insaisissable que le temps et plus invincible encore, la mort n'est jamais pour l'homme un adversaire... Avec qui entrerions-nous dans un rapport de belligérance ? À qui ferions-nous donc la guerre ? Contre qui ouvririons-nous les hostilités ? Le combat contre

la mort est un affrontement sans partenaire, et l'idée même de victoire ou de défaite n'est plus qu'une métaphore. Le « triomphe » de la mort est un anthropomorphisme, mais la toute-puissance de la mortalité exprime l'impossibilité où nous sommes d'échapper à l'inexorable loi. Le rapport de la quoddité aux différentes causes de mort est plutôt le rapport de la forme métémpirique aux contenus empiriques. Nos pouvoirs sont limités du dedans et *a priori* par une tare constitutionnelle sans commune mesure avec les facteurs contingents et les circonstances concrètes qui écourtent en fait l'existence. Ne pas mourir aujourd'hui, ni de telle ou telle maladie, est une possibilité limitée par des difficultés locales, provisoires et relatives; mais ne jamais mourir en général est une impossibilité impossible à cent pour cent, une impossibilité absolue et désespérante et insurmontable; et notre impuissance est à cette impossibilité comme le verso est au recto, ou comme la face subjective du destin est à la face objective de ce même destin. Ainsi il n'y a nulle commune mesure entre τὰ ἐν' ἐμοί et τὸ οὐκ ἐν' ἐμοί, entre ce qui dépend et ce qui ne dépend pas de nous.

7. L'inconnaissable, l'impossible, l'incurable

L'opposition entre date et quoddité nous permet de distinguer deux espèces toutes différentes de résignation : l'une *a posteriori* ou conséquente, et qui n'est jamais entièrement ni définitivement résignée, l'autre antécédente ou *a priori*. La résignation *après*, survenant « post rem », est une résignation instruite par les rencontres et par les leçons de l'expérience : de savoir à quoi il faut se résigner, à quelles choses, à quels maux, jusqu'à quel point, est une question qui dépend de la statistique et comporte, selon l'époque et selon la technique considérées, mille réponses différentes; on ne peut répondre en général, car la situation peut changer la semaine prochaine; plutôt que d'une résignation véritable, il s'agit en ce cas d'une série de renoncements négatifs qui circonscrivent indirectement la silhouette d'un petit destin sans cesse déformé et rétréci. Entre la résignation *a priori* et la résignation *a posteriori*, le rapport est le même qu'entre un scepticisme systématique et un doute instruit par les échecs et les déceptions; résignée d'avance et par principe, la résignation prévenante ne tire pas les conséquences d'un échec qu'elle n'a peut-être jamais subi : il serait plus exact de dire qu'elle devance l'échec possible et que, placé face au destin, le résigné démissionne et se désiste de ses pouvoirs éventuels. – Se résigner à la mortalité de la mort, est-ce même une démission? L'homme qui refuse le combat contre la mortalité tout en luttant pas à pas avec la mort, abdique-t-il d'un seul de ses pouvoirs? Distinguer d'une part la quoddité, qui est notre destin, et d'autre part la carrière du quid, où notre liberté est infinie et notre pouvoir illimité, est-ce vraiment la marque d'un esprit rétrograde, obscurantiste et ignorantiste? Nous avons, il est vrai, critiqué le méliorisme philanthropique parce qu'il quiddifie, quantifie, qualifie le Quod... Mais réciproquement le pessimisme résignatif, quoddifiant le « quid » et le « quando », repose à son tour sur une mésappréciation du destin, sur une confusion et sur une simplification unilatérale : après la trop bonne volonté qui traite la mort comme une maladie et le mal comme un malheur, voici la mauvaise volonté qui fait de la maladie et de la date elle-même un destin. Le mal nécessaire du temps et le mal nécessaire de la mort, inverses en apparence, sont, ici encore, exactement symétriques : par opposition à la bonne volonté pressée, dont la devise serait « le plus tôt possible », « le plus vite possible, et tout de suite si possible », il y a une volonté suspecte, une volonté machiavélique qui s'attarde et flâne pour le plaisir dans les sentiers de la médiation, prend goût aux intermédiaires, fait du moyen une fin; loin d'économiser au maximum le délai d'expectation, loin de réduire au minimum le temps mort, cette volonté malintentionnée lambine plus que de raison, afin de retarder l'échéance; et elle est donc non pas tant une velléité qu'une volonté butée, ou même une nolonté; au lieu d'économiser le temps inutile, elle en ajoute et en rajoute, et « en remet ». Et *vice versa* la mauvaise volonté abandonne le combat contre la mort plus vite et plus tôt qu'il n'est nécessaire; elle fabrique elle-même du destin non pas en allongeant inutilement les délais et en faisant la grève « du zèle », mais au contraire parce qu'elle démissionne trop tôt, parce qu'elle est un peu trop pressée de fixer les bornes de son pouvoir et de capituler. Certes, on peut concevoir des degrés dans la coupable résignation, selon le moment du temps choisi par la volonté démissionnaire pour cesser la lutte et arrêter l'exercice de ses pouvoirs : ou bien tout de suite et dès le départ, ou bien à mi-route, ou peu avant le seuil fatidique, peu avant l'extrême limite de l'impossible; mais dans tous les cas la mauvaise volonté, comme les capitulars de 1940, renonce trop vite, trop complètement, et avec un peu trop d'empressement : elle ne se soucie guère d'aller jusqu'à l'extrémité de son pouvoir, mais elle décide qu'en voilà

assez ; tel le dogmatisme, renonçant à poursuivre l'ascension dialectique, arrête les frais et décrète autoritairement : ἀνάγκη στήναι ; faute d'un élan suffisant pour vouloir à fond, pour vouloir passionnément et avec l'âme entière, d'une volonté sincère et sérieuse, cette volonté aboulitique s'arrête arbitrairement en cours de route, elle s'arrête quand elle aurait la force de continuer, elle cesse de *vouloir* quand elle pourrait encore *pouvoir* ! Or elle « pourrait pouvoir », si justement elle le voulait ! Il n'y a à l'intérieur de notre pouvoir aucune indication sur la limite à partir de laquelle la mesure deviendrait démesure et l'usage abus ; rien ne signale le seuil au-delà duquel le sacrilège commencerait : ce n'est pas le pouvoir lui-même qui nous dit de nous arrêter, ou qui implique le critère de son propre maximum. Le vrai sacrilège, en ces matières, serait plutôt de ne pas user jusqu'à l'extrême limite des pouvoirs qui nous sont donnés ! Mais le superstitieux en juge autrement... La paresse aidant, et la complaisance, et peut-être la lassitude, la volonté déficitaire invoque pour les besoins de la cause un destin qui est un simple prétexte justificatif ; elle trouve commode d'assigner une limite « ne varietur » à son effort : ainsi seront d'avance excusées toutes les démissions, toutes les désertions ; la volonté défaitiste trace entre le possible et l'impossible une ligne de démarcation infranchissable : elle arrête soudain la progression de son effort à un instant donné, et, par exemple, fixe superstitieusement tel ou tel nombre, tel ou tel quantum assignable, un certain chiffre déterminé qui serait le seuil fatidique de l'impossible et qu'on ne pourrait dépasser... sous peine de mort ! Or la finitude n'impose à nos pouvoirs aucune portée définitive, n'enferme notre liberté dans aucun champ tracé à l'avance. Gratuite est la décision par laquelle le paresseux circonscrit et délimite la zone de ses pouvoirs, s'interdit à lui-même d'aller plus loin et de chercher au-delà, rejette pour toujours dans les ténèbres extérieures la terre inconnue de l'impossible et de l'incurable. L'homme aurait barre sur le destin « jusqu'à concurrence de » telle ou telle vitesse-record, de telle ou telle distance-limite, de tel ou tel âge indépassable... La responsabilité juridique est peut-être responsable *jusqu'à* un certain point ; mais le devoir et l'amour ne reconnaissent aucune limite, aucune mesure. L'homme obligé à l'infini et jusqu'à son dernier souffle préfère dire l'heure et le nombre : Jusqu'ici seulement, *hactenus*, et pas plus loin ! La volonté qui a envie de capituler décrète que le destin commence ici, qu'à partir d'ici il est inutile de lutter, de protester ou de se révolter. Elle décide de désespérer, proclame à tue-tête qu'il n'y a pas d'issue. Comment le sait-elle, la mauvaise volonté, la faible volonté ? Qui le lui a dit ? Sait-elle mieux que Dieu si un mal est guérissable ou inguérissable ? L'inconnaissable, l'impossible, l'incurable, le mal social, la faute morale, voilà, en hypocrisie croissante, les cinq grandes mauvaises raisons de la mauvaise volonté, les cinq excuses de moins en moins convaincantes de notre incorrigible machiavélisme. Et d'abord, comment savoir si l'*inconnaissable* d'aujourd'hui n'est pas simplement inconnu en fait ? Le jour où l'inconnu est enfin connu, nous comprenons après coup, c'est-à-dire tout ensemble *a posteriori* et *a fortiori*, que l'inconnaissable était parfaitement connaissable. Chaque époque est ainsi tentée de sanctifier d'avance, par un décret arbitraire, ses ignorances momentanées : nous proclamons prématurément, jusqu'au jour où l'expérience nous aura démentis, que la chose ignorée ne saurait en aucun cas ni à aucun moment être connue. En réalité et si vraiment l'*inconnaissable* est ce qui ne *peut* pas être connu, ce qu'il est *a priori* « impossible » de connaître, on doit convenir que cet inconnaissable n'est aucune chose déterminée, mais qu'il est de nature en quelque sorte pneumatique : toute chose déterminée étant connaissable à plus ou moins lointaine échéance, l'inconnaissable doit être d'un tout autre ordre que la chose. Ce tout-autre-ordre n'est-il pas le mystère même de la quoddité ? – Et pareillement l'*impossible* – entendez ce qui ne peut et ne pourra jamais être d'aucune manière accompli par l'homme – se ramène le plus souvent à une arrière-volonté clandestine, à la subvolonté de l'échec. L'impossible est une mauvaise volonté travestie en destin. En fait, l'homme intrépide surmonte les impossibilités physiques, dépasse la vitesse du son, s'arrache à l'attraction terrestre, viole l'espace cosmique sans que Dieu châtie le hardi profanateur ; le mur du son n'était donc pas un mur sacré, l'espace cosmique n'était donc pas inviolable ! Dieu ne voit sans doute aucun inconvénient à ce que nous nous posions sur la Lune... si nous le pouvons ! – Dieu n'a jamais non plus interdit à personne de soulager la douleur soi-disant *incurable* ; ni défendu à personne de soigner les maladies qui peuvent être soignées. Et toutes les maladies peuvent être soignées ! Même quand on doit provisoirement se résigner, il n'est jamais nécessaire de le dire ni de se tenir pour battu, une résignation trop vite professée étant *a priori* suspecte. Dans certains cas, la non-assistance à un malade en péril de mort n'est-elle pas intentionnellement un meurtre ? L'« euthanasie » n'est un cas de conscience que pour les défaitistes en quête de prétextes et pour les déontologies au service de ces défaitistes. Selon les hommes

du Moyen Âge, il était sacrilège de chercher à guérir les maladies « sacrées » et les souffrances censément envoyées par Dieu ; et les modernes, qui n'admettent ni souffrances sacrées, ni maladies intouchables, ni malades maudits, les modernes qui ne respectent aucun tabou, soignent la lèpre et l'épilepsie et guérissent les maux inguérissables – et le feu du ciel ne descend pas les foudroyer sur place pour les punir de leur présomption. – À plus forte raison l'*injustice sociale*, étant de provenance humaine, ne peut être considérée comme un destin : de Descartes à Marx et aux penseurs révolutionnaires d'aujourd'hui, la philosophie véritable a toujours été, en ces matières, une philosophie du non-consentement ; invoqué pour justifier l'état de fait existant, le destin est une fabrication humaine à l'usage des misonéistes et des exploiters ; le destin est un prétexte avouable de notre inavouable complaisance. – Le mal social est à la fois souffrance dans les effets qu'il entraîne, et faute morale dans l'intention qui l'inspire. Considérer la *faute* elle-même comme un destin, ce n'est pas seulement le comble de l'impardonnable, c'est de la mauvaise volonté à l'état pur ; tout à l'heure, la mauvaise volonté prévenante s'exagérerait une difficulté en partie préexistante, et ici elle crée de toutes pièces un obstacle absolument inexistant ; la mauvaise volonté voulait l'obstacle en le grossissant tout exprès pour les besoins de la cause, et voici que la mauvaise volonté se veut elle-même malveillante. Quand il s'agit de la lutte contre le cancer, vouloir n'est pas immédiatement ni instantanément pouvoir : la mortalité et la morbidité sont là pour expliquer la lenteur très réelle et la relativité de toute victoire. Mais il s'agit maintenant de l'intention. Maintenant, c'est le cas de le dire : l'« Impossible » n'est pas éthique ! Dans un domaine où vouloir c'est pouvoir, où le pouvoir est coextensif à un vouloir lui-même infini, où la volonté peut tout ce qu'elle veut, où la liberté est, par définition, autocratique et toute-puissante, la volonté mauvaise ne craint pas de se contredire en prétextant l'impossibilité de vouloir autrement qu'elle ne veut ; elle allègue je ne sais quelle fatalité du mensonge, comme si le mensonge ne dépendait pas entièrement de notre libre vouloir ; elle déclare : il y aura toujours des guerres, et elle oublie que les guerres ne sont pas, comme les tremblements de terre et les éruptions volcaniques, des cataclysmes en soi auxquels l'homme, victime impuissante ou spectateur consterné, se résignerait la mort dans l'âme ; la guerre est un mal que des hommes font librement à d'autres hommes... Une éruption volcanique n'est pas un « scandale » : mais la guerre, fléau essentiellement humain, est un scandale ; mais le mensonge est un scandale ; péché librement commis par le menteur, le mensonge est le type même du mal de commission. La résignation à la faute n'est donc pas seulement une faute de plus : la résignation à un mal qui n'existe que voulu par la mauvaise volonté est le mal lui-même ; ou plus simplement encore : se résigner à mal vouloir, c'est déjà de la mauvaise volonté ; la résignation à la mauvaise volonté est elle-même une mauvaise volonté : que dis-je ? elle est *la* mauvaise volonté tout court, cette mauvaise volonté prévenante qui est l'intention première, qui fabrique les mauvaises raisons, et par laquelle tout commence. C'est donc peu de dire que la « permission » de la faute en aggrave la prochaine « commission », comme la préméditation aggrave le crime ! La permission est elle-même la commission elle-même, la toute première commission ! *Ipsa commissio*. Et elle est aussi grave, sous le rapport de la qualité intentionnelle, que le péché proprement dit. De même que la complaisance à la tentation est déjà une tentation et préjugé de notre défaite, ainsi la résignation hypocrite au péché est une malveillance complice déguisée en sainte nitouche et en bon apôtre. Comment se résignerait-on à un mal inexistant, et qui ne commence d'exister que par l'effet de la résignation elle-même ? Ce cercle vicieux de la mauvaise foi est le sophisme machiavélique par excellence. Mais la malice est cousue de fil blanc : car celui-là triche grossièrement qui, pour s'excuser à l'avance de mentir, fait semblant d'y être forcé ; alléguant son impuissance, il ne fait que démontrer sa malveillance. Le véritable « argument paresseux », argos logos, comme disaient les Mégariques, le voilà : il sert à justifier la résignation quiétiste à un pseudo-destin que le malintentionné fabrique de ses propres mains et qui supprime toute responsabilité en supprimant les possibles et les futurs contingents. – Le seul destin vraiment inexorable dont on puisse ici parler est celui qui se crée à l'intérieur même du vouloir par le seul fait d'avoir voulu. Cette nécessité immanente est aussi immanente que le principe d'identité : car on ne peut à la fois avoir fait et n'avoir pas fait. Une fois que la chose est faite, l'avoir-fait-autrement devrait s'inscrire dans un autre contexte, c'est-à-dire dans l'histoire d'une autre personne... L'impossibilité non pas de pouvoir faire autrement (car le futur de nos décisions est contingent), mais de n'avoir pas fait ce que pourtant on a librement fait, cette impossibilité, si inflexible après coup, n'est pas à proprement parler une impossibilité matérielle, ni ne résulte d'un obstacle adventice : elle est plutôt inhérente à l'exercice de notre pouvoir,

exercice qui est toujours un événement historique ; mieux encore, elle est notre liberté elle-même, considérée à l'envers ; elle est l'impuissance *a priori* de notre puissance créaturelle et la négativité de toute positivité. Pourquoi ne pas appeler Alternative cette impalpable malédiction, cette forme subtilissime de la finitude ? Parlant de l'irréversibilité du temps, nous disions à peu près ceci : la volonté peut défaire *ce qu'elle* a fait, mais elle ne peut pas défaire le *fait qu'elle* a fait ; ce qui est fait n'est jamais fait, mais le fait d'avoir fait, *fecisse*, est indéfaisable. La volonté morale est bien omnipotente dans la mesure où elle peut tout ce qu'elle veut, où tout le voulu, à l'infini, est le possible de son pouvoir : par contre, la toute-puissante s'avère misérablement impuissante en tant qu'elle ne peut rien sur l'effectivité de son propre avoir-fait. Ce demi-pouvoir la rend semblable au demi-sorcier, à l'apprenti tragiquement dépassé et entraîné par les forces qu'il déchaîna et qui contredisent sa liberté. Avoir une fois voulu, *voluisse*, sans pouvoir jamais « dévouloir », telle est la seule quoddité d'un vouloir *presque* tout-puissant ! En fait, le vouloir n'est donc pas *stricto sensu* tout-puissant : mais ce n'est pas à l'agent à le dire, du moins tant qu'il agit, du moins quand il parle de sa propre action ; c'est un soin qu'il faut laisser aux tiers, ou aux témoins de l'acte. L'agent qui fait sienne l'optique du philosophe et louche sur sa propre situation peut être tenté en effet d'annexer le dispensable à l'indispensable et de pécher par complaisance... À trop prendre conscience de la distinction qui existe entre le malheur et le mal de ce malheur, ne risquerions-nous pas de capituler prématurément ? L'innocence est la condition qui permet à la bonne volonté de pouvoir l'impossible.

La fausse sagesse qui traite la maladie guérissable comme on doit traiter seulement la mort inévitable et se comporte envers la date comme on doit se comporter seulement envers la quoddité et la mortalité, cette sagesse résignative repose non pas sur une « sophia » vivante, mais sur un « sophisme ». Le sophisme substantialiste (car c'est de lui qu'il s'agit) n'est-il pas une Sophia congelée ? Le substantialisme a foi dans la substance immuable de l'*Esse* plus que dans le dynamisme infini du *Posse*. Le substantialisme, négligeant le pouvoir-faire, considère l'homme comme une chose statique dont les contours sont tracés par la frontière définitive de la nécessité et se charge de fixer pour toujours les limites et la portée de l'action humaine. Le substantialisme, en cela, est le véritable nihilisme, et la résignation à laquelle il nous convie est le véritable désespoir. Il réifie la liberté et méconnaît par là même la vérité de l'humain : car la personne humaine n'a ni forme déterminée ni nature en acte ; l'homme est tout entier non pas être, mais faire-être et pouvoir-faire, centre d'action et latitude d'agir, position informe de formes continuellement déformées. L'opération humaine rayonne dans l'espace et a pour dimension naturelle le temps, qui est la carrière de toute aventure ; à chaque instant inachevée, la personne est un pas-encore qui ne cesse d'advenir et dont la vocation se réalise toujours au futur. L'élan de notre pouvoir nous porte toujours outre, sans cesse au-delà et plus loin... Car celui qui *est* à peine, celui-là *peut* à l'infini ! car celui qui est quasi inexistant repousse à l'infini les limites du destin. Infini quant à la date, ce pouvoir est d'autre part misérablement désarmé quant au fait. Toute limite peut être dépassée sans sacrilège, mais le fait-de-la-limite-en-général est indépassable : car ce fait de la limite n'est rien d'autre que notre finitude... C'est ainsi que les phénomènes à l'intérieur de l'univers sont explicables à l'infini ; mais l'univers comme totalité, mais les tenants et aboutissants de l'être en général se dérobent. À quoi bon quelque chose ? Et depuis quand ? Et pourquoi quelque chose plutôt que rien ? Ces questions métaphysiques ne servent, selon Schopenhauer, qu'à dénuder l'absurdité de l'existence. Nous dirons nous-mêmes : l'homme est à la fois au dehors et en dedans de la mort ; il est au dehors par la conscience transcendante qu'il en prend, et il est en dedans en tant que l'être pensant est lui-même un être mortel : la pensée de la mort a prise sur la maladie et la souffrance, sur le jour et l'heure ; mais la mortalité de l'être pensant englobe de la tête aux pieds cet être qui pourtant la transcende. La pensée devance la mort, mais l'*a priori* de la mort prévient toute pensée. Même la résignation à la mort est déjà une initiative spontanée et une manière d'avoir le pas sur le destin. Pourtant le résigné mourra ! Ainsi la condition humaine est à la fois dure et molle : dure comme un destin, molle comme une destinée ; elle est donc malléable. Nous tâtons les contours de notre finitude pour en trouver les points faibles et pénétrons à l'infini dans un destin qui n'est jamais entièrement nihilisé. C'est pourquoi la gérontologie ne cesse de progresser, tandis que la thanatologie est absolument stationnaire : la durée moyenne de la vie humaine s'allonge sans fin, et pourtant l'homme, toujours mieux armé contre la maladie, est toujours aussi impuissant contre la mort. Et *vice versa* : sans cesse l'invincible quoddité de la mort, sans cesse l'inexterminable mortalité décourage l'espérance, et sans cesse les progrès de nos techniques

réveillent l'espérance endormie : la résignation refoule sans cesse l'espérance dans les limites du destin, mais l'espérance, rouvrant inlassablement la brèche, fait éclater la résignation et rend un avenir à l'homme assiégé. Le poltron se hâte de désespérer, car il a bien trop peur de l'avenir : il aurait trop à espérer ! Cette décision de ne pas explorer les possibles et les chances de la futurition est un vrai meurtre : c'est le meurtre du temps. C'est le désespoir de l'espérance... Nous sommes ainsi indéfiniment renvoyés de l'espoir irrésigné à la déception résignée et de la résignation à la folle espérance ; et il arrive même que les deux contradictoires, au lieu d'alterner en prolongeant l'oscillation de l'esprit, coïncident dans un même sentiment ambivalent. Telle est l'ambivalence qui résulte de l'ambiguïté, telle l'équivoque interne qui tient à l'entr'ouverture de notre devenir. Les lendemains chanteurs que nous annonce le héros de la Résistance, le chant joyeux de l'avenir dont parle Bergson à la fin de sa notice sur Ravaisson se rapportent à la seule espérance quidditative. Gabriel Péri est mort pour un *avenir meilleur*, mais il ne nous a pas promis, comme le promettait l'ange de l'Apocalypse, que la temporalité du temps serait déroulée, consommée, accomplie, et que la mortalité de la mort serait transcendée. La distinction du Quod et du quid explique ainsi ce mélange d'optimisme et de pessimisme, auquel l'organe-obstacle du temps donnait tout son sens : notre destin élastique justifie à la fois la déception et l'ambition insensée, la résignation du sage et l'ambition *follement raisonnable* de l'homme médecin, technicien et ingénieur.

8. La terminaison et le commencement

Nous n'avions ici à parler que de la terminaison, la terminaison seule décidant de l'ouverture ou de la fermeture. C'est que le devenir est essentiellement futurition : dans un devenir à l'endroit, c'est-à-dire tourné vers le futur, l'avenir indique le sens de la marche, et ce sens est d'abord orientation et direction, vocation et finalité. La conclusion, hélas ! importe plus que le commencement, puisqu'elle aura le dernier mot ; aussi, quand un homme a disparu, se rappelle-t-on ses vieux jours plus que ses débuts... La porte close est donc ce qui nous empêche, non pas de revenir au passé, mais d'aller de l'avant ! La vie a beau avoir un jour commencé, et être ainsi barrée en son commencement par le jour de la naissance, elle n'en demeure pas moins entr'ouverte, du moment que la date de la fin est indéterminée ; le plus mince filet d'espoir, la moindre échappée suffisent à ventiler une existence qui n'a pas toujours existé, et reconstituent pour elle l'immensité de l'avenir. – À plus forte raison : si, le commencement étant déterminé, la terminaison était indéterminée non seulement dans sa date, mais encore dans sa quoddité, la vie serait plus qu'entr'ouverte : elle serait grande ouverte ; tel est, par opposition à l'éternité pure et simple, le cas de l'immortalité, c'est-à-dire le cas d'un être qui commença un jour d'exister, mais qui, une fois né, continue d'être indéfiniment ; qui eut dans le passé un commencement, mais ensuite ne cessera plus de vivre ; ce genre d'ouverture n'est pas l'ouverture d'un être absolument éternel, c'est-à-dire éternel, en quelque sorte, « des deux côtés » et « par les deux bouts » (*a parte ante* et *a parte post*), ou plutôt éternel purement et simplement (l'éternité sans commencement ni fin n'ayant pas de « bouts », sinon par référence au temps) : non, cette ouverture est l'ouverture d'un être « relativement éternel » ou « à demi » éternel (si l'on peut dire), l'ouverture d'un être *devenu éternel*... le jour de sa naissance ! Une telle espérance est bien à la mesure de cet être tout ensemble naturel et surnaturel, de ce demi-dieu, de cet être intermédiaire, en un mot, qu'est l'être humain : un être « relativement absolu », et non point absolument absolu, devait en effet espérer pour lui-même une destinée non point éternellement éternelle, mais temporellement éternelle ou temporellement intemporelle, une destinée à moitié éternelle. Pourtant, à mesure que les millénaires succèdent aux millénaires, l'immortalité tend à se confondre avec l'éternité : rien, à la limite, ne distinguerait l'éternité qui a commencé et l'éternité qui n'a jamais commencé ; car un infini n'est pas plus grand ou plus petit qu'un autre infini : mais tous les infinis s'égalent les uns aux autres dans une même infinité. L'immortalité accomplirait ainsi la vocation de l'éternel-né, c'est-à-dire d'une créature qui est humaine en son commencement et divine par son ouverture infinie. – Le cas inverse, qu'on peut appeler *sempiternité*, ne prouve pas moins le caractère décisif de la seule terminaison : semi-divin comme l'immortel, mais par l'autre bout, le sempiternel est l'être immémorial qui, ayant par hypothèse toujours existé, cesserait d'être subitement, et un beau matin s'annihilerait. Hypothèse purement théorique : car si un être a toujours existé, c'est sans doute qu'il est en général hors du temps ; sa nihilisation est donc absurde. En tout cas l'existence de quelqu'un a beau n'avoir jamais commencé, elle est irrémédiablement close du moment qu'elle doit se terminer un jour : tout « sempiternel » qu'il soit, cet être inengendré, mais corruptible, est un être condamné ! Finir ou ne

pas finir, voilà ce qui seul importe. – La vie vécue, entrebâillée du côté de l'avenir par l'incertitude de l'heure, est sous d'autres rapports fermée des deux côtés : du côté de la terminaison, elle est fermée par la certitude du Quod ; du côté du commencement, elle est verrouillée à double tour par la date de naissance. Déterminée en son commencement, partiellement indéterminée en sa terminaison, la durée vécue est aspirée vers le futur comme par un appel d'air. La dissymétrie de la naissance et de la mort est ce qui explique l'orientation intentionnelle et « vectorielle » de notre vie. Si, le devenir étant irréversible, la porte de sortie était hermétiquement close comme le seuil du commencement est déterminé, le voyageur de la vie viendrait se cogner contre cette porte : telle est la porte close du destin que Leonid Andreiev décrit au début d'*Anathema* ; l'existence vide d'espoir se recroqueville alors entre ses parenthèses. Si, le commencement étant déterminé, une promesse quelconque de survie ouvre la porte toute grande et transforme la cessation en continuation, alors le vivant, happé par son immense avenir, s'engouffre par cette porte et quitte le monde dès ici-bas sur les grandes ailes de l'espérance. Enfin si la vie, attachée unilatéralement au point fixe de la date de naissance, et mortelle par son autre bout, se maintient entr'ouverte grâce à la contingence de l'heure suprême, si donc la vie est à demi libre, alors la reconduction indéfinie de nos projets devient possible, encore que l'issue finale reste, hélas ! toujours la même : l'*hora incerta* entretient chez les plus décrépits un courant d'air qui leur permet de respirer... La date de la naissance est en effet à tout moment ce que la date du décès aura été après coup et de manière posthume : un nombre fixe exprimé en chiffres, comme le numéro matricule inscrit sur les cartes d'identité ou les fiches anthropométriques de l'administration ; l'origine est donc en quelque sorte prédestinante, puisqu'elle détermine, par son avènement même, le point natal et l'instant initial de toute existence : la naissance est précisément et ponctuellement repérable dans son lieu et sa date, c'est-à-dire selon les deux coordonnées de l'espace et du temps ; dans toute l'histoire du genre humain et dans tout l'univers, une seule monade, seule en son unicité individuelle et en son haecceité, a commencé d'être *hic et nunc* ; une seule carrière vitale a été inaugurée tel jour à telle heure, dans cette maison et dans ce berceau : c'est ici et maintenant, en ce point-instant, que tout a commencé ! Par sa détermination chronologique et topographique, par sa précision calendaire et géographique, l'événement natal représente la donnée univoque entre toutes et entre toutes interchangeable de notre destin : c'est en effet avec cet événement inchoatif que sont donnés les handicaps au départ et les éléments destinaux qui grèveront la continuation de l'existence ; fatalités biologiques, tares anatomiques, hérédité, presque tout se décide et se noue en cette minute natale de l'*Hora certa*. Et réciproquement tout ce qui est elpidien dans notre vie, ce qui n'est jamais actuellement donné, ce qui n'est pas encore joué, le possible, en un mot, se groupe autour du futur de la terminaison ; la date de la naissance-propre a toujours été un élément de l'état civil, toujours fait partie de notre curriculum, toujours prédestiné notre destin ; mais c'est rétrospectivement et pour les survivants, c'est-à-dire au futur antérieur, que la date de la mort-propre aura scellé ma destinée, clôturé ma carrière, complété mon état civil ; sur le moment, et du vivant de l'intéressé, la biographie-propre demeure toujours incomplète. – La dissymétrie de la naissance et de la mort s'explique en général par la dissymétrie du passé et du futur : car il y a de l'un à l'autre une circulation d'air irréversible qui est la futurition elle-même ; le passé est ce qu'il est, ou mieux : ce qui a été, et le principe d'identité en fixe à jamais la figure destinale. La détermination du prétérit nous renvoie sans cesse à l'amphibolie du Pas-encore. Entre le passé le plus passé et le futur le plus futur, la dissymétrie est donc totale : car de même que la mort est l'extrême futur et l'avenir toujours à venir et le pas-encore (Nondum) constamment suspendu devant nous, de même la naissance est l'extrême prétérit et le plus ancien passé de notre vie ; la mort-propre (la mort de quelqu'un, pour ce même quelqu'un) est le futur qui ne sera jamais passé, sauf pour les survivants, ni même présent, sauf pour les témoins : l'appréhension de la mort n'est-elle pas la crainte que ce futur, fait pour rester éternellement futur, ne soit un jour présentifié ? Et inversement la naissance-propre (la mienne pour moi, la tienne pour toi) est le passé qui n'a jamais été présent, ni *a fortiori* futur... sauf pour nos parents : ce Déjà-plus antérieur à tout souvenir n'aura jamais été que révolu et irrémédiablement suranné. On dira peut-être que la naissance est à l'éternité prénatale comme la mort à l'éternité post-létale : entre le néant immémorial ou sempiternel du non-être antérieur à l'être (car l'être n'a pas toujours été) et le néant éternel du non-être ultérieur (car l'être ne sera pas toujours), il y aurait donc bien, en ce sens, une espèce de symétrie. Et pourtant il s'en faut de beaucoup que naissance et mort soient deux mystères jumeaux : selon qu'il s'agit du commencement ou de la fin, l'inversion des rapports entre non-être et être change tout : car c'est, pour commencer,

l'être qui succède au non-être et, pour finir, le non-être qui succède à l'être; de l'instant initial à l'instant ultime, de l'alpha à l'omega, l'ordre et le sens de la mutation se renversent de fond en comble et, littéralement, du tout au tout; non, il n'y a aucune homologie, aucune équivalence entre l'avènement à l'être de celui qui n'était pas encore et la nihilisation tragique de celui qui était déjà; l'éternité méontique change de sens selon qu'elle est *avant* ou *après* la temporalité ontique. Le jour de la naissance, les contemporains pensent à l'être nouveau qui surgit, ils ne pensent pas à la nuit noire que cette aurore illumine, au silence que le premier vagissement vient rompre, au désert vide que la présence nouvelle vient peupler; quand l'apparition du nouveau venu, du nouveau-né, de la nouveauté anime les ténèbres de l'inexistence, ce serait une forme de perversion pessimiste, ou même d'inversion, que de regarder en arrière vers cette inexistence révolue, au lieu de considérer par devant l'avènement de l'existence nouvelle. La conscience à l'endroit salue avec joie non pas la négativité de la décréation, mais le Plus de la positivité créatrice; et en effet une tristesse qui naîtrait de la création est littéralement contre-nature, parce qu'elle est orientée à contresens et à contre-courant, c'est-à-dire selon l'impossible revenir du devenir... Le devenir, qui fait advenir l'avenir, n'est-il pas une futurition irréversible et continuée? Si la naissance était, comme l'étincelle, une apparition disparaissante, si la naissance se réduisait au surgissement d'un être mort-né, elle justifierait à la fois l'optimisme et le pessimisme selon qu'on en considère le recto ou le verso... Mais la naissance est un instant qui amorce un intervalle, un commencement qui inaugure une continuation de quelques décennies! Le palier suit l'apparition, au lieu de précéder la disparition... En fait, le commencement n'est pas aussi tragiquement amphibolique que la terminaison: la mort, au dernier moment, pose la forme de la vie, mais elle doit nier cette vie pour poser cette forme; elle dit à la fois oui et non. La naissance, au contraire, dit deux fois oui: elle affirme, puis confirme ce qu'elle affirme: elle pose donc la vie doublement, d'abord parce que, comme la mort, elle en est la limite déterminante, ensuite parce qu'elle fait être l'être, au lieu de l'étrangler, et inaugure une continuation viable. Le commencement dit oui, en disant oui à son premier oui... mais il est une date fixe. La mort dit oui, en disant non, mais son heure est indéterminée. C'est après coup et en langage de concepts que le commencement et la fin se font pendant de part et d'autre du présent comme des objets dans l'espace; c'est rétrospectivement que la naissance et la mort, flanquées chacune de son néant, redeviennent symétriques comme la gauche et la droite: l'irréversible continuation, l'irréductible succession, l'imprévisible futurition sont alors toutes tracées comme une ligne droite au tableau, ou plutôt comme un roman dont on connaît par avance le dénouement. Mais la vie n'est pas ce roman mille fois lu et relu; la vie n'est pas enregistrée sur un disque à la manière d'une sonate qu'on saurait par cœur de la première à la dernière note. La vie-propre est un livre que chacun respectivement lit toujours pour la première fois! Vécu sur le moment et au fur et à mesure, le devenir en train de devenir garde cet aspect impair et aventureux qui tient à l'heure incertaine. Avec sa mortalité inéluctable et sa mort indéfiniment ajournable, compris entre sa frontière natale, qui est définitive, et sa frontière létale, qui est élastique et flottante, le temps entr'ouvert de notre vie n'est-il pas une aventure?

Chapitre IV

Le vieillissement

1. L'avènement à l'être, démenti par le déclin

On est tenté de déchiffrer dans le vieillissement les symptômes de la mortalité et les prodromes de la mort elle-même: pour tous les vivants, c'est-à-dire pour tous les mortels, le vieillissement est en effet, à longueur d'années, la forme que prend dans l'en-deçà un devenir inévitablement borné par la mort. Le vieillissement ne serait-il pas une sorte de mort diluée, un instant continué, agrandi aux dimensions de l'intervalle? Le ralentisseur nommé vieillissement délayerait l'instant inénarrable dans un processus chronique... Si la mort déroule une histoire, on peut la raconter à loisir! Il y a pourtant dans cette histoire une espèce de contradiction intérieure qui la complique, la rend ambiguë et partiellement insaisissable: elle la complique parce qu'elle la contrecarre et en même temps la constitue; parce qu'elle l'affirme et la nie à la fois. Dans le devenir vital, nous reconnaissons la paradoxologie de l'organe-obstacle: il est un avènement continué à l'être, et *du même coup* (non par surcroît, mais du même coup), il est un acheminement continué vers le non-être; que dis-je? Il n'est cet avènement qu'en tant qu'il est cet acheminement! Ni progrès simple ni simple régression: tel est le temps vécu, à la fois édifiant et destructeur; en lui, la

raréfaction ininterrompue des possibles vient compliquer le processus sans fin grâce auquel le toujours incomplet ne cesse de se compléter; le reflux compense le progrès, et du même pas en neutralise les conquêtes. À travers ce qui se défait, quelque chose continuellement se fait et se refait, et réciproquement : la vie démolit au fur et à mesure qu'elle reconstruit, construit cela même qu'elle démolit; elle est à la fois le chantier où une œuvre s'édifie et le champ vague où cet édifice tombe en ruines sous le coup d'un fatal démantèlement; la récession est elle-même la carrière du processus vital. Et ainsi ce qui nous réalise à chaque minute, à chaque minute nous rapproche un peu plus de la mort... Ce n'est pas que le déclin succède à la croissance comme la seconde phase de la vie à la première : l'actualisation des possibles est un avènement qui est déjà en lui-même un déclin; les prodromes imperceptibles du flétrissement, les signes avant-coureurs de la très lointaine décrépitude pourraient être déchiffrés, en principe, jusque dans la première enfance. Ironie vraiment dérisoire du passage à l'acte ! Dès le premier battement de son cœur, le nouveau-né a déjà fait un pas en direction du néant... « Le premier jour de votre naissance vous achemine à mourir comme à vivre », dit Montaigne¹¹ après Sénèque et saint Augustin : « Prima, quae vitam dedit, hora, carpsit... » « Le continuel ouvrage de votre vie, c'est bâtir la mort. » Bérulle ne s'exprimera pas autrement. Et avant lui saint Bernard : « Quid vero agirinus ex quo primum incipimus vivere, nisi morti appropinquare, et incipere moni ? » Pendant la première moitié de son existence, l'homme jeune qui gravit le versant ascendant s'éloigne de ce dont il se rapproche : l'adolescent en cela ressemble à l'homme gonflé d'espoir qui voit poindre devant lui le radieux printemps; ce printemps s'éloigne de l'hiver, dont pourtant l'été à nouveau le rapprochera : car le solstice est déjà en vue, le solstice qui est l'apogée de l'année et la saison en sa fleur, le solstice, hélas ! au-delà duquel commenceront le déclin et le raccourcissement des jours²². La vie est donc à la fois croissance et décadence, mais la décadence nous est cachée par la croissance tant que l'homme reste en deçà du solstice de la maturité, et la croissance par la décadence quand il aborde le versant descendant du devenir. En d'autres termes : la vie a bien un sens, mais ce sens est contrarié par un non-sens, qui pourtant le conditionne; à mesure que le temps passe, le contresens du vieillissement impliqué dans le sens affleure avec plus d'insistance à la surface du devenir; et de même que l'organisme vieilli répare ses pertes de plus en plus mal, compense de plus en plus lentement les effets des traumatismes, de même l'espérance optimiste, luttant pied à pied contre les démentis sans cesse renouvelés de l'échec et de la déception, se fait de jour en jour moins convaincue, chaque année un peu plus difficile à soutenir; oui, chaque jour il devient un peu plus malaisé de dire pourquoi on vit, et en vue de quoi, et à quoi rime tout cela. L'absurdité intestine de la vie, théoriquement perceptible dès le plus jeune âge, s'impose ainsi avec une force croissante. Chez le nouveau-né, qui a tout l'avenir devant lui, une dose de non-sens infinitésimale et en quelque sorte homéopathique pourrait être décelée dans l'immensité du sens; chez le vieillard au contraire, la marge du futur tendant vers zéro, ce sont les dernières traces de sens qui achèvent de se perdre dans l'océan du non-sens. Le « sens de la vie », pour ceux qui se chargent de le trouver, implique à la fois signification et direction. Comment la mort pourrait-elle exprimer ce sens, elle qui est le rien de notre être, c'est-à-dire non-être, le rien de tout lieu, c'est-à-dire non point quelque part, mais nulle part, et le rien de toute continuation ? Non, le néant n'a pas de « sens » : le néant est bien plutôt absence de sens, c'est-à-dire à la lettre *non-sens*. Et le Nulle-part à son tour n'est pas une « direction »; sans doute est-ce une plaisanterie plutôt amère d'appeler mouvement un mouvement qui ne va nulle part : un tel « mouvement » est bien plutôt une marche sans but, un aveugle vagabondage, une errance livrée au hasard, ou mieux encore une immobilité. Et de même un devenir qui ne devient rien est un rien de devenir : l'inexistence du but (car s'annihiler n'est pas « un but ») nihilise, par un effet contagieux de la négation, le mouvement même qui est censé nous y conduire; car celui qui devient sans pouvoir dire ce qu'il devient, ni quel *autre* il devient, ne devient pas – et quelqu'un qui ne devient plus n'est plus personne. Si le devenir a un sens, autrement dit devient quelque chose, et si le devenant devient ceci ou cela, c'est-à-dire relativement autre, ce ne peut être que dans l'immanence de l'intervalle intravital et à l'intérieur de la continuation finie, et d'un moment à l'autre de cette continuation, et par rapport aux intérêts ou aux contenus partitifs de l'empirie. Mais le devenir pris dans son ensemble ne devient rien et n'est relatif à rien; mais la vie totale, considérée absolument, est plutôt absurde, absurde de cette absurdité atéléologique qui faisait déjà l'étonnement de Schopenhauer et le désespoir de la métaphysique irrationaliste. Le seul moyen, au premier abord, de rendre un sens à ce non-sens paraît être de replacer la vie individuelle dans le cadre d'une histoire surindividuelle dont elle serait, à son tour, un moment, un

chaînon ou une époque : de même que notre monde devient un microcosme à l'intérieur et l'univers lui-même un microcosme à l'intérieur de sa galaxie, qui est univers d'univers et macrocosme de tous les macrocosmes, ainsi la biographie de X ou de Y devient à son tour un épisode empirique dans cette super-existence mét empirique, dans cette biographie des biographies qu'est la grande vie perpétuelle du genre humain ; si l'on juge que le défunt a travaillé pour sa postérité ou pour les générations à venir, et plus encore si la vie est la préface d'une survie, la continuation se trouve reconstituée par-dessus le vide du non-sens mortel. Pour que la fin au sens terminal coïncidât avec la fin au sens téléologique, il faudrait justement qu'elle cessât d'être la fin de *tout* : faute de quoi elle sera une fin sans finalité ; faute de quoi, la carrière de la monade, vouée en définitive au néant éternel, ne sera jamais qu'une apparition gratuite et une vanité des vanités sans rime ni raison ; le triste dénouement jette un doute rétrospectif sur le sérieux de la continuation qui le précédait. Le vieillissement-propre, pour le vieillard lui-même, aggrave déjà ce doute jour après jour : l'existence écoulée, sur le point de cesser définitivement, lui apparaît comme un rêve irréel et aussi mélancolique que nos calendriers de l'an passé avec leurs occupations périmées, leurs agitations microscopiques et leurs défunts rendez-vous. Bientôt quelques pelletées de terre, « et en voilà pour jamais » ! Était-ce vraiment la peine de naître et d'accomplir ce stage sur la terre et de boucler cet absurde voyage pour en arriver là ?

Le devenir de l'être vivant n'est donc pas une altération indifférente, un quelconque devenir : c'est un devenir qui a une « intention », et une mauvaise intention ; le devenir vécu est orienté, hélas ! dans le sens du non-être... Telle est l'entropie qui fait du temps vécu une sénescence. Dans et par le vieillissement, l'impalpable je-ne-sais-quoi de la temporalité se rend visible comme processus concret et caractérisé ! Ce processus lui-même, vu du dedans, correspond à l'expérience d'une certaine lassitude indéterminée et partiellement immotivée, lassitude que la fatigue biologique et le déclin de l'élan vital ne suffisent pas toujours à expliquer ; même si le secret du rajeunissement biologique était trouvé, je vieillirais encore ; même si le vieillissement des organes était freiné ou ralenti, le poids des années et des souvenirs nous vieillirait encore et toujours ; même si l'homme ignorait sa date de naissance et omettait de compter les années, quelque chose l'avertirait secrètement de la vieillesse prochaine et lui chuchoterait son âge à l'oreille ; même si le vieillard n'avait aucune notion du temps, le temps écoulé pèserait encore sur ses épaules : car c'est le temps à l'état pur qui nous vieillit : le temps pur, c'est-à-dire le blasement progressif, le tarissement de toute fraîcheur, l'amortissement de tout élan et de toute conviction passionnée, l'usure de toute innocence. Certes l'expérience du déclin est une expérience constante : le déclin quotidien du jour et le déclin annuel de la saison, le crépuscule et l'automne fournissent à la mélancolie humaine un aliment sans cesse renouvelé. Le flétrissement qui suit l'épanouissement et qui est la rançon de l'acmé confirme sans cesse la triste vérité de l'usure mortelle. Et enfin la fatigue consécutive au travail et à l'effort musculaire récapitule ce processus dans l'expérience-propre de chacun : les courbes de fatigue, avec leur maximum situé entre une phase ascendante et une phase décroissante, ne sont-elles pas comme le schéma et le raccourci de toute décadence organique ? Mais les périodismes astronomiques et le flétrissement des fleurs, se renouvelant sans cesse sous les yeux du témoin, ne sont pas de vraies expériences-propres en première personne. Et d'autre part, le déclin astronomique, le flétrissement et la fatigue sont justement des processus sans cesse réitérés. Or ma vie pour moi-même n'est pas une période encadrée entre la période antérieure et la période ultérieure, ni elle n'est, à l'exemple des âges du monde dont parlent Héraclite et Philolaos, un cycle réitérable terminé par sa « grande année » et rythmé par le retour éternel ; l'optimisme de la palingénèse se représente en effet la vie individuelle comme une période circulaire qui bouclerait sa boucle en attendant la prochaine réincarnation : mais n'est-ce pas faire de la mort un épisode provisoire dans l'océan de l'éternité cosmique ? On dit que la vieillesse est l'automne de la vie : mais chaque automne, comme il suit le renouveau précédent, précédera le renouveau suivant ; l'homme qui a manqué son printemps de l'année dernière pourra donc réussir un peu mieux le printemps de l'année prochaine : pour un printemps manqué, que de printemps en perspective ! L'alternance indéfinie des saisons préserve à tout moment nos chances et nous permet chaque année de rattraper l'occasion perdue ; chaque année, s'il ne se lassait plus vite que le printemps, l'homme profiterait de cette nouvelle jeunesse. Le printemps, dans une lecture pessimiste, nous achemine vers l'hiver ; mais c'est au cœur de l'hiver, dans une lecture optimiste, que germe la plus lointaine espérance. Comment la répétition des hivers n'a-t-elle pas découragé l'infatigable printemps ? Disons mieux : la douce et poétique mélancolie de l'automne n'est poétique et douce

que par l'espérance du lointain printemps qui déjà nous sourit à travers le déclin de toutes choses : dans la chute des feuilles, l'homme pressent vaguement la promesse des bourgeons, comme il perçoit déjà dans la mélancolie du soir la toute prochaine aurore ; l'avenir transparaît à travers le présent, à moins qu'il ne soit inscrit en surimpression par-dessus ce présent ; et nous allons et venons de ce présent à ce futur, de cette tristesse à cette joie, en retardant le plaisir de la guérison certaine. C'est là un jeu de poète. Par contre, aucun espoir tacite, du moins dans l'ordre naturel, ne vient atténuer la tristesse de vieillir ; ce déclin-là est, hélas ! très sérieux et dénué de toute poésie : ce déclin-là n'est pas seulement irréversible, il est encore définitif et surtout semelfactif, et il demeurera dans tous les cas incompensé. Le vieillissement est une décadence qui n'arrive qu'une fois dans la vie, et une seule fois par vie, et ne connaît, au contraire de la fatigue, aucun rebondissement, aucune récupération d'aucune sorte. Aussi est-ce par approximation ou par simple analogie que l'on compare le vieillissement à la fatigue : car la fatigue, dans des conditions normales, n'exclut pas la réfection, mais l'impliquerait plutôt... Et si la fatigue elle-même devient, au fil des ans, de plus en plus difficile à compenser, c'est derechef l'irréversible de la sénescence qui en est responsable : car la sénescence, comme elle ralentit la cicatrisation et la régénération des tissus, rend également plus incomplète la réparation des pertes que l'organisme vient à subir ; l'âge accentue le déficit biologique : la totalité se reconstitue, mais sur un plan inférieur, comme après une hémorragie cérébrale ; au bout du compte, et pour un organisme réduit à la défensive, tout accident se solde par une perte ou un recul. C'est donc toujours la temporalité du vieillissement qui sert d'arrière-fond à l'aggravation de la fatigue. La fatigue est réparable, mais le vieillissement, qui est la fatigabilité et la fatigue, des fatigues, diminue la réparabilité elle-même, en attendant d'installer pour toujours l'irréparable. Comment la petite vieillesse de la fatigue et la grande fatigue de la vieillesse seraient-elles deux cas particuliers d'une même loi ?... Le vieillissement, entropie générale du temps vécu, et la fatigue, déclin régional et partitif, ne sont pas en effet du même ordre, et pas plus que le tout et la partie ne sont sur le même plan... Le travailleur peut être las de travailler, le jardinier de bêcher, le forgeron de forger : mais la créature en général, mais le vieillard sont-ils, en ce sens, « las » de vivre autrement que par métaphore ? Il n'est pas à proprement parler fatigant d'être ni de devenir en général, de même qu'il n'est pas « difficile » d'exister : la respiration, dans certaines maladies, peut exiger un effort, mais la continuation de l'être est, en elle-même, la chose la plus facile du monde ; ce n'est pas l'être substantiel qui est difficile ou fatigant, ce sont les manières d'être et les modes d'existence. Comme le vieillissement est le déclin des déclin, ainsi la vieillesse est la maladie des maladies ; mais la maladie des maladies n'est pas *une* maladie ; entendez par là : ce n'est pas une maladie qui affecterait tel ou tel organe, et ce n'est même pas une maladie qui affecterait l'organisme entier à tel ou tel point de vue... La vieillesse est la maladie de la temporalité, et par conséquent elle est à la fois normale et pathologique. La vieillesse est l'anomalie normale au sens même où la mort est la maladie des bien-portants ! Or cette maladie métaphysique et non localisée, précisément en raison de son caractère diffus, est une maladie incurable : on peut la retarder ou la ralentir, en freiner apparemment l'évolution, mais on ne peut renverser un processus qui demeure dans tous les cas inexorablement progressif. Les hommes s'estimeraient déjà heureux de vieillir lentement ou, au mieux, de conserver le plus longtemps possible le statu quo... En tout cas, le vieillissement ne se transformera jamais en rajeunissement ! Faire revenir le devenir, remonter le cours du temps vers l'amont, fut toujours pour tous les mortels le type même de la cure miraculeuse et la guérison surnaturelle qu'aucun homme ne peut obtenir par des moyens humains ; car le retour aux sources de jouvence serait, plus encore que l'éternité en acte, une victoire sur la malédiction du temps ; l'idée même d'une jeunesse éternelle, véritable contradiction *in adjecto* (car toute jeunesse est par définition même provisoire), ne représente-t-elle pas par excellence l'impossible réalisé ?

2. La mortification. Et si la vie est une mort continuée

Le vieillissement nous dévoile-t-il peu à peu la mort ? Cette illusion se justifie surtout pour ceux qui, comme saint Bernard et Bérulle, font de la vie une mort. « Haec enim vita qua vivimus mors est », dit saint Bernard. Nous rappelions le vers d'Euripide cité par le *Gorgias*, et que Léon Chestov commente dans son *Dépassement des évidences*³³ : Τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν. L'interversion serait-elle ici une forme de perversion métaphysique ? Parmi tous les renversements dont peut jouer la paradoxologie en vue de contredire le sens commun, *vivre c'est mourir* n'est certes pas le moins sensationnel ni le moins scandaleux. Cette interversion paradoxale

de la vie et de la mort, du positif et du négatif, dont jouait déjà la dialectique héraclitéenne, est, chez le fondateur de l'Oratoire, un thème courant : « Il semble que nous n'ayons la vie que pour mourir... Cette sorte de vie n'est pas vie, mais est mort, car en vivant et en naissant nous mourons, et notre premier pas à la vie est le premier pas à la mort... Car lors même que nous vivons, nous mourons⁴⁴ ... » Bérulle, après Montaigne, revient souvent sur ce paradoxe de la « mors vitalis » qui couronne une « vita mortalis ». « Nous devons vivre en mourant et mourir en vivant, c'est-à-dire exercer une manière de vie qui soit vraiment mort et porter une manière de mort qui soit vraiment vie. » Et ailleurs, prêchant « l'abnégation de soi-même » : « ... Nous sommes nés pour mourir... Qui fuira cette mort fuira la vie, car cette mort est la vie même, et cette sorte de mort est mort et vie tout ensemble. Tellement qu'embrassant la mort, nous embrassons la vie... » Pour le jour des Cendres, il écrit : « ... Nous pensons être vivants et nous sommes vraiment morts dès à présent... Nous naissons morts à Dieu... et nous ne vivons qu'à condition de mourir à nous-mêmes⁵⁵. » « Morir viviendo », disait Quevedo. Et Gracian, dans son *Criticon* : « Vivre n'est rien d'autre qu'être en train de mourir chaque jour. » Et Montaigne : « Vous êtes en la mort pendant que vous êtes en vie... pendant la vie, vous êtes mourant. » Montaigne, sur ce point, eût été en accord avec les sermons du P. Bourdaloue ! Car c'est toute notre vie vieillissante qui est une vie mourante ; et c'est toute notre carrière vitale qui est une mort perpétuelle et une extinction continuée. Bérulle, en effet, n'a pas d'yeux pour la fécondité intensive du devenir, et il est bien dans la lignée de Platon en cela : la vie « n'est qu'un flux perpétuel à la mort⁶⁶ », le temps vécu n'est rien d'autre que désagrégation et catagenèse. Voilà ce qui arrive quand disparaît la confiance dans la continuation de l'être : le passé n'est plus, et le présent est en train de s'évanouir ; le futur, pour l'instant, n'est pas encore, et tout à l'heure il aura cessé d'être sans avoir jamais été vraiment : il sera déjà démodé avant d'avoir été à la mode. Non-être du Déjà-plus, non-être du Pas-encore, presque-rien du Maintenant – ces trois non-être nous fabriquent une existence fantomale ; le temps de la vie est un songe, un commencement sans cesse ajourné, une promesse jamais tenue ; ou, pour parler le langage d'Héraclite : c'est un flux dont l'écoulement ne peut être arrêté et qui nous glisse entre les doigts. Telle est l'inconsistance méontique du temps vécu. La mortification n'est donc pas seulement un exercice ascétique : elle représente l'œuvre implacablement progressive du vieillissement quotidien ; ou plutôt l'ascèse est une mortification systématique : tel est dans le *Phédon* le θανάτῳ des philosophes et des initiés, par opposition à l'ἀποθνήσκειν des profanes. Le vivant commence à mourir le jour même de sa naissance, et il continue ensuite sa mortification quotidienne jour après jour et minute par minute, jusqu'au coup de grâce de la mort proprement dite. Des métaphores plus ou moins manichéennes ont parfois servi à exprimer cette fonction mortifiante du vieillissement. Si le néant est tapi à l'intérieur de l'être comme son antithèse hypostasiée ou substantialisée, si une négation immanente est réellement cachée sous la positivité des organes et des tissus, si une maladie mortelle habite dès l'origine l'être vivant prédestiné au non-être, on s'explique que la succession des années, exténuant et raréfiant peu à peu l'épaisseur de la positivité ontique, laisse finalement transparaître la mort contenue dans la vie : comme la trame devient de plus en plus apparente à travers un vêtement éliminé et aminci par l'usure journalière, ainsi le squelette devient de plus en plus visible sous les chairs du vieillard amaigri (en admettant que le squelette soit la mort). Car le déroulement du temps exerce sur les êtres et les choses une action dégradante. Le temps serait la dimension de la dissolution. Mais ces représentations ne sont-elles pas grossièrement métaphoriques ? On insinue que la mort pourrait bien être emboîtée dans la vie, à la manière dont l'âme est emboîtée dans le coffret du corps. « Impegit in vitam mors », dit saint Bernard, « et inclusit intra se vita mortem, et absorpta est mors a vita ». C'est oublier en l'espèce la double absurdité de l'« inesse » : non seulement l'être-dans exprime des rapports spatiaux et topographiques, des localisations qui ne sauraient ici avoir cours, mais en outre cette inclusion est deux fois dénuée de sens lorsque le contenu du contenant s'appelle la mort, pure négation préalablement hypostasiée. Si l'essence de l'âme ne devient pas de plus en plus visible au fur et à mesure que s'amenuise l'enveloppe corporelle, *a fortiori* le vieillissement ne rend-il pas la mort de plus en plus apparente dans un organisme de plus en plus délabré ; à aucun moment, le rien de la mort n'apparaît au travers de cette chair émaciée que la vie abandonne.

3. L'usure progressive. Le condamné à mort

Faire du devenir une vie mourante, c'est tenir compte unilatéralement de la moitié de la vérité ; c'est faire du vieillissement un processus simple et adialectique où la mortification met la mort

progressivement à nu. Et c'est donc traiter à la légère la profonde ambiguïté de l'« organe-obstacle ». Perpétuellement mourante, la vie est du même coup perpétuellement naissante ; nous l'appelions une progression régressive ; semblable à l'étincelle de l'instant, qui en est la réduction infinitésimale, la vie est disparition apparaissante ; ou *vice versa* : l'apparition est sans cesse compliquée par la disparition de l'apparition ; car l'apparition n'apparaît que dans sa propre disparition. Comment l'équivoque d'une vie naissante-mourante ne justifierait-elle pas à la fois le pessimisme et l'optimisme ? À la lecture unilatérale, essayons de substituer une double lecture. C'est d'abord une lapalissade, en même temps qu'une vérité tristement objective : le vieillissement nous rapproche de la mort, et ceci physiquement et à la lettre ; car il s'en faut, hélas ! de beaucoup que le vieillissement soit une simple croyance, la mort un simple renoncement, le mourant un simple démissionnaire. Certes, la mort elle-même ne surviendrait pas sans une espèce de consentement, sans une capitulation de la volonté de vivre, et Jacques Madaule⁷⁷ a souligné la lassitude infinie qui conduit le vieillard à l'abandon final. Mais la démission toute seule ne ferait mourir personne. L'homme vieillissant n'est pas, sinon par manière de parler, la victime d'une suggestion diabolique ! Non, la sclérose des tissus et des vaisseaux, la fragilité croissante des os, et la fatigue du cœur, et la presbytie ne sont pas une « suggestion »... Ce sont bien les signes avant-coureurs de l'inertie envahissante ; les fonctions vitales se ralentissent ; les cellules vieillissent ; les artères vieillissent ; les poisons et les toxines vicient à la longue, petit à petit, et chaque jour un peu plus, la composition chimique des humeurs. Enfin le corps lui-même se voûte, comme si une sorte de géotropisme létal l'attirait déjà vers la tombe, comme si sa pesanteur propre l'inclinait déjà vers le Bas et dans les profondeurs telluriques. Le temps qui passe rend de plus en plus probable la rupture d'un vaisseau, de plus en plus menaçant un arrêt du cœur, de plus en plus hasardeuse la survivance de l'organisme délabré, de plus en plus périlleuse la continuation de notre être. Car c'est un fait que le vieillissement augmente les chances de mort et affaiblit l'espoir de survie ; au fur et à mesure que les années se succèdent, la reconduction de l'existence tend à devenir miraculeuse ; cette existence, la dégradation progressant, ne tient plus qu'à un fil : telle est la vérité sans cesse confirmée par les probabilités statistiques et par la loi des grands nombres. Les prévisions pessimistes sont donc justifiées sur ce point. L'irréversibilité et la continuité du devenir fini donnent en effet tout son sens à l'usure implacablement progressive qu'on appelle vieillissement. Je suis un peu plus mort aujourd'hui qu'hier, et un peu moins que demain ! Ou, ce qui revient au même : à quelque moment de notre vie que nous nous trouvions, quelle que soit notre place sur la piste étalonnée et balisée de la carrière vitale (et l'avancement dans cette carrière dépend pour chacun et à chaque instant de la date de naissance), jamais nous n'aurons été plus vieux ; quels que soient le jour et l'heure de notre Maintenant, jamais ce Maintenant n'aura été plus près de la mort ; quelles que soient enfin la date sur le calendrier, l'heure et la minute sur l'horloge, jamais la fin n'aura été plus proche ; notre âge est donc à tout instant le plus avancé qu'il peut être. Et ainsi chaque jour écourte et rétrécit un peu plus l'intervalle qui, à cette minute même, nous sépare de la mort. Chaque jour, la peau de chagrin se contracte inexorablement, irréversiblement. L'*appropinquare* bernardien est à cet égard entièrement justifié. – Le principe d'identité a rendu plus inflexible encore l'irréversibilité du devenir qui scelle pour toujours notre irrémédiable destin. Le déjà-vécu n'est plus à vivre, et il est en quelque sorte prélevé sur le total des années imparties à chaque être ; tout ce qui est vécu, chaque jour, chaque heure, chaque minute, est en moins, c'est-à-dire vient en déduction de notre temps vital ; ce qui est vécu est *autant de vécu* ! Autant de moins à vivre ! Chaque repas que l'on fait est un repas de moins à faire. « Tout ce que vous vivez, dit Montaigne⁸⁸, vous le dérobez à la vie ; c'est à ses dépens. » Le vécu est à valoir sur notre crédit de survie. On vit aux dépens de la vie ; ou, en d'autres termes : les vivants vivent sur leur *vivendum* ! Car chaque heure écoulée, en nous rapprochant de la fin, abrège d'autant le délai qui nous reste à vivre : du moment que le temps déjà vécu ne se renouvelle pas, du moment que l'actualisation des possibles reste incompensée, la marge de vie encore à vivre, rongée par cette vie déjà vécue, s'amenuise implacablement. Ce que le Créateur donne, il l'a encore, sa générosité inépuisable étant à l'échelle de ses ressources illimitées ; mais ce que la créature a donné, elle ne l'a plus : car le don s'inscrit pour elle au passif d'un avoir fini. Et de même, si l'homme vivait éternellement, il gaspillerait son temps sans compter. Mais les années sont précieuses, et le temps perdu est perdu sans retour... Le futur à vivre et le passé vécu, comme le *faciendum* (*infectum*) et le *factum* dans les tâches finies, forment pour ainsi dire un total constant et un quantum déterminé, mais de telle manière que celui-ci ne cesse de grossir aux dépens de celui-là, de telle manière que l'avenir s'appauvrit continuellement au

profit du passé. Car le principe de conservation, valable en régime d'alternative pour les systèmes clos et les totalités finies, exige que l'enrichissement de l'un ait pour rançon l'amaigrissement de l'autre... Ou avec d'autres images : le fil de la vie se déroule sans intermission, la partie enroulée perdant au fur et à mesure tout ce que gagne la partie déroulée, comme dans ces machines où le fil passe d'une bobine sur l'autre. La mort est une vie parvenue au bout de son rouleau. L'image de la clepsydre et du sablier (pour en revenir aux métaphores traditionnelles) fut toujours l'obsession de l'homme vieillissant ; on se représente volontiers le futur et le passé comme deux récipients ou vases communicants, celui-ci se remplissant peu à peu de tous les contenus dont celui-là se vide : le temps déverserait les contenus du contenant nommé espoir dans le contenant appelé mémoire, comme s'il y avait effectivement symétrie entre le passé et le futur ; par transvasement, les espérances se changent en souvenirs et les projets en regrets ; le devenir fabrique des souvenirs avec l'avenir, et ces souvenirs se déposent derrière nous comme les sédiments du flux temporel ; la futurition perd ainsi sa force vive au profit d'une prétérition sans cesse alourdie qui rend de plus en plus irrémédiable notre dégénérescence sénile. Telle est donc cette irréversible sénescence, dont la sénilité est le terme : d'abord tout à espérer et rien encore à regretter, et finalement tout à regretter et plus rien à espérer ; d'abord un maximum de futur avec un minimum de passé ; et pour finir un maximum de passé avec un minimum de futur. D'abord est la jeunesse, l'âge sans prétérît : un immense futur aspire et soulève le temps juvénile comme par l'effet de je ne sais quelle lévitation ; l'aération de l'avenir, l'élan elpidien, l'entraînement des possibles dynamisent énergiquement un âge dont le passé est si court et le futur si long : le Maintenant de la jeunesse n'est-il pas tout entier un Pas-encore ? L'adulte est celui en qui passé et futur s'équilibrent à mi-chemin des extrêmes, « nel mezzo del cammin di nostra vita » ; l'adulte a abattu la moitié du trajet : tiré vers l'arrière par la force rétrograde des souvenirs, aimanté en sens inverse par l'attrait de l'avenir, également éloigné des deux bords, l'adulte s'immobilise en quelque sorte dans l'actualité du présent ; c'est ainsi que le soleil méridien semble s'immobiliser au zénith. L'âge mûr, situé au centre de la vie, c'est-à-dire aussi loin de la fin que du commencement, n'est-il pas entre tous l'âge de la pondération ? Une fois passé l'acmé de la vie, le déséquilibre se renverse en faveur du prétérît : on dirait que le temps se pétrifie peu à peu sous l'effet de la sclérose progressive, et que le poids des souvenirs courbe la conscience déclinante vers le sol ; la frange d'espérance qui subsiste encore à l'horizon s'amincit progressivement : la marge de virtualité laissée à nos projets, notre liberté même et notre latitude d'agir sont de plus en plus restreintes ; tout est joué, ou presque, et les parties encore molles, encore potentielles de notre destin, sont en passe de se dessécher et de durcir à leur tour. L'homme qui, à la fin, serait tout entier mémoire, mémoire sans espoir, mémoire désespérée, cet homme aurait donc cessé de vivre ; la mort advient lorsque le dernier filet d'espérance s'est converti en regret, lorsque s'est actualisé le dernier possible, annulée la dernière marge de renouvellement, ou mieux (si l'on préfère ces images) lorsque la dernière goutte de futur est tombée dans le bassin de la clepsydre ; c'est ainsi que l'homme « finit son temps » en ce monde. En d'autres termes, l'homme serait comme une montre qui s'arrête quand le ressort est entièrement déroulé. Si le vieillard est un long passé bordé d'un tout petit futur, le mort est un être entièrement réduit à ce passé. Mais le passé sans futur mérite-t-il seulement le nom de passé ? S'il n'y a pas un instant de plus, pas même la minute immédiatement ultérieure, pas même la seconde subséquente pour « ressentir » le passé, et *a fortiori* pour ruminer sur lui ou s'attarder en lui, le passé cesse d'être le passé : car c'est la futurition, fût-ce la plus brève, qui faisait du passé un souvenir et une leçon, comme c'est la prétérition, fût-ce la plus légère, qui imprimera à l'espérance l'élan ascensionnel de l'avenir. Le tarissement de la futurition met fin du même coup à la prétérition : le prétérît, coupé de tout renouvellement, devient terreux, inerte et destinal ; la déposition que n'alimente plus aucune position novatrice se réduit à un dépôt ; la conservation que n'enrichit plus aucune création corrélatrice se réduit à des conserves : car le passé lui-même n'était passé qu'en rapport avec un futur. Voilà ce qui arrive quand le tout-fait est coupé du se-faisant et du devoir-faire ; le déjà-fait sans « affaire » ni avenir est condamné à l'asphyxie ; incurablement réifié, le prétérît meurt d'inanition. Si on peut concevoir un immense futur presque sans passé (n'est-ce pas le cas de l'enfance ?), personne, sauf le désespéré et le condamné à mort, ne peut avoir un passé sans aucun futur : la futurition, par laquelle l'avenir à toute minute se présente, est donc précisément ce qui faisait la passéité du passé ! Et ce n'est pas tout. Quand le devenir ne trouve plus d'avenir à refouler, il n'y a plus de souvenirs à évoquer : mais c'est qu'alors il n'y a même plus de devenir ! Le devenir acculé à son zéro d'avenir cesse purement et simplement de devenir... Car

un temps entièrement « passé » est aussi détemporalisé. Un temps qui n'a plus ses trois temps distincts, un temps qui est tout entier du passé peut-il encore être dit temporel ? Un temps de bout en bout révolu est bien plutôt de l'espace ! On ne peut démembrer les trois temps du temps vivant ; on ne peut concevoir ni présent ni passé sans un minimum d'anticipation, sans une humble latitude de prévision... Chaque temps du temps prend tout son sens en corrélation avec les deux autres. Le temps ne se complète pas de proche en proche par l'annexion d'un moment à un autre : c'est l'immanence continuelle (en survivance comme en préformation) des trois temps à chacun qui constitue le devenir. À tout moment et à tout âge, le vivant ne vit qu'avec ses trois temps solidaires. – Le *Tragique*, à cet égard, est l'ensemble des circonstances qui mettent l'homme brusquement en situation « sénile » : la sénescence, normalement imperceptible, s'accélère et s'emballe soudain d'une manière foudroyante ; le tragique concentre en quelques jours ou en quelques heures un processus généralement dilué, réparti sur une longue suite d'années ; les rythmes lents de la marche à la mort s'affolent vertigineusement, et cette précipitation monstrueuse fait naître en l'homme l'invivable désespoir ; le régime d'attente diffuse qui caractérise la vie se change en tétanos d'angoisse. Tel est le cas du condamné à mort, que nous résumons, parlant de l'entr'ouverture, dans la formule « Mors certa, hora certa ». Le vieillissement, qui se concentre pour l'Ivan de Tolstoï dans les quelques mois d'une maladie incurable d'où l'espoir est presque exclu, se précipite pour les condamnés de Victor Hugo, de Dostoïevski ou de Leonid Andreïev dans l'intervalle de quelques heures. C'est ici que la tension est la plus aiguë. Le condamné voit s'annuler irrémissiblement la marge sursitaire et dilatoire qui lui est laissée par devant pour marcher, attendre, entreprendre : le pouvoir d'anticiper n'est-il pas conforme à la vocation prospective et progressive de l'action, autant qu'à la dignité de la conscience ? On rend au condamné sa futurition vitale quand on abroge l'*hora certa*. Aussi une commutation in extremis a-t-elle pour le désespéré de la onzième heure le caractère miraculeux et véritablement infini de la grâce ; triste cadeau sans doute que la pauvre continuation sans perspective ainsi concédée au gracié... Merveilleux cadeau pourtant, car ce moratoire vital exprime que la cessation de l'être est indéfiniment ajournée et remise à plus tard *sine die*. Ce n'est pas pour cette fois ! Or la continuation de l'être a un prix infini, quel que soit l'être continué, et même si c'est un être de galérien, un être souffrant et humilié, un être enchaîné. C'est en effet l'être pur et simple qui a une valeur inestimable, indépendamment de tout bien-être et de tout mieux-être... Or, quelques instants peuvent avoir en ce point autant de valeur qu'une vie entière. On imagine sans peine le condamné refluant vers l'arrière au moment où il arrive sur les lieux de l'exécution ; sans doute ne s'agit-il pas seulement d'une terreur empirique devant l'instrument effroyable du supplice, il s'agit d'une panique métémpirique : c'est la conscience opprimée par l'annulation du futur qui tente désespérément de se refaire un horizon, de reconstituer une temporalité et une misérable petite carrière ; elle s'enfuit vers le passé dans l'espoir de renverser l'irréversible ; elle fait en sorte que, par le recul, s'allonge de nouveau devant elle une continuation, quand bien même cette continuation serait la douloureuse montée du Calvaire : car la marche au supplice devient elle-même une promenade, si elle nous est concédée pour retarder ce supplice et pour prolonger temporairement une existence condamnée. Moyennant cette aumône d'une petite prolongation, tous les espoirs sont permis au désespéré ; il a suffi d'une minute pour que l'heure certaine paraisse brusquement incertaine... Aussi le désespéré réclame-t-il l'oxygène du futur en criant : De l'air ! Une petite minute, monsieur le Bourreau, encore une toute petite seconde, rien qu'une, juste le temps de former un vœu ou de faire un humble petit projet – et peut-être le grand miracle qui exauce parfois l'espérance viendra-t-il s'engouffrer dans le vide de ce sursis infinitésimal, pour faire du délai minuscule un immense avenir. Qui sait si l'ange de la délivrance n'interviendra pas in extremis avant le geste irrémédiable du bourreau ! Hélas ! le condamné se débat en vain : cette latitude élémentaire, ce pouvoir de dire Tout-à-l'heure et de reconduire un projet, si médiocre que soit ce projet, tout cela lui est refusé ; sur le point de dire Demain matin, il frémit : mais non, il n'y aura pas de Demain... Le dernier jour du condamné n'est-il pas en effet une somme d'instantanés dénombrables qui s'écoulent goutte à goutte, s'égrènent un par un, et consomment inexorablement le délai suprême ? Les aiguilles ne cessant de tourner, le laps de temps fini qui sépare du terme fatal le condamné à mort se rapproche peu à peu de zéro. Victor Hugo a raconté en termes inoubliables cette progression d'une angoisse qui grandit non pas d'heure en heure, mais de minute en minute. Chaque fois que la vie se réduit à un quantum prédéterminé, prédestiné et prédonné, l'usure de l'intervalle encore à parcourir demeure incompensée et implacablement régulière, jusqu'au moment où le délai s'annule tout à fait... Le

condamné avant l'exécution compte les tic-tac de l'horloge comme le maniaque compte les soupirs de sa respiration et les battements de son cœur, comme le collectionneur compte les timbres-poste et les épingles de nourrice, comme l'avare compte ses écus. La maladie du scrupule ne tourne-t-elle pas souvent à l'arithmomanie ? De même que l'avarice, numération maniaque, compte et recompte ses sous, ainsi l'angoisse mortelle fait l'inventaire de ses derniers instants : dans un cas comme dans l'autre, l'atomisation et la manie du répertoire s'expliquent par un déficit de vitalité... Car la vitalité est aussi générosité ! La nature au printemps ne compte pas ses pâquerettes et n'est pas à un bourgeon près : et de même l'adulte qui croit avoir l'éternité devant lui, l'adulte à l'apogée de la belle saison, n'économise pas les instants et n'est pas à une heure près. Mais pour un condamné à qui il reste quelques heures à vivre, les minutes deviennent aussi précieuses que des gouttes d'eau au fond d'une fiole pour un voyageur perdu dans le désert. Disons mieux : un temps entièrement quantifié, un temps dont les heures et les minutes sont comptées, n'est plus rien que de l'espace. Leonid Andreiev nous parle du voleur qui, traqué dans un train, s'enfuit de wagon en wagon jusqu'au moment où il atteint le dernier wagon et se trouve ainsi acculé à une mort inévitable. Son délai de survie a juste la longueur du train ! Son espoir mesure cent mètres ! Il ne s'agit pas de gaspiller les mètres. Achévant leur promenade à travers les âges de la vie, le condamné dont l'heure est certaine et le vieillard dont l'heure est incertaine ressemblent au voyageur qui parcourt un trajet fini : le voyageur, au fur et à mesure qu'il se rapproche de sa destination, sent le cœur lui battre, le trac monter ; il s'affole et prépare ses bagages ; il compte les stations qui s'enfuient et les kilomètres qui s'usent, calcule la distance toujours plus courte qui reste à engloutir, mesure sur sa montre l'angle toujours plus aigu que forment les aiguilles avec l'heure d'arrivée. Parcourue morceau par morceau, la carrière vitale est égale à la somme des tronçons qui la composent : elle ne diffère donc en rien du trajet d'un mobile. Réification est peut-être le nom qu'il faudrait donner à cette maladie d'un devenir rendu inerte par l'*Hora certa*. Καθ' ἐκάστην ἡμέραν ἀπαναλίσκεται ὁ βίος καὶ μέρος ἑλαττον αὐτοῦ καταλείπεται, dit Marc Aurèle⁹⁹ : jour après jour tu dépenses ta vie. Attention ! la provision s'épuise...

4. Les deux optiques : ce qui est vécu est vécu, ce qui est vécu reste à vivre

Le condamné à mort, placé monstrueusement en présence de ce qui lui reste à vivre et du chemin encore à parcourir, devient le spectateur terrifié, affolé, désespéré de sa vie-propre. Mais l'homme en général, condamné à mort « sine die » et « sine hora », a sur sa vie-propre une double optique ; et c'est cette double optique qui nous faisait parler d'une entr'ouverture. Considéré synoptiquement, ou rétrospectivement, ou en troisième personne, le vieillissement peut sans doute se réduire à l'épuisement progressif d'un stock fini de possibilités : pour une surconscience qui survole l'ensemble du devenir au lieu de ramper au ras du sol dans la trace des événements successifs, la carrière vitale, considérée comme un intervalle segmentaire, s'use en effet peu à peu ; pour une réflexion transcendante qui substitue à la durée la coexistence spatiale et à l'enchaînement temporel le panorama intemporel, les possibles ne cessent de se raréfier par actualisation. La rétrospection, à cet égard, est de même sens que l'optique synoptique : elle nous montre en effet comment le trajet déjà parcouru mord progressivement sur l'ensemble du parcours ; d'ailleurs tout panorama est déjà en lui-même rétrospectif, comme toute rétrospection est en elle-même à quelque degré panoramique : car une vue synoptique de l'existence anticipe nécessairement sur la terminaison de cette existence et suppose le cycle accompli, la biographie achevée, le temps bouclé et sur lui-même refermé, le devenir entièrement devenu ; survoler l'ensemble de la carrière vitale c'est, d'avance, se placer après coup et, en adoptant la fiction du futur antérieur, se donner un devenir tout déroulé. Enfin la conscience survolante et posthume est (ce qui revient au même) une conscience en troisième personne : elle considère sa propre vie du point de vue de l'autre, et comme si c'était la vie d'un autre ; loin de rester intérieur au devenir-propre, le devenant se fait lui-même spectateur ou témoin de ce devenir ; il jette sur le spectacle de sa propre vie le même regard que les tiers sur la nôtre. Or c'est l'autre qui doit mourir, chacun sait cela : l'autre seul, et non pas moi... L'homme est ainsi par rapport à lui-même comme la conscience soucieuse par rapport à l'innocent qu'elle sait condamné à mort. Surconscience de toute la carrière biographique, conscience retardataire du devenir déjà devenu, conscience de soi contemplant le soi comme un objet, les trois consciences ne sont qu'une seule conscience ; et elles confirment à leurs trois points de vue l'amenuisement inexorable de la trajectoire vitale. – Mais d'autre part l'homme est intérieur à son propre destin, qu'il vit du dedans : sur le moment, et abstraction faite de tout

panorama, une conscience contemporaine du se-faisant, une conscience sans surconscience ne sait rien du vieillissement; un présent vécu au fur et à mesure est un présent qui n'a pas de fin. Chacun peut éprouver en lui-même ce contraste que fait le temps vécu avec la chronologie objective : le temps, sur le fait, est lent à passer, encore qu'il soit, après coup, vite passé; la vie en train de s'écouler paraît interminable, au lieu que la vie écoulée semble ridiculement courte. Le temps nous paraît long, et la vie nous semble brève! Cette contradiction des perspectives qui oppose l'Adagio vécu et le Presto survolé n'explique-t-elle pas le caractère ambivalent de nos doléances? Le temps, pour la surconscience ou la rétro-conscience, se contractera entre sa fin et son commencement; mais en attendant il s'allonge devant nous à perte de vue. D'abord l'ennui, le temps perdu, l'éternel présent; ensuite l'angoisse! On pourrait dire que l'angoisse de Baudelaire et le sophisme de Zénon représentent les deux cas-limite d'un même complexe temporel. D'un côté la subdivision zénonienne; de l'autre un laps de temps limité départi, hélas! à chaque être... Le tic-tac de l'horloge ponctue en quelque sorte les instants successifs qui grignotent notre part de vie; « chaque instant te dévore un morceau du délice. À chaque homme accordé pour toute sa saison »... De notre stage vital, rongé par l'insecte du temps, bientôt il ne restera rien! Le jour décroît, la nuit augmente; la clepsydre se vide. L'homme, affolé par le gaspillage des minutes dénombrables, voudrait faire revenir le devenir, et suspendre le vol du temps, il s'accroche en vain au moment qui fuit. Cette angoisse arithmomaniacale, désagrégeant la durée, n'est-elle pas comme un éléatisme à rebours? – Car deux angoisses inverses peuvent naître de la désagrégation du mouvement, selon que nous considérons le mouvement comme formant un total épuisable ou comme divisible à l'infini en motions infinitésimales. La première angoisse est celle du temps trop vite passé, du devenir trop rapide, de la vie trop courte, de la mort toute proche; et la deuxième, qui est plutôt une phobie, est celle du mouvement trop lent et du trop long chemin. Mais alors que la lenteur est ressentie dans l'espace comme un désespoir de jamais aboutir, de jamais atteindre le but ou même de s'en rapprocher, comme une peur de s'enliser (l'idéal du mouvement n'est-il pas de survoler, et partant de spatialiser le devenir?), la lenteur serait plutôt vécue, dans le temps, comme une vague promesse d'immortalité. Quand il s'agit de la vie en général, nous ne sommes plus si pressés d'en finir, nous ne demandons pas tellement à aller vite, ni à toucher rapidement le terme de la course : nous souhaiterions plutôt que la promenade n'eût pas de fin! À partir d'ici les sophismes de Zénon, mettant le mouvement au défi d'aboutir, ne nous font plus peur : plutôt au ciel qu'Achille jamais ne rattrapât la tortue! Socrate eût pu espérer alors ne jamais franchir le seuil du trépas... N'était le cas de l'attente vide ou des occupations les plus ennuyeuses, nous ne demanderions en somme qu'à lambiner. Ou plus précisément : chaque intervalle de durée pris à part est pour nous une sorte de trajet spatial que notre propos est d'engloutir le plus vite possible; mais la durée des durées, c'est-à-dire la vie en général ne nous semble jamais assez longue. En fait la vie aboutira un jour à la mort, comme le mobile aboutira à sa destination, comme l'altération aboutira à l'autre et la mutation à la nouveauté; et de même que chaque journée, chaque phase, chaque période ou époque s'achève pour faire place à la période suivante, de même la Période des périodes, c'est-à-dire la vie, s'achèvera un jour sans faire place à rien. Mais une conscience intérieure à elle-même trouve en quelque sorte le présent éternel dans le grouillement des instants innombrables et infinitésimaux qui composent un devenir continu. Le temps musical est à cet égard comme une stylisation exemplaire du temps vital : pour la surconscience qui survole le développement ou anticipe le dénouement, et plus simplement pour celui qui connaît déjà la sonate, la sonate atteindra sa conclusion au bout d'une demi-heure; mais l'auditeur absorbé dans l'enchantement de sa demi-heure éternelle a oublié tout ce qui n'est pas la sonate et permettrait d'en chronométrer la durée : car une extase innocente ignore les soucis et ne sait rien du minutage ni de la fin du concert... Le pensionnaire de la *Maison des morts* a connu simultanément les deux optiques : Dostoïevski à Omsk compte les jours qui le séparent de l'exécution capitale; mais en même temps il se réfugie, au témoignage du prince Mychkine¹⁰¹⁰, dans la profondeur inépuisable des détails et des circonstances minuscules, et il nous en livre la vision microscopique. Dieu sait ce que peut faire avec cinq minutes bien employées un condamné à mort dont tout l'avenir tient en ces cinq minutes précieuses! Deux minutes pour dire adieu à ses camarades; deux minutes pour penser une dernière fois à lui-même, regarder autour de soi le visage des choses, contempler le bulbe doré de cette église qui scintille au soleil... Le dernier quart d'heure d'un condamné, si on en déroulait toutes les richesses, ne durerait-il pas plusieurs siècles? Ce dernier quart d'heure, entre la marche au poteau et l'instant où retentit le mot *Feu!* ne serait-il pas aussi long que toute

l'histoire du monde ? La durée comprimée dans l'instant est comparable à l'énergie qui sommeille dans les atomes d'un grain de sable. Dostoïevski, qui a lu Victor Hugo, se représente le condamné à mort en route vers l'échafaud où le conduit son fourgon ; trois rues seulement l'en séparent ; et voici la dernière boulangerie au coin de la place... Pourquoi tant de détails dérisoires s'imposent-ils à l'attention de celui qui va mourir ? Ce spectateur au premier rang avec une verrue sur le front, le bourreau enfin dont la blouse a un bouton rouillé ; des perceptions en foule, un foisonnement de souvenirs... Voici ce que dit Ionesco à propos de son roi mourant : « Une heure bien remplie vaut mieux que des siècles et des siècles... de négligence. Cinq minutes suffisent, dix secondes conscientes. On lui donne une heure : soixante minutes, trois mille six cents secondes. Il a de la chance. » Hélas ! c'est un temps pourri, puisque c'est le sursis d'un condamné à mort... Ce qui est vrai du délai d'angoisse est plus vrai encore de la durée détendue de tous les jours. L'homme qui renonce à survoler sa carrière vitale et s'enfonce avec délices dans l'épaisseur réjouissante du présent pourra connaître une sorte de jeunesse perpétuelle : immergé dans ce *Nunc* qui jamais ne finira, dans cet Aujourd'hui journalier, dans cette continuation sans forme dont le centre est partout et la frontière nulle part, il ne sait rien d'un devenir borné entre alpha et oméga ; il n'a jamais entendu parler du non-être qui est, hélas ! l'ultime avenir de ce devenir : le souci de la mort lui est donc étranger. En un certain sens la plénitude affirmative de l'éternel présent et la positivité de l'expérience vécue ne sont pas moindres chez le vieillard que chez le jeune homme : la vieillesse est une forme de vitalité déclinante, mais cette vitalité déclinante est malgré tout une vitalité vivante ; aussi la vitalité sénile ne diffère-t-elle pas de la vitalité adulte par sa densité quantitative, c'est-à-dire par sa quantité d'être et par son poids, non, elle en diffère qualitativement et par la spécificité du ton vital ; de même que pour une expérience nominaliste le passé et le futur sont des variétés du présent et des modalités de la présence, ainsi jeunesse et vieillesse sont des variétés du tonus vital et des modes hétérogènes d'existence. Bergson, mettant la « psychophysique » en accusation, nous invitait à ne pas confondre l'excitant, qui est susceptible de plus ou de moins, et la sensation qui varie en qualité : car il n'y a aucune mesure entre les degrés d'un accroissement ou d'une diminution et les modalités d'une modification ; entre l'augmentation et le changement ; entre des grandeurs et des manières d'être ; et de même il faut se garder de confondre, quand on parle de vieillissement, la série objective et la série vécue : l'une qui se caractérise par l'évolution scalaire de certains facteurs numériques ou quantifiables, comme par exemple l'allongement du temps de cicatrisation ou du temps de réaction, le ralentissement des réflexes, l'autre qui consiste dans une altération qualitative de l'expérience vécue. L'« altération » est le processus par lequel la conscience devient *autre* ; autre et non pas moindre ! Aussi le vieillissement n'a-t-il rien à voir avec une raréfaction de l'être, ni avec une exténuation de l'épaisseur vitale. La vieillesse est donc un mode d'être comme la jeunesse et l'âge mûr ; et ce mode d'être n'est déficient que pour une surconscience synoptique, et à condition de comparer, de mesurer ou de juger du dehors ; vécu du dedans, le présent sénile n'est pas plus vide pour l'homme âgé que le présent juvénile pour l'homme jeune : il a seulement une autre allure, un autre rythme, un autre tempo ; une tonalité différente. Et de même que le retraits a des plaisirs de retraits, forme des projets de retraits, cherche des distractions à sa mesure, de même que les malades dans les hôpitaux connaissent de petites joies d'hôpital et des soucis d'hôpital, ainsi le vieillard s'installe et s'arrondit dans sa manière d'être de vieillard, dans son présent sénile ; et ce présent sénile, encore que vécu au ralenti, est un présent viable et complet et, en son genre, absolu comme tous les présents ; le présent sénile se suffit à lui-même aussi bien que le présent adulte. « Quand on se porte bien », dit Pascal¹¹¹¹, « on admire comment on pourrait faire si on était malade » : c'est que nous joignons « à l'état où nous sommes les passions de l'état où nous ne sommes pas ». Mais vienne la maladie, et l'homme ne connaît plus que les désirs conformes à son présent de malade. Normalement la vieillesse affaiblit le goût de vivre en même temps qu'elle diminue la vitalité. C'est à vingt ans que la mort peut paraître insupportable et l'anéantissement inconcevable, à l'âge où le jeune homme projette sa vitalité juvénile dans une certaine anticipation de la sénilité et des chances de mort multipliées par la sénilité. La nature semble s'arranger pour maintenir une proportion à peu près constante entre la vitalité et le désir, et pour nous épargner ainsi toute panique affolante ! Si un vieillard qui ne survole jamais la vie peut être toujours jeune en ignorant son âge, c'est-à-dire en ignorant sa position réelle sur la piste étalonnée de la carrière vitale, un jeune homme peut être toujours vieux lorsqu'il est un peu trop conscient des tenants et aboutissants de sa propre carrière, lorsqu'il survole un peu trop sa propre biographie. Scheler croyait même à une sorte de

vieillesse « métaphysique » indépendant de l'âge et des données d'état civil : on peut être à vingt-cinq ans plus vieux qu'à soixante-quinze ; et c'est le cas des jeunes gâteaux : car il arrive qu'un homme soit chronologiquement très éloigné de la mort et qualitativement très âgé ; l'âge pneumatique, chacun sait cela, ne coïncide pas toujours avec le chiffre des années... Tant s'en faut que la vieillesse se mesure régulièrement à l'imminence ou à la proximité de la mort ! Proximité et distance ne sont-elles pas des images spatiales et des concepts sociaux ? Non, le vieillissement ne se ramène ni à une date sur le calendrier ni au kilométrage d'une route !

Ainsi donc le devenir vécu est prélevé et n'est pas prélevé sur la durée à vivre. Dans les besognes finies, disions-nous, le travail déjà fait mord de plus en plus, par prélèvements progressifs, sur le travail à faire : car tout progrès, en ces matières, est définitivement acquis, c'est-à-dire irréversible ; ce qui est gagné est donc gagné, et non pas, comme dans les peines infernales, instantanément reperdu. Le vain travail de Sisyphe, la besogne désespérante des Danaïdes ne représentent-ils pas ce que serait un labeur frappé de malédiction ? Le terrassier qui creuse tant de mètres de tranchée, l'ouvrière d'une filature qui fabrique telle quantité de fil, ont avancé d'autant dans leur tâche quotidienne ; car l'ouvrier en tant qu'ouvrier peut effectivement arriver au terme de sa tâche. Mais l'ouvrier en tant qu'homme, mais la femme en tant qu'homme, mais l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire l'homme tout court et non pas l'homme-en-tant-que, d'un mot l'homme sans *quatenus* se réalise à l'infini. Vue du dehors, l'existence de l'homme ressemble à la tranchée du terrassier ; et cette existence n'est rien d'autre qu'une carrière, ou, pis encore, un curriculum jalonné par les grades successifs de l'avancement et borné par la retraite. Vécue du dedans au contraire, cette même existence se développe dans un présent inépuisable, intarissable et littéralement inusable. Telle est la distance entre un temps survolé et un temps vécu au fur et à mesure. Pour le vivant lui-même, ce qui est vécu n'est pas encore vécu ; ce qui est vécu reste à vivre ; à vivre et inlassablement à revivre. La vie vécue est sous ce rapport dans le même cas que le devoir ou l'amour. La tâche qui nous incombe, pour commencer par elle, nous incombe à l'infini. Dans la vie morale, ce qui est fait n'est jamais fait, mais se défait au fur et à mesure ; ce qui est fait reste donc à faire et continuellement à refaire, comme si rien n'avait jamais été fait ; le *factum*, en morale, est toujours *faciendum*... Ce qui est à la fois fait et à faire est par-là même un se-faisant. Le témoin, spectateur ou troisième personne, surconscience désengagée ou directeur de la conscience des autres, sait que le devoir est en fait une tâche limitée ; il tient compte de notre finitude et prend en considération la faiblesse de la chair : peut-être veille-t-il, comme le Dieu de saint Paul, à ce que nous ne soyons pas tentés au-delà de nos forces. Mais l'agent lui-même en tant qu'immanent à son propre devoir, l'agent comme engagé au cœur de l'acte, l'agent qui refuse de se prendre lui-même pour spectacle n'a pas à entrer dans ces considérations : car il n'aurait par lui-même que trop tendance à usurper le point de vue objectif et condescendant du témoin, il n'est que trop intéressé à faire sienne l'optique synoptique de la tierce personne ; certes l'agent est faible et pauvre en ressources : mais ce n'est pas à lui à le dire ni même à le savoir... Ces vérités-là (car ce sont, après tout, des vérités), ces vérités susceptibles de nous monter à la tête ne sont pas l'affaire d'un agent en train d'agir : il vaut mieux laisser aux tiers le soin de nous décharger ou de mesurer notre mérite. Pour l'agent innocent il n'y a qu'une chose qui compte : l'illimitation de son devoir, l'omnipotence de son pouvoir, l'infinité de son vouloir. La surconscience sait que le vouloir doit seulement le possible ; mais l'agent croit que vouloir c'est pouvoir – car un lutteur passionné peut tout ce qu'il veut ! Le devoir, ne faisant acception par lui-même d'aucune limitation chronologique ou topographique, se reconstitue à l'infini pour un vouloir passionné, innocent, infatigable qui veut de toutes ses forces et jusqu'à la dernière goutte de son sang, jusqu'au sacrifice total et sans réserves ni restrictions d'aucune sorte ; ce vouloir veut vivre pour l'autre à en mourir. De la même manière l'amant qui jure fidélité à l'aimée peut être sincèrement convaincu de l'éternité indéfectible et inaltérable de son amour : ce n'est pourtant pas sans un sourire blasé et désabusé que le psychologue, témoin ironique de tant de serments d'ivrogne, considère les nouveaux amoureux ; sachant à quoi s'en tenir sur notre frivolité créaturelle et sur notre incorrigible versatilité, la conscience panoramique est particulièrement bien placée pour mesurer les tenants et aboutissants de cette éternité très provisoire, de cet absolu temporaire qu'on appelle amour. Car la passion finira, malgré tous nos serments ; et elle peut même finir et rebondir plusieurs fois dans une même vie, grâce à la relance des fidélités successives. Pourtant l'amant qui adopterait sur son propre amour le point de vue impersonnel du théologien ou du spectateur détaché, cet amant serait sans doute un amant bien tiède et un assez pitoyable hypocrite en quête d'excuses et de prétextes pour rompre. Et de

même l'agent moral, louchant du côté des spectateurs, caresse l'arrière-pensée complaisante de se ménager lui-même, de s'accorder des dispenses ou de s'exempter de toute obligation. Sans doute une surconscience capable de démoraliser l'agent moral ou de décourager l'amant peu convaincu est-elle une assez pauvre et médiocre surconscience ; sans doute l'amant découragé ne demandait-il qu'à perdre courage ; sans doute l'agent de mauvaise foi cherchait-il à justifier sa démission ou son manque d'empressement. On peut concevoir assurément une super-conscience à la fois lucide et passionnée, comme on peut concevoir un sage qui survolerait la triste vérité de sa vie brève sans perdre la sérénité de l'éternel présent. Mais habituellement sérénité et lucidité sont en raison inverse l'une de l'autre. Tout à l'heure, s'agissant de devoir ou d'amour, l'hypocrisie et le machiavélisme consistaient plutôt à adopter la perspective surconsciente, à survoler pour saboter. Au rebours, quand il s'agit de vieillissement, nous serions plutôt intéressés à méconnaître la vérité synoptique de l'usure et à nous plonger tête baissée dans l'immanence de l'*aeternum Nunc* : à « nous crever les yeux agréablement¹²¹² » pour ne pas voir le sablier, à nous boucher les oreilles pudiquement pour ne pas entendre le tic-tac obsédant de l'horloge ; l'homme s'abandonne les yeux fermés au privilège illusoire de la première personne et à tous les euphémismes, à tous les malentendus tacites que l'illusionnisme lui suggère. Mais aussi comment ne pas être pour soi-même le tiers désabusé qui mesure cette courte vie promise au non-être ? comment empêcher le conscient de prendre conscience ? Celui qui s'excepte lui-même de la loi commune, celui-là s'applique à lui-même des étalons de mesure valables pour tous les hommes : il fait comme s'il n'était pas concerné par la mort, mais il est le premier à n'être pas convaincu du bien-fondé de cette fiction, mais il est le premier à soupçonner la vérité... S'il était spectateur complètement détaché de sa propre vie, autant qu'il est spectateur détaché de la vie des autres, il en contemplerait la finitude avec un parfait sang-froid. S'il restait intérieur à son propre devenir sans jamais le survoler, il vivrait dans la parfaite plénitude de l'insouciance. En fait il oscille entre la surconscience et l'intériorité à soi, l'une qui lui assure la sérénité du détachement, l'autre qui le plonge dans la nuit de l'engagement aveugle... Le déchirement d'une demi-conscience écartelée n'est-il pas synonyme de désespoir ? Ou plutôt le désespoir renaît sans cesse dans l'espérance, comme l'espérance dans le désespoir. L'animal décline, mais il n'assiste pas à son déclin ; l'homme décline, et en même temps assiste à son propre déclin. L'homme qui prend ses distances par rapport au devoir-propre s'avère incapable d'un détachement complet vis-à-vis de la mort-propre : il est à la fois dedans et dehors ! Celui qui se regarde du dehors n'en reste pas moins dedans ; celui qui est dedans ne peut pas, hélas ! ne pas se voir du dehors.

La conscience de vieillir ne résulte donc à proprement parler ni d'une expérience directe ni d'un raisonnement. L'expérience directe, si elle est sincère, ne nous parle jamais de déclin : elle nous révèle seulement une plénitude non pas quantitativement raréfiée, mais qualitativement modifiée ; l'expérience naïve du devenir, sans présuppositions ni reconstructions médiates, est toujours vécue dans la continuation affirmative du présent. Et quant au raisonnement impersonnel qui interpréterait comme des signes de vieillissement les somnolences répétées, et l'oubli des noms propres, et la vue déclinante, et la difficulté croissante à monter les escaliers, ce raisonnement abstrait, concluant du signe au sens, ne suffirait pas par lui-même à nous convaincre. Le déclin, à cet égard, est plutôt une interprétation et un jugement qu'une expérience immédiate et sincère. À l'état normal une cloison imperméable se dresse, comme par l'effet de je ne sais quelle sinécure métaphysique, entre l'optique objective et l'expérience vécue, entre une biographie qui est plutôt nécrologie et la vie même du vivant, c'est-à-dire entre la biographie racontée après coup par le biographe (le conteur et le conté étant deux personnes différentes), et la vie vécue pendant le fait, au fur et à mesure, dans la succession imprévisible des jours, par le sujet lui-même : l'optique objective se donne la finitude du laps vital, mais convient de regarder cette finitude comme une vérité valable pour les autres seulement ; l'expérience vécue est valable pour moi, mais elle ne fait pas acception de la mort. La conscience de vieillir surgit lorsque cette expérience et cette optique, normalement disjointes, interfèrent l'une avec l'autre. L'homme qui s'applique décidément à lui-même la triste vérité du temps épuisable et consommable est dans la situation du médecin qui se découvre malade de la maladie même dont il fut le spécialiste. Il y a bien en effet deux séries : le temps objectif qui chemine régulièrement vers la mort, d'un pas égal et par une avance quotidienne ; le présent éternel qui se trouve un beau matin et brusquement nez à nez avec la mort sans s'être à proprement parler rapproché d'elle jour après jour et d'heure en heure. Ces deux séries sont bien, si l'on veut, coextensives l'une à l'autre, en ce sens qu'elles auront finalement

duré la même durée : mais leur parallélisme n'a rien de juxtalinéaire, mais leur parallélisme est irrégulier et décevant et capricieux ; capricieux et décevant comme sont le parallélisme de l'âme et du corps, la correspondance de la pensée et du cerveau, le rapport de la sensation et de l'excitation, le contrepoint du sens et des signes, de la musique et des mots. Bergson remarquait que l'altération qualitative de la sensation ne reflète nullement degré par degré ni pas à pas le crescendo scalaire de l'excitant ; et de la même façon : la mémoire dépend en gros du cerveau, sans que les souvenirs soient littéralement localisables dans les différentes zones de l'écorce ; le sens est inhérent à la succession des mots en général, et pourtant il n'est pas vrai qu'à chaque mot corresponde « point contre point » un fragment de sens. Et il n'est pas vrai non plus que le vieillissement qualitatif de l'homme traduise de jour en jour et dans les moindres détails sa progression sur la route de la vie : cela n'est pas vrai en détail, mais cela est vrai en gros et indirectement. Comme le rapport de la sensation au thermomètre, le rapport du vieillissement au calendrier n'est qu'une vérité approchée. C'est pour les condamnés à mort que la montée de l'angoisse obéit, heure par heure, à un crescendo régulier et de plus en plus insoutenable. Surtout, ce parallélisme *aura été* vrai après coup et, en quelque sorte, au futur antérieur ; ce parallélisme, continuellement démenti par les éphémérides de l'existence journalière, trouvera en fin de compte sa justification rétrospective. Dans l'intervalle de la naissance et de la mort, la rencontre des deux chronologies est elle-même intermittente... Le devenir, disions-nous, est une continuité infinie en profondeur et en intensité, mais sa carrière est finie en extension ; la vie est une éternité temporaire, un inépuisable qui en fait s'épuisera un jour ! Immérgé dans le présent sans fin, l'homme ne survole cette provisoire éternité qu'au hasard des occasions. La prise-au-sérieux, rappelons-le, consiste en cela même : on ne prend conscience du temps que de temps en temps ; ou mieux, on ne pense pas au temps tout le temps ; car la conscience du temps continu est une conscience discontinue... L'attention au devenir, la surveillance du devenir sont en général endormies ! En d'autres termes la transformation continue de l'organisme se révèle à la conscience de loin en loin, c'est-à-dire par à-coups et saccades : le vieillissement est graduel, mais la conscience qu'on en prend ne l'est pas, et il arrive qu'après des découvertes consternantes l'homme connaisse l'ironie des rebroussements imprévus et de l'insouciance paradoxale ; dans le crescendo de l'angoisse le flux souvent alterne avec le reflux. Comme un malade qui se sent subitement mieux la veille de sa mort, le vieillard parfois se sent jeune le lendemain du jour où il a découvert dans une glace le délabrement de son visage et la sénilité de son allure. N'exagérons rien, cependant ! Au fur et à mesure que les années succèdent aux années, la conscience de vieillir tend bien à confirmer, dans l'ensemble et en moyenne, les indications de l'âge ; au fur et à mesure que s'accroît la décrépitude de l'organisme, cette prise de conscience intermittente et sporadique devient de plus en plus fréquente, de plus en plus insistante ; il devient de plus en plus difficile de ne pas loucher vers le temps objectif ; notre fiction d'un présent éternel, nos euphémismes cousus de fil blanc se font de jour en jour plus indéfendables ; chaque semaine, dans la bouche d'un vieillard, les mots À dimanche prochain résonnent d'un son un peu moins convaincu. C'est la triste évidence de l'âge et ce sont les vérités brutales du calendrier qui rendent finalement impossibles les conventions optimistes, intenables les malentendus polis, et changent notre fausse sécurité en affolement. Le vieillissement développe en l'homme une susceptibilité toute particulière qui le sensibilise à l'extrême et fait du moindre changement un signe critique, un indice suspect, scabreux et infiniment lourd de conséquences. Comme la première dent de lait d'un enfant annonce pour tous les témoins le vaste avenir de l'adulte, ainsi le premier cheveu blanc d'un adulte annonce pour l'adulte lui-même l'avenir menaçant de la mort. Comment une modification aussi superficielle et bénigne que le changement de couleur d'un poil peut-elle revêtir soudain tant d'importance ? Car telle est l'ironie amère cachée dans la conscience de vieillir : le simple blanchissement d'un poil se charge d'un monde de significations, de pressentiments et d'angoisses ; ce filet d'argent sur la tempe devient tout à coup le présage et le signe avant-coureur de notre destin, le résumé et en quelque sorte le symbole de l'humaine condition. La dimension de profondeur de ce chiffre sensible, pour peu qu'on creuse jusqu'au fond, s'appelle la mort ! C'est ainsi qu'une beauté découvre subitement, en se regardant dans la glace, la petite ride révélatrice au coin de l'œil : un beau matin la frivole en tête-à-tête avec soi-même est ramenée par le miroir à l'amère vérité de son âge, et plus généralement au sérieux de sa condition. Elle a compris du premier coup tout ce qu'il y avait à comprendre... Chacun sait sur quoi méditent les belles flétries qui interrogent soucieusement leur miroir : cette méditation, bien qu'elle n'ose pas dire son nom, est une méditation de la mort. Et tout le monde sait également à quoi fait allusion une ride : la

ride est une allusion à la mort. Le muet langage des rides est, hélas ! un langage universel, et chacun le comprend sans avoir fait d'études... Il en est des allusions mortelles comme des allusions sexuelles : dès qu'il s'agit du sexe, les plus lourds des hommes font preuve d'une vivacité d'esprit et les plus sourds d'une finesse d'oreille dont on ne les aurait pas crus capables. Nous appelions « réalisation » cette prise de conscience qui est une prise-au-sérieux, cette conscience de vieillir en vertu de laquelle l'homme et la femme s'avisent pour la première fois de l'usure du temps. La réalisation est la première interférence du temps vécu et du temps survolé, la première rencontre de l'homme avec son destin. Ce premier tête-à-tête d'un sujet dédoublé avec son image objective advient devant un miroir. Réaliser, ce n'est pas, à la lettre, rendre réel ce qui était irréel (au sens, par exemple, où on exécute un projet), mais c'est découvrir la portée et la gravité véritables de certains signes ; mieux encore : c'est découvrir ce que l'on a déjà trouvé, et apprendre ce qu'on sait déjà, et apercevoir enfin ce qu'on a toujours vu. Par exemple, on prend conscience d'une douleur qui évoluait sans doute depuis longtemps, mais qui à partir d'aujourd'hui passe le seuil de la conscience... le point de côté, jusque-là inaperçu, devient brusquement un signe pronostic dont le malade a de bonnes raisons de s'inquiéter : le malade sait ce que cela veut dire. Comme l'indifférent découvre tout à coup la personnalité d'un voisin qu'il saluait négligemment depuis des années, ou comme le passant devient soudain sensible à la beauté d'une place qu'il traverse tous les jours sans même la regarder, comme le passant, sur ce paysage mille fois regardé, jette subitement un regard neuf, ainsi l'homme vieillissant s'avise un beau matin de la cruelle réalité ; un beau matin il remarque ce visage fripé qui est le sien et qu'il regardait jusque-là distraitement ; il examine pensivement, soucieusement le signe précurseur ; il considère en silence le visage fripé comme si jamais il ne l'avait vu, comme s'il le voyait aujourd'hui pour la première fois ! Et en effet il découvre la vérité, d'une certaine manière, pour la première fois... il redécouvre à son tour et pour son propre compte ce que les hommes ont trouvé depuis toujours... Oui, depuis que le monde est monde, l'homme vieillissant fait un jour ou l'autre, devant le miroir, cette découverte si peu imprévue ; et, ce qui est un comble, il en est toujours surpris... La belle découverte que voilà ! dira-t-on... Ne le saviez-vous pas ? Non, nous ne le savions pas ! Ou plutôt la connaissance de cette vérité archi-con nue, de cette très ancienne nouveauté, de ce grand mystère de Polichinelle était en fait une méconnaissance. Le dessillement des yeux dont parle la Genèse n'est-il pas à sa manière la découverte de la chose trouvée ? Car l'innocent avait des yeux pour ne pas voir ! Διανοικθήσονται ὤμων οἱ ὀφθαλμοί... Adam n'apprend pas à proprement parler quelque chose de nouveau, mais il réalise sa nudité et prend conscience de la distinction du Bien et du Mal. Et de même l'homme vieillissant n'apprend rien qu'il ne sache, mais il découvre la triste vérité dans une dimension nouvelle et dans un éclairage nouveau. Nous envisagions précédemment la réalisation sous un triple aspect : le concept abstrait de la mort se révèle soudain à l'homme comme un *événement effectif* ; il n'est pas étonnant qu'un concept abstrait fasse l'objet d'un savoir quiescent, notionnel et en quelque sorte déposé : car telle est la manière toute mnémonique dont nous connaissons les simples possibilités ; et il n'est donc pas étonnant non plus qu'un événement effectif soit « réalisé » dans un acte historique assez semblable à cet événement : car si le savoir acquis emmagasine de simples possibles, l'acquisition du savoir, elle, est quelque chose qui advient pour de bon ; l'effectivité expérimentale de la prise de conscience est à la mesure de l'effectivité mortelle. En second lieu, le vieillissant ne quitterait pas la sphère impersonnelle des lieux communs et des pieuses banalités s'il ne saisissait, dans la réalisation, le lien du présage avec sa mort-propre ; un savoir tout fait est aussi un savoir qui ne concerne personne en particulier ; le *concernement vécu*, et vécu en première personne, est la condition essentielle de la prise-au-sérieux, et *a fortiori* de la « prise-au-tragique ». Remarquons que ce concernement en première personne ne nous ramène ni à une monadologie abstraite, ni à un personnalisme impersonnel, ni à aucun *isme* d'aucune sorte : car il ne s'agit pas *du* moi (le moi en soi), mais *de moi* : moi-même qui dis je en ce moment même. Dans le temps enfin cet événement effectif qui est mon affaire personnelle m'apparaît comme prochain : non que le vieillissant apprenne à la lettre la date de sa mort-propre (l'heure et la minute sur l'horloge, le quantième du mois sur le calendrier), mais il en éprouve intensément la *proximité* ; le courage devient particulièrement nécessaire quand il s'agit d'affronter une mort immédiate, c'est-à-dire un « proximum » dont aucune médiation dilatoire, aucun intermédiaire interposé, aucun moyen terme ne nous séparent plus. Le courage n'est-il pas la vertu des avant-postes ? Ces trois aspects de la réalisation sont bien entendu inséparables l'un de l'autre dans l'expérience du vieillissement : la mort n'est pour moi un événement effectif que parce qu'elle est mon affaire

privée et parce que son échéance se rapporte à un prochain avenir ; la mort ne me concerne personnellement qu'en tant qu'elle est un événement effectif et un proche avenir ; la mort n'est un proche avenir qu'en première personne et comme événement effectif : sans quoi elle serait le plus lointain, le plus platonique et le plus conceptuel des futurs. – En tout cas la réalisation qui découvre l'événement dans l'éventualité et ma mort-propre dans la mortalité, et nous rend soudain perceptibles les prodromes de cette mort-propre, n'est ni un raisonnement ni à proprement parler une expérience simple ou une lecture directe de notre néant à venir : la réalisation est plutôt, à mi-chemin de l'un et de l'autre, une sorte de conscience expérimentale qu'on peut bien appeler intuition et qui est pour ainsi dire l'entrevision métaphysique de notre destin de finitude. Interprétation immédiate d'un signe avant-coureur, cette entrevision est aussi prévision et prophétie. Et puisque la fonction de l'ange, selon les croyances populaires, est l'annonciation du futur, on est tenté de dire : c'est l'ange invisible de la mort qui parle en nous par ces signes, et nous effleure de son aile ; car le messenger angélique ici n'annonce plus la naissance ni le commencement, mais la terminaison.

Deuxième partie

La mort dans l'instant mortel

La pudeur de l'instant inénarrable

Le *Phédon*, on le sait, n'ignore pas la distinction de l'ἀποθνήσκειν et du τεθνάναι, celui-là qui désigne l'instant de mourir, celui-ci qui se rapporte à la condition des morts, à l'état du mort déjà mort et enterré. Entre les problèmes de l'En-deçà et le mystère de l'Au-delà, l'instant de la mort représenterait-il par hasard quelque chose comme le problème mystérieux ou le mystère problématique, c'est-à-dire l'occasion la plus favorable à une entrevision située à mi-chemin de la vision et de l'aveuglement ? Entre l'Avant sans mystère où l'être est présent qui penserait la mort, mais d'où la mort est absente, et l'Après mystérieux où la mort est toute présente, mais où il n'y a plus d'être vivant pour la penser, l'instant mortel n'est-il pas le Pendant saisi dans la flagrance de l'occasion opportune ? Entre le grand jour de la vie et la grande nuit noire de la mort déjà morte, la mort mourante serait-elle le clignotement de l'étincelle révélatrice, le rayon de lumière, l'éclair enfin qui est le jour dans la nuit, qui est un midi instantané dans les ténèbres de minuit ? Rappelons d'abord pourquoi la philosophie de l'instant mortel est impossible, et pourquoi cette impossibilité a un tout autre sens que dans l'en-deçà. Ce n'est pas la matière qui manque à la philosophie de l'en-deçà ; mais cette philosophie est tout entière à côté de la question ; l'épaisseur consistante de l'empirie et la continuation de l'intervalle se prêtent sans doute avec complaisance à nos récits, à nos discours et à nos raisonnements ; or n'est-ce pas là du verbalisme philosophique ? Par exemple on peut discourir sur la sénescence, dissenter sur la lassitude croissante et l'usure qui sont des effets du temps : mais le présent sénile est, dans l'expérience du vieillard, aussi positif que le présent juvénile dans l'expérience du jeune homme ; nulle part, au travers de cette plénitude, nous ne déchiffrons la négation mortelle ni le vide du non-être ; l'absence est encore une forme de la présence et du présent, et notre finité elle-même, si la surconscience ne s'en mêle pas, est vécue comme un présent éternel. La vie ne nous parle pas du néant, la vie ne nous parle que de la vie ! Inversement la philosophie de l'instant mortel viserait tout droit le centre du mystère... si elle était possible : mais elle est impossible parce qu'elle est sans consistance vivable, et parce qu'elle ne trouve rien à dire dans ce rien de durée, rien à conclure de ce non-sens. La philosophie de l'en-deçà, si bavarde, ne nous apporte aucune révélation sur la mort. L'expérience de l'instant nous apporterait peut-être ce « message », mais nous vérifierons qu'il est inutilisable. Comment l'intuition du mourant fixerait-elle une fulguration ou un signal, dont elle n'est, par définition jamais contemporaine, auquel elle n'est jamais coextensive ? On peut certes concevoir une espèce de simultanéité-éclair, une coïncidence ponctuelle de la conscience-de-soi avec l'article légal : mais cette simultanéité est parfaitement inutilisable, puisque, l'instant d'après, ou mieux à l'instant même, il n'y a plus ni conscience ni être conscient. Dans la contemporanéité familière, qui est symbiose ou synchronisme chronique selon l'intervalle, la coïncidence s'étale en coexistence et même en cohabitation : car elle implique la vie commune, c'est-à-dire la quotidienneté de jour en jour continuée et reconduite ; la conscience-témoin considère l'actualité *pendant* qu'elle se déroule, la durée *durant* qu'elle se continue, le présent *tandis* qu'il advient, les aiguilles *en train* de tourner, l'histoire *en train* de se faire sous ses yeux : mais ici la conscience-témoin n'est pas seulement contemporaine du se-faisant, elle retarde

sur lui par le souvenir et le devance par la prévision ; « au fur et à mesure » signifie en ce cas (comme « au jour le jour ») un peu avant, et surtout un peu après ; les deux « tout-à-l'heure », celui de l'immédiat imminent ou en instance et celui de l'immédiat qui vient de s'enfuir, celui de la minute à venir et celui de la minute passée, étoffent et pour ainsi dire épaississent l'intuition aiguë. Mais l'intuition de l'instant mortel chez le mourant, si elle existait, ressemblerait bien plus à une impondérable tangence qu'à un contact : car il lui faut effleurer sans toucher. Le côte à côte continué qui est la condition d'une lente imprégnation intuitive, le compagnonnage des compagnons de route sur la route du temps, les étapes parcourues ensemble, le parallélisme horizontal de la symbiose, et plus encore la rétrospectivité de l'arrière-goût – tout cela est refusé au mourant. Ce qui est vrai de la conscience par rapport à la mort-propre n'est pas moins vrai par rapport à la mort d'autrui : les vivants *assistent* le moribond durant ses derniers instants, puis ils *accompagnent* le mort jusqu'à sa dernière demeure ; mais le mourant lui-même, personne ne l'accompagne ; personne ne lui fait escorte tandis qu'il accomplit le pas solitaire. Non, d'aucune façon l'instant mortel n'est objet de connaissance ni matière à spéculation ou à raisonnement ; d'aucune manière la simultanéité fulgurante, qui est contemporanéité resserrée aux dimensions de l'instant, et finalement annulée, n'est vécue dans une expérience psychologique et consciente – puisque toute conscience est soit anticipatrice soit retardataire ; d'aucune manière la coupe instantanée de la mort n'est une chose, *Res*, car si elle était « quelque chose », sa masse serait objet de vision ou de discours ; mais elle ne serait plus l'instant.

L'espèce de pudeur que la mort nous inspire tient en grande partie à ce caractère impensable et inénarrable de l'instant léthal. Car il y a une pudeur de la cessation métémpirique comme il y a une pudeur de la continuation biologique : si la répétition des besoins périodiques a quelque chose d'indécent, le fait qu'un caillot de sang interrompe soudain la vie est à son tour inconvenant. Dans la difficulté même de prendre congé on déchiffrerait la phobie de l'Adieu et la timidité de notre continuationnisme naturel devant l'instant ultime. Celui qui n'ose ni commencer ni terminer a en quelque sorte honte de la première et de la dernière fois ! Le mot-tabou de la Mort n'est-il pas, entre tous, le monosyllabe scabreux, le monosyllabe imprononçable, innommable, inavouable qu'un homme moyen adapté à l'entre-deux se doit d'envelopper pudiquement dans les circonlocutions bienséantes et bien-pensantes, tout comme il dilue dans les périphrases euphémiques le Non trop sec d'un refus sans espoir, tout comme il édulcore le Rien par toutes sortes de nuances, tout comme il assortit une réponse négative d'un flot de modalités circonstanciées ? La phobie du mot court, la tendance des phrases à mousser, des adjectifs à faire du volume sont particulièrement perceptibles dans le langage populaire : cette loquacité est souvent une forme de timidité. Ainsi parlons beaucoup et vertigineusement pour nous étourdir avec les mots ! La phobie du mot bref et la phobie de l'instant sont peut-être une seule et même phobie : car c'est en définitive la simplicité brutale de l'événement qui explique ces faux-fuyants et ces détours sinueux. Circonstances et circonlocutions n'évoquent-elles pas, dans un langage qui fera peut-être penser à Plotin et à Bergson, les ambages et circuits de l'intelligence autour du *point* critique, de l'*instant scabreux* ? Nous ressemblons à un homme de mauvaise foi qui a la conscience un peu lourde, ou à un hâbleur qui raconte ses exploits et ses bonnes fortunes imaginaires : le faux Don Juan parle en somme de ce qu'il ne fait pas. L'amour et le courage authentiques ne rendent pas si bavard : au contraire ils rendent les hommes plutôt silencieux, ou du moins laconiques, faire sans dire étant la devise naturelle de l'homme prêt à braver les extrêmes, mais non point à se laisser dorloter par la berceuse de l'intermédiarité. On voit que les rescapés, s'ils ont vu la mort de très près, se replient volontiers dans le silence : non point qu'il faille interpréter leur mutisme comme une réticence pleine d'arrière-pensées profondes, d'allusions et de sous-entendus ; tel serait le cas des taciturnes qui en savent long et en disent peu... Ensuite le rescapé qui a vu la mort de près n'a rien vu du tout, puisqu'il est rescapé ! Il s'agit plutôt d'une sorte de docte ignorance, d'une science mystérieusement nesciente. D'autre part, la réciproque ne peut être niée : moins les hommes savent, plus ils parlent. C'est la vergogne de l'instant ponctuel et punctiforme qui nous inspire les discours destinés à écacher la pointe aiguë, à émousser le couperet tranchant de la mort. L'escamotage par la rhétorique, le délayage dans la rhétorique – voilà peut-être un moyen d'éluder cette brachylogie suprême du suprême instant. Ou avec d'autres images : le pudibond jette sur le visage de la mort le voile de son discours, comme Tartuffe jette son mouchoir sur la gorge de Dorine... Cachez cette mort obscène que je ne saurais voir !

La première façon d'escamoter l'instant de la mort serait de le dissoudre dans les récits et les

mythologèmes. Mais la narration raconte une suite enchaînée d'événements ; et même quand elle raconte un seul événement, par exemple la bataille de Borodino, le grand événement qu'elle raconte se décompose en petits événements successifs, lesquels à leur tour se fendent indéfiniment en incidents, faits divers et détails anecdotiques. Un gros événement de l'histoire est narrable par cette divisibilité virtuelle. C'est ce fourmillement d'historiettes infinitésimales qui fait le roman historique ; c'est cette divisibilité à l'infini, c'est ce décousu des circonstances minuscules et des minutes cocasses qui font, vus en gros et de loin, la célèbre bataille ou la journée révolutionnaire. Or on a beau analyser l'instant mortel, tenter de pénétrer dans son intimité, s'en rapprocher le plus possible, écarquiller les yeux, appliquer le microscope et l'ultra-microscope le plus puissant – on n'y découvre rien d'autre que le fait pur et simple de mourir ; l'instant de la mort est l'événement élémentaire réduit à cette « quoddité » ou effectivité indivisible du coup d'arrêt. Aucune entreprise réductionniste ne peut aller au delà de la constatation désespérément tautologique du *fait-que*. La philosophie babillarde préfère se rabattre sur les circonstances de l'effectivité : mais elle demeure incurablement à la périphérie. Elle ne peut répondre à la question « *Quid est mors ?* » L'instant n'est-il pas le pur fait vide de la survenue effective ? L'instant de la mort, dans son essence sans contenu circonstancié, se réduit à une date sur le calendrier et à une seconde sur le chronomètre. Aussi n'y a-t-il rien à raconter (ἱστορεῖν) dans cet instant insécable, nulle extension discursive à dérouler, nulle profondeur compréhensive à inventorier. Ici l'avant et l'après coïncident en un point : la brévisissime narration de l'événement simplicissime est donc aussi vite finie que commencée. Le discours est tout de suite à sec. Ici l'intervalle se réduit à rien. Pas de micro-événements dans cet infiniment petit qu'est la cessation d'être. Sur ce rien à la fois superficiel et inépuisable la dialectique glisse sans trouver de prises. L'inénarrable décourage toute narration, glace à l'avance toute fabulation. N'ayant plus de « res gestae », ni de chroniques – annales, éphémérides ou horaires – à se mettre sous la dent, incapables de rembourrer leur millionième de seconde, les contes et romans de l'instant meurent d'inanition. Dans la philosophie de la nihilisation, la philosophie de la préexistence est devenue si aiguë qu'elle disparaît à son tour. Le roman du millionième de seconde, à force de s'effiler et de s'amenuiser, de devenir aussi fin que la fine pointe extrême de l'instant mortel, n'expirera-t-il pas lui aussi dans le néant du silence ? Le discours sur l'instant s'éteint comme un chuchotement imperceptible ; il s'éteint, en somme, avec le dernier soupir, ce soupir que Pétrarque appelle « un sospir breve », et qui s'exhale de la bouche des moribonds.

Le seuil de l'en-deçà et de l'au-delà échappant au discours, n'aurions-nous le choix qu'entre le récit de l'en-deçà, qui est biographie, et le roman de l'au-delà, qui est eschatologie et conte fantastique ? On est tenté en tout cas de substituer l'état à l'instant et le mort à la mort... À défaut de récits ou de logos, la liturgie funèbre nous sert à dissimuler cet instant que l'on « ne saurait voir » ; peut-être les conduites « nécrologiques » seront-elles plus efficaces que les rêveries eschatologiques ? La cérémonie pérennise l'instant insaisissable dans l'apothéose d'un point d'orgue, comme à la fin d'un opéra, et en prolonge la vibration grandiose : le glas signale, salue et gonfle avec insistance une allusion si fugitive qu'elle risquerait de passer inaperçue ; Arkel, cette fois, ne pourra pas dire : « Je n'ai rien entendu »... Alors que depuis longtemps il n'y a plus rien, une sorte de danse funèbre, réglée par un maître de ballet funèbre, entretient la continuation de l'événement bien au delà du déclic fatal ; grâce aux discours qui perpétuent son retentissement, grâce à la voix majestueuse de l'orgue, le dernier soupir devient en quelque sorte un soupir éternel. À l'exhalaison furtive et presque imperceptible de ce soupir succèdent, sous les voûtes de la cathédrale, les tempêtes et les bourrasques du *Requiem* de Berlioz. Mais parfois aussi l'instant s'attarde dans une auréole de lumière. La grande fête funèbre, avec ses cortèges solennels et ses pompes, permet à l'instant de déborder hors de son instantanéité, de rayonner comme un soleil autour de sa pointe aiguë ; à la place de l'instant imperceptible, il y a un glorieux instant. L'Antar de Gabriel Dupont meurt à cheval, et son armure rutille au soleil. Tels sont, à la fin d'un jour d'été, les longs crépuscules d'or qui embrasent interminablement le ciel. Quant à l'instant imperceptible, qu'est-il devenu ? Il n'y a plus d'instant imperceptible : cet instant-là a disparu sous l'amoncellement des fleurs et des hymnes. Liszt, grand orchestrateur d'« Héroïdes funèbres », a eu du goût pour ces splendeurs lugubres où l'instant s'attarde et s'éternise... Il suffirait sans doute de comparer le pompeux « Triomphe funèbre » du *Tasse*, chez Liszt, avec la mort de Mélisande, cette mort aussi discrète, aussi inaperçue que le souffle de Dieu, ou bien avec la page admirable de Gabriel Dupont intitulée *La Mort rôde*¹¹. Mourir ne fait pas de bruit. Un soupir ne fait pas de bruit. Un arrêt du cœur ne fait pas de bruit. Pour Debussy, poète du pianissimo et de l'extrême concision, l'instant fut vraiment

la minute fugitive; mais chez les musiciens romantiques qui font honneur surtout à la majesté de la mort, l'inflation et l'emphase gonflent l'instant jusqu'à en faire une éternité; elles font mousser démesurément ce qui est sans masse ni volume. Le mystère du pianissimo léthal disparaît dans les cantiques grandioses. Et comme si cela ne suffisait pas encore, les survivants célèbrent avec une pieuse régularité la date anniversaire de cet instant : grâce à la fidélité du souvenir, ce qui est arrivé une seule fois deviendra périodique; le calendrier fait du mystère « semelfactif » un événement itératif et presque familier; les cérémonies miment la répétition du trop bref instant. C'est ainsi que les fidèles commémorent inlassablement, chaque Vendredi saint, l'éternel dernier soupir du Christ; et comme le surlendemain ils célèbrent non moins fidèlement sa résurrection, l'instant qui devrait être tragique achève de se mêler intimement à l'existence dans la familiarité du culte. Le périodisme remédie sans doute à la frivolité des hommes incapables de continuer perpétuellement l'instant, incapables de soutenir bien longtemps la sublimité de leur deuil. Fête périodique ou fête prolongée, la fête permet à l'instant mortel, dans les deux cas, de cohabiter familièrement avec la vie journalière. Le mourant n'en finit plus de mourir! Une fraction de seconde pour rendre le dernier soupir, toute l'éternité pour continuer ce soupir... Bien entendu ces conduites toutes symboliques ne pérennisent pas l'instant sans durée, elles n'en pérennisent que l'ébranlement social, et pour les seuls survivants : elles servent à brouiller ou à estomper la netteté de la brisure. Les rites et symboles compliqués qui prolifèrent démesurément après l'exhalaison du dernier soupir prouvent avant tout notre misérable impuissance : les survivants ne savent que faire ni à quoi s'occuper; non, il ne sera pas dit qu'on en reste là, qu'à la dernière expiration de la dernière respiration succède décidément le néant éternel, que la mort ait dit Non une fois pour toutes! « Si vite, si vite... Elle s'en va sans rien dire... » Les vivants vont s'employer du moins à étirer la fraction de seconde : les vêtements noirs survivent longtemps à la disparition tragique. Ou bien au contraire, comme on ne sait jamais que faire devant une tombe, on arrangera des fleurs : ce qui est du moins une occupation pour les survivants étrangement inoccupés en face de leur défunt; le parterre parfumé, image de l'épanouissement vital, recouvrira le vide sinistre du néant. Nous nous recueillons longuement devant ce point d'orgue en marbre qu'on appelle un mausolée. Le deuil est donc une affaire entre vivants : ce sont les vivants qui s'affairent, et transforment l'instant en pièce montée; quant au mort, il est, comme on sait, retiré de toutes les affaires.

Chapitre I

L'instant mortel est hors catégories

1. L'instant mortel n'est pas un maximum quantitatif

Événement dépareillé et incomparable, l'instant mortel élude toute conceptualisation. Nous cherchions à insérer la mort en général dans une catégorie quelconque, afin de la penser. Mais d'abord la disjonction de la quantité et de la qualité n'a de sens que dans l'empirie, et pour des augmentations et des transformations relatives. La nihilisation est à la fois la limite hyperbolique de la diminution et la limite hyperbolique de la modification. Vérifions maintenant que la catégorie de la quantité n'est pas applicable non plus à l'instant mortel. L'instant mortel est-il un maximum? On dira qu'il correspond au degré le plus aigu de la douleur ou à la plus extrême « intensité » du mal : la douleur, par exemple, devient mortelle quand elle excède un certain maximum chiffrable. Correspondant aux termes extrêmes de toute expérience, la mort, c'est-à-dire le fait de mourir, représente bien une « limite ». La mort est ce qu'on trouve quand on va jusqu'à l'extrémité et jusqu'au rebord aigu de l'humain dans une expérience, quand on creuse cette expérience sans s'arrêter en route; elle est le fond infime de la profondeur et le comble suprême de la hauteur, le terminus extrême de toute distance et le degré ultime de tout crescendo, en un mot l'indépassable limite qu'on atteint pour toute expérience portée à l'absolu; la mort est au bout de toutes les avenues lorsqu'on les prolonge indéfiniment dans quelque sens que ce soit; et de même que si on prolongeait un boulevard de Paris vers l'un quelconque des points cardinaux on finirait tôt ou tard par rencontrer l'océan, de même, lorsqu'on augmente progressivement l'intensité d'une sensation ou d'une émotion, on rencontre la mort : une expérience, gonflée sans ménagements, finit par éclater et se perd dans le néant; il arrive un moment où le fil craque! Au-delà d'un certain point la douleur et même la joie cessent d'être supportables, et leur inflation continue peut nous tuer... N'arrive-t-il pas qu'on meure de joie? Tant est précaire l'existence psychosomatique du mortel, fragile sa continuation, vulnérable son organisme, étroite sa poitrine : car la mort peut pénétrer en

nous par tous les pores et par tous les joints de l'édifice corporel. Pour l'être immortel, condamné par son invulnérable cotte de mailles d'immortalité à vivre indéfiniment, le danger n'a pas de sens, ni le courage, ni l'aventure ; peut-être les anges auraient-ils bien envie de mourir pour pouvoir, comme tout le monde, courir des aventures : ils meurent, hélas ! de ne pouvoir mourir... Ils se morfondent de n'être jamais en péril. La mort est le douloureux en toute douleur, comme elle est le dangereux en tout danger, l'aventureux en toute aventure, le mal du malheur et de la maladie : la maladie fût-elle un bobo, la plus bénigne des migraines, la maladie n'est une maladie que parce que la créature peut théoriquement en mourir ; un furoncle n'est-il pas une possibilité de mort ? Le danger n'est dangereux que dans la mesure où il implique un risque de mort. Un danger duquel la possibilité même de mourir serait d'avance exclue, ce danger n'est pas un danger sérieux, mais un danger pour rire ; un danger pour faire semblant ; un jeu pour hommes de lettres « engagés ». Et de même une aventure dans laquelle on serait par avance assuré de réchapper n'est pas une aventure du tout ; c'est plutôt une fanfaronnade ! L'aventure n'est aventureuse que parce qu'on craint de savoir jusqu'où elle peut aller ; ou plutôt on le devine, et même on ne le devine que trop ; elle peut nous mener jusqu'à cet extrême qui, pour tous les hommes finis sans exception, s'appelle la mort. Et c'est enfin la mort qui rend courageux le courage, héroïque l'héroïsme, et fait tout le tragique du sacrifice. Le courage passionné accepte le sacrifice total sans réserves ni conditions, sans arrière-pensées ni « *distinguo* », c'est-à-dire jusqu'à la mort éventuellement *usque ad mortem* ! Toute la sincérité, tout le sérieux du héros tiennent dans ce *jusqu'à*. Le héros triche s'il sait d'avance qu'une main secourable le sauvera du néant à la dernière minute, ou plutôt à l'avant-dernière, autrement dit à la cinquante-neuvième minute de la onzième heure : alors le héros n'est pas un héros, mais un farceur ; et l'héroïsme de ce héros est une figure de rhétorique, ou mieux une galéjade. Si le héros se sacrifie « jusqu'à » la mort *exclusivement*, il faut parler de dévouement empirique plutôt que de sacrifice métémpirique. Telle est la différence entre l'abnégation citérieure d'une sagesse qui se dévoue « jusqu'à » la mort, mais laisse la mort en dehors, et l'abnégation ultérieure d'une sainteté qui se sacrifie « jusqu'à » la mort, mort incluse : toutes deux sont ἕως θανάτου, mais l'une reste en deçà de la mort, et l'autre, toute surnaturelle, vise au-delà ; l'abnégation ultérieure se sacrifie jusqu'au dernier instant de la vie, qui est *ipso facto* le premier instant de la mort. Le dévouement citérieur, étant tout entier d'ici-bas, demeure fondamentalement atragique ; il dit : hactenus ! jusqu'ici, mais pas plus loin, et il reste sur le seuil de la mort. Dans la démonique hyperbole du sacrifice, au contraire, le martyr accepte de mourir pour l'autre ; ce don total est le maximum dont un homme soit capable : car aucun homme ne peut donner plus que son être-propre ; car nous n'avons rien de plus grand à donner que notre personne et notre vie elles-mêmes. Le don n'est pas moins total si au dernier moment, ou mieux à l'instant pénultième, et d'une manière absolument imprévue, l'ange de Dieu vient détourner le glaive du sacrificateur : il suffit que le rescapé de la dernière seconde, sauvé in extremis par ce coup de théâtre providentiel, ait accepté la mort en toute innocence et sans aucun calcul ; le sacrifice n'est pas truqué dès l'instant que le héros a d'avance assumé en intention toutes les conséquences de son geste, mort comprise : puisqu'il est resté effectivement et finalement en ce monde, ayant visé sincèrement au-delà, il aura connu, l'espace d'un instant, la tangence des deux mondes ; qui sait ? son désespoir fut peut-être la condition nécessaire (mais non suffisante) du miracle. Plus brièvement : la mort est le sérieux en tout sacrifice, l'enjeu de tout aléa, le grain de sel de toute aventure. La souffrance elle-même ne nous fait souffrir que par la dose souvent à peine perceptible de mort, par la dose de mort infinitésimale et pour ainsi dire homœopathique qu'elle contient. Le risque mortel peut ne représenter qu'une chance sur mille : c'est pourtant l'appréhension de cette toute petite chance, c'est cette lointaine et très improbable possibilité, c'est ce minuscule souci qui rend périlleux le péril et passionnante la loterie... On le voit bien le jour où le concept livresque se transforme en menace précise, où la lointaine et platonique possibilité devient une très prochaine et imminente éventualité. – Le non-être de notre être survient donc à l'extrémité d'une expérience extrémiste. Mais cette extrémité elle-même n'est extrême que parce que la créature est finie dans sa durée et limitée dans toutes ses dimensions. Le crescendo de la chaleur, de la lumière ou du bruit peut être physiquement indéfini, mais la vie de l'homme, elle, se termine très tôt et bien avant que le crescendo n'approche seulement de son apogée ; la fragile existence de l'aventurier finit bien avant la fin possible de l'aventure ! Dans le triple infini de l'espace, du temps et de la série numérique qui de toutes parts baigne et enserre notre positivité vitale, la personne se découpe une aire limitée : telle est la zone moyenne dévolue à nos sens sur le clavier infini des vibrations,

et qui représente leur « portée » ; en deçà et au-delà s'étendent à perte de vue les deux infinis, l'infrasensible et l'ultrasensible, l'infra-visible et le supra-visible, l'infra-audible et le supra-audible, qui bornent et encadrent et définissent le champ sensoriel ; le maximum et le minimum sensibles désignent les deux limites à partir desquelles, de part et d'autre, commence l'océan informe de l'insensible : dans la nuit immense de l'invisible comme dans le silence sans bornes de l'inaudible, dans le noir qui est zéro de lumière et de son, l'homme devient aveugle et sourd. Plus généralement, la finitude créaturelle broche sur cette infinité du temps qui s'appelle, en somme, l'éternité ; et de même que les continents flottent sur les océans comme des îles, de même notre finitude est cernée par l'éternité primordiale et terminale : émergeant de l'éternité antécédente, résorbée par l'éternité ultérieure, la biographie historique de quelqu'un se resserre entre naissance et mort sur fond de néant. L'homme est de toutes parts dépassé, débordé, défini. Comment le petit entre-deux, comment le court intermède qu'on appelle une vie ne nous rappellerait-il pas sans cesse à la modestie et à la mesure ? – Avant d'être une profondeur cachée, la mort correspond donc à un certain maximum ; et ce maximum s'exprime dans une quantité numériquement assignable : car de même que l'optimum (par exemple un climat tempéré) représente à mi-chemin du maximum et du minimum l'ensemble des conditions moyennes les plus favorables à la vie, de même il y a un degré aigu de chaleur, de souffrance, de fatigue à partir duquel la vie cesse d'être possible. Au comble de la douleur, c'est l'existence même qui éclate. Sans doute ce degré est-il un degré comme tous les degrés, une grandeur comme les autres dans une continuité scalaire, un degré qui correspond à une graduation sur l'échelle du thermomètre. Pour un nombre de gouttes déterminé, le médicament devient un poison mortel : mais ce nombre est un nombre fort ordinaire au-delà duquel il en est encore bien d'autres sur l'échelle infinie de la posologie... Seulement ce nombre fini semblable à tous les nombres représente la dose mortelle ! Avec dix gouttes de poison, et moyennant quelques troubles plus ou moins graves, la vie continue ; avec onze gouttes, c'est-à-dire pour une goutte de plus, c'est-à-dire pour une différence imperceptible et négligeable, le vivant tombe foudroyé. Entre la dixième et la onzième que se passe-t-il ? Onze serait la « dose critique »... Dose variable, au demeurant, d'un individu à l'autre, et, pour un même individu, d'un moment à l'autre : « un oiseau n'en serait pas mort », dit le médecin qui assiste Mélisande... De même qu'une certaine fréquence de vibrations sert de prétexte physique à la sensation auditive de fa dièse, de même un certain nombre entre autres nombres, un certain degré sur l'échelle sont l'incident physique à l'occasion duquel se produit la grande mutation métaphysique appelée mort. De même que la sensation se modifie et module qualitativement quand l'excitation croît quantitativement, de même l'existence en général prend fin quand survient le degré critique qui donne le signal du naufrage. La disproportion est donc complète entre la continuité empirique des grandeurs finies et l'importance métémpirique et vraiment infinie d'une certaine gradation privilégiée qui indique la limite de la vie et de la mort. D'un côté la catastrophe de la mort-propre, de l'autre une continuation sans fin. La mort de quelqu'un est un incident, un chaînon insignifiant dans un enchaînement indéfini ; mais ma mort-propre pour moi est la tragédie du dernier instant ; ma mort-propre pour moi est la fin du monde et la fin de l'histoire, en un mot la fin de tout : ce qui en soi n'est nullement la fin du temps est pour moi la fin des temps. N'y a-t-il pas dans ce contraste des deux optiques une ironie passablement amère ? Étrange la continuation en général, l'instant nihilisant marque notre accession à un tout-autre-ordre. À cet égard du moins le superlatif mortel, comparé aux comparatifs de l'empirie, s'avère incomparable ; à cet égard le « degré mortel » est incommensurable à tous autres. Si donc la mort correspond à tel ou tel quantum d'une gradation augmentative, c'est dans un sens tout à fait ambigu.

2. L'instant mortel n'est pas un changement qualitatif

Par contre, en tant qu'elle est mutation, la mort paraît ressortir à la catégorie du changement qualitatif. La qualité ne se différencie que dans le changement, car c'est par l'altération que la qualité se qualifie ; et le changement différentiel qui fait se succéder les qualités meuble le temps et le mouvement : le changement donne ainsi un contenu concret au devenir. La mort envisagée comme changement serait donc plutôt intervalle qu'instant et plutôt continuation qu'événement daté ; ce qui est débattu n'est plus la question « Quand », mais la nature de l'altération. Le principe de Transformation, qui confirme en le nuancant et en l'assouplissant le principe de Conservation, dissipera peut-être l'inquiétant malaise sans cesse réveillé en nous par l'annihilation mortelle... Rien ne se perd, et par conséquent, comme Lucrèce essaye de s'en persuader, « in nihilum nil

potest reverti! ». Car comment concevoir une perte en échange de rien du tout, une suppression absolument incompensée? Or on ne peut, sinon par manière de dire, assimiler la nihilisation mortelle à un « changement ». Certes le devenir est, comme la mort, irréversible... mais c'est là une irréversibilité dans la plénitude : car le devenir – mûrissement ou vieillissement – est de toutes manières altération continue. Par contre l'annihilation mortelle, passage de l'être au non-être, ne peut être que soudaine et discontinue : c'est le cas de dire que toutes les morts, même les plus longuement préparées, sont des morts subites! Après cela, libre à nous d'appeler la mort, sans ironie, « un changement »... Mais quel étrange et monstrueux « changement »! Changement d'abord et surtout inexprimable parce que hors de proportion avec les rapports empiriques et partitifs en vue desquels notre langage est taillé : la mutation-limite appelée mort n'est pas à l'échelle du langage; tous nos verbes, par exemple, expriment des opérations partitives et superficielles – un transfert ou translation de lieu en lieu, le déplacement du même objet transporté de place en place, la traduction ou transcription d'un même texte d'une langue dans l'autre, la transposition d'une musique d'un ton dans un autre ton –, opérations où le changement n'est changeant que par référence à un substrat, où la mutation suppose un arrière-fond immuable, où la variation ne se définit que par rapport à des invariants. Plus généralement la « transformation », la « transfiguration » et la « métamorphose », qui évoquent un passage de forme en forme ou de figure en figure, se réduisent en somme à des travestissements : car qu'est-ce le travestissement, sinon la « métabole » vestimentaire qui modifie le personnage sans modifier la personne? Protée le polymorphe n'est jamais méconnaissable. À travers les diverses incarnations d'une chanteuse qui serait successivement Gwendoline et Pénélope, Mélisande et Ariane, Iaroslavna et Fevronia, l'unité d'un style se reconnaît toujours : la chanteuse reste la même chanteuse sous le transformisme des rôles et des oripeaux comme le roi reste le même roi malgré sa garde-robe d'uniformes et son vestiaire d'incognitos; dans les déguisements d'un homme costumé tour à tour en gendarme, en évêque et en marmiton, en grenouille et en Prince charmant, la métamorphose mord à peine sur une essence mal grime; l'ipséité change la couleur de sa pelure, c'est-à-dire fait peau neuve tout en restant substantiellement la même. Ce qu'indique plus clairement encore le concept de modification; tout changement exprimable et descriptible est une « modification »; c'est-à-dire qu'il modifie les modes de la substance, mais n'affecte pas la substance elle-même; l'évolution transforme les manières d'être sans toucher à l'être de ces manières; quelle que soit l'imagination du musicien, le thème varié reste lui-même en évoluant à travers les variations multiformes qui le modifient; les métamorphoses les plus sensationnelles, les plus impressionnantes, les plus féériques, celles qui brodent avec le plus de fantaisie sur le thème de l'espèce et transfigurent le plus complètement l'apparence du vivant, sont encore des modifications adjectivales ou, si l'on veut, des changements pelliculaires et corticaux; les merveilleux prodiges dont nous parlent Ovide et Charles Perrault ne travestissent que les modalités périphériques et se maintiennent à fleur d'essence : l'épiderme est concerné, mais non le centre de l'être. C'est ainsi que pour les partisans de la palingenèse, la mort est un avatar entre autres avatars... Celui qui est devenu autre ne serait même pas *autre*, c'est-à-dire relativement différent, s'il n'était resté relativement le même, si la forme transformée n'était comparable à la forme primitive, si un fil ténu, mais continu, ne reliait encore l'Avant et l'Après de la métamorphose. Les préverbes « Trans » et « Meta » n'expriment-ils pas le caractère surajouté et secondaire du changement par rapport au substratum de ce changement? Le passage de la vie à la *survie* impliquerait lui aussi la permanence, en deçà et au-delà de la mort, d'une vie substantielle. – La paradoxologie bergsonienne, dans ses aspects les plus hyperboliques, fut, en grande partie, une conversion à l'idée-limite du changement pur¹¹ : par-delà les changements modaux, le changement radical représenterait la vraie thaumaturgie du devenir; il y a un transformisme, ou plutôt un transformationnisme adjectival qui dissimule un substantialisme à peine grime; il y a un mutationnisme spécieux qui est un immobilisme larvé. Le changement pur ne doit pas être confondu avec le concept du changement hypostasié : car le concept du changement ne change pas. Et d'autre part le changement ne doit pas être confondu avec « ce qui change » : dans *ce qui change*, le sujet ou support du verbe précède la mutation, autrement dit la mue est seconde par rapport aux substantifs de la grammaire. Non, la conscience n'est pas un être-qui-devient, mais elle est toute devenir comme elle est toute liberté; si les eaux s'écoulaient dans le lit de la rivière, les contenus de la conscience, eux, ne s'écoulaient nullement à l'intérieur d'un milieu vide qui serait la dimension du temps. Ici les modalités sont la substance elle-même; et par conséquent le devenir est notre être lui-même, notre seul être et notre être

entier. Car nous n'avons pas d'autre *Esse* que le *Fieri*. Et c'est enfin la personne elle-même et tout entière – la Johannité de Jean, l'Andréité d'André, l'ipséité de chacun – qui est un devenir en chair et en os. Peut-être faudrait-il appeler « transsubstantiation » cette transmutation intégrale, cette évolution non plus partitive et mineure, mais ontique et métémpirique qui est, en somme, le devenir, et grâce à laquelle l'être, énucléé hors de son propre noyau, se transporte extatiquement et tout entier d'être en être. Le devenir en cela est création et innovation continuée. Plutôt qu'à une modification partitive, n'avons-nous pas affaire ici à une modulation qualitative ? – Et pourtant la transsubstantiation, si métaphysique soit-elle, est encore apparentée aux changements épithétiques de l'empirie : elle s'inscrit en effet dans la continuation et la plénitude de l'existant ; alors que la nihilisation mortelle tord le cou purement et simplement à cette même continuation. Si la transformation est passage d'une forme à une autre forme, et si la transsubstantiation est le transfert de l'être total dans un être nouveau, l'histogenèse succédant à l'histolyse, la mort, elle, est ensemble le passage de la forme à l'absence de toute forme, ou de la figure à la non-figure, et le passage de l'être au non-être ; elle supprime à la fois les modalités et la substance, les adjectifs et l'être qui les supporte. Ici on ne peut dire quel genre de féerie est advenu dans l'entre-deux de l'Avant et de l'Après, puisque à proprement parler il n'y a pas d'Après ! La transformation du vivant en cadavre confirme cette « maximité » de l'abolition mortelle, plutôt qu'elle ne l'infirmes : car outre qu'elle concerne le corps seul, elle transforme ce corps en chose informe ; le cadavre n'est-il pas un affreux chaos et une masse brute, un corps sans forme organique ? Cette transformation en rien du tout n'est donc nullement une transformation ; pas même une déformation ! Cette « transformation » est plutôt une nihilisation... Par-delà la transformation modale, qui est passage *de l'un à l'autre* (ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλο) ou altération de l'un en l'autre, par-delà la transsubstantiation radicale qui est changement *du tout au tout*, ou transmutation de l'autre en un *tout-autre*, la « mutatio in nihilum » appelée mort fait basculer l'être *de tout à rien* et le précipite dans le *Rien du tout*. Un cadavre – voilà la belle nouveauté à laquelle aboutit cette innovation sinistre. Par-delà le renouvellement relatif qui est transformation en quelque chose d'autre, par-delà l'innovation absolue qui est création d'un être tout nouveau, il y a – innovation à l'envers – la décréation mortelle. L'Un est corrélatif de l'Autre et comparable à cet Autre relativement autre et relativement le même, comme l'Autre est du même ordre que l'Un ; et quant au Tout-Autre absolument autre, non pas simplement autre, mais autre que l'autre à l'infini, autre avec exposant, il est d'un tout autre ordre que son autre, et sans nul point commun avec cet autre, mais il ne le contredit point ; c'est la nihilisation mortelle qui est cette négation. Aussi y a-t-il entre la mort « générale » et les morts infinitésimales ou partitives qui composent le vieillissement une différence vraiment métaphysique. Si les transformations minuscules qui font devenir le devenir et advenir l'avenir étaient autant de petites morts, autrement dit si la vie tout entière était une mort continuée, la mort à son tour serait un changement comme tous les changements. Mais ce sont là de simples manières de parler. Le vieillissement qui blanchit les cheveux, creuse les rides, lignifie les artères, altère la composition du sang, modifie les caractères des sécrétions et du métabolisme en général, le vieillissement, comme le retour d'âge, apporte à la morphologie de l'organisme une suite continue de retouches imperceptibles et de transformations de détail. Mais la mort, elle, tire un trait sur tout cela ! La mort arrête toutes les fonctions à la fois, et la respiration, et la circulation du sang, et les battements du cœur, et l'ensemble du métabolisme : le couperet du néant règle en une fois toute la question. Nous disions du refus appelé Mort : c'est la liquidation universelle, la grande démobilisation générale, la cure radicale qui d'un seul coup guérit toutes les maladies en supprimant le malade. Sous ce rapport l'embolie est bien une « solution », une solution aussi dérisoire que décisive, aussi simpliste que radicale : foudroyant l'être qui est le porteur de tous les problèmes, elle « résout » à plus forte raison tous les problèmes de cet être. L'instant tranchant de la mort résout en une seule fois ce qu'un vieillissement indéfini ne réussirait pas à accomplir. La différence qui sépare l'annihilation mortelle et les modifications inhérentes à l'âge, modifications profondes comme l'artériosclérose ou superficielles comme la calvitie, cette différence n'est donc pas de degré, c'est-à-dire de plus et de moins, mais de nature. L'anéantissement s'oppose, comme les changements profonds, aux modifications superficielles ; mais il ne s'oppose pas moins aux changements profonds eux-mêmes, car l'anéantissement n'est pas à proprement parler « un changement » entre autres changements ; le plus révolutionnaire des remue-ménage, le plus radical des bouleversements ne donnent encore qu'une faible idée de la nihilisation ! Un simple réarrangement ou un déplacement des parties n'est pas l'anéantissement mortel ; mais une transformation qui bouleverserait l'être de fond en comble

n'est pas davantage cet anéantissement.

La mort, disions-nous, n'est pas plus affaire quantitative qu'elle n'est changement qualitatif; et *vice versa*, pas plus qu'elle n'est mutation d'autre en autre, elle n'est réduction du grand au petit ou, comme Leibniz le suggère, enveloppement. D'abord l'anéantissement s'oppose aux suppressions partielles : car si la distance est infinie entre le tout de l'être-propre et une partie de ce tout, elle n'est pas moins infinie entre le non-être de mon propre tout et le non-être de chaque partie. Une partie peut être plus ou moins grande qu'une autre partie dans la comparaison des portions, la mensuration des tranches ou la pesée des morceaux; et le tout lui-même, pour une instance neutre et transcendante, c'est-à-dire en troisième personne, est commensurable à chacune de ses parties : au regard de la société, par exemple, la vie de quelqu'un est plus importante, pèse plus lourd, vaut plus cher que le bras ou la jambe de ce quelqu'un; c'est pourquoi le meurtre est puni plus sévèrement que les coups; c'est pourquoi le chirurgien, s'il y a menace de gangrène, sacrifiera la jambe pour conserver l'être du sujet : l'amputation est alors le moindre mal. Le propriétaire et ses propriétés restent ici comparables. Mais mon propre tout, pour moi-même, est un incomparable hors de tout comparatif : mon propre tout n'est pas seulement plus grand que l'une quelconque de ses parties - il est d'un tout autre ordre : car mon tout est la continuation de mon être en général; car mon tout est ma vie elle-même, mon irremplaçable vie, laquelle, en tant qu'unique et semelfactive, a une valeur infinie; mieux encore : mon être, qui est la condition fondamentale de tous les biens de la vie et seul rend valables les valeurs, n'a pas lui-même de valeur; on peut donc dire à volonté (car les deux reviennent au même) : ce qui confère la valeur est sans prix; ce qui confère et fonde la valeur de toutes les valeurs a un prix hors de prix, un prix infiniment précieux, un prix proprement inappréciable et inestimable; il est impossible de la chiffrer, encore que l'homme social ait intérêt à fixer par convention un tarif... Ne s'assure-t-on pas contre la perte de l'existence? Corrélativement le néant de notre être n'est pas plus « dicible » que cet être lui-même n'est quantifiable : par delà l'atrophie de tel ou tel organe, le néant est littéralement la mort de toute la vie; la mort ne supprime pas quelque chose de l'être, τι τοῦ ὄντος, une portion ou un secteur, mais le tout de l'être, et elle n'est mortelle que par la nihilisation même de cette totalité. Le non-être de tout l'être ou, littéralement, rien-du-tout... n'est-ce pas la définition même du néant? C'est toute la différence entre l'amputation, ablation partitive sur fond de conservation ou de continuation, et l'anéantissement qui est thaumaturgie à rebours et disparition de l'existant dans l'inexistence, ou de l'être personnel dans l'invisible. La mort n'indique pas le vide local creusé dans un tout par la partie manquante, ou par la résection qui a créé ce manque : la mort désigne le vide absolu, incompensable, creusé par la disparition de la personne. Aussi le cadavre n'est-il pas une simple forme incomplète comme le boiteux, le manchot ou la « gueule cassée », mais il est non-forme; la mort entraîne la décomposition totale d'une forme privée de son ipséité. Comment l'irréparable nihilisation de cette irremplaçable ipséité ne serait-elle pas à l'origine d'un deuil inconsolable? C'est pourquoi le sacrifice de la vie-propre est un sacrifice infini ou, pour parler plus simplement, un acte héroïque : si le geste par lequel on donne quelque chose en conservant ou réservant autre chose est un geste partitif et empirique, et par conséquent un geste à l'échelle de la continuation humaine, le don-de-soi, qui est don de l'être-propre, rend possibles le paradoxe et la contradiction hyperboliques d'une « donation-totale ». Décision de mourir pour l'autre (ὑπεραποθνήσκειν), le sacrifice est d'un tout autre ordre que les petits dévouements et renoncements partiels de la continuation ou les petites privations de détail. Pour la même raison la mort n'est pas la limite extrême de la douleur, ni la douleur n'est une miniature empirique de la mort. Certes la douleur accompagne toutes les grandes transformations de la forme organique, et notamment les mutilations graves qui déformeront cette forme, comme elle accompagne les crises qui préludent aux grandes conversions et aux grands repentirs du nouvel Adam : les métamorphoses biologiques, le travail d'enfantement lui-même, où la métamorphose se condense, n'adviennent-ils pas presque toujours dans les convulsions de la souffrance? La nouveauté révolutionnaire n'implique-t-elle pas toujours une espèce d'initiation douloureuse? C'est peut-être pourquoi la tradition populaire se représente Héraclite, le philosophe du changement, comme un philosophe qui pleure. Si l'altération continue dont le nom est devenir se ramène à une longue douleur, la mort ne serait rien d'autre que la plus grande douleur possible. Mais la douleur de l'enfantement, pour commencer par elle, ne se comparerait à la douleur létale que si on admettait, avec la philosophie des compensations rassurantes, la symétrie de la naissance et de la mort. Or la transformation natale n'est nullement métempirique : ni

pour l'organisme maternel qui subit la violence transformatrice, mais perpétue la continuation de l'espèce, ni pour la progéniture qui, avant de naître, vivait déjà de sa vie prénatale ; révélant, en deçà de la naissance, la préexistence d'un être encore inexistant, l'embryologie ne contribue-t-elle pas à résorber l'événement natal et à rétablir, du moins *a parte ante*, la continuité génétique de chaque destin ? D'autre part l'accumulation des petites retouches de détail diffère de la mort, et en diffère à l'infini. La mort est incommensurable au retranchement d'un membre, à l'extraction d'une molaire, à l'ablation d'un rein prélevé sur le tout dont il faisait partie : car le tout reste capable, après amputation, de se réadapter à une situation amoindrie, d'adopter un *modus vivendi* avec l'infirmité et de régénérer sa forme organique ; l'ablation d'une partie, le déchirement d'une totalité ne nous donnent pas la moindre idée de la mort ; les termes, quels qu'ils soient, dont nous pourrions nous servir désignent toujours des partitions finies et empiriques. La philosophie de la grosse molaire est tentée de dire que la mort est l'arrachement de l'être entier à son être-propre, mais c'est encore par manière de parler ! Prétendre que dans la mort l'être total sort de ses gonds, c'est reconnaître la survivance et la subsistance d'un être plus fondamental d'où la personne est extraite ; c'est faire de la mort je ne sais quelle mutilation maximale qui amputerait le vivant de son existence même... On en revient toujours au même point : la mort est l'anéantissement pur et simple, et elle est métémpirique en cela ! Car c'est la racine de l'être qui est extirpée. Si toute transformation s'accomplit douloureusement, comment pourrions-nous préimaginer la douleur surnaturelle inhérente à une transformation aussi inconcevable ? Cette douleur n'a pas de précédents, comme elle n'aura pas d'arrière-goût : toute anticipation, toute réminiscence nous sont ici refusées. Ce n'est pas tout : non seulement la douleur empirique retarde sur le traumatisme qui la provoque, mais elle dure aussi quelque temps pour un organisme en suspens entre deux formes et qui a quitté l'ancienne sans trouver tout de suite son équilibre dans la nouvelle ; cette transition biologique d'une forme à l'autre est justement la douleur. La durable douleur se décompose en une succession de mutations infinitésimales qui propulsent le travail constructif de la cicatrisation et mobilisent le processus régénérateur ; l'ictus s'écrase dans l'intervalle. Or quelle commune mesure peut-on trouver entre l'instant foudroyant de la mort, qui décide de tout une bonne fois pour toutes, et le présent diffus, prolongé, interminable de la douloureuse continuation ? Nous parlions, pour fixer les idées, d'une douleur « absolue ». Mais cette alliance de mots quasi contradictoires a-t-elle un sens ? et y a-t-il une douleur qui ne soit pas relative ? Travaillant la chair d'un organisme fini qui ne supporterait pas de traumatismes trop violents, la douleur est l'expérience moyenne par excellence ; mélange d'activité et de passivité, la douleur est, au sein de l'intervalle, la malheureuse intermédialité, et elle est en cela un événement de l'entre-deux psychologique, ou mieux un événement de l'empirie. L'intervalle empirique, avec les contenus finis qui le meublent, avec ses zigzags et ses vicissitudes, ses oscillations et ses tribulations, l'alternance de ses hauts et de ses bas, l'intervalle, avec ses péripéties successives et ses reflux, n'est-il pas bien souvent une continuation d'épreuves et un rebondissement de souffrances sans cesse reconduites ? Une douleur s'enchaîne à une autre, ou bien inaugure la convalescence, elle-même provisoire, de l'homme nouveau ; comme une maladie orientée vers la guérison, la douleur est en rapport avec l'avant et l'après, et elle comporte tous les degrés et dégradés de l'intensité. La mort au contraire est une crise métémpirique qui ne sait rien du plus et du moins, et répond seulement au tout ou rien ; la mort met fin purement et simplement à l'empirie mélangée. Peut-on dire qu'une telle crise soit « expérimentée » ou seulement éprouvée ? La mort nous arrive, mais la mort *elle-même*, à proprement parler, nous ne l'éprouvons pas ; l'ipséité de la mort, accident extrême et ultime, est l'objet d'une expérience naissante brusquement écourtée. Mieux encore : ce sont sans doute des analogies empiromorphiques qui rendent l'idée de la mort monstrueuse en nous permettant de l'apprécier d'après l'expérience d'une douleur portée à l'absolu ; si la douleur de la tête tranchée est du même ordre que la douleur du doigt éraflé, et si on comprend celle-là à partir de celle-ci, le vertige s'empare en effet de la raison. Quant aux bobos du vieillissement, ils sont à une tout autre échelle que la mort, et ne nous apprennent par conséquent rien sur cette dernière. Ajoutons ceci, qui n'est ni une lapalissade, ni une consolation dérisoire : celui qui souffre est encore vivant, tant qu'il souffre ; tant qu'il souffre, la vie garde en lui une petite marge de supériorité grâce à laquelle les forces positives ont le dessus sur le non-être ; à défaut de santé, la douleur est une marque de sensibilité, et en cela du moins elle représente un succès relatif et même une humble espérance... Le sophisme pessimiste peut donc être aisément renversé : souffrir = sentir = vivre ! Aussi les médecins aident-ils parfois le malade à souffrir pour faciliter la mue dont la souffrance est

le symptôme. Quant à la mort, non seulement elle est d'un tout autre ordre que la douleur, mais elle aurait plutôt pour effet de nous en affranchir; Maeterlinck a insisté sur cet aspect libérateur. Dans les consolations religieuses la mort apparaît souvent comme l'initiation à une existence analgique, et la suprême épreuve serait pour nous le gage de cette existence; promesse aussitôt tenue que faite, et tenue sur-le-champ dans l'exhalaison même du dernier soupir; la mort, pour un malade, serait indivisément la douleur superlative et le premier instant de l'existence indolore; pour le *Phédon*, elle est purification: le mourant passe en effet le seuil qui sépare de la trouble mitoyenneté la pureté aiguë, et de la vie moyenne la survie extrême. Mais ce franchissement n'a rien d'une transmigration, ni d'une transformation; mais le trépas n'a rien d'un passage! Si la douleur est symptôme de transformation, et si la mort n'est pas une transformation, alors de deux choses l'une: ou bien la douleur ne nous donne pas la moindre idée d'une souffrance plus déchirante que toute souffrance, ou bien la mort est d'un tout autre ordre que la souffrance, et en ce cas, mourir ne doit pas faire mal! Car souffrir prend du temps, et celui qui meurt n'a littéralement pas le temps de souffrir... Non, la mort n'est d'aucune manière une transformation; ni une transformation minuscule, ni une transformation majuscule; ni une transformation mineure, ni une transformation majeure, ni même à proprement parler la transformation maximale! La mort n'est pas l'abandon de telles ou telles déterminations, mais l'abandon de toute forme; et elle n'est pas seulement l'abandon total de la forme, mais l'abandon de la substance même qui supporte cette forme et du support même de ce support, et ainsi à l'infini.

3. L'instant de la mort n'est pas une altération temporelle

La mort n'est pas davantage une transformation si on se place au point de vue de la continuation temporelle. Le « continuationnisme » et le « transformisme », qui sont liés chez Leibniz à l'immanence de l'empirie, escamotent l'un et l'autre l'instant fatal. Le principe de la continuation ou persévérance de l'être et le principe de la conservation de l'avoir ne se complètent-ils pas sur ce point? Mais la mort n'est pas seulement indicible et indescriptible, elle est en outre inénarrable, puisqu'elle fait cesser toute continuation. Il n'y a pas d'altération sans altérité, pas d'avènement sans un avenir que la fonction du devenir est justement de faire advenir, et sur lequel la futurition est penchée, pas de devenir en un mot sans un attribut que ce devenir annonce et qui, étant l'aboutissement de la mue, porte toujours l'accent tonique; le devenir étant par définition même continuation d'altérité ou altérité continuée, c'est un vrai pléonasme que de joindre ensemble ce verbe et cet attribut: devenir autre. La mort, à cet égard, est une altération pour faire semblant – car c'est une altération sans *autre*; la mort est un devenir qui fait mine de devenir quelque chose, en l'espèce autre chose, mais ne devient rien, et accouche... d'un non-futur... Faux devenir et fausse grossesse! Loin de se recourber circulairement vers un passé qui serait encore un futur, cette pseudo-futurition tourne court; l'innovation n'enfante ni la nouveauté qu'elle semble promettre, ni même l'ancienneté à laquelle retourne le temps cyclique de l'Ecclésiaste: cette métamorphose-là, en fait de morphologie, aboutit à l'amorphe, cette dérisoire innovation, en fait de nouveauté, n'enfante que le non-être; le devenir mortel, si devenir il y a, annonce bien quelque chose, mais c'est un quelque chose qui n'advient pas, mais c'est un quelque chose qui n'est rien! La mutation promet, et aussitôt retire... La vocation naturelle du devenir, qui est de transformer la chose à venir en chose devenue, cette vocation se trouve brusquement démentie, brutalement interrompue et en un clin d'œil étranglée. La mort, disions-nous, est l'échec par excellence... La grande déconvenue tragique, la déception des déceptions, le dégonflage radical ne tiennent-ils pas à cet anéantissement qui est avortement? à ce naufrage du devenir? La mutation mortelle débouche sur le vide du non-être, sur le zéro de la nullité d'être: le versant citérieur de la transformation n'aboutira pas à un versant ultérieur; l'Après ne succédera pas à l'Avant pour lui faire équilibre. Ce qui manque dans cette fausse mutation, c'est en effet le moment décisif de l'Après: on ne verra pas la forme transformée, ni les modes modifiés, ni l'avenir devenu qui sont la raison d'être de toute futurition. Cette brusque réticence, écourtant le processus, inaugure le grand silence noir du non-être posthume. Changement tronqué, boiteux, dissymétrique, la futurition sans futur bascule dans le rien. « *Que deviendrons-nous après la mort?* » interroge l'abbé Théophile Moreux dans un de ses ouvrages populaires; or il n'y a pas de question à poser: le mort ne « devient » rien du tout: l'attribut, qui est inexistence, le sujet qui cesse d'exister, l'Après qui n'est même pas un « après » contredisent et annulent tous trois l'intention de devenir! Le mystère de la nihilisation et le mystère de la création sont donc inverses l'un de l'autre: dans le mystère de la positivité

créatrice, l'Avant qui s'appelle créateur et l'Après qui s'appelle créature sont également tangibles : seul apparaît insaisissable l'instant du Pendant, qui est création proprement dite ; ce présent à la charnière des deux versants, des deux continuations, des deux « subsistances », n'est pas un rien, mais un presque-rien et une fulguration ; une apparition disparaissante. À un autre point de vue on pourrait dire que le néant, dans la création, est toujours antécédent, et que l'accent est toujours sur l'Après : dans la plénitude de la chose créée, la conscience aura tout loisir de rechercher les vestiges de la création. Comme la création, la naissance est orientée vers l'avenir, et la conscience qui philosophe sur elle est à tout moment contemporaine d'une positivité vivante ; le non-être prénatal, par définition même, est donc toujours au passé. Et dans la mort, tout à l'inverse, c'est en arrière et dans l'être prélégal que la positivité de la continuation se situe ; le néant est tout entier au futur. – Nous disions d'autre part : la nihilisation n'est pas seulement totale, elle est définitive ; jamais plus rien d'autre n'advient. La mort est un changement qui supprime pour toujours la possibilité même de changer, et la substance changeante en général, et annihile jusqu'à l'essence immuable de l'être muable. Et par suite la transformation létale, si transformation il y a, est nécessairement la dernière. Toute transformation empirique laisse ouverte la possibilité des transformations subséquentes, s'enchaîne avec d'autres transformations qu'elle amorce et inaugure ; toute métamorphose déclenche des métamorphoses en cascade : c'est ainsi que les prodiges, chez les païens, s'insèrent souvent dans une continuation de métempsycoses et de réincarnations successives. Il n'y a que le premier prodige qui coûte ! Dans la plénitude affirmative de la transformation tous les espoirs sont permis, tous les rebondissements, toutes les compensations, toutes les relances ! Or l'ultime métamorphose retombe à plat : ce n'est donc pas une métamorphose... Car l'aplatissement dans le rien de la mort exclut tout rebondissement. Comment les religions se résigneraient-elles à cette suppression absolument incompensée qui leur retire de la bouche le pain de l'espoir ? Le retour de Zeus à sa forme originaire après une succession de jolis déguisements, d'avatars pittoresques et d'amusants incognitos serait chose presque naturelle auprès de la résurrection d'un mort ! Spécialement intéressé à escamoter la plus radicale de toutes les mues – car la nature ne fait rien « per saltum » –, Leibniz se devait de reconnaître dans la mort une métamorphose entre autres. La lettre à Arnauld²² où, plaidant pour une « involution » des organismes, il se recommande de Leuwenhœck et de Swammerdam, cette lettre ne tient compte que des « entéléchies », à l'exclusion des « esprits » : mais il est clair que le spectre à exorciser, c'est la discontinuité métempirique de la mort : la métensomatose elle-même s'avérant trop brutale, Leibniz allègue une diminution ou un enveloppement qui consacre le retour de l'animal à la vie léthargique. Les cataractes d'un fleuve, écrit Leibniz³³, n'empêchent pas son courant d'être continu ; on comprend, pouvons-nous ajouter, qu'après sa « perte » une rivière devenue provisoirement souterraine reparaisse à la surface du sol ; mais la mort n'est pas, en ce sens, une « perte » du courant vital ; ni elle n'est une éclipse du devenir. Leibniz nous parle ailleurs des « chutes de musique », c'est-à-dire des cadences qui paraissent interrompre la ligne mélodique. La mort ne serait-elle qu'une *chute de musique* ? Le souci constant de Leibniz fut de jeter un voile pudique, un voile de moralité et de sagesse, sur le néant de l'origine radicale, de retrouver la continuation au-delà de la fin et en deçà du commencement : cette philosophie essentiellement « continuationniste » proteste donc contre tout ce qui est destruction-« à-la-rigueur » et réduit l'anéantissement à un rapetissement. Malgré tant de précautions, la rupture que la mort représente ne se laisse pas escamoter ; la solution de continuité ne fondra pas dans le flux des métamorphoses. Le devenir est bien altération supplétive, séparation continuée, continuellement compensée par des remplacements, et ce jusqu'à l'instant mortel, qui est l'ultime irremplaçable.

4. L'instant mortel récusé toute topographie

La mort, comme elle n'est pensable ni en termes de changement ni en termes de plus et de moins, c'est-à-dire en termes de posologie, récusé de même toute chronologie et toute topographie. On fera pourtant remarquer que le dernier soupir survient à telle date sur le calendrier, à telle heure et à telle minute déterminées sur le chronomètre : bien qu'on ne puisse prévoir le moment de la mort avec certitude, cet événement répond dans tous les cas, semble-t-il à la question Quand ; la mort est un indéterminable déterminé. Mais ce dernier instant des derniers moments inaugure un nouvel éon, une ère intemporelle qui est l'éternité posthume : à ce titre la mort est le seuil du temps et du non-temps ; elle appartient aux deux mondes à la fois, et elle a un pied dans chacun des deux univers. N'est-elle pas empirique et métempirique tout ensemble ? La mort est un événement historique

dans les éphémérides, mais cet événement n'est pas comme les autres puisqu'il est absolument ultime. L'instant qui pour chaque homme inaugure la sempiternité de l'inexistence, cet instant est-il vraiment un instant inaugural et un commencement novateur? Un événement de la succession qui met fin à toute succession fait-il seulement partie d'un enchaînement chronologique? La mort-propre est un moment du temps qui, tout au moins pour le sujet, est la suppression du temps. – La mort *advient à un moment donné*, et dès ce moment et à l'instant même inaugure pour le défunt une éternité anhistorique et parfaitement vide d'événements. De la même manière la mort « *a lieu quelque part*, hic et nunc, et devient sur-le-champ et sur place un mystère trans-spatial. L'événement de la mort se produit non seulement à une certaine date dans le temps, mais en un certain point de l'espace, déterminé par abscisse et ordonnée : l'intersection de ces diverses coordonnées établit l'effectivité et permet le repérage de tout événement signalé par les trois mots « il-y-a ». En ce sens le « décès » a un lieu, une rue, une adresse, et la déclaration d'état civil, comme le constat du médecin-légiste, répond aussi bien à la question *Où ?* qu'à la question *Quand ?* En deçà la mort est donc localisable : la mort, ici-bas, surprend le vif en un lieu repérable par longitude et latitude ; l'homme meurt parmi nous et comme l'un de nous. Mais l'instant d'après, ou mieux à l'instant même (car deux instants conjoints ne sont qu'un seul et même instant), on perd la trace de l'être vivant. La philosophie de la rassurante continuité aimerait pouvoir parler de transmigration ou de translation comme elle parle de transformation... Une migration, dit le *Phédon*, ἀποδημία ou πορεία⁴⁴ ; un voyage qui nous mène d'ici jusque là-bas, ἐνθὲνδε ἐκεῖσε : un simple changement de résidence, μετοίκησις. La mort serait-elle une *apodémie*? Non, la mort n'est pas une apodémie. La mort est un exil qui ne cessera jamais. Elle est donc un exil par manière de parler. Celui qui meurt « quelque part » émigre ensuite « nulle part ». La mort est un « mouvement » qui ne va nulle part comme elle est un « devenir » qui ne devient rien. Or quelle différence y a-t-il entre un tel devenir et l'immutabilité? Quelle différence entre un tel mouvement et l'immobilité? Nous accompagnons le moribond jusqu'à l'extrême rebord de la vie, jusqu'à cet article ultime qui est aussi le seuil du non-être, comme on accompagne les passagers jusqu'à la limite de la piste d'envol : au-delà de ce rebord aigu, le passager du grand vol nous fausse compagnie et s'éclipse pour toujours. Cherchez le passager! Il n'y a plus de passager... Le passager a filé à la barbe des témoins sans laisser d'adresse. *Propal!* dit-on en russe. Subtilisé, volatilisé, disparu comme par enchantement... Englouti dans une trappe! Quel est donc ce tour de passe-passe? « Il regarda sous le lit, dans la cheminée, dans le bahut : – personne ; il ne put comprendre par où il s'était introduit, par où il s'était évadé⁵⁵. » N'est-ce pas un tour de Scarbo? un irritant prestige du malin génie? Les escamotages de l'illusionniste peuvent être éventés, comme peuvent être déjoués les sophismes des charlatans. Mais qui déjouera l'escamotage mortel? Ce n'est pas à Éros, c'est à Thanatos que devraient s'appliquer les mots de Diotime : δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής. Un incomparable magicien, un virtuose en prestidigitation! « Je n'ai rien vu... Êtes-vous sûr? » demande Arkel au médecin. « Je n'ai rien entendu. Si vite, si vite... Tout à coup... Elle s'en va sans rien dire...⁶⁶ » Mélisande est partie sans même dire, comme tout le monde, comme Clemenceau et Sarah Bernhardt, son mot de la fin : aussi n'a-t-elle pas sa place dans le recueil de Claude Aveline. Où est Mélisande, et qu'est-elle devenue? Mélisande est perdue sans retour, à jamais introuvable. Mélisande a disparu pianissimo et pour ainsi dire sur la pointe des pieds. Le tour est joué, l'éternel tour de la mort, et toujours aussi réussi! Le mortel accomplit en un instant sa pirouette, son incroyable mutation, et il l'accomplit comme vient l'esprit de Dieu, lequel est plus léger que le souffle de la brise la plus légère. C'est l'ange de la mort qui est entré par la fenêtre ouverte, et dont les ailes palpitent doucement, silencieusement dans la chambre de l'agonisante. À partir de ce moment la question *Où ?* reste sans réponse. Car le mort, toute métaphore mise de côté, n'est pas parti en voyage au sens où les voyageurs quittent leur résidence et se déplacent de lieu en lieu dans l'espace... Le mort n'est pas parti fût-ce inconcevablement loin, fût-ce à des milliards de millions d'années-lumière, fût-ce dans les parages d'Orion ou dans l'île des Bienheureux : car Près et Loin, et les années-lumière, représentent encore des distances empiriques! Le mort n'est donc pas relativement absent : si en effet il était relativement absent, il serait « ailleurs », alibi –, entendez : ailleurs qu'ici, non pas ici, mais là ; ailleurs, mais enfin quelque part ; comme, en vertu de la disjonction et collocation des lieux, celui qui est présent ici est absent partout ailleurs, de même et vice versa celui qui est absent d'ici est bien présent là où il se trouve... Non, mourir n'est pas s'absenter en ce sens! Le mort est *absolument absent*, c'est-à-dire ailleurs non pas qu'ici ou là, mais ailleurs que partout ; non pas autre part, mais nulle part! Le mort n'est donc même plus absent... Car μὴ ὢν et ἀπὼν

font deux. La limite de l'absence n'est-elle pas le non-être ? Celui qui est « parti » peut « revenir » : ainsi l'entendent justement les spirites, fort occupés à « présentifier » leurs morts et à faire de l'Adieu un Au Revoir... L'Adieu n'implique-t-il pas pour notre espérance un Au Revoir à très longue échéance ? Le déchirement de la séparation et la langueur de l'attente, dans la *Sonate des adieux*, n'aboutissent-ils pas au joyeux trépignement du Retour ? La croyance aux « revenants », après tout, n'est rien d'autre que cet espoir de retour, de retrouvailles et de revue. Si l'absent avait simplement changé de lieu dans l'espace, l'absence de cet absent pourrait n'être que provisoire dans le temps. Mais celui qui est parti pour Nulle-part (et dont pourtant on aurait tort de dire : il n'est allé nulle part) est parti à jamais ; le *Nunquam* et le *Nusquam* sont donc liés. Celui qui est infiniment loin ne reviendra pas un jour, il est parti pour toujours : autrement dit, une distance infinie implique une séparation définitive ; c'est le retour en général qui est *a priori* impossible, c'est la possibilité même de revenir qui est exclue ! Si le mort, au lieu de s'être retiré dans un lieu inaccessible, est *nulle part*, il lui faut, pour en revenir, infiniment plus qu'un temps infini. Car que sont d'innombrables années-lumière auprès d'une telle distance ? Les partants du grand départ ne seront pas temporairement absents, mais temporellement inexistantes, et ceci « usque ad saecula saeculorum »... Cette absence absolue et absolument incompensable (puisqu'elle n'est compensée que surnaturellement), cette absence métémpirique et, à la lettre, eschatologique, est-elle seulement concevable ? Sans doute suffisait-il de dire que la grande migration métaphysique est une nihilisation... On donne le nom d'Au-delà à ce lieu de tous les « Là-bas » qui, malgré nos déplacements, ne seront jamais Ici pour personne. Au-delà de l'ἐκεί noétique, chez les néoplatoniciens, il y a l'ἐπέκεινα qui est par-delà tout Là-bas ; cet au-delà n'est pas seulement métémpirique et métaphysique, mais encore métalogue ; cet au-delà est ailleurs qu'ici-bas en général, ailleurs qu'ailleurs ; c'est un ailleurs infiniment ailleurs, un « outre-là » absolument ultérieur. L'Epekeïna est au-delà non pas de ceci ou de cela, par exemple au-delà de telle limite conventionnelle, au-delà de l'atmosphère, du champ gravitationnel, du système solaire, au-delà même de notre galaxie, mais il est au-delà de toute limite en général et de toute grandeur assignable, au-delà de l'espace et du temps à l'infini. En un mot, il est l'Au-delà tout court ! Pourquoi ne pas appeler « utopie » cet au-delà de toute topographie où aucun astronef humain jamais n'atterrira ? – Il y a toutefois dans la subtilisation mortelle quelque chose d'équivoque. Le mort, en un sens, est parti, et même infiniment loin ; mais en un autre sens il est resté sur place. Et d'ailleurs les deux reviennent peut-être au même ! Le vivant est parti sans bouger de son lit ; mais ce prodige inexplicable suffit pour qu'à la place du vivant il y ait... un mort ! L'émigrant-fantôme s'est enfui derrière un rideau de fumée en laissant après soi, pour donner le change et pour faire croire qu'il est encore là, un mannequin inanimé. Le mort est encore là et il n'est plus là⁷⁷ ... Que s'est-il donc passé ? Quelque chose subsiste en effet selon la loi naturelle et continuationniste, quelque chose qui met la tragédie en règle avec le principe physique de la conservation, et la rend explicable. Rien ne se perd, et la place est toujours occupée, la nature ayant horreur sinon du vide, au moins du néant. On ne peut donc dire littéralement que le mort a disparu sans laisser de traces : car justement il reste « des traces » ! il reste... les restes, comme on dit pudiquement ; il reste la dépouille ou l'enveloppe de ce qui fut un être vivant ; ces « reliquiae » sont à la fois le misérable vestige du ci-devant organisme, le témoin de l'escamotage, le résidu et l'ultime dépôt ou déchet abandonnés sur place par la mutation nihilisante. Le visible ne s'est pas magiquement volatilisé dans l'invisible : invisible, le mort ne l'est pas à proprement parler devenu, puisque cette chose innommable qu'il laisse après lui et qu'on appelle un cadavre est du moins parfaitement visible ; la dépouille est visible, mais elle ne mérite pas d'être vue ; ni elle n'est faite, rigoureusement parlant, pour être vue : car si la chair a une signification, la charogne ne signifie plus rien ; la charogne est littéralement non-sens ; aussi le vivant s'en détourne-t-il avec horreur ; et nous jetons un voile sur ce visage désormais inutile, sur ces traits qui étaient faits pour exprimer des sentiments et qui sont à jamais impassibles, muets et inexpressifs. Comme nous sommes à la fois attirés et repoussés par l'ambiguïté d'un automate, ainsi nous sommes repoussés et attirés ensemble par l'ambiguïté étrange du visage sans regard qui nous regarde sans nous voir, qui nous regarde de son regard aveugle et de ses prunelles mortes. Et pourtant, qu'est-ce qu'un automate auprès d'un cadavre ! L'automate, chef-d'œuvre de l'artifice humain, n'a jamais été vivant ; et d'autre part sa forme est stable et ne s'altérera pas ; cette ingénieuse contre-façon en cire ou en étoffe n'est donc rien de plus qu'une bonne plaisanterie ; le fabricant d'automates, mimant la vie, s'amuse à faire peur. Mais le cadavre était tout à l'heure un être vivant. Nous serions sympathiquement attirés par l'apparence charnelle de la personne : mais le sentiment que cette personne est une

chose inerte nous repousse ; l'élan de la communication naissante est glacé sur place, déçu, brisé par l'aspect du pseudo-organisme, et se change en dégoût. N'y a-t-il pas une sorte de dérision sacrilège dans ce pastiche macabre ? La plus sainte des apparences, celle de la personne, image de la divinité, est ici frauduleusement contrefaite : aussi sommes-nous tout prêts à accuser Satan, Satan le mauvais ange qui singe la surnature, Satan simulateur et prince des « simili », qui est lui-même une caricature du Bien et un esprit à l'envers. Pour nous cacher à nous-mêmes l'escroquerie de la mort, nous nous plaisons à embellir le visage cadavérique et à lui rendre un culte : l'amour des momies, le fétichisme du masque mortuaire sont des formes entre bien d'autres d'une piété nécrophile où se lit clairement, face à l'ambiguïté de la mort, l'ambivalence de la phobie mortelle. La désanimation ayant rendu instable la forme organique, l'embaumement nous sert à enrayer la décomposition de cette forme. Le complexe d'horreur et d'attraction morbide que l'homme éprouve devant la chose impure tient, dans le cas de la mort, à ce douteux escamotage ; quelqu'un a faussé compagnie aux vivants, sans qu'on puisse dire exactement ce qui est arrivé, et à quoi tient cette thaumaturgie : est-ce l'âme qui s'est envolée, par simple « excarnation » ? la dépouille est-elle ce qui reste après désanimation ? la guenille que voilà serait-elle le résidu de l'organisme privé de son principe animateur ? Ce principe, il est vrai, n'a jamais été visible : et c'est lui pourtant, c'est le vivant mystère et l'impalpable je-ne-sais-quoi qui maintenaient la forme organique ; démystifiée, la forme se déforme, devient informe et fluide. La forme informe est quelque chose qui n'est plus quelqu'un ; ce quelque chose n'est personne, Οὐτις. Une fois que Mélisande a rendu le dernier soupir, on la traite comme une absente ; car celle qui pourtant est encore là a cessé d'être « une présence ». En deux sens opposés la vie et la mort rendent floue, évasive, atmosphérique la disjonction de la présence et de l'absence⁸⁸ : le vivant était une présence déjà un peu absente – car la personne libre douée de mémoire et d'imagination, capable de réticence et de restriction mentale, n'est jamais tout entière présente dans son actualité physique. L'âme elle-même n'est-elle pas à la fois absente et présente ? inhérente en gros à la présence d'un corps, rebelle pourtant à toute localisation ? La pensée de mon partenaire est bien ici selon la topographie en tant qu'elle est la pensée d'un certain être pensant ; mais elle est ailleurs par télépathie et elle est infiniment lointaine par ses spéculations ; en définitive la conscience capable de survoler l'espace ne se situe nulle part. Le mort, lui, est présent-absent en sens inverse, car il est une absence à peine présente. La mort dissocie deux contradictoires que nous nous étions habitués à considérer comme inséparables et indissolubles : la naturalité physique, visible et tangible de l'être corporel, le mystère impalpable qui seul faisait de ce corps « une présence » ; quelque chose est, si l'on veut, resté présent, et à cet égard il n'y a pas de solution de continuité dans la continuation de l'être. Mais il manque l'essentiel ! Quoi au juste ? Personne ne peut le dire, encore que tout le monde ait reconnu dans cet escamotage surnaturel la mystérieuse allusion de la mort. Les survivants ressemblent au détective bredouille qui examine la place vide où les cambrioleurs ont subtilisé un diadème ; il ne peut que constater ceci, le détective : l'écrin en effet est vide, et il n'y a plus de diadème. Et de mesurer je ne sais quoi, de relever les soi-disant empreintes, de se donner l'air très occupé. Le constat d'absence n'exprime ici que la ridicule déception d'un détective berné, dupé, mis en échec... La mort est ce cambrioleur : elle subtilise un vivant à la barbe de l'entourage ; sans savoir sur quoi raisonner, nous tournons et retournons un même fait inconcevable : il est froid, c'est l'évidence même, il ne bouge plus, ne répond plus, et d'ailleurs il n'est plus là ; celui qui est là... ce qui est là n'est pas lui. À cette constatation du fait-que se borne le médecin-légiste. La famille pensive regarde la place où il y avait un être vivant, où maintenant il n'y a plus personne... Pardon ! il y a cette chose immonde, mais ce quelque chose n'est même pas un je-ne-sais-quoi... Celui qui s'est absenté est resté sur place, mais ce qui est présent sur place n'est rien. Et inversement ce qui nous est soustrait est un presque-rien, mais ce presque-rien est tout... Pour corser la présence ambiguë de l'absent, pour fixer les idées et repérer dans l'espace le mystère métémpirique, nous convenons d'élire un lieu symbolique, et par exemple le lit de mort ; pour camoufler notre impuissance à retrouver l'introuvable, nous accomplissons certains rites qui sont autant de gestes inefficaces ; les survivants du décès, prenant en main la reconduction d'une histoire interrompue, continuent à se recueillir devant la place occupée tout à l'heure par quelqu'un et où il y a bien encore quelque chose, si l'on veut, mais quelque chose qui n'est plus quelqu'un, quelqu'un qui n'est plus personne, qui n'est rien ; quelque chose (et quelle pauvre chose !) qui est vanité des vanités. Ensuite le cortège un peu dérisoire qui accompagne ce rien jusqu'à sa soi-disant dernière demeure est comme la répétition retardée, stylisée, cérémonieuse du très vain mouvement : le mouvement d'un rien vers son nulle-part. Aussi la procession est-elle

lente, lente la marche funèbre qui la rythme : car ce quelqu'un qui n'est personne et ne va nulle part et qui a donc l'éternité devant lui, ce monsieur Personne n'est guère pressé ; et non seulement il n'est pas pressé, mais il ralentit les hommes pressés qui vont à leurs affaires. Ce pas est le pas de celui qui ne va à aucune affaire ni à aucune adresse, et qui accompagne son frère non point à la gare, ou à la mairie, ou à la clinique, ou à la faculté, mais *nulle part*. Le cimetière est bien « quelque part », mais la nouvelle adresse de l'inexistant est nulle part, Nusquam ; et ce « non-lieu » est aussi dérisoire que la procession elle-même dont il est le but. La tombe surtout, dans cette topographie imaginaire, devient objet de pèlerinage, lieu conventionnel de rendez-vous et point de ralliement de tous les rituels funèbres : les survivants s'agglomèrent autour du rectangle vide – vide comme le plus vide des cénotaphes, et ils feignent de se recueillir comme si le mystère de la mort était effectivement *ici*, assignable et localisable à cette place même. « Ci-gît » quelque chose qui fut quelqu'un ; mais une poupée, une momie n'est pas quelqu'un. L'assistance ne sait trop quoi faire devant cette dalle de marbre qui est censée nous séparer du mystère : les survivants désœuvrés, désespérés, impuissants, s'adressent à une dalle sous laquelle, hélas ! il n'y a rien. La mort est-elle dans le cercueil comme le vin dans le flacon ? Le mystère est-il vraiment contenu dans cette boîte ? dans cette urne où des mains pieuses déposèrent jadis précieusement quelques grammes de cendres informes ? Croyant assurer la séclusion de l'individualité disparue, nous enfermons et mettons soigneusement à part ces restes indiscernables de la poussière universelle, comme s'ils ne devaient pas retourner au grand Tout et se confondre avec la terre, les éléments, les minéraux. La vanité dérisoire de tout *inesse*, de tout « être-dans », apparaît ici avec évidence. Le mystère de la présence absente est un mystère commun à tous les ineffables trans-spatiaux : l'âme, disions-nous, est présente au corps en général, puisqu'elle s'exhale de toute la personne, et pourtant elle n'est repérable, fût-ce à l'état diffus ou diffluent, dans aucune région déterminée de ce corps, dans aucun organe de cet organisme, ni même dans l'organisme de tous ces organes ; l'âme est à la lettre un je-ne-sais-quoi. Dieu surtout est partout et nulle part, ubiqué et nusquam, omniprésent et omniabsent ; et sa localisation dans un sanctuaire spécialement consacré, ou dans le saint des saints de ce sanctuaire, est aussi métaphorique que la localisation du mort dans le sépulcre ou la localisation des souvenirs dans les circonvolutions cérébrales ; Dieu n'a pas un « lieu saint » pour habitacle, Dieu ne réside pas quelque part, et sa présence auprès de l'autel est elle-même symbolique ; Dieu est sans domicile ! Tolstoï et Andersen disent que la nature tout entière est son église... À une question du prince Vsevolod Ivanovitch, Fevronia, dans la *Kitège* de Rimski-Korsakov, répond que la forêt est le temple universel de Dieu. Kitège, en cela, est aussi inexistante que la céleste Jérusalem de l'*Apocalypse*⁹⁹. À vrai dire la transcendance immanente de Dieu n'évoque pas tant l'amphibolie du mortel que celle de la mortalité – car la mortalité est à la fois en dehors et au-dedans de la vitalité. Dieu en effet n'a jamais été quelque part ; tandis que le mortel, au moins de son vivant, fut présent quelque part dans le monde ; la mort elle-même, quand elle survient, s'accomplit en un point déterminé de l'espace, au point précisément où elle a surpris la créature. Et ensuite... ensuite il n'y a plus de créature, ensuite la créature n'est nulle part ! Pourtant il y a encore quelque chose sous cette dalle – et en ce sens l'impalpable garde un point d'application dans le monde d'ici-bas ; sans doute ce point est-il un prétexte aussi vain que symbolique – mais peu importe : ici, et non ailleurs, gît la relique d'un certain corps. Pourtant ce qui gît en ce point n'est pas celui qui fut, car la personne n'est plus personne ! En tout cas l'ambiguïté de la mort est une ambiguïté d'escamotage, puisque la mort est passage de quelque part à nulle part, puisque l'existence locale et l'abandon de tout lieu se succèdent. Dieu au contraire est de toute éternité partout-nulle part : en lui ubiquité, « nusquamité » sont également immémoriales ; c'est justement parce qu'il n'est nulle part que Dieu est d'une certaine manière partout à la fois ! « Ubiqué » est en effet une manière de ne pas répondre à la question « Ubi », une manière de brouiller la distribution des lieux et de rendre équivoque toute localisation... La contradiction du Partout et du Nulle-part est en effet l'*utopie* par excellence, l'*utopie* qui est *atopie* (ἀτομία), c'est-à-dire absurdité aiguë, et qui détruit toute « topographie ». La mort n'est certes pas omniprésente en ce sens – car une présence déterminée qui devient, par l'effet de la mort, absence absolue ne fait pas une omniprésence ; pourtant la mort déroute elle aussi les localisations, non point parce qu'elle est *ubiqué-nusquam*, mais parce qu'elle est *nusquam-usquam* ; Swedenborg fait allusion au « quelque part » (που) de la mort, à un quelque part qui n'est nulle part mais que ce visionnaire a bien envie de définir comme simple on-ne-sait-où¹⁰¹⁰. La mort, faut-il le redire ? appartient bien à deux mondes : à ce bas monde en tant que phénomène localisable ou événement d'état civil, à l'« autre » monde en tant que le défunt est instantanément perdu corps

et âme, *presque* perdu (mais pas tout à fait), perdu pour toujours et pour tous les survivants. Par rapport à l'espace comme par rapport au temps, la mort est située au point de tangence de l'en-deçà et de l'au-delà.

5. L'instant mortel n'a pas de relations

C'est assez dire, pour terminer, que l'instant mortel ne saurait être pensé dans la catégorie de la relation. Le non-être légal, qui est le rien de tout notre être, exclut tout rapport ou communication avec une altérité, toute possibilité d'« allocution » ; ce rapport existerait seulement pour un substantialisme qui apporte tous ses soins à hypostasier la mort au-dedans de la vie, ou pour une eschatologie anthropomorphique qui peuple le néant avec des ombres, rend la ténèbre mortelle aussi transparente qu'une nuit claire, fait de l'au-delà un pâle duplicat de l'en-deçà, imagine je ne sais quels échanges absurdes entre vivants et revenants. Et nous disons, nous : on ne se *comporte* d'aucune manière envers quelqu'un qui n'est plus personne, à moins de confondre l'inexistence avec une simple absence, avec une absence relativement présente par rapport à laquelle des conduites symboliques ou métaphoriques sont concevables. On *s'adresse* à la deuxième personne, laquelle est deuxième par cette adresse elle-même ; mais on ne « s'adresse » pas à la troisième personne. Encore les tiers ne sont-ils en tiers que provisoirement, et seulement aujourd'hui, et parce qu'ils sont jusqu'à nouvel ordre hors du circuit de l'allocution directe ; et d'autre part le tiers qui est *lui* par rapport à moi peut être *tu* par rapport à d'autres. Le mort est une troisième personne qui ne sera jamais deuxième ; le mort sera éternellement en tiers ; et d'autre part le mort n'est un Toi pour personne : étranger à tous les circuits d'allocution, il est universellement Lui comme il l'est définitivement. À partir du moment où Mélisande a prononcé ses derniers mots, on ne parle plus d'elle qu'à la troisième personne ; mais on ne lui parle plus *à elle*. Le mort est sans relations, non pas certes au sens positif où l'Absolu est sans relations : il est plutôt « irrelatif ». Une relation partitive est possible entre les éléments d'un tout, mais aucune relation n'est possible entre le tout lui-même ou ses éléments et le rien de ce tout : la relation s'annule ici dans la nullité du corrélat, s'annihile dans sa « nihilité » ; car la relation de l'être avec le non-être est un zéro de relation. Notre situation est tout aussi irrelative quand on envisage l'au-delà non plus comme nihilité radicale, mais comme altérité absolue : la relation suppose deux corrélats au moins comparables, sinon commensurables, deux corrélats du même ordre, sinon placés sur le même pied ; par exemple une réciprocité de corrélation est possible entre un empereur et un laboureur, entre un ambassadeur et une bergère, l'un et l'autre créatures misérables devant Dieu, égaux dans la mort. Mais entre l'en-deçà et l'au-delà aucune mutualité n'est concevable. Avec le relativement autre, à la fois semblable et différent, et différent parce que semblable, le même a des rapports : mais avec le tout-autre, avec l'absolument autre, avec le vertigineusement autre, autre même que l'autre, nous n'avons pas le moindre point commun ni le moindre terme de comparaison. C'est le cas de la créature devant l'Absolu divin. Pourtant certaines formes de dialogue, de relation religieuse, mystique ou intuitive, ne sont pas nécessairement exclues dans le tête-à-tête de l'homme et de la sublime altérité ; tandis qu'aucune relation d'aucune sorte ne semble *a priori* se concevoir entre l'être vivant et l'au-delà méontique de cet être. Le mort n'est en rapport avec personne ; et par suite la mort de ce mort est l'absolument incommunicable. Vous avez beau secouer le noyé, l'appeler par son nom, le noyé ne répond plus. Plus jamais l'absent ne sera présent. La Sonnerie « aux morts » qu'on entend dans nos cérémonies reste sans écho : le mort ne répond pas à l'appel déchirant du clairon ; la note lugubre s'éteint dans le silence, parmi les sanglots des femmes.

Chapitre II

Le presque-rien de l'article mortel

1. La mort phédonienne. Le seuil de la mort est escamoté

Les Grecs, pour minimiser l'article mortel, ne prenaient même pas la peine de le dissoudre dans une transformation ou dans un devenir. Platon qui, on l'a vu, sait très bien distinguer entre ἀποθνήσκειν et τεθνάναι¹¹, n'est pas sans hésiter sur l'instant. Le Socrate du *Phédon* ne confond nullement l'espérance et le courage, ἐλπίζειν et θάρρειν²², espérer et affronter : l'espérance se rapporte aux rémunérations de l'au-delà, mais il faut du courage pour délier les liens de l'âme et du corps, c'est-à-dire pour affronter le moment suprême. En outre certaines expressions³³ donnent à penser que Platon concevait très nettement l'idée d'un tout autre ordre absolument ultérieur dont la mort est la

condition. Et pourtant la promesse nous est faite qu'il y aura quelque chose par-delà cette vie, εἶναι τι τοῖς τετελευτηκόσι⁴⁴ ; ce quelque chose est la matière de notre espoir : l'espoir élémentaire ne se fonde-t-il pas sur la garantie que l'être continuera d'être ? La mort ne sera donc pas cette nihilisation vertigineuse dont la seule pensée nous remplit d'angoisse. Au contraire quand il s'agit non pas de la mort déjà morte, mais de la mort mourante, Platon penserait plutôt, avec Épicure, qu'elle n'est rien : οὐδέν, pure négation privative. Il n'est d'angoisse que de l'instant, et l'instant est, dans le *Phédon*, soigneusement dissimulé : toute discontinuité sera donc comblée, toute déchirure recousue. Le *Phédon* offre un visage uni, sans un pli et sans une ride, et aussi serein que ce *Socrate* parfaitement équanime dont Erik Satie lui emprunta le modèle. Comme l'exemplaire continuité du récitatif et le cheminement régulier des accords qui le soutiennent, chez Satie, excluent tout zigzag trop brusque, toute précipitation convulsive, ainsi le calme récitatif du *Phédon* ne laisse place à aucune dissonance pathétique. Les lamentations sur la « dernière fois », ὅστανον⁵⁵, font hausser les épaules à l'esprit fort. C'est pour ne pas entendre dissoner (πλημμελεῖν)⁶⁶ les âmes sensibles et pour éliminer toute fausse note que Socrate gourmande le fougueux Apollodore de Phalère et fait reconduire à la maison l'épouse en larmes. Pleurer, comme Xanthippe, ou s'indigner (ἀγανακτεῖν)⁷⁷, comme Apollodore, c'est en effet être dupe de cette apparence qu'est l'instant mortel ; la pudeur nous inviterait plutôt à rechercher sous la discontinuité tragique la profonde continuité de l'en-deçà et de l'au-delà. Même l'indignation d'Apollodore, si éloignée du désespoir et de l'angoisse, implique une certaine incrédulité à l'égard du sérieux de ce scandale. Ἡσυχίαν ἄγετε⁸⁸ : Socrate nous recommande cette tranquillité que créent en nous la mer étale, l'histoire aplanie, les événements nivelés. Il y a bien une « fausse note », une seule, à la fin du *Phédon*, comme il y a, dans le *Socrate* de Satie, la friction d'ut bécarré contre ut dièse : cette fausse note est le verbe semelfactif de l'instant ἐκινήθη⁹⁹, « il tressaillit », qui désigne le soubresaut mortel ; succédant aux longues discussions sur l'immortalité et formant dissonance avec elles, l'aoriste « il tressaillit » est sans doute le seul événement du *Phédon*. Mais cet événement passe presque inaperçu... À peine la mort est-elle entrée dans le cachot de Socrate – et déjà Socrate a le regard fixe ; tout est fini avant d'avoir commencé ; comme à la fin de *Pelléas et Mélisande*, tout s'est passé furtivement et pour ainsi dire sur la pointe des pieds. Personne n'a rien vu ni rien entendu. Personne ne s'est aperçu de rien. Socrate en somme est mort sans avoir eu à mourir ! Aussi la mort de Socrate est-elle une mort éternelle, un instant en marbre, un événement aussi normatif que la bataille de Salamine et le serment du Jeu-de-Paume : Socrate recevant le bol de poison des mains du bourreau (comme dans le tableau de David), Socrate buvant la ciguë jusqu'à la dernière goutte sans changer de visage, comme s'il buvait un cordial, Socrate s'étendant pour mourir – autant de scènes exemplaires et stationnaires, définitivement consacrées par l'Histoire. Et voyez comment Socrate lui-même ironise sur sa propre mort, afin de lui enlever tout caractère déchirant : « La destinée m'appelle, comme dit le tragique. À propos, est-ce que je me baigne¹⁰¹⁰ ? » On dirait qu'en effet il ne doit pas mourir ce soir même à six heures, que tout cela n'est pas sérieux. Son mot de la fin est trivial et insignifiant à souhait ; il dit : Sacrifiez un coq à Asclépios. Voilà son testament, ses dernières paroles et ses dernières volontés ! Quand les six heures fatidiques se rapprochent, c'est donc tout ce qu'il trouve à dire ? – La mort du sage, enfin, est juste le contraire d'une mort solitaire. Il n'est pas mort seul, raconte Phédon, οὐκ ἔρημος ἐτελεύτα φίλων, nous étions nombreux à l'entourer, παρῆσάν τινες, πολλοί γε¹¹¹¹. On meurt seul, dira au contraire Pascal ; et Valéry : je suis né plusieurs, je suis mort un seul. C'est-à-dire : il faut bien, si entouré soit-on, franchir tout seul ce passage angoissant où personne ne peut remplacer personne et que chacun doit affronter pour soi respectivement ; le crucifix même qu'à la dernière minute l'aumônier tend vers le condamné pour qu'il meure en le regardant ne dispense pas ce condamné de la terrible épreuve personnelle ; l'image de la croix accompagne le mourant *usque ad mortem*, jusqu'au seuil, jusqu'au point extrême et ultime, mais non pas au-delà ; le seuil lui-même, on le franchit dans la plus poignante solitude... Jésus, selon les aumôniers, est mort pour le salut des hommes, mais les aumôniers eux-mêmes n'iraient pas jusqu'à dire que Jésus est mort à la place de Pierre et de Paul, pour que Pierre et Paul n'aient pas à mourir ! On a montré, en parlant de la première personne, que le « secours » religieux ne dispensait nullement le moribond d'accomplir seul le dernier pas de la vie... Comment une expérience aussi aiguë, aussi effilée, et qui concerne en chacun la première personne, ne serait-elle pas vécue dans l'esseulement et la poignante déréluction ? Dans les dernières œuvres de Liszt le récitatif non accompagné, la main droite privée de ses basses évoquent le voyageur solitaire qui chemine dans la neige et la nuit. Même le nocher de *La Gondole funèbre*, il n'est pas là pour faire la conversation avec son

passager ! Socrate meurt en compagnie ; mais Tolstoï, lui, il n'est pas resté parmi les siens à deviser sur l'immortalité de l'âme, dans le réconfort de l'amitié et des consolations spirituelles : il s'enfuit de Iasnaïa Poliana par les routes, comme un voleur, et finalement va mourir seul, loin des présences rassurantes, dans une petite gare de campagne. Astapovo est le symbole de cette extrême solitude, si inconnue des Grecs. Donc Platon escamote le seuil aventureux de l'instant. L'ipséité est seule dans l'instant mortel ; or il ne faut jamais la laisser seule ; aussi les compagnons de l'en-deçà, ayant escorté Socrate jusqu'à l'extrême limite de la vie, le remettent-ils directement entre les mains des compagnons de l'au-delà, tous justes et sages, de telle sorte que l'hétairie des bienheureux prenne immédiatement le relais de la société terrestre et que Socrate, vivant ou mort, ne reste jamais sans compagnie. Jusqu'au bout, et au-delà même de ce bout, la vie et la survie de Socrate se déroulent dans l'accompagnement de l'amitié et des libres propos. Les conversations d'ici-bas s'enchaînent par-delà la mort et sans aucune solution de continuité avec les dialogues des morts : dans l'île des Bienheureux l'entretien commencé sur la terre pourra se prolonger jusqu'aux siècles des siècles. Bien entendu ce n'est pas par lâcheté que l'instant mortel est ainsi noyé dans les discours : car en un autre sens Socrate l'ironiste serait plutôt un héros du laconisme et un ennemi juré de la rhétorique. C'est un fait pourtant que le destin de Socrate, de part et d'autre de la mort, ressemble à une philosophie ininterrompue qui enjamberait la coupure de l'instant ; les interlocuteurs de ce perpétuel dialogue oublient de penser à leur angoisse ; ils parlent, parlent comme si de rien n'était, comme si le sage ne devait pas mourir ce soir même, comme si ce dernier jour d'un condamné n'était nullement le dernier, comme si le condamné avait tout son temps devant lui. Et en effet, bien que la mort de Socrate soit une mort prochaine et imminente, bien que Socrate soit « sur le point de mourir » mourir et en instance de mort, la question de l'immortalité est saisie, elle, à bonne distance problématique, comme un objet abstrait et lointain. Beaucoup de philosophes de la mort s'affolent in extremis, une fois que leur dernière heure est arrivée, et se laissent surprendre sur leurs mégarde par l'événement. Or un sage est un sage s'il se comporte au seuil de la mort, quand sa mort est pour ce soir, comme il s'est comporté toute sa vie quand la mort était lointaine. En traitant l'échéance immédiate comme une fin médiate, le sage desserre l'urgence injurieuse et humiliante de l'événement et fait en sorte que sa dernière heure soit à l'image de sa vie tout entière. Être prêt à mourir, chez Sénèque, Marc Aurèle et les chrétiens, ce sera envisager chaque jour de la vie comme s'il était le dernier ; chez Platon, c'est plutôt envisager le dernier comme s'il n'était pas le dernier. Le temps presse et vous ne savez le jour ni l'heure : il faut donc être prêt à toute éventualité ; Pascal et Nicole ont vécu avec intensité ces avertissements de l'Évangile. Pour Platon au contraire, le sage ne sait pas ce que c'est que d'être pressé par le temps ! Il y a en effet une sagesse dilatoire qui pourrait s'appeler la philosophie du lendemain ou de l'avant-dernier instant, comme il y a un certain idéalisme abstrait qui mérite d'être nommé philosophie de l'alibi : celle-ci renvoie l'événement de l'un à l'autre et d'ailleurs en ailleurs, tout de même que celle-là repousse l'échéance de lendemain en lendemain. La mort, il faut le dire, se prête à ce report indéfini, puisque la date peut toujours en être différée. Pourtant une philosophie de l'instant pénultième ne suffirait pas à expliquer la sérénité sans nuages, l'ataraxie imperturbable de Socrate : car le report au lendemain nous laisse dans l'insécurité ; l'ajournement de jour en jour est aussi un ajournement au jour le jour, c'est-à-dire un moratoire très précaire et une chance miraculeuse sans cesse reconduite et sans cesse remise en question. Si la tension tragique de l'urgence n'existe pas pour Socrate, c'est parce qu'en général l'instantanéité de l'événement lui demeure étrangère ; à proprement parler, rien n'arrive dans le *Phédon* ; et par conséquent la mort est quelque chose qui n'arrive jamais. L'instant de la mort n'est-il pas, abstraction faite de toute circonstance, l'événement à l'état pur ? Dans l'être, en tant qu'il émerge effectivement du non-être, la cessation d'être est impliquée à titre de possibilité : mais l'Idée platonicienne, n'étant pas quelque chose qui arrive, ne meurt pas ; mais la vérité, n'ayant pas d'avènement, est éternelle. On comprend que l'instant sans vérité, que l'advenue effective, que l'arrivée historique de l'événement irrationnel puissent inspirer au philosophe des Idées une véritable phobie. Le *καρπός* commence d'exister lorsque le sculpteur, tel Lysippe, l'a pétrifié en statue !

2. La mort comme fluxion de petites morts

Il y a bien un moyen de banaliser, de minimiser et même d'économiser complètement l'instant de la mort ; et toutes les philosophies ascétiques connaissent ce moyen : il consiste à faire de la vie une mort perpétuelle, et du vivant sinon un être mort-né, du moins un être mourant-naissant. Qu'est-ce

que vivre, pour l'ascète, sinon mourir à petit feu ? Qu'est-ce que l'existence, pour l'ascète, sinon une sorte de long coma philosophique ? La mort en ce cas n'est plus un événement unique qui survient à la fin de la vie, mais un phénomène incessant qui intervient à chaque minute en cours d'existence¹³¹³ ; la mort se trouve donc répartie le long de la durée, sur toutes les heures et sur toutes les minutes de ces heures. La vie, en somme, cesserait sans cesse. L'être de l'homme ne cesse de cesser, l'être de l'homme cesse incessamment ! Disons mieux : la continuation en général n'est rien d'autre qu'une cessation continuée ; car il n'y a qu'une seule chose qui se continue sans cesse, c'est la cessation elle-même. Mourir (mais pour mourir ne fallait-il pas être ?) est donc notre seule consistance ! Dans ces conditions une méditation de l'en-deçà qui prétend saisir la mort avant la mort ne saurait être prématurée ni intempestive : jamais cette méditation n'est en avance sur l'événement, jamais elle ne commence trop tôt ; au contraire, à quelque moment qu'elle intervienne, elle arrive toujours en temps voulu, et elle n'a pour cela que l'embarras du choix ! Puisque le vivant est un perpétuel moribond et puisque la vie de ce vivant est une mort progressive et très lente étirée le long de quelques décennies, la mort est à tout moment lisible dans ce dernier soupir tant de fois réitéré. Quand on professe que l'homme meurt une seule fois, à l'instant ultime de son existence, la mort doit être surprise comme une occasion flagrante et semelfactive ; et il faut alors des prodiges d'acrobatie pour saisir en voltige la néfaste opportunité. Quand on juge au contraire que le vivant meurt tout le temps, la mort de ce vivant devient tout le temps déchiffrable : la mort étant alors coextensive à l'intervalle, le témoin-philosophe en sera continuellement et à toute minute contemporain. Le vivant a tout son temps pour s'y préparer. S'il meurt toute sa vie à petits traits, s'il passe son temps à mourir, la mort proprement dite n'a plus aucune signification exceptionnelle ; si la vie est une mort continuée, une mort délayée, l'article suprême n'a plus rien de suprême, il est très prosaïquement l'instant final et perd toute solennité ; si notre vie est une vie mourante, le dernier soupir perd son privilège de dernier soupir, il est un soupir entre tant d'autres, un soupir comme tous les soupirs : il est seulement le dernier de la série. Qu'est-ce qu'un dernier soupir a de si remarquable ? et pourquoi la dernière heure, sous prétexte qu'elle est dernière, serait-elle privilégiée ? On ne trouve rien dans le dernier instant que nous n'ayons cent mille millions de fois éprouvé ou vécu au cours de notre existence. Cette mort diluée à petites doses au fil du temps, et présente virtuellement dès la naissance, déprécie l'instant final proprement dit. Pourquoi être surpris par la mort, puisque la mort préexiste à la mort ? La vie selon l'ascétisme est donc une mort distillée goutte à goutte en cours d'intervalle, et tantôt ruminée dans l'angoisse par celui qui se regarde vieillir, tantôt secrètement savourée et dégustée par la conscience complaisante ; le vieillissant consomme ainsi son propre devenir à petites gorgées ; la coupe de la vie, comme la clepsydre, se vide progressivement. Pour tout dire, la mort par excellence, la mort sans phrases serait le cas particulier d'un événement banal qui advient à tout instant au cours de la vie ; et ce cas particulier est à peine plus aigu que les morts journalières de la continuation. Quand la grande mort finale vient à se produire, elle était depuis longtemps annoncée par les innombrables petites morts de la quotidienneté, par la succession des minuscules trépas qui sont le présage de cette grande mort : la chute des cheveux, le blanchissement des tempes, le déchaussement des dents sont autant de morts en miniature, et ces morts en miniature sont autant de signes avant-coureurs de la mort générale. Comme exprès, la difficulté que nous éprouvons parfois à assigner avec exactitude l'instant de la mort générale achève de passer l'estompe sur cet instant ; aussi le médecin d'état civil est-il parfois embarrassé quand il s'agit de déterminer l'heure du décès « officiel ». Dastre remarque que le constat juridique du médecin-légiste est plutôt un pronostic – car certains vestiges de vitalité peuvent survivre au décès apparent du malade : chacun sait que les cheveux et les ongles continuent à pousser quelque temps sur le cadavre, comme s'ils n'avaient pas entendu le grand signal et n'en tenaient aucun compte. Kouliabko fait battre le cœur d'un mort plusieurs heures après le décès. Les réussites miraculeuses de la réanimation ne contribuent-elles pas aujourd'hui à dissoudre l'importance de la « mort générale » ?

Pour rendre plus efficace le vieillissement spontané, l'ascétisme nous recommande ce vieillissement guidé et accéléré, ce vieillissement philosophique qu'il appelle mortification. Platon lui-même distingue θανάτῳσι et ἀποθνήσκειν¹⁴¹⁴ : d'un côté la mortification des bacchants et des sages, de l'autre la mort vulgaire des profanes, des narthécophores, de tous ceux qui meurent n'importe comment. Toutefois on ne saurait confondre la sérénité intemporelle du *Phédon* avec la philosophie du Peu-à-peu : Socrate ne s'éteint pas ; Socrate n'est pas plus mort à la fin du dialogue, avant l'entrée du bourreau, qu'au commencement de ce même dialogue ; l'âme raisonnable est

éternelle dès ici-bas ; dès ici-bas l'homme noétique vit par la pensée dans l'au-delà, encore que son être d'ici-bas soit mélangé de non-être ; la mort est donc un incident négligeable ; et quant à la mortification, elle consiste à rendre le plus lâche possible le lien de l'âme et du corps, pour qu'au dernier moment le nœud soit plus facile à délier ; la mortification prépare son travail à la mort en isolant ou purifiant, dès cette vie, la partie raisonnable, en desserrant le *vinculum* ; elle répète la grande opération mortelle, et la grande opération mortelle, le moment venu, ne sera plus rien qu'un jeu insignifiant. La véritable ascèse mortifiante consiste plutôt dans l'exténuation graduelle de l'existence au fil des petites morts successives qui constituent une propédeutique à la grande mort.

L'idée des innombrables morts microscopiques de la vie quotidienne est-elle autre chose qu'une métaphore ? Dans la continuation les pessimistes, lisant le texte à l'envers, ne veulent voir que la multiplication des cessations continuées : c'est faire bon marché de la lecture à l'endroit, qui déchiffre dans le temps non seulement le processus de la désagrégation par excellence, mais encore l'édification positive de l'être. La cessation elle-même ne ferait rien cesser si elle n'était du même coup rebondissement et recommencement. Il n'y a donc aucune commune mesure entre les petites cessations intra-vitales ou intra-sérielles de la continuation, cessations immédiatement et toujours compensées par la reconduction de quelque chose d'autre, et la grande cessation incompensée qui étrangle toute continuation en général ; aucune commune mesure entre une mort en petit instantanément neutralisée par la réaction ou la réadaptation de l'organisme, et la mort proprement dite ; entre la petite mort de la blessure, peu à peu effacée par la cicatrisation, et ceci sans laisser de traces, et le traumatisme infini de la grande mort. La mort d'une dent, l'atrophie d'une glande différent de la mort comme le fini de l'infini. Autrement dit, les petites morts fréquentatives qui seraient la répétition incessante de la grande mort semelfactive sont mortelles par simple manière de parler. Mourir purement et simplement, et absolument, sans complément et sans autre précision, est d'un tout autre ordre que mourir « au sensible », mourir « au monde », mourir en détail, chaque jour un peu, par renoncement, conversion ou mortification – car celui qui meurt vingt fois par après-midi ne meurt pas. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il n'y a pas de « grande » mort et de « petites » morts, mais seulement *la* mort tout court, sans aucune épithète ? La mort, hélas ! est toujours « grande », et il n'y a d'autre mort que la mort générale, c'est-à-dire totale. On ne meurt pas plus ou moins, ni de plus en plus ; on ne meurt pas un peu ou beaucoup, ni peu à peu... on ne meurt pas petit à petit. Un decrescendo continu et indéfini aboutira-t-il jamais à la mort ? La vie ressemble-t-elle à l'agonie d'une flamme qui baisse et vacille avant de s'éteindre tout à fait ? Non, la vie n'est pas cette flamme agonisante. Ceux qui disent : mourir de plus en plus, vivre de moins en moins, « gradatim », appliquent derechef la catégorie de la quantité à un processus non-quantifiable. Or il ne s'agit nullement ici des degrés scalaires du comparatif, mais du tout ou rien. Il ne s'agit plus de doser le Plus et le Moins, mais de répondre Oui ou Non. La mort ou la vie ! tout l'un ou tout l'autre ! tel est l'ultimatum. Car l'alternative est tranchante et rigoureusement disjonctive. Autant que l'opposition exclusiviste de l'existence et de l'inexistence, la contradiction de la vie sans mort et de la mort sans vie est bien en effet la contradiction superlative, diamétrale, maximale entre toutes. C'est pourquoi nous refusons de considérer la mort comme une transformation : la mutation du contradictoire en son contradictoire est sans commune mesure avec l'altération de l'autre en un autre, voire d'un extrême en l'autre extrême à l'intérieur d'une même série, sans commune mesure par conséquent avec une transformation de contraire en contraire. La vertigineuse mutation de quelque chose à rien est donc une négation radicale, et elle opère d'un seul coup par renversement subit. Car des contradictoires incapables de coexister *uno eodemque tempore* ne peuvent que se succéder sans transition. L'un d'abord et l'autre ensuite ! L'un après l'autre, et seulement après l'autre ! Aussi la mutation radicale exclut-elle les transitions et les dégradés : il n'y a entre la vie et la mort aucun intermédiaire, aucune zone mixte ou mitoyenne qui serait à la fois vitale et létale, aucune zone neutre non plus qui ne serait ni létale ni vitale. Être ou n'être pas ? Entre ces deux extrêmes incompatibles, Hamlet n'a pas trouvé la troisième solution qui cumulerait les avantages de l'existence et le repos de l'inexistence, qui éviterait les douleurs de la vie et l'horreur du néant. Si la vie était pétrie de mort et si l'existence se réduisait à un certain mélange d'être et de non-être, le non-être l'emportant de plus en plus sur l'être et, pour finir, transformant l'être impur en non-être pur, on comprend bien pourquoi une intuition de la mort serait possible dès ici-bas, et pourquoi cette intuition se ferait de plus en plus précise au fur et à mesure que la composante mortelle prend plus de place dans un composé toujours plus simple ; mais on comprend encore mieux pourquoi il

n'y aurait ni vie ni mort : il y aurait une espèce de mort vivant, une certaine bouillie innommable composée d'être et de non-être, quelque chose de toujours intermédiaire entre les deux et qui n'est jamais ni l'un ni l'autre et qui jamais ne se décide à être ou franchement l'un ou nettement l'autre. Utrumque = Neutrum ! Celui qui considère le vieillissement comme une invasion de l'être par le non-être, celui-là se représente le non-être un peu à la manière du $\mu\eta\ \delta\upsilon$ du *Sophiste* : la mort serait autre que l'être, c'est-à-dire relativement différente de lui et relativement homogène à lui, et susceptible par conséquent de se mélanger avec lui pour fabriquer un mort vivant. C'est ainsi que les Anciens font du devenir un « mélange » d'être et de non-être, de positivité ontique et de négativité méontique ou privative, tout comme si le Rien était un ingrédient capable de se mêler à l'être. N'est-ce pas là réifier et hypostasier le Non ? On revient de la sorte à l'idée d'une présence mortelle qui habiterait le vivant comme un locataire du corps. Dire que toute solution médiane est exclue entre l'être et le non-être et que l'odeur du néant en pleine vie est une simple métaphore, c'est dire par là même que la vie est vitale jusqu'à son plus extrême bout : jusqu'à la dernière seconde de la dernière heure et jusqu'au dernier instant de la dernière seconde, le vivant est un citoyen de l'en-deçà, et ceci sans la moindre ouverture sur l'au-delà ; et l'expérience de ce vivant, à son tour, est une expérience « citérieure » de bout en bout et sans la moindre ouverture sur l'ultériorité. Nous n'observons directement qu'une seule face de la lune, mais des techniques ingénieuses nous ont donné du moins les moyens de photographier indirectement l'autre face : car après tout la face cachée de la lune est de ce monde, ni plus ni moins que le département du Pas-de-Calais ; au contraire, la face cachée de notre destin nous est irrémédiablement soustraite, et il n'y a pas de ruses, si ingénieuses soient-elles, qui nous permettent d'observer ce versant ultérieur et métémpirique ou d'en surprendre les secrets. Ces secrets sont donc un mystère – à moins, bien entendu, qu'on ne croie aux tables tournantes... Et ainsi tout ce que nous pouvons percevoir ou concevoir, constater ou conclure, tout et y compris ce rebord vertigineux de notre ici-bas qui longe le précipice et qui est la ligne frontière entre l'être et le néant, tout cela est un élément de la positivité vitale. Il brûle, le chercheur, il est à un millimètre du but, à une fraction de seconde du terme, il est sur le point de trouver, il a presque trouvé... Mais non ! ce Presque reste en deçà. Presque, c'est-à-dire pas du tout. Qui est presque mort n'est pas mort, qui est presque mort est vivant. A-t-il même failli savoir, celui qui s'est trouvé à un cheveu du néant ? En fait il n'a même pas appris le premier mot du commencement. Nous sommes en quelque sorte captifs d'un *a priori* indéchirable de plénitude et de vitalité : les critiques que Bergson dirige contre une soi-disant expérience du néant s'appliquent aussi bien à la mort, qui est le non-être de notre être-propre, et l'inexistence de notre existence, et le rien de notre tout. – Et non seulement la différence de nature entre vie et mort exclut tout compromis et tout amalgame, mais encore la « densité ontique » de l'être vivant est, en dépit du vieillissement, à peu près constante ; comme on l'a vu, l'être qui vieillit n'en devient, pour cela, ni plus poreux, ni plus léger ni plus lacunaire ; il se modifie qualitativement sans se raréfier ; loin de s'emplir avec le vide et le vent du non-être, l'organisme, même « diminué », est à chaque moment une totalité viable. Aussi l'idée d'une marche graduée vers la mort n'est-elle guère plus elle-même qu'une image spatiale : près ou loin de la mort, le vivant est en un sens toujours aussi loin, dès l'instant qu'il vit et tant qu'il vit. L'odeur du non-être ne se fait pas de plus en plus prononcée à mesure que le voyageur se rapproche de la frontière, pour la bonne raison qu'il n'y a ni voyageur ni approche ; d'autre part, le néant n'ayant pas d'odeur, la présence du néant ne se sent pas plus de près que de loin. Cette présence n'est-elle pas en vérité une absence ? Le vieillard parvenu à son avant-dernier soupir est, s'il respire encore, aussi éloigné de la mort qu'un nouveau-né : certes il n'a plus que trois secondes à vivre, mais nous le saurons seulement après coup. Les vieux, à cet égard du moins, sont aussi loin de la mort que les jeunes, et les jeunes aussi près que les vieux ; près ou loin, ils sont tous aussi jeunes les uns que les autres ; jeunes ou vieux, ils sont tous aussi loin ! La proximité¹⁵¹⁵ dont il arrive à Platon lui-même de nous parler et qui suggère l'idée d'une approximation graduelle est donc une simple métaphore. Être chronométriquement si près de la mort et en être métaphysiquement si loin, et ne savoir sur elle rien de plus que n'en sait un petit enfant, voilà sans doute une belle leçon de sérieux, d'humilité et de sobriété prosaïque pour les charlatans portés à confondre empirie et métémpirie et incapables de refréner les emballements de l'espérance passionnelle. Comment peut-on atteindre le finistère et l'extrême pointe de l'existence sans être mieux renseigné sur les secrets de l'au-delà, sans en deviner le mot, sans avoir vent de quelque chose ? comment peut-on parvenir si près en demeurant si loin ? C'est dans les truismes populaires qu'on trouverait la réponse la plus métaphysique : un quart d'heure avant sa mort, Monsieur de La Palisse était encore en vie ; et

non seulement un quart d'heure, mais une seconde, mais un milliardième de seconde avant ! Cette tautologie n'est donc pas si tautologique qu'elle en a l'air : elle exprime qu'une mixture d'être et de non-être serait le comble de l'absurde, qu'il n'y a pas de milieu entre la vie et la mort, et qu'on a beau frôler l'extrémité de la vie, on reste encore en deçà jusqu'au bout. Monsieur de La Palisse, il est vrai, était mort de mort subite. Mais la rigueur du tiers-exclu ne se relâche en rien pour les morts apparemment graduelles. Tant que le verre n'est pas brisé, malgré une série de chocs de plus en plus brutaux, il n'est absolument pas brisé, et il est indiscernable d'un verre intact. Et la mutation n'est pas moins brusque en cas d'usure progressive : tant que le fil n'est pas rompu par une dernière traction plus brutale que les autres, il n'est absolument pas rompu. C'est pourquoi de la vie la plus raréfiée au néant, et du moindre-être au non-être il y a encore un abîme. Quand la respiration du vieillard est devenue quasi imperceptible, quand l'haleine vitale est en lui presque indécélable, on dit volontiers que le moribond existe « à peine ». Mais c'est là évidemment une métaphore. De même que l'absence n'est pas une présence extrêmement atténuée, de même la mort n'est pas une vie exténuée et, à la limite de la ténuité, devenue aussi vaporeuse que les ombres des enfers. C'est l'*Odyssée* qui considère le mort comme l'ombre du vivant ; et c'est Leibniz qui fait de l'inexistence une existence minimale.

3. L'événement de la mort n'est pas un rien, mais un presque-rien

La continuité du Peu-à-Peu avait, comme on sait, paru absurde aux Mégariques : de même que Zénon d'Élée mettait le mouvement au défi d'aboutir à son but, ainsi Diodore et ses semblables contestent la possibilité de la prédication, et plus généralement de tout ce qui est fluxion et passage. Combien de grains faut-il pour qu'un tas de blé *devienne* un tas ? à partir de quel nombre ? et comme on ne peut assigner aucun nombre déterminé, faut-il penser ou bien que le tas commence dès le début, avec un seul grain, ou bien qu'il ne commence jamais, même avec mille millions de grains ? Les sophismes, dont l'école de Mégare faisait si grand usage, servent justement à faire passer pour continu un mouvement de pensée discontinu en rendant insensible la faille qui se dissimule sous cette continuité spécieuse. Cherchez la faille ! Dans la continuité verbeuse et captieuse de cette rhétorique, trouvez le défaut de la cuirasse ! Disons à notre tour, en parlant le langage des énigmes et devinettes mégariques, que la philosophie de la mortification est le Sorite par excellence, le maître sophisme des maîtres sophistes. En effet si Socrate meurt indéfiniment par extinction progressive, alors de deux choses l'une : ou bien il ne sera jamais mort de même qu'Achille ne rattrapera jamais la tortue, ou bien il ne sera jamais vivant, mais sera mort dès sa naissance ; il mourra perpétuellement sans jamais mourir, ou (ce qui revient au même) vivra indéfiniment sans vivre une vie digne de ce nom. Car la vie ne devient pas graduellement une mort, pas plus que la mort ne naît peu à peu de la vie ni ne mûrit en elle. Et pourtant il meurt ! et pourtant Socrate *fin*it par mourir... Le mourant en fait réussit sa mort comme Achille atteint son but. En cela du moins l'aporie n'est pas un jeu. Mais les Mégariques, niant l'évolution et refusant toute gradation transitionnelle, conçoivent l'Avant et l'Après comme des états juxtaposés : d'abord le grain, ensuite le tas ; d'abord la vie, ensuite la mort ; et rien entre les deux. Tout à l'heure, il y a une fraction de seconde, Socrate était encore vivant ; et d'un coup, sans transition, sans qu'on sache même comment, le voilà déjà de l'autre côté. Alors que le mourant est mort depuis longtemps, mort et enterré, le Mégarique en est encore à se demander comment il a bien pu mourir, comment il est passé de vie à trépas ; tel Zénon d'Élée se demande comment Achille s'y est pris pour rattraper la tortue... Ce Socrate qui est d'abord vivant et ensuite mort, mais qui à proprement dire ne *meurt* pas, ressemble en somme au Socrate phédonien : avant même d'avoir eu le temps de mourir, il est déjà mort ! Pour être mort, il n'a pas eu besoin de mourir... Un beau matin il se réveille mort sans être jamais mort. Quel bon tour le virtuose en tricherie appelé mort nous joue là ! un vrai tour de passe-passe digne des prestidigitateurs les plus habiles ; un chef-d'œuvre d'escamotage. Cette nihilisation magique est à sa manière un « sophisme » : celui qui passe par toutes les transitions sait bien comment il arriverait au résultat, mais en fait n'y arrivera jamais ; celui qui consent à la magie des sophismes se trouve soudain nez à nez avec le résultat sans savoir comment il y est arrivé. Tel est précisément le miracle de la création : nous ne voyons que l'Avant et l'Après, le créateur et la créature ; mais le mystère du Pendant nous est soustrait. La mort n'est-elle pas une caricature de création, une vraie décréation, une thaumaturgie à l'envers ? Dans tous les cas la négation de l'entre-deux fut pour les Grecs un excellent antidote contre la crainte de la mort. Il

n'existe pas de phase, en cours de devenir, où la vie et la mort se donneraient rendez-vous. Or c'est l'idée d'une telle rencontre, et elle seule, qui explique notre terreur : la surconscience jette un pont par-dessus la mort et rétablit entre l'en-deçà et l'au-delà une continuité imaginaire ; la conscience-témoin est en effet la grande mélangeuse, elle qui contemple sa propre nihilisation, qui est ensemble la naufragée et la spectatrice du naufrage, ensemble première personne et tierce personne, moi-sujet et soi-objet, et qui s'affole, faute de savoir sombrer innocemment dans le non-être... La conscience fabrique un épouvantail, qui est la mort vue de la vie. Contradictoirement la conscience se sent elle-même chavirer : sans doute Bergson ferait-il remarquer que plus elle croit mourir, plus elle est vivante ! La conscience du sujet, se dédoublant en vivant et en mort, tremble de porter la mort en elle-même ; elle se sent, de son vivant, habitée par cette mort même que nous sommes censés combattre dans les affres de l'agonie : l'« agonie » n'évoque-t-elle pas l'idée d'une lutte contre je ne sais quel ennemi installé dans l'organisme vieilli ou malade ? Ceux qui nient l'immanence du non-être à l'être croient donc apporter un remède à des inquiétudes illusoire : la mort et moi, nous ne sommes jamais donnés ensemble ; la mort et moi nous sommes exclusifs l'un de l'autre et nous nous chassons réciproquement ; tant que je suis, la mort est absente, et quand la mort est présente, c'est moi qui n'y suis plus... Sur cette alternative, Épicure, Lucrèce, Épicète et le sophiste Prodicos semblent d'accord : οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, la mort n'est rien pour moi¹⁶¹⁶, la mort n'est jamais présente pour moi ! Non, jamais personne n'est concerné, ni avant (car la mort, par hypothèse, n'est pas encore advenue) ni après (car il n'y a plus personne que la mort concernerait). Ce que Jean Cassou exprimait en disant : Personne ne peut dire « je meurs » ; celui qui le dit est bien vivant et se dément lui-même en parlant, puisqu'il parle. Les autres, autour de moi, meurent sans doute ; mais moi, pour moi-même, je ne meurs jamais. – Toutefois la logique spatiale, plate, statique de Diodore Kronos et de Prodicos, ayant supprimé le devenir et le changement, la latence et la virtualité, la profondeur et la perspective, n'apaise qu'à moitié notre inquiétude. La juxtaposition inerte des contradictoires permet à cette sagesse d'exorciser dialectiquement le fantasme de la mort et de dire : cette affaire-là n'est jamais mon affaire ; or la juxtaposition des contradictoires, si elle n'est pas une continuité, n'est pas non plus une vraie discontinuité : elle est plutôt une contiguïté. On fait comme si la frontière de la vie était une simple cessation négative alors qu'elle est principe positif et fondateur ; on méconnaît donc son pouvoir rétroactif de définir notre finitude. La ligne de démarcation qui sépare les deux univers de l'être et du non-être est pour cette sagesse une limite sans épaisseur : bien moins qu'une fine coupure ou une imperceptible couture ; entre l'en-deçà et l'au-delà il n'y a pas de zone mixte, mais il n'y a même pas un seuil ; et la mort n'est pas non plus une espèce de charnière sur laquelle l'empirie et la métémpirie s'articuleraient... Non ! la mort est l'insécable section de l'Avant et de l'Après, l'intersection du Plein vital et du Vide léthal : l'un cesse où l'autre commence (si l'on peut dire que le non-être commence !) ; la mort est la fin de la vie, et la fin de la vie est le commencement de la non-vie... ou, pour ceux qui y croient, de la survie. Rien de plus. Or il manque quelque chose ! quelque chose qui n'est rien, et qui est donc presque rien ; quelque chose d'insaisissable qui n'est rien, qui est tout, qui est à la fois tout et rien. Entre le rien de l'au-delà et le tout de l'en-deçà dont il a déjà été question, le presque-rien n'est-il pas ce qui nous occupe ici ? Ce presque-rien est l'Instant, c'est-à-dire le fait même du passage et l'événement de ce passage. Il manquait donc l'Instant – l'instant que les Grecs, ne disposant ni de mots pour l'exprimer ni de concepts pour le penser, ont si totalement méconnu. Il manquait la transition elle-même, non pas la transition qui est intermédiarité (comme dans la philosophie des dégradés), mais la transition qui est liminarité. À quelque moment que le Mégarique considère Socrate, Socrate est de deux choses l'une : ou vivant, ou mort ; mais Socrate n'est jamais passé d'un état à l'autre ; en ce sens, Socrate n'est jamais trépassé. Et comme la motion qui propulse le mouvement demeure inconnue des Éléates, ainsi le moment qui fait avancer le devenir et aboutir l'avenir, et qui décide de la nihilisation mortelle, demeure inconnu des Mégariques ; l'article final est escamoté, gobé et subitement ingurgité ; la cessation qui sépare être et ne-plus-être est tout le contraire d'une phase médiane ou d'un tertium-quid – mais c'est encore peu dire : la cessation de l'être n'est absolument rien. Et nous disons, nous, qu'elle est un Presque-rien, étant entendu que par la grâce de ce Presque il y a un monde et une distance infiniment infinie entre l'Instant et rien. L'Instant, qui n'est pas une chose ni un intervalle, si bref soit cet intervalle (car il ne dure ni peu ni prou), peut être considéré pourtant comme un intervalle infinitésimal. La cessation n'est pas pure négativité, mais elle est elle-même un événement. Si être et continuer d'être sont une seule et même chose, tout comme le rien et le plus-jamais-plus-rien sont une seule et même chose, et s'il n'y a par conséquent aucune

raison intrinsèque pour que l'être cesse d'être, la cessation doit ou bien requérir un acte exprès et un supplément d'énergie, ou bien provenir d'un accident adventice. L'homme raisonnable qui surmonte le tourment né du stage intermédiaire n'a donc pas encore vaincu l'angoisse de l'instant. Les sages ont beau nous tranquilliser : le passage n'est rien, et bien moins que la traversée d'un fleuve funèbre dans une barque funèbre – et par conséquent le problème de ce passage est un problème inexistant, et par conséquent l'angoisse de ce problème est une peur imaginaire ; et d'insister : ce n'est même pas un mauvais moment à passer, comme le temps de vider un bol de ciguë ou, dans un éclair, de se faire arracher la dent malade (avant même que nous ayons pu reprendre notre souffle la dent est déjà escamotée...). Non, ce n'est même pas l'affaire d'une fraction de seconde : ce n'est absolument rien, et vous ne vous apercevrez de rien ; vous ne pouvez pas craindre quelque chose qui n'est rien, ni appréhender ce qui n'existe pas, ni redouter ce qui n'est aucunement redoutable. Hélas ! pourquoi ces discours rassurants nous persuadent-ils si peu ? pourquoi ces consolations nous laissent-elles incrédules ? C'est que l'angoisse, sentiment immotivé si l'on veut, a pour cause non pas ce qui *existe*, mais ce qui *advient* ; non pas la « chose », mais l'avènement de l'événement. Sans doute n'y a-t-il matériellement et littéralement « rien » à craindre dans la pure et impalpable quoddité de l'advenue ; et à cet égard du moins, notre trac est bien « sans fondement ». Sans doute cette phobie de l'instant suprême est-elle logiquement déraisonnable et pourtant ces considérations abstraites ne touchent pas notre vrai problème. Car pour chacun l'instant reste l'événement vécu par excellence. Comme les malades avant l'intervention chirurgicale redoutent le naufrage de la conscience au moment de la narcose bien plus que la douleur post-opératoire, comme les casaniers appréhendent le déplacement beaucoup plus que la nouvelle place, et comme le misonéisme en général consiste moins dans la peur empirique et motivée de la nouveauté que dans la phobie métémpirique et immotivée de l'innovation, ainsi l'angoisse de la mort, malgré les apparences, est bien moins la terreur avouable de l'enfer et des peines éternelles que la panique inavouable du rien de l'instant suprême. Jacques Madaule insiste, lui aussi, sur l'épouvante du « passage¹⁷¹⁷ ». Mais l'instant nous rend muets alors que les romans eschatologiques sont intarissables ; aussi la terreur traditionnelle de l'au-delà, de la survie, de l'existence posthume est-elle le prétexte qui nous dispense d'avouer l'angoisse de l'instant ; la continuation de l'Après, qui est dicible, sert d'alibi à l'instant, qui est indicible. Rien par rapport à moi, insistent les sages... Rien, cet instant vide et impalpable ? Tant s'en faut ! La mort est un *presque* rien pour moi, σκεδὸν οὐδὲν πρὸς ἐμέ – mais là aussi ce Presque suffit... La mort est donc tout pour moi ! Il n'est pas d'affaire qui me concerne plus personnellement, plus tragiquement, et de plus près : ni qui exige, pour être affrontée, plus de courage ; car si la force d'âme et la patience peuvent suffire pour endurer, dans l'intervalle, la continuation de la douleur, le courage est nécessaire, sur le seuil du rien, pour affronter la liminarité de l'instant. Il faut de la patience pour souffrir et du courage pour mourir. Personne ne peut me dispenser de cette épreuve solitaire. Le régime de l'extinction graduelle, l'alternative tranchante de l'être et du non-être (d'abord l'un, et puis l'autre) nous promettaient, avec les douceurs de l'anesthésie, une mort vraiment euthanasique. Puisqu'il nous faut *passer* obligatoirement par le seuil d'angoisse, doit-on conclure pour autant que l'euthanasie nous est refusée ? – Impossible par conséquent, sans le passage lui-même, d'accéder à un état nouveau : faute de traverser l'instant, l'être muable serait perpétuellement l'un ou perpétuellement l'autre, sans transition, mais il ne passerait pas *de l'un à l'autre* ; ou bien il resterait l'un sans pouvoir démarrer, ou bien il serait devenu l'autre depuis toujours, et en ce cas le fait accompli, dès le commencement, rendrait inutile le devenir. C'est l'instant qui donne accès au palier d'une nouvelle continuation. C'est dans l'instant, ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὁφθαλμοῦ, comme dit la première Épître aux Corinthiens¹⁸¹⁸, qu'adviennent les mutations effectives. Et Leopardi le redira en termes frappants¹⁹¹⁹. Nous reprochions aux Mégariques d'ignorer les motions, κινήματα, qui font progresser le mouvement. Or le *Phédon* lui-même, rappelons-le, tient compte de cette motion terminale : ἐκινήθη, il tressaillit ; après cet aoriste dissonant il n'y a plus de dialogue, et les spéculations sur l'immortalité ne survivent pas au spasme qui annonce la mort de l'être pensant ; l'être pensant, dont la pensée ne fait pas acception du temps, accomplit comme tout le monde ce « pas napoléonien » qui met fin inexplicablement à l'exercice éternel de la raison.

4. On n'apprend pas à mourir

En fait le rapport de l'instant mortel avec le vieillissement est un rapport amphibolique. Nous remarquons ceci : les chances de mort augmentent objectivement avec l'usure de l'organisme,

et néanmoins une conscience intérieure à elle-même vit son présent comme un éternel présent : en tant que le délabrement organique devient de plus en plus grave, l'homme vieillissant se sera peu à peu rapproché de la mort, jusqu'à en mourir ; mais dans la mesure où tout présent vaut un autre présent, où un vivant est en vie tant qu'il n'est pas mort, et ceci jusqu'à la dernière seconde, dans cette mesure la mort est toujours une mort tranchante et transcendante. Cette amphibolie permet peut-être de mieux comprendre l'ambiguïté d'une « préparation à la mort », préparation qui est, comme on sait, le souci quotidien de l'« ascète », c'est-à-dire du praticien des « exercices » spirituels. L'ascèse que le *Phédon* appelle μελέτημα, μελέτη θανάτου ou πραγματεία²⁰²⁰ semble bien nous convier à un apprentissage de la mort, à une propédeutique mortifiante, à une sorte de gymnastique spirituelle qui serait la quotidienne occupation des philosophes ; il arrive même à Platon de parler d'un itinéraire, πορεία, comme les philosophes de la mort graduelle : se préparer (παρασκευάζεσθαι), c'est essentiellement contracter des habitudes nouvelles (ἐθίσαι)²¹²¹ et, en l'espèce, s'exercer à dénouer le vinculum, à voir sans yeux, à percevoir sans organes, à concevoir les essences avec la pensée pure et la pure réflexion. Platon pédagogue a eu parfois, il est vrai, des opinions plus nuancées sur la toute-puissance de l'apprentissage, et notamment sur l'apprentissage de la vertu... Sénèque aussi dira, dans son *De brevitate vitae* : « Tota vita descendum est mori²²²². » Et Nicole, sur ce point, fera chorus avec Sénèque. Quant à Montaigne, qui n'a rien d'un mystique, il identifie l'apprentissage de la mort avec l'exercice philosophique en général, et il écrit un Essai sur ce thème « Que philosopher c'est apprendre à mourir ». Mais le fait même qu'on apprend à mourir pendant toute sa vie, que ces études-là n'ont pas de fin et, au contraire des apprentissages techniques, demeurent toujours inachevées, pourrait démontrer le caractère stagnant d'une telle « préparation ». À l'exemple de Sénèque lui-même qui, un jour où il était mieux inspiré, avait écrit dans une lettre à Lucilius : *Velle non discitur*, on est tenté de dire : *Mori non discitur*. La préparation à la mort n'est peut-être qu'une simple galéjade. À quoi en effet l'apprenti pourrait-il bien s'exercer ? On ne peut apprendre un acte simple et indivisible ; on apprend les mouvements qui se laissent décomposer en éléments distincts ou acquérir morceau par morceau : mais l'acte de mourir, étant sans parties et rebelle à toute analyse, s'improvise d'un seul coup et du premier coup. Ou ce qui revient au même : l'instant ne s'apprend pas ; un clin d'œil ne s'apprend pas, un battement de paupières ne s'apprend pas. On apprend à continuer, et on se perfectionne jour après jour dans la continuation des mouvements enchaînés, en fortifiant ses muscles : mais on n'apprend pas à commencer, *Incipere non discitur* ; car le commencement commence, comme l'amour, par lui-même, étant à la fois le commencement et la fin ; et cela est plus vrai encore de la fin des fins, dont l'apprentissage est aussi vite fini que commencé. Ici l'homme commence par la fin et finit par le commencement ; l'homme commence par terminer ! Fin, apogée et début, oméga et alpha coïncident. Et de la même manière : on s'exerce à supporter la souffrance, et la maladie, et les circonstances particulières de la mort, comme on s'entraîne, dans le labeur quotidien, à l'effort athlétique ; mais mourir n'est du tout un travail : dans l'ipséité de la mort on ne rencontre ni obstacle ni résistance ni matière à entraînement. Et il y a encore une autre raison qui rend ici dérisoire toute propédeutique : on ne meurt qu'une fois ; le caractère irréparable de la mort exclut ces retouches et reprises, ces répétitions successives, ces tâtonnements, ces essais enfin qui sont la marque de tout apprentissage et la condition même du progrès ; pas d'améliorations acquises ni, par conséquent, de savoir-faire graduellement capitalisé ; on ne peut faire servir à une expérience nouvelle les leçons, habitudes, souvenirs déposés en nous au cours de l'expérience précédente. Les initiés qui reçoivent ce baptême de la grande aventure sont et seront éternellement et auront nécessairement été des néophytes et des improvisateurs. Et pour finir : comment, s'il vous plaît, me préparerais-je à un événement absolument « inouï », jamais vu, jamais vécu, à un instant dont personne n'a ici-bas la moindre idée ni ne peut réaliser d'avance la nature ? Laissons ceux qui meurent soi-disant chaque jour leur petite mort du jour se perfectionner d'une mortification à l'autre comme des pianistes studieux se perfectionnent en faisant leurs gammes : ceux-là meurent et remeurent sans doute de mieux en mieux : ceux-là, puisqu'ils sont si bien renseignés, doivent savoir à quel genre d'épreuve ils se préparent... Mais nous autres, qui ne recevons pas les communications de l'au-delà et ne détenons aucun secret, à quoi allons-nous nous « préparer » ? Pour se préparer, encore faudrait-il avoir un avant-goût du danger, pressentir vaguement la direction d'où il viendra... Or nous ne prévoyons que la quoddité, c'est-à-dire le fait pur et simple de devoir mourir, à l'exclusion de la date et de toutes autres modalités circonstancielles : et cette quoddité qui tient en un éclair ne se prête, on l'a vu, à aucune propédeutique ; l'échelle dialectique du Gradus ad Parnassum est ici

sans emploi. Nous n'avons, au contraire des bêtes, ni pressentiment ni conduite prospective de notre mort-propre ; nous ne savons pas comment nous mourrons, quelle face nous présenterons à la mort, où nous attendrons l'instant suprême : couchés ? debout ? à cheval comme Antar ? ou tout simplement (pour parler avec Rilke) entre la table et la fenêtre ? Que la mort soit la douleur absolue, la douleur infinie, ou bien (ceci revient un peu au même) qu'elle soit incommensurable aux douleurs empiriques, voire indolore, la mort dans les deux cas défie toute préparation : car l'exercice conditionne un avancement graduel qui nous porte du fini au fini, mais en aucun cas ne débouche dans l'absolument-Autre. Décidément on ne s'accoutume pas à la mort ; la mort est le seul événement biologique auquel le vivant ne s'adapte jamais. C'est pourquoi, quelles que soient nos précautions, la mort nous prend toujours au dépourvu. Bourdaloue²³²³, il est vrai, et tous les prédicateurs avec lui, exhortent les fidèles à ne pas se laisser surprendre par la mort : mais n'être pas surpris, en langage théologique, cela signifie surtout mourir chrétiennement, muni du viatique suprême. Cette « préparation »-là ne nous familiarise en rien avec l'aventure qu'il nous faudra courir et pour laquelle nous restons totalement démunis ; cette préparation-là, au lieu de nous mettre à l'abri des surprises, nous abandonne sur le seuil de l'épreuve dans notre poignante solitude. Et ainsi on a beau faire, l'homme sera toujours surpris sur ses mégardes ; l'ennemi viendra toujours au moment où on ne l'attendait pas, et bien entendu, plus tôt qu'on ne l'attendait. Les moralistes, de Sénèque à La Fontaine, développent inlassablement cette ironique et très simple vérité. Est-il rien de plus prévu que la mort ? rien de plus archi-connu que la nécessité de mourir ? Tous les hommes, à les entendre, se disent convaincus de cette nécessité ; mais très peu en sont intimement persuadés. De même que l'homme le plus averti sursaute au bruit d'une explosion depuis longtemps attendue, de même nous nous arrangeons pour être surpris par l'événement banal entre tous. Comment n'en serait-il pas ainsi de cette banalité toujours surprenante, de cet imprévu trop prévu ou, comme dit Alain, de cet inattendu attendu qu'est la mort ? Parlant de la prise-au-sérieux en première personne, et puis du vieillissement, nous disions : on peut apprendre ce qu'on sait déjà, et même on ne s'instruit que de cette manière-là, la millième fois étant comme la première ! S'il y a dans tout événement effectif un élément de nouveauté relativement imprévisible, et si cet élément ajoute toujours quelque chose d'inimaginé, d'inanticipable et d'inédit à l'idée qu'on s'en faisait, à plus forte raison cela est-il vrai de la mort, puisque la mort-propre, par définition même, n'a jamais de précédents pour celui qui meurt. Ainsi s'explique que l'attitude des hommes soit si souvent révélatrice ou décevante aux approches de la dernière heure : le plus endurant dans les circonstances empiriques, dans les épreuves et difficultés de la continuation ne sera pas forcément le plus courageux quand l'heure suprême aura sonné ; et inversement il arrive que le pusillanime, parvenu au bord du gouffre sans fond, manifeste soudain une force d'âme dont on ne l'aurait pas cru capable : la mort, comme mainte catastrophe, révèle au dernier moment la micropsychie foncière du faux héros et l'héroïsme insoupçonné de celui qu'on croyait lâche. Et de la même manière : le mieux préparé s'avère, le moment venu, étrangement impréparé. Je ne suis pas préparé, mais je suis prêt, dit en termes admirables le condamné à mort de Victor Hugo²⁴²⁴ : il est prêt sans s'être préparé, contrairement à tant de hâbleurs qui soi-disant se préparent et ne sont jamais prêts. Tant de mortifications, et pour aboutir à une déroute si misérable ! Telle est indirectement la leçon d'humilité qui se dégage des *Dialogues de carmélites* de Bernanos : même chez les plus passionnément sincères, la préparation à la mort n'aura finalement servi à rien. L'improvisation mortelle consacre souvent la faillite des ascètes qui la préparent et le courage des autodidactes qui la bâclent.

5. La soudaineté progressive

Dans une matière où tout est ambigu, on ne saurait pourtant dire, de façon simple et univoque, que l'acheminement vers la mort ne nous rapproche en rien de cette mort. Sans doute l'homme avance-t-il sur le chemin de la vie par saccades et à-coups, en reculant parfois ; irrégulier, discontinu, imprévisible est l'acheminement, capricieux l'aboutissement. Mais en gros, hélas ! il s'approche. Il serait donc exagéré de prétendre que la manière de mourir n'a aucun rapport avec la méditation de la mortalité. L'équivoque caractérise en somme toute espèce d'apprentissage. Cette équivoque était déjà un problème platonicien : on ne peut rechercher ni ce qu'on a (pourquoi alors le chercher ?) ni ce qu'on n'a pas, et dont on n'a par conséquent aucune idée ; à moins d'admettre le dilemme d'un éternel dénuement ou d'une richesse éternelle, ne faut-il pas penser ceci : l'homme à la fois riche et pauvre acquiert ce qu'il possède virtuellement et, à sa manière, réalise ce qu'il savait déjà ?

L'Anamnèse ou réminiscence est sans doute ce présavoir, cette science nesciente, composée de savoir et d'amathie. On peut donc chercher ce qu'on a déjà trouvé²⁵²⁵, et le retrouver comme si jamais on ne l'avait vu. *L'Éthique à Nicomaque* montre comment l'aporie de l'apprentissage se résout en fait et drastiquement dans l'action... C'est en jouant de la cithare qu'on devient cithariste ? Mais il faut déjà être cithariste pour jouer de la cithare, et il faut donc être déjà cithariste pour devenir cithariste ! Devant ce diallèle, un ultimatum mégarique nous sommerait sans doute de choisir de deux choses l'une : ou bien nous ne savons pas jouer – et alors comment apprendre ? et à partir de quoi, puisque toute prise nous échappe ? Ou bien nous savons – et alors à quoi bon apprendre, puisqu'il n'y a rien à apprendre ? Il faudrait donc admettre qu'allant de rien à tout sans transition, l'homme se met brusquement, génialement, miraculeusement à jouer de la cithare ; la grâce des arpèges est descendue sur lui : comme par une opération du Saint-Esprit. Et pourtant c'est nier l'évidence que de refuser toute efficacité aux arpèges et aux gammes, à l'exercice quotidien et au devenir : l'apprenti s'efforce à tâtons dans les ténèbres, et un beau matin, sans qu'il sache lui-même comment, le don divin lui est accordé ; ce jour-là le cercle est rompu, et l'apprenti devenu maître s'évade de l'alternative « tout de suite ou jamais » qui le retenait captif. Tout d'un coup l'apprenti se met à jouer de la cithare comme s'il n'avait jamais fait que cela toute sa vie, comme si son impéritie d'antan résultait d'un vulgaire malentendu ; la virtuosité est devenue aussi simple que bonjour et bonsoir. Et ainsi la grâce des arpèges est contradictoirement une *grâce préparée*, une *grâce méritée* ! Platon, qui croit tout ensemble à l'apprentissage et au don des dieux, avait depuis longtemps pressenti cette équivoque d'une *soudaineté progressive*. Diotime de Mantinée, parlant le langage amphibolique des mystères, nous dit que les degrés de la dialectique doivent être escaladés l'un après l'autre et à la suite, ἐφεξῆς, c'est-à-dire « per gradus debitos », mais qu'au terme de cette ascension il faut bondir soudainement, ἐξαίφνης²⁶²⁶. Le « continuationnisme », qui tient à résorber toute discontinuité dans l'immanence d'une continuité invisible, interprétera peut-être cet instant soudain comme l'aboutissement de je ne sais quel processus caché : quitte à apparaître finalement en pleine lumière, tout un travail d'incubation ou de maturation s'accomplirait dans la profondeur de l'inconscient. C'est là par trop simplifier le rapport complexe et ambigu qui s'établit entre la progression scalaire et le bond discontinu, entre *Ephéxès* et *Exaïphnès*. La soudaineté aventureuse de l'« Exaïphnès » n'est pas rendue inutile par les gradations de l'« Ephéxès » : non, ces gradations ne nous dispensent pas de cette aventure ! Au-delà de toute dialectique et par-delà toutes les étapes, l'ἐνέχειν que le sixième livre de la *République* nous laisse entrevoir est sans doute l'objet de la suprême conversion ; un élan hyperbolique est nécessaire pour l'atteindre. Certes Platon condamnera plus tard, dans le *Philèbe*, les ambitions adialectiques des charlatans qui prétendent s'élever d'un seul coup et immédiatement (εὐθὺς)²⁷²⁷ sans passer par les degrés intermédiaires... Toutefois la médiation elle-même n'est efficace que par le saut périlleux dont elle était le prélude. L'homme gravit la montagne jusqu'au sommet, puis s'élance d'un bond dans l'au-delà métémpirique. Avec la seule médiation l'essentiel reste à faire : avec la seule médiation tout reste encore à faire. Sans la décisive épreuve qui couronne notre ascèse, rien n'est fait. Avec la médiation seule l'aventure proprement dite est encore à courir, le danger suprême encore à venir : l'apprenti a beau faire studieusement ses classes, parcourir consciencieusement le cycle de sa propédeutique, du moment qu'à la dernière minute il ne se jette pas dans le vide les yeux fermés, tel un aveugle, du moment qu'il hésite et tremble sur le bord, c'est comme s'il n'avait rien fait ; il ressemble à un apprenti parachutiste qui aurait étudié la théorie dans les livres, in abstracto, mais, sur le point de sauter, ne se déciderait pas à faire le plongeon. Sans ce dernier saut, la médiation est un rêve impuissant, une continuation hypothétique, livresque et notionnelle. Kierkegaard eût dit peut-être que le « saut qualitatif », et lui seul, confère à la possibilité onirique et fantomale la promotion de l'effectivité²⁸²⁸ ; cette médiation spectrale, séparée de l'aventure qui la rendrait sérieuse, n'est qu'un jeu stérile et une dialectique pour faire semblant ; cette préparation éternellement préparatoire est une préparation à rien du tout. Seul le saut discontinu est condition nécessaire et suffisante de la mutation ; seul par conséquent il en est la condition « sine qua non », la condition catégorique, directe et déterminante. La dialectique scalaire, par contre, qui n'est jamais la condition suffisante de la mutation, n'est même pas toujours sa condition nécessaire : car il arrive que la mue s'accomplisse sans aucune dialectique ; *a fortiori* cette condition, lorsqu'elle est nécessaire, garde-t-elle toujours un caractère négatif : l'insuffisante condition a besoin d'un élan supplémentaire qui lui vient, comme dirait Renouvier, de l'instant « pulsatile ». Tel est précisément le rapport équivoque de l'intuition au travail discursif. Certes il reste vrai, en gros, que l'intuition

récompense seulement ceux qui ont bien travaillé et passionnément cherché ; mais il est aussi vrai qu'elle n'est jamais donnée comme un salaire dû nécessairement et automatiquement à ceux qui l'ont méritée par leur travail : car nul n'a droit à l'inspiration, ni ne peut se plaindre s'il a travaillé en vain. L'intuition récompensera surtout ceux qui n'ont pas trop cru à cette récompense, ceux qui n'ont pas âprement spéculé sur l'efficacité mercenaire du travail. Pour tout dire, la grâce imprévisible de l'intuition exige du chercheur une certaine innocence... Or cette grâce ne veut pas être forcée. Comme dans le dernier acte des mystères, la révélation finale, réservée aux « téléstes », apporte quelque chose d'entièrement nouveau que l'initiation ne laissait pas prévoir, qui n'est pas inclus dans l'en-deçà, qui est absolument *en plus*, qui est donc d'un tout autre ordre. Certes l'initiation n'est pas toujours peine perdue pour autant... Quelle irritante et paradoxale ironie soustrait ainsi à l'initiation je ne sais quoi d'indéductible, faisant de cette initiation un purgatoire à la fois inutile et nécessaire ?

Sans doute la mort est-elle tout le contraire d'une grâce imprévisible ; sans doute est-elle plutôt une malédiction qu'une inspiration ; et l'on s'étonnera peut-être de nous voir comparer la mort à l'intuition, la disparition dans les ténèbres à l'apparition de la lumière. Pourtant le rapport de la préparation avec l'instant final est bien le même dans les deux cas. Comme le saut périlleux parachève l'ascension dialectique sans être toutefois impliqué en elle, ainsi le saut mortel, salto mortale, consomme le vieillissement en parachevant d'un coup ce que le vieillissement ne réussirait jamais à achever, même au prix d'un délai interminable. Le continuationnisme essaye de nous épargner ce saltus décisif que nous appelions, d'un mot de Saint-Simon, le pas napoléonien, en jetant une passerelle entre l'en-deçà et l'au-delà ; mais les artifices continuationnistes sont fragiles comme ces ponts de neige qui sur les glaciers recouvrent des crevasses béantes... Voici deux vérités qui semblent se démentir l'une l'autre et qui sont pourtant vraies ensemble : d'une part l'usure de l'organisme vieilli augmente sans cesse les chances de mort, rend la mort de plus en plus probable : tel est le « travail infinitésimal » dont parle Jacques Madaule, le travail qui use les fibres et les rompt l'une après l'autre²⁹²⁹ ; mais d'autre part s'il n'y avait un fait nouveau, un accident parfois minime et à peine dépestable, le craquement d'un petit vaisseau, l'homme vieillirait indéfiniment sans jamais mourir ; faute d'une motion effective, le mouvement de l'Achille éléate n'atteint jamais son but ; faute d'un dernier traumatisme, le mourant n'en finirait pas de mourir, et son agonie s'éterniserait dans les préliminaires, dans l'agonie de l'agonie et dans l'exorde de cette agonie d'agonie : « une manière de commencement », écrit Satie, « une prolongation du même et un En plus, suivi d'une Redite³⁰³⁰ » ! Il faut donc qu'une conclusion expresse mette le point final aux avant-propos et brusque les choses en forçant l'avant-dernière minute à se déclarer dernière. Ce fait nouveau qui n'est absolument pas présent dans la vie d'ici-bas, advient seulement à la fin des fins. Le vieillissement lui-même, tant que cet accident terminal n'en a pas révélé l'intention mortelle, est une simple possibilité hypothétique de vieillissement ; ou mieux un simple concept de vieillissement... À cet égard toute mort, même la plus insensible, est une mort relativement subite et accidentelle ; toute mort est à quelque degré mort violente – et mieux encore : la mort est la violence elle-même ; car comme le Fiat créateur fait être le non-être, ainsi la mort est l'instant qui défait : fiat à l'envers ou fiat à l'endroit, l'instant n'est-il pas ce qui décide du changement ? On a suffisamment montré que l'instant nihilisateur n'était pas lui-même, à proprement parler, une transformation, et que la contingence de l'heure résultait de cette soudaineté. La mort, quelle qu'elle soit, est toujours Nex, fin brutale, et il n'y a pas sous ce rapport de différence essentielle entre un coup de poignard et la douce extinction d'un vieillard chargé d'ans, entre la mort foudroyante et l'Adagio des morts graduelles. Même Mélisande, qui s'éteint si doucement au cinquième acte, même Mélisande meurt à un certain moment ; même la douce mort de Mélisande est une mort invisiblement subite. Et c'est pourquoi aussi toute mort est en un sens prématurée, même l'euthanasie du centenaire qui meurt lentement, interminablement sa mort tardive. Car le centenaire, à sa façon, meurt de mort subite ! La longévité la plus fabuleuse atténue à peine le caractère précoce et arbitraire de la mort ; la mort la plus naturelle n'est pas si naturelle que cela : les constats soupçonneux du médecin-légiste nous le disent clairement... La vie étant vécue sur le moment comme une totalité ouverte, et ceci jusqu'à la dernière minute, la fin de cette vie peut être en principe constamment ajournée : non, il n'y a jamais d'absurdité à ce qu'un malade mortellement atteint et condamné par tous les médecins vive une heure de plus et, de proche en proche, une semaine de plus ; certes toute vie aura été en fait et après coup une vie limitée : et en cela du moins, le phénomène accidentel résulte bien d'un processus naturel. Mais si la prolongation de la vie ne peut être indéfinie, la date de la

mort, on l'a vu, reste indéterminée, et cette indétermination, qui autorise toutes les espérances, est le fondement de la déontologie médicale. Si tard que la mort intervienne, elle arrive toujours trop tôt ; toujours elle interrompt une tâche, toujours elle advient au beau milieu d'une entreprise inachevée : l'écrivain n'avait pas tout dit (ou du moins le croit-il), l'œuvre de l'artiste n'était pas terminée, l'homme le plus simple avait encore de petits projets à réaliser... En d'autres termes : pour faire mourir un mourant plus qu'aux trois quarts mort, pour faire mourir un mourant à peine vivant, et cependant bien vivant, et même récupérable (puisque vie et mort, en définitive, ne se fractionnent pas et demeurent parfaitement contradictoires l'une de l'autre), une distance infinie reste à franchir ; et pour franchir cette distance il faut un dernier soubresaut, un dernier coup – et c'est le cas de dire un coup de grâce –, comme il faut une dernière secousse pour que le fil déjà usé se rompe tout à fait ; sans un dernier effort on ne pourrait parachever l'ouvrage *virtuellement achevé*, et c'est-à-dire *absolument inachevé* (ce qui revient au même). « Vulnerant omnes, ultima nequit » : Louis Aubert a lu ces quatre mots sur le cadran de l'horloge d'Urrugne, au Pays basque³¹³¹ ; toutes les heures nous rongent, mais la dernière nous tue. Tant va la cruche à l'eau qu'à la fin elle s'emplit, et déborde. *Un jour*, la mesure est comble. *Un beau matin*, la coupe est pleine. *À un moment donné*, la corde trop tendue finit par casser. Mais le point critique pouvait être atteint bien plus tôt, et avant même l'accumulation des petites variations qui déterminent finalement la rupture ; et la crise pouvait aussi éclater bien plus tard, malgré l'usure de l'organisme : une demi-minute avant cette crise, le candidat à l'apoplexie, qui tout à l'heure va s'effondrer, mais ne s'en doute pas, était encore vivant et pouvait, sans un accident fortuit, survivre encore des mois et des mois : c'est ainsi que sur le point de céder, le câble usagé est encore intact une seconde avant la traction fatale, et peut le rester indéfiniment. Et pourtant, en un autre sens, le vieillissement des artères est bien ce qui facilite la rupture de l'anévrisme, et rend le péril d'heure en heure plus menaçant. – On voit que toute affirmation sur le rapport de l'instant fatal avec le vieillissement doit être démentie par l'affirmation contraire. L'homme *fin*it par mourir à *force de vieillir* ; et pourtant la mort, si elle est le terminus de la décrépitude sénile, n'en est pas à la lettre la conclusion, puisqu'on peut rester décrépît très longtemps sans mourir, et mourir bien avant d'être décrépît ; le cœur cesse de battre parce qu'il est délabré, et il cesse aussi de battre en dehors de tout délabrement ; en sorte que personne ne meurt à proprement parler de vieillesse. Et de la même manière : la goutte d'eau qui fait déborder le vase est une goutte comme toutes les gouttes, et en même temps ce n'est pas une goutte comme les autres gouttes, puisqu'elle détermine un événement nouveau : elle est la goutte critique et décisive sans laquelle le débordement ne se serait peut-être jamais produit. Cette dernière goutte qui s'ajoute aux autres et même se confond avec elles n'est pas simplement le degré maximal d'une action homogène et continue. La dernière goutte a donc toute l'importance et toute la solennité du dernier instant. Le dernier instant en effet est un instant comme les autres, et ce n'est pas un instant comme les autres : c'est un instant indiscernable des autres, et aucune horloge ne le signale particulièrement à notre attention ; mais d'autre part cette minute finale que rien ne distingue des précédentes est une minute tout à fait à part et, si l'on peut dire, une minute privilégiée ; et il faut bien que cet instant ait quelque chose de particulier, puisque nous l'appelons l'instant « suprême ». Il n'est rien de plus que les autres, et il est infiniment plus. Tout est à l'avenant dans l'ordre de l'ambiguïté : le silence auquel aboutit le pianissimo résulte d'un *decrescendo*, et il est pourtant d'un tout autre ordre ; les ténèbres sont et ne sont pas l'aboutissement d'un *diminuendo*, car une atténuation ou exténuation de la lumière aboutira seulement à une lumière atténuée ou exténuée ; l'immobilité résulte et ne résulte pas d'un *rallentando*, car un mouvement de plus en plus lent est toujours un mouvement. Le non-être enfin est bien, si l'on veut, le dernier degré du moindre-être, mais ce moindre-être n'est pas plus un être que le zéro n'est une quantité, et ce dernier degré n'est plus un degré. Et comme l'amoindrissement n'aboutit pas au néant, encore qu'il lui fraye la voie, ainsi la mortification n'aboutit pas à la mort, bien qu'elle la facilite : de là vient que mourir s'apprend et ne s'apprend pas, selon le point de vue où on se place. Pour tenir compte de la vérité bilatérale, il faut donc conjoindre la philosophie de l'extinction subite et de l'arrêt brusque avec la philosophie de la pénombre, du demi-jour et des mille dégradés ; conjoindre le dilemme de la conscience et de l'inconscient avec la doctrine leibnizienne du subconscient, de la demi-conscience et du quart-de-conscience ; conjoindre le saut discontinu de Kierkegaard avec la continuité bergsonienne ; admettre à la fois le tout-ou-rien de la nihilisation et l'arc-en-ciel des transitions. L'interminable péroration est bien une initiation à la mort, mais la mort elle-même, en un clin d'œil et comme par enchantement, a rendu *a fortiori* superflue notre approche. Il faut donc, pour en finir, que l'approche se termine par un « passage

à la limite », sans lequel le vieillissement durerait jusqu'à la fin des siècles. Cette précipitation ou accélération finale du processus joue le même rôle que la « coda » à la fin d'un développement musical. Plus l'homme a prémédité son vieillissement, plus il en bâcle la conclusion : il concerte longuement son dernier soupir pour, en fin de compte, crever n'importe comment, à la diable et en toute hâte. Passer à la limite, ce n'est pas rester en deçà de cette limite et la côtoyer, ni même lui devenir tangent, ni davantage la frôler, comme un acrobate qui se tiendrait en équilibre sur le fil invisible de la ligne de démarcation et la longerait sans mettre le pied dans aucun des deux pays limitrophes... Non ! passer à la limite, c'est franchir la frontière, et pénétrer effectivement au-delà de ce Rubicon qui est plutôt un Styx !... Aussi le franchissement de l'infranchissable limite a-t-il quelque chose de sacrilège aux yeux des vivants demeurés sur la rive citérieure. Hora incerta ? Mais l'heure ne reste pas incertaine indéfiniment : l'heure reste incertaine jusqu'à la minute foudroyante où elle devient subitement, vertigineusement certaine : alors il n'y a plus d'approche, et tout est consommé. *Jusqu'à la mort*, ἕως θανάτου, ne signifie pas, comme dans le dévouement séculier des sages, jusqu'à la mort, mort exclue : « jusqu'à la mort » signifie, comme dans le sacrifice des héros, des martyrs et des saints, au-delà de la mort ; jusqu'à la mort inclusivement. Dans l'*Usque* en deçà, la mort elle-même, mors ipsa, n'est pas comprise : ce « jusqu'à » est un presque ! Dans l'*Usque* au-delà, par contre, la dernière approximation est soudain annulée : quand il s'agit non pas d'une mort pour faire semblant, mais d'une mort effective et sérieuse, l'amphibolie de l'*Usque ad* se résout d'un seul coup et à jamais. Ce que nous assumons dans le sacrifice suprême, ce n'est pas un dernier moment à passer après tant d'autres, un quart d'heure de plus, une minute de plus : c'est le saut mortel de l'aventure proprement dite.

Chapitre III

L'irréversible

1. L'Aller et Retour dans l'espace est un aller sans retour dans le temps

Laminé entre l'être de l'en-deçà et le non-être de l'au-delà, le presque-rien de l'instant mortel est le seuil de deux mondes ; dans un seul éclair il appartient à ces deux mondes, et en même temps n'appartient ni à l'un ni à l'autre : il est à la fois *utrumque* et *neutrum* ; il est une date de notre biographie, mais il consacre l'anéantissement de toute chronique. On ne doit donc pas le considérer comme une synthèse de vie et de mort, puisque vie et mort ne coexistent jamais. Il est, comme l'intuition, une apparition disparaissante : non pas quelque chose d'intermédiaire entre l'apparition et la disparition, mais une apparition qui sur-le-champ disparaît, et de telle manière que la disparition ait le dernier mot. Toutefois l'instantanéité par elle-même ne suffit pas à caractériser l'article mortel. Bien des événements en effet se produisent soudain et se répètent en cours de continuation, sans avoir pour autant rien de commun avec la mort... Bien des lueurs évanouissantes apparaissent, disparaissent, reparaissent dans le courant de l'existence ! Ce qui rend exceptionnelle la soudaineté létale, c'est son caractère irrémédiable et « semelfactif ». Ce qui rend poignante la soudaineté létale, c'est l'impossibilité où nous nous trouvons d'en inverser le sens. Nous appellerons cette impossibilité soit l'*Irréversible* soit l'*Irrévocable* selon l'aspect envisagé. Assurément l'irréversibilité, pas plus que l'instantanéité, n'est mortelle dans tous les cas. Elle est inhérente au temps en général. On ne peut même pas dire que l'irréversibilité soit par rapport au temps une propriété entre autres, comme si un temps était concevable qui n'eût pas ce caractère. Le devenir n'est pas une modalité de notre substance, mais il est notre être tout entier, et notre seule manière d'être : et pareillement l'irréversibilité est le temps lui-même, tempus ipsum, l'ipséité temporelle et l'essence de la temporalité ; mieux encore : l'irréversibilité est la temporalité même du temps. Le mot même de « devenir » indique déjà la direction irréductible du temps vécu : le devenir en effet va toujours vers l'avant, du passé au futur ; équivoque dans ses effets (car nous avons montré qu'elle était à la fois affirmative et régressive), cette intention générale du temps est vraiment, dans son orientation, un sens unique ; et ce sens unique et dépareillé n'est jamais neutralisé ni contrecarré par le courant inverse. La vocation du devenir n'est-elle pas l'altération, en vertu de laquelle le même devient autre ? La vocation du devenir n'est-elle pas la futurition qui, par un avènement continué, fait advenir l'avenir ? C'est l'autre, l'attribut du devenir-autre, qui porte l'accent tonique ! Un temps qu'on pourrait renverser à volonté ou inverser à discrétion n'est-il pas de l'espace ? Les objets, symétriques ou non, peuvent avoir « un sens » dans l'espace, c'est-à-dire que leur forme spatiale comporte parfois un endroit et un envers, une

droite et une gauche ; et ils ne sont donc pas toujours indifférents à la façon dont on les aborde dans l'espace : pourtant le « sens » n'est ici qu'un caractère entre autres. Le « sens » du devenir, au contraire, est la seule « signification » de ce devenir... Mais il y a plus : l'objet dans l'espace est donné tout entier à la fois pour l'œil, et il exclut donc l'expérience de la succession vécue. Or, l'irréversibilité véritable est une propriété exclusivement et spécifiquement temporelle, ou elle n'est rien : avant toute chose elle est l'impossibilité de revenir en arrière, et par conséquent elle implique l'interdiction d'accomplir un certain mouvement ou plutôt de vivre (à l'envers) une certaine expérience ; c'est ce caractère chronologique d'un ordre à rebours ou d'une succession à l'envers qui fait tout l'absurde de l'« inversion ». Ce qui est vrai, c'est que la spatialité de l'espace est « incompressible » sans être « irréversible ». La spatialité n'est pas nihilisable : admettre cette nihilisation serait attribuer à la créature le don d'omniprésence. Sans doute des vitesses indéfiniment croissantes sont-elles possibles, qui semblent raccourcir de plus en plus la distance du point de départ au point d'arrivée. Mais survoler les lieux, rendre proche le lointain, ce n'est pas gober l'espace ! Par contre, le retour en arrière est possible à volonté dans ce milieu docile, car l'espace est parfaitement indifférent aux trajets qui, en tous sens, le parcourent et le sillonnent. La temporalité du temps, elle, est irréductible non pas seulement, comme la spatialité de l'espace, en tant qu'incompressible, mais en tant qu'irréversible. Ce qui est compressible, ce n'est pas le temps lui-même (le temps en effet ne coule jamais plus vite ni plus lentement, nos techniques glissant sur lui sans trouver de prises), ce sont les opérations humaines dans le temps, et le temps employé à parcourir l'espace, et la durée du travail nécessaire pour aboutir à un certain résultat ou abattre une certaine besogne. On économise les délais du temps dispensable, on se résigne à la temporalité indispensable : la quoddité inaccéléralable de la futurition exige avant tout la patience ! Les techniques sont donc toutes-puissantes dans la zone limitrophe de l'espace et du temps, et notamment quand il s'agit d'accélérer au maximum la vitesse des trajets, d'abréger le plus possible le temps d'un parcours. Mais cette possibilité technique ne possibilise nullement l'impossibilité métémpirique d'une vitesse absolue qui serait, à la limite, l'ubiquité elle-même : l'intervalle presque aplati reste l'intervalle, et ses deux extrémités ne se rapprochent jamais jusqu'à coïncider en un seul point ; mieux encore : l'idée même de vitesse implique ce minimum irréductible que notre finitude nous impose et qui nous empêche d'être à la fois ici et ailleurs ; la magie de l'instantanéité nous est donc refusée. On ne peut écraser le minimum chronique nécessaire pour faire fondre le morceau de sucre, pour faire aboutir le processus du changement naturel, pour faire advenir l'avenir... Par-delà tous les processus compressibles, l'incompressible temporalité où les travaux des hommes se succèdent représente elle-même le noyau incompressible de la spatialité. Cette pure temporalité, nous pouvons la rendre insensible grâce à nos passe-temps, ou la survoler par la pensée et la prévision rationnelle, mais nous ne pouvons la nihiliser. D'autre part et surtout nous ne pouvons la renverser. Pas plus qu'il n'est possible de faire du futur un présent immédiat en nihilisant la durée nue de l'expectative, il n'est possible de faire retour au passé en tenant pour nulle et non avenue la durée vécue depuis lors. La dissymétrie est complète à cet égard entre le temps et l'espace. La marche de l'aiguille autour du cadran, marche qui est un mouvement visible et spatial, peut être renversée ; mais le temps vécu d'une journée de vingt-quatre heures, temps qui est invisible et impalpable, ne peut pas l'être ; et le temps nécessaire pour faire revenir l'aiguille de droite à gauche s'inscrit à l'endroit dans le sens du temps vécu. Celui qui est allé de Paris à Rouen peut, s'il a pris un aller-et-retour, revenir à son point de départ, le retour se repliant sur l'aller pour le neutraliser. Mais dans le temps le retour succède à l'aller et lui fait suite sans annuler le *fait d'avoir accompli* ce voyage : car si les effets du déplacement sont effacés, la quoddité, elle, est ineffaçable. Le retour compense l'effet de l'aller, il n'en abolit pas l'effectivité. Notre voyageur, de retour à la maison, est donc *comme* s'il n'était jamais parti... Mais « comme si » seulement ! Car entre le voyageur revenu de Rouen et celui qui n'y est jamais allé, comme entre le fils prodigue et le fils casanier, il y a une différence impalpable, quoique fondamentale, un je-ne-sais-quoi dont la trace indélébile s'est inscrite sinon dans la mémoire (l'oubli pouvant l'effacer), du moins dans l'inconscient, dans la passéité secrète de la personne, dans la temporalité en général. Du point de vue de l'espace le fils prodigue et le fils non prodigue se retrouvent, finalement, au même point, et ils sont indiscernables en cela ; mais si on considère le temps, celui qui a bouclé le circuit de l'aventure ne retrouvera pas dans ses foyers le statu quo antérieur à cette aventure. Les épreuves et la tribulation, disent les témoins, l'ont « marqué ». L'aller-et-retour, par rapport au temps, est toujours et quoi qu'on fasse et où qu'on aille un aller simple ; un aller sans retour. Qu'est-ce à

dire, sinon que tout est dans le temps ou intérieur au temps, tout et y compris les déplacements dans l'espace? Quelques philosophes anciens, Aristote, saint Augustin, Plotin surtout¹¹, avaient entrevu ce paradoxe. Πᾶσα μεταβολὴ καὶ πᾶσα κίνησις ἐν χρόνῳ ἐστίν : ce sont les paroles d'Aristote. Ἐν χρόνῳ, dans le temps, revient chez Plotin comme un thème obsédant et comme un refrain : le temps est vraiment τὸ ἐν ᾧ, l'universel contenant, le milieu omniprésent qui baigne toutes choses et enveloppe le mouvement : rien n'est par conséquent ἔξω αὐτοῦ! Même si les révolutions célestes s'arrêtaient, et avec elles toutes les horloges de l'univers, même si les années et les saisons s'abîmaient dans le néant, le temps, qui ne cesse jamais de couler, poursuivrait sa route ; le temps ininterrompu et irréversible survivrait aux habitants de la Terre, aux calendriers et chroniques du genre humain ; le temps vide, continuant de durer, prendrait simplement la suite de l'histoire. Disons mieux : cette universelle intériorité enlève finalement tout sens appréciable à ce que les Anciens appellent ἐνεῖναι (inesse), c'est-à-dire à l'« être-dans » ; car l'en-dedans n'a de sens que relativement à un en-dehors et à une extériorité possible, comme il arrive dans les rapports entre contenant et contenu. Or l'*a priori* temporel est ce que tout présuppose ; il est absolument prévenant et devance, selon Aristote, l'âme même qui le mesure : car tout ce qui a lieu ici-bas a lieu temporellement ! Aussi toute définition du temps tourne-t-elle presque nécessairement dans le cercle du diallèle...

2. Rajeunir ? Revivre ? Cesser de vieillir ?

L'irréversibilité du devenir, c'est avant tout l'impossibilité de revenir. Telle est notre impuissance devant la non-renversabilité de ce sens unique que même si le temps tournait en rond, amenant le retour périodique des époques déjà vécues, les cycles s'ajouteraient encore aux cycles dans un temps rectiligne ; même si le vieillard redevenait miraculeusement jeune, une espèce de lassitude secrète l'avertirait encore que sa deuxième jeunesse n'est pas la reproduction textuelle de la première, qu'elle est une jeunesse laborieusement réchauffée, regonflée, prolongée : les souvenirs accumulés entre-temps interdisent dans tous les cas au vieillard miraculé de recommencer sa vie à zéro. Cette nouvelle jeunesse n'est-elle pas une jouvence un peu sénile ? Non, un vieillard rajeuni n'est pas devenu jeune comme par enchantement, un vieillard rajeuni est simplement un vieux jeune homme replâtré ! Une vieille coquette remise à neuf est simplement une façade tant bien que mal ravalée. Et même si les eaux du Léthé lui procuraient l'oubli du passé et du déjà-vécu, même s'il effaçait toute trace de sa première vie, et les traces mêmes de cette trace, dans la piscine d'une nouvelle innocence et d'une nouvelle naissance, le recommencement serait en fait le commencement d'un autre homme. Mais s'il s'agit vraiment d'une seule et même personne, la mémoire assure nécessairement la continuité du passé et du présent : comme dans les reprises et le « Da capo » d'un développement musical, la réitération ou la réexposition *prennent la suite*, et le fait même de la secondarité renouvelle leur signification ; la deuxième fois a beau être « comme » la première, elle n'est tout de même pas identique à la première, puisqu'elle est justement la fois numéro Deux, celle qui succède à la première et qui a déjà une tradition derrière elle et qui, enrichie par la quoddité du devenir, est tout le contraire d'une réédition littérale. Dire : la deuxième fois est *comme* la première, cela ne veut pas dire seulement que la deuxième fois ressemble à la première ou réédite la première, cela veut dire encore (et *ipso facto*) qu'elle n'est pas littéralement la première fois : précisément parce qu'elle est seconde, la seconde fois elle-même ne peut être la première fois elle-même, ipsa, mais elle est elle-même une première fois, prima volta, une seconde première fois ! Elle est à un moment ultérieur ce qu'était la précédente en son temps, sans être néanmoins cette précédente fois elle-même. Et même si, par miracle, et dans l'oubli innocent du passé, la seconde fois était point par point identique à la première, elle viendrait encore après, et en rapport avec un autre contexte de circonstances ; même si elle répète textuellement, servilement, instant par instant, l'initiative à laquelle elle succède, ou si elle lui fait écho, la nouvelle première fois est déjà une autre fois ; ou si l'on préfère : l'autre première fois est déjà *autre que* la première fois... Quand ce ne serait que par sa date (n'advient-elle pas à un autre moment du temps ?), quand ce ne serait que parce que la temporalité pure, s'interposant « entre-temps », suffit à différencier irréductiblement la minute suivante de la minute antérieure, la deuxième fois porterait déjà le caractère de la nouveauté. Un « nouveau Moyen Âge », dit Berdiaev ? Ce Moyen Âge numéro Deux est sans doute plus nouveau que médiéval... Nous parlions ici d'un élément différentiel qui distingue à jamais le fils prodigue après le retour et le fils prodigue avant le départ... Aussi l'Ecclésiaste n'a-t-il pas raison de dire : *Nil sub sole novi*... Au contraire, tout est toujours nouveau sous le

soleil, et même les recommencements ! Ce qui paradoxalement désespère l'Ecclésiaste, c'est la monotonie des réitérations périodiques, et non pas l'irréversibilité : et pourtant les réitérations guériraient l'angoisse que l'écoulement universel nous inspire ! Les choses qui reparaissent ont beau être grammaticalement les mêmes, la manière qu'elles ont pneumatiquement de reparaître ne cesse de changer ; le vin est toujours nouveau bien que l'outre reste la même. Tout est dit ? tout est vu, entendu, recensé ? Mais si nous revoyons sans cesse les mêmes choses, nous les voyons toujours autrement : la manière de voir, qui s'exprime dans l'adverbe, est une affaire plus importante que l'uniformité superficielle de l'objet vu. Ne disions-nous pas nous-mêmes : on apprend tous les jours ce que l'on sait déjà, et comme si on l'ignorait ? Un homme sans cesse amoureux, quand il se reprend à aimer une autre femme, l'aime d'un premier amour, d'un cœur neuf et ingénu, salue le nouveau printemps comme si c'était le premier printemps du monde. Et de même un grand artiste qui joue pour la millième fois une pièce de son répertoire la joue comme si jamais encore il ne l'avait jouée... Non, jamais on ne se baigne deux fois (*δίς*) dans le même fleuve, et celui qui se baigne n'est jamais le même non plus d'une fois à l'autre. On dit souvent, pour prévenir la déception du recommencement : voir Venise et mourir... Inutile en ce cas de mourir : la Venise que vous avez vue, de toute façon vous ne la reverrez jamais, et même si vous la revoyiez, c'est un autre homme qui la reverrait.

Ainsi le « revenir », quoi qu'on fasse, s'inscrit à la suite du devenir ; le souvenir lui-même, loin d'être un avenir renversé, survient dans le cours du devenir : le rappel n'est-il pas un événement de notre présent ? Le souvenir, en ce sens, est encore un « survenir ». Revenir, en ce sens, est encore une manière d'advenir. Car le passé *advient*, même quand il *revient* ! Oui, le temps est toujours à l'endroit, même quand on s'imagine le parcourir à l'envers ; toujours dirigé vers l'avant, même quand on croit remonter vers l'arrière. Par exemple le passé du traditionaliste est encore un futur, mais un futur sans élan. Et de même que tout le monde va obligatoirement dans le sens de l'histoire, les progressistes avec allégresse, les rétrogrades de mauvaise grâce et à leur corps défendant, de même tout est dans le sens du devenir, y compris ce qui est en sens contraire ; tout est orienté dans le sens du devenir, l'avenir directement, qui indique le sens naturel de la futurition, le souvenir indirectement, qui paraît tourné à contre-sens. L'impossibilité de « revenir » n'est rien d'autre que l'impossibilité de revivre, au double sens du préverbe *re* : on ne peut ni vivre à reculons en revenant sur ses pas (puisque toute régression est bon gré mal gré progressive), ni vivre pour la deuxième fois la vie une première fois vécue (car la deuxième vie, ne serait-ce que parce qu'elle suppose la précédente, est déjà une vie nouvelle). Et d'abord on ne peut pas « rétrovivre » ou « dévivre » la vie déjà vécue comme on enroule à l'envers le film qui se déroulait à l'endroit. « Que le temps retourne sur ses pas. – Que nous soyons il y a vingt ans. – Que nous soyons la semaine dernière. – Que nous soyons hier soir. Temps retourne, temps retourne... » C'est ainsi que le roi Bérenger et la reine Marie implorent le temps dans *Le roi se meurt* d'Eugène Ionesco²². Mais le temps ne veut rien savoir ! Non, il n'est jamais arrivé qu'un homme rebrousse chemin sur la route du temps et parcoure régressivement la carrière vitale en marchant dans ses propres pas ; il n'est jamais arrivé qu'un vieillard soit de jour en jour moins blanc, moins gris, plus frais ; or c'est à cette inversion littérale du vieillissement que l'on pense quand on rêve de rajeunir : chaque matin une ride de moins, chaque matin l'œil plus vif. Le reflux des fleuves vers l'amont serait un miracle très ordinaire et à peine une féerie, comparé au reflux du temps vers les origines ! Car la victoire sur la pesanteur est au moins concevable ; tandis que l'idée du temps réversible est une contradiction et presque une absurdité, non pas seulement un impensable, comme le cercle carré, mais aussi un invivable ; et d'autre part une chronologie vécue à l'envers, telle une mélodie jouée à l'envers, ne serait rien d'autre que bredouillage inintelligible et innommable cacophonie ; cette thaumaturgie du temps à l'envers, cette tératologie d'un devenir commençant par le dernier soupir et finissant par le premier est vraiment une « supposition impossible », une utopie hyperbolique dans le goût de Wells, ou bien une amusante bouffonnerie comme le *Hin und zurück* de Hindemith, mieux encore un non-sens et, à la lettre, un anti-sens. En fait celui qui croit intervertir le commencement et la fin renverse l'ordre des séries ou séquences dont la succession compose le vécu – mais à l'intérieur de chaque phase, de chaque bloc de durée les expériences restent à l'endroit ; une patience surhumaine serait nécessaire pour faire rétrograder le devenir instant par instant de façon continue et, en quelque sorte, à rebrousse-minute. N'y a-t-il pas quelque chose de vertigineux dans cette « anachronie » du temps retourné ? – Puisqu'il n'est pas possible de revenir en arrière, il n'est pas possible non plus de recommencer une vie à l'endroit et de prendre un nouveau départ

soit après avoir préalablement rajeuni, soit en sautant à pieds joints du présent au passé ; il n'est pas possible, une fois redevenu enfant, de parcourir itérativement tous les âges de la vie à partir de cette enfance numéro Deux ; on ne peut donc ni rétrograder, ni recommencer ensuite sa marche en avant ! – Et enfin on ne peut pas non plus stabiliser le devenir dans l'éternité d'un certain présent, se choisir par exemple le meilleur âge possible pour y demeurer perpétuellement, sans vieillir ni rajeunir... Nous aimerions peut-être pouvoir décréter qu'en voilà assez et qu'à partir d'aujourd'hui le devenir est entièrement devenu ; beaucoup d'hommes se disent sans doute qu'il vaudrait la peine de devenir octogénaire si on pouvait s'en tenir là, et cesser ensuite de vieillir, et rester à jamais octogénaire ; beaucoup d'hommes s'estimeraient heureux d'être quittes à ce prix et jugeraient peut-être qu'ils s'en tirent à bon compte ! Hélas... Le temps, qui nous interdit de revenir en arrière, ne nous permet même pas d'arrêter la fuite des heures ; tout au plus tolère-t-il, en apparence, qu'on retarde très provisoirement cette fuite ; il rend donc impossible non seulement la contre-offensive, mais encore la simple défensive. « Ô temps ! suspends ton vol... et vous, heures propices, suspendez votre cours... » Mais non, le temps ne suspend pas son vol ; il le poursuit au contraire imperturbablement, même quand il paraît le ralentir. Il fait la sourde oreille, le temps ! Le temps s'en va, le temps s'en va – et nous aussi pendant ce temps : car c'est la même chose. – Ne pouvant ni revenir au commencement, ni recommencer sa vie, ni s'immobiliser pour toujours dans le présent qu'il vient d'atteindre, l'homme est *a fortiori* incapable de nihiliser la temporalité en général : même s'il compensait l'usure biologique qui tient au vieillissement, il ne pourrait rien contre l'usure métaphysique inhérente au temps nu ; il saurait encore son âge, compterait avec effroi les ans accumulés par sa longévité infinie – car le devenir ne cesse jamais de devenir ! L'homme a beau décréter que le temps écoulé ne s'est jamais écoulé : il ne fait pas *que* les événements advenus soient nuls et non advenus, nuls et non survenus ; il ne fait pas *que* les choses arrivées ne soient pas arrivées ; il fait simplement *comme si*. Cette distinction nous permettait, on s'en souvient, de fixer les limites d'une résignation à la quoddité... L'homme peut *annihiler* les conséquences et jusqu'au souvenir d'un événement, il ne peut *nihiliser* le fait que l'événement ait eu lieu. L'identité des contradictoires n'est certes pas plus miraculeuse que cette nihilisation magique.

3. Objectivité destinale de l'irréversible

L'irréversible est la véritable objectivité du temps : il est en effet ce qui résiste invinciblement à nos entreprises et ne se laisse pas fléchir, ce qui est, comme eût dit Aristote, ἀμετάπειστον, et qui est donc indépendant de notre volonté. On ne fait pas du temps ce qu'on veut. Un objet maniable est d'abord un objet qu'on peut mettre à l'envers. Or le devenant ne se promène pas librement ni dans tous les sens à l'intérieur du devenir, et il diffère en cela du touriste qui sillonne en tous sens la Toscane et le Dauphiné, allant et venant, retournant sur ses propres pas, s'arrêtant ici ou là, puis repartant au gré de sa fantaisie ; c'est en effet l'espace, avec ses trois dimensions, ses quatre points cardinaux et ses innombrables azimuts, qui assure au mobile la liberté du mouvement. Le temps, lui, ne comporte même pas, comme la ligne droite, deux directions inverses : le temps n'a que deux « sens » possibles, dont l'un est interdit, puisqu'on ne peut remonter son courant ; autant dire par conséquent que ce devenir incapable de revenir n'a pas de dimension du tout. C'est en effet l'espace parcouru, non le temps du parcours, qui comporte un sens et un contresens équivalents, coextensifs et superposables... Le devenant est engagé dans un processus à sens unique qui est du même coup futuration et prétérition : aucun choix ne lui est laissé. On ne prend pas le devenir indifféremment par n'importe quel bout : mais il nous impose en toute circonstance son sens obligatoire et son ordre inflexible ; c'est ainsi que le commencement et la fin, l'alpha et l'oméga, la naissance et la mort ne sont ni interchangeables ni symétriques ni homologues : car comme le passé n'est pas un futur à l'envers ni le futur un passé à l'endroit, ni le crépuscule une aurore intervertie, ainsi la mort n'est pas une naissance renversée. L'entr'ouverture du temps vital nous l'indiquait déjà. Certes non, la première et la dernière fois ne font pas la paire ! La disparité de ces deux fois dépareillées et qualitativement incomparables est aussi totale que celle de l'espace et du temps eux-mêmes... Passé et futur ne se font pas pendant des deux côtés du présent comme les deux candélabres se font pendant de part et d'autre de la pendule... Idole spatiale et arrangement optique, la symétrie n'est-elle pas perçue par l'inspection instantanée d'un seul regard ? L'image de la garniture de cheminée, tout comme les schèmes graphiques, ne résulte-t-elle pas d'une projection spatiale, c'est-à-dire d'une transposition qui est la fonction même de la métaphore ? La métaphore en cela fait bon

marché du temps, qu'elle méconnaît et traite comme une variable négligeable. Or on ne néglige pas le temps impunément : le temps est ce je-ne-sais-quoi que personne ne voit par les yeux ni ne touche avec les mains, dont l'oreille même ne perçoit pas directement le flux, qui n'a ni forme ni couleur ni odeur, que nulle pensée ne conçoit, qui n'est ni une dimension, ni une forme, ni une catégorie, qui est donc quasi inexistant, et qui est, nonobstant, la chose essentielle entre toutes les choses essentielles ; faute de prendre en considération ce facteur invisible et impalpable autant qu'ineffable, on s'expose aux plus graves mécomptes. Le commencement et la fin ne sont jamais donnés ensemble : de l'un à l'autre une succession temporelle se déroule, en sorte que quand nous expérimentons la première fois, la deuxième fois n'est pas encore ; et quand nous vivons la dernière, c'est la première qui n'est plus (qui a été). La succession est cette alternative même ! « *Ducunt fata volentem, nolentem trahunt* » – ce qui signifie, en somme : l'irréversibilité est décidément notre « *fatum* », l'*a priori* destinal de notre condition ; quant au *volens-nolens*, il différencie seulement la manière d'avancer et le mode de progression ; mais qu'il avance volontiers ou à contrecœur, dans les deux cas l'homme doit avancer ; de bonne ou de mauvaise grâce, conduit ou traîné, l'homme doit descendre dans le courant et en épouser la tendance ; qu'il vieillisse « bien » ou « mal », c'est-à-dire sereinement ou anxieusement, de toute façon et bon gré mal gré il vieillit ; qu'il abonde dans le sens de l'histoire en confirmant ce sens, ou qu'il rechigne et réagisse contre lui, l'histoire n'en suit pas moins imperturbablement son cours, comme le train continue sa course sans tenir nul compte de l'impatience ou de l'angoisse du voyageur impuissant crispé sur sa banquette ; la bonne et la mauvaise volonté de l'homme, la résignation et la révolte ne changent rien ici à l'essentiel, et notre consentement n'accélère pas plus le devenir que notre dissentiment ne le retarde. En fait l'homme modifie les modes du temps quotidien sans extirper la quoddité ou temporalité de ce temps, sans vaincre, comme eût dit Leibniz, le Styx de l'irréversibilité ; aussi notre liberté par rapport au temps est-elle purement « adjectivale » et pelliculaire. Les répétitions mêmes qui parfois ralentissent le devenir historique concret sont des répétitions superficielles : elles se définissent en relation avec un temps plus général qui, lui, coule toujours dans le même sens et du même pas, et ne rebrousse jamais chemin ; ce sont de monotones rabâchages qui ressassent toujours les mêmes refrains et qui, laissant intact l'*a priori* inexorable de la temporalité, ne nous dispensent nullement de vieillir. Si intimement constitutionnel, si consubstantiel à notre vie est cet *a priori* de l'irréversible que sa nécessité, telle la pesanteur de l'air atmosphérique, peut passer inaperçue. Car l'inflexible destin est, en un autre sens, la carrière de notre liberté. Impondérable et impalpable, le devenir ne pèse rien, encore que sa pesanteur se manifeste indirectement dans le poids des années, l'accumulation du passé, la trop lourde mémoire. Le devenir est invincible comme la mort, et néanmoins docile à l'infini : autrement dit c'est un milieu *dont* on ne fait pas ce qu'on veut, mais *où* l'on peut faire tout ce qu'on veut. N'est-ce pas en somme toute l'ambiguïté de l'*a priori* ? L'*a priori* est l'inconnaissable qui fait connaître, l'impensable qui mobilise et possibilise la pensée : et le temps lui aussi est ce à l'intérieur de quoi on peut tout faire, encore qu'on n'en puisse ni penser l'ipséité ni abolir la quoddité ; dans le temps, comme dans la mort, il n'y a rien à penser : le temps n'est pas fait pour qu'on y pense, mais tout au plus pour qu'on pense temporellement ; le temps n'est jamais le complément direct du verbe penser, le temps nihilise la pensée qui ferait mine de le penser. Et de même, il n'est jamais l'accusatif de nos opérations laborieuses, et nonobstant il offre une carrière sans fin à nos entreprises ; il n'y a pas de technique pour renverser l'irréversible, mais il y en a pour faire reculer la mort et retarder le vieillissement. Une main de fer dans un gant de velours : ce contraste ne pourrait-il servir à caractériser l'élasticité d'un milieu aussi obéissant que résistant ? Dans le temps tout est permis ; mais le temps lui-même, le temps vide est inexterminable.

4. L'irréversibilité relative

À partir de cette irréversibilité empirique, vécue en cours de continuation, peut-on se représenter l'irréversibilité terminale de la mort ? Y a-t-il une commune mesure entre les expériences pré-létales de l'empirie et le saut vertigineux de l'événement suprême ? Notons d'abord que l'irréversibilité empirique est une irréversibilité relative, la prétérition sans cesse compensant la futurition et faisant du devenir un temps aussi conservateur que novateur : le devenir est un avenir en partie « passéisé » par le souvenir ; la préformation d'un futur déjà présent à titre de possible, la survivance d'un passé encore actuel à titre de souvenir atténuent le caractère imprévisible, instable et fugace de la poussée en avant ; grâce à cette immanence la durée sera, en effet, relativement « durable » ; grâce à cette immanence l'autre sera relativement le même, tout comme le même était relativement

un autre ! Tel est ce temps ambigu, ce devenir à double tranchant qui est tout ensemble création et recommencement, fuite et pérennité, qui est par conséquent continuation. Les maladies du temps n'ont-elles pas pour origine une vision unilatérale de cette ambiguïté ? Il y a ennui quand on considère la monotonie sans le renouvellement ; angoisse quand on considère l'irréversible à part de toute répétition. Rien n'est donc ni absolument nouveau, ni absolument ancien. Après avoir montré de quelle manière la réitération est toujours à quelque degré, ne serait-ce que par sa date, une innovation, il nous faudrait maintenant expliquer comment la nouveauté elle-même est nouvelle par sa fidélité au passé déjà vécu ; après avoir insisté sur le vin nouveau, nous devrions rappeler que l'outre est toujours la même. L'homme apprend sans cesse ce qu'il sait déjà ? Mais par là même, et inversement, il savait depuis toujours, d'un pré-savoir implicite, ce qu'il vient d'apprendre. Il est absolument impossible de remonter le cours du temps, absolument impossible de cumuler le présent et le passé ; mais le souvenir atténue en apparence cette double impossibilité. Ce qui est désespérément impossible devient donc, grâce au souvenir, nostalgiquement impossible, c'est-à-dire idéalement possible. Car si le désespoir traduit notre impuissance devant l'impossibilité absolue, la nostalgie et le regret expriment plutôt notre mélancolie en présence de l'impossibilité relative. Et en effet le retour mnémique au passé peut compenser symboliquement l'irréversible ; le cumul du passé et du présent peut compenser idéalement l'alternative. Et pour commencer par la réversibilité : le passé, s'il n'est plus la chair vivante de la réalité vécue, s'il est un sous-produit inconsistant de cette réalité, le passé reconnu comme passé porte néanmoins témoignage. Le souvenir est certes une façon métaphorique et spectrale de revenir, et pourtant il compense et retarde dans une certaine mesure la futurition : compensation malheureuse – car le reflux n'est jamais équivalent au flux, et le souvenir est plutôt une consolation qu'une compensation ; la mémoire nous rend le pâle fantôme de ce que nous avons vécu, mais le pâle fantôme est malgré tout une sorte de présence. Les bouffées soudaines du rappel et de l'évocation nous transportent d'un seul coup en plein passé sans qu'il soit nécessaire de rétrograder jusqu'à lui. D'une part le passéisme, la déréalisation, l'insuffisance expliquent la douce mélancolie du regret : la nostalgie est effectivement une « algie », et le regret une langueur ; la nature irréelle, impuissante et rêveuse de l'« Anamnèse » n'est-elle pas ce qui en fait le charme ? Dans tout souvenir il y a un sentiment amer d'incomplétude et comme un désir de revivre pleinement et pour de bon le passé qu'on se remémore. Mais d'autre part les ressources de la réminiscence expliquent tout ce qui est dans le regret richesse concrète, charme nostalgique et pathétique : les nuances qualitatives du regret sont rendues possibles par le souvenir que nous gardons du bonheur défunt, de la jeunesse en-allée et des printemps révolus : dans le vide d'une succession sans mémoire la conscience innocente, incapable de comparer l'avant et l'après, ne saurait rien de la « Ricordanza » et de son poétique arrière-goût : l'oubli des années lointaines, de la journée d'hier, du moment précédent nous acculerait dans l'alternative de l'insouciance et du désespoir. Si donc la quoddité, c'est-à-dire la temporalité du temps et la passéité du passé, si le fait en général d'avoir été, d'avoir vécu représentent l'extrême limite de l'irréversible et distinguent le regret métémpirique et inconsolable, immotivé et indéterminé, des regrets déterminés et motivés, consolables et empiriques, on n'en saurait pourtant conclure que tout accès au paradis perdu de la jeunesse nous soit interdit. – Et de même : il est nostalgiquement impossible, c'est-à-dire idéalement possible, de cumuler la fraîcheur de l'enfance et la conscience de l'adulte. Le nostalgique proteste non seulement contre l'irréversible de la succession, mais contre l'alternative – car l'alternative ne nous accorde la minute présente qu'en nous retirant la précédente : le nostalgique ne voudrait pas tant recommencer sa vie que retenir le passé dans le présent ; le nostalgique voudrait avoir, en somme, tous les avantages à la fois, même les avantages impossibles, et ne rien lâcher, conserver les richesses du passé sans renoncer aux aventures et aux nouveautés de la futurition, redevenir jeune en restant adulte, cumuler l'expérience et l'innocence ; il voudrait tout ensemble être et avoir été. Que dis-je ? il accepterait peut-être même de devenir et de vieillir s'il savait le moyen, tout en évoluant, de ramasser les âges précédents avec le suivant, d'accaparer l'antérieur avec l'ultérieur, s'il pouvait rendre simultanés les moments successifs, et faire coexister hier et aujourd'hui. Impossible entreprise ! Les « moments » ne sont-ils pas successifs par définition ? la succession n'est-elle pas précisément faite pour écouler l'un après l'autre, l'un d'abord et l'autre ensuite, des états qui refusent de coexister, mais accepteront de comparaître tour à tour ? Vieillir, c'est remplacer ce que l'on fut par ce que l'on est, en renonçant à ce que l'on fut. Le vieillissement est cette renonciation, ou il n'est pas le vieillissement ! Quant à la conservation des souvenirs, elle ne nous permet pas littéralement de réunir ce que l'alternative a disjoint : car elle nous soustrait la

réalité charnelle du vécu en ne nous laissant que l'image... N'est-ce pas le refoulement temporel qui nous réduit à ces délices de la souvenance ? L'image toutefois peut coexister avec le présent, survivre dans l'épaisseur polyphonique de ce présent, fabriquer à notre usage les fantômes poétiques de la présence absente et du présent-passé : le contrepoint de la présence et de l'absence, la présence d'un passé sous-entendu et sous-jacent, souterrain et subconscient, représentent malgré tout une espèce de victoire sur l'alternative ; faute de cumuler les moments successifs dans un éternel Maintenant, nous réunirons l'être avec cette ombre de l'être qu'on appelle l'avoir-été.

5. La première et la dernière fois en cours de continuation

L'irréversibilité du devenir empirique n'a donc jamais qu'un caractère relatif. L'irréversible exprime que chaque instant est unique, c'est-à-dire à la fois premier et dernier. Mais dans les séries homogènes faites de coups répétés, il y a une première fois qui est première sans être dernière, une dernière fois qui est dernière sans être première, et des numéros intermédiaires qui ne sont ni premiers ni derniers. Et voici d'abord pour les fois intermédiaires, celles qui prolongent indéfiniment les répétitions mécaniques... ou organiques avec leur bégaiement et leur radotage. À l'intérieur de la file, chaque fois est bourgeoisement encadrée entre un avant et un après, précédée et suivie d'une autre fois ; de ces fois distributives, et distinctes seulement par leur numéro ordinal, on peut dire sans hésiter : toute systole, toute diastole en vaut une autre ! Et de fait, les périodismes biologiques de l'existence sont fondés sur ces répétitions : la continuation fréquentative des battements du cœur, le rythme alternatif de la respiration remplissent tout l'intervalle compris entre la naissance et la mort, et tissent au fond de la vie leur trame monotone ; l'homme se laisse dorloter par cette berceuse sempiternelle de l'itération comme on se laisse engourdir par le tic-tac d'une pendule ; et s'il prend conscience de ce temps uniforme et homogène, il ne sort de l'hypnose que pour ressentir l'ennui pesant ; les philosophes de la mortification, on le sait, ne conçoivent la mort que hachée en menus instants par ce tic-tac des balanciers et cette pulsation du cœur. – Mais il arrive que dans la succession des minutes indiscernables et interchangeable certaines minutes un peu plus solennelles se détachent : tels le commencement et la fin découpent les périodes, phases, laps de temps, séries segmentaires entre lesquels s'articule la durée vécue. Ces événements privilégiés sont à la fois intra-sériels et hors-série : intra-sériels puisqu'ils sont intérieurs à la série vitale et vécus en cours de continuation, hors-série nonobstant, puisqu'ils inaugurent ou terminent un épisode, un certain chapitre d'existence, une séquence de temps déterminée. Et de fait la première fois semble bien être une fois pas-comme-les-autres – car le courage d'entreprendre, l'angoisse de commencer et, combattant cette angoisse, la curiosité passionnelle naissent contradictoirement en nous selon l'occasion au moment de franchir le seuil de la décision et de passer le Rubicon du fiat. Le verbe *oser* n'exprime-t-il pas le supplément d'énergie qui est toujours nécessaire pour rompre une adaptation habituelle et affronter le vertige de l'initiative ? La terminaison, qui est elle-même le commencement d'autre chose, replace à nouveau le timide en présence des périlleux impronptus de l'improvisation : à peine franchi le seuil de l'entrée, il nous faut franchir la porte qui s'ouvre sur la prochaine séquence. Aussi multiplions-nous les ruses pour demeurer au beau milieu de l'intervalle, dans cette zone moyenne et tempérée qui est à égale distance des deux bords extrêmes et des deux aventures. – La première et la dernière fois ne sont pas seulement privilégiées : leurs privilèges respectifs sont en outre inverses l'un de l'autre. C'est l'irréversibilité du devenir qui explique cette dissymétrie fondamentale : selon qu'il s'agit de priorité comparative ou de primauté superlative, selon qu'on envisage le simple commencement d'une série ou la toute première des premières fois dans la Série de toutes les séries, en l'espèce la naissance, la première fois doit être considérée comme une fois relativement sans passé ou comme une fois absolument vierge de tout passé. La relativement première fois, étant presque dépourvue de mémoire, ne connaît que l'appel de la futurition, et le contrepois des souvenirs est réduit pour elle au minimum : tel est le premier pas de l'enfant émerveillé de tenir sur ses jambes et néanmoins un peu intimidé par cette initiation au mouvement ; tel encore le premier plissement de la conscience inaugure, après le dessillement des yeux, la longue histoire qui débute au sortir du jardin d'innocence et de félicité ; tel enfin le premier mouvement interpelle sans arrière-pensée son prochain, avant que le ravissement ne fasse refluer l'impulsive spontanéité de cet élan généreux, c'est-à-dire avant que l'ingénuité ne cède la place aux sordides retours de l'intérêt-propre. Mais si la première fois est *a parte ante*, déchargée de tout prétérit accablant, elle est tournée, *a parte post*, vers un long avenir de redites et de recommencements : aussi est-elle

toute fraîcheur, toute légèreté, lévitation ailée, aérienne aspiration ; la première fois, comme le printemps de l'année, ou comme l'aurore d'un long jour, déborde de promesses et d'espoirs. Privée de passé, ou presque, et promise à un long futur – telle est cette première fois dont nous disions qu'elle est ensemble hors série et intra-sérielle ; et c'est le futur au contraire qui fait presque défaut à la relativement dernière fois, et c'est du vaste et profond passé qu'elle est lourde ; la dernière fois n'a pour ainsi dire que des souvenirs sans possibles, comme la première, avec ses traditions raréfiées, ne comportait que des possibilités à peu près dépourvues de souvenirs. La première fois pose les fondements de la série, au lieu que la dernière en dégage, après coup, le sens général ; la première fois est donc fondatrice comme le printemps est fondateur, qui est le « *primum tempus* » des quatre saisons et la promesse de l'été ; peut-être le commencement printanier fera-t-il époque – encore que cette « époque » ne soit pas nécessairement une ère nouvelle ; quant à la dernière fois, elle définit rétroactivement comme un tout la série dont elle est la clôture et la conclusion : tel le douzième des douze coups de la cloche scelle et sanctionne le fait qu'il est maintenant minuit, et signifie la fin d'une journée ; telle la dernière leçon du professeur consacre, à l'intérieur d'une biographie encore inachevée, le fait désormais accompli d'une *carrière*. Si la première fois pose l'avenir qui la suivra, la dernière dépose le passé qui la précéda et lui confère à titre posthume la consécration historique du prétérit. Il y a toutefois une certaine homologie entre ces deux fois inverses et pourtant dissymétriques et dépareillées : bien souvent la première fois est première comme la dernière est dernière, après coup et au futur antérieur, c'est-à-dire dans l'optique transcendante d'un témoin qui survole le devenir ; sur le moment, le devenant en train de devenir ne sait pas toujours que la première fois est première : car le présent, lorsqu'il est non pas survolé, mais vécu comme se-faisant, ne porte pas de numéro ordinal... Il faut, en ce cas, attendre au moins jusqu'à la deuxième fois pour savoir, rétrospectivement, que la précédente était la première. Et de même nous ne savons pas toujours, sur le moment, que la dernière fois est dernière : c'est après coup qu'elle l'aura été : après coup la conscience reconstitue la séquence entière dont le dernier moment est le terme. Nous disions que la première fois, au moment où elle advient pour la première fois, est quasiment sans mémoire ; mais inversement elle devient peu à peu première par la suite, grâce à nos souvenirs ; celle qui fut première dans le premier moment de la surprise s'attarde ensuite dans l'adagio de la réminiscence ; la première fois ne fut première qu'une fois, mais cet instant, refoulé en prétérit, nous laisse un souvenir durable de sa priorité. Le commencement une fois dépassé, nous avons toute la continuation devant nous pour nous imprégner du souvenir de la minute initiale, pour en dégager et en distiller la saveur, pour en prolonger le retentissement, pour en pérenniser le durable ébranlement ; l'instant innovateur une fois révolu, nous voici en pleine plénitude, ayant tout loisir de nous adonner aux ruminations pathiques et à la lente imprégnation passéiste. Par la grâce de cet attardement, la première fois, qui est elle-même sans passé, sera ensuite au passé tout le temps, et vice versa la dernière fois, qui est elle-même sans futur, sera tout le temps la dernière fois à venir ; la dernière fois est jusqu'au dernier jour pour demain ; jusqu'au dernier moment la dernière fois est un *Nondum* ; la dernière fois n'est d'hier que par anticipation et quand on en fait un souvenir avant la lettre.

Ainsi donc le commencement et la fin en cours de continuation ne sont pas seulement hors série, mais encore intra-sériels. Bien que le commencement ait surtout une suite, il a en fait aussi quelques précédents ; et la conclusion à son tour, bien qu'elle ait surtout des précédents, aura aussi une espèce de lendemain. Si elle pose un avenir, la première fois n'en est pas moins à quelque degré anticipée et préimaginée ; si elle est avant tout anticipée, la fin de série, intervenant en cours d'intervalle, n'en a pas moins une manière d'écho ou de retentissement. Pour une surconscience prévoyante, c'est-à-dire pour une préconscience, le commencement de la série suivante peut être en effet un prochain avenir. Le début est souvent pressenti, encore qu'il soit surtout ressenti ; car si nous dégustons longuement l'arrière-goût que la première fois nous laisse, nous n'étions pas incapables non plus d'en pressentir l'avant-goût ; et vice versa la dernière fois est longuement pressentie, mais le pressentiment dont elle est l'objet n'étouffe pas à l'avance le ressentiment posthume qu'elle nous laissera ; l'avant-goût de la fin, lorsque cette fin n'est pas la fin des fins, mais une petite fin de série, aura son prolongement dans un arrière-goût. Rappelons que l'ineffable, sur ce point, s'oppose à l'indicible... En somme, commencement ou fin, tout instant privilégié comporte son avant et son après ; à la fois remémoré et préimaginé, l'instant ponctuel irradie autour de soi dans la plénitude de l'intervalle une sorte de halo. Le commencement est premier sans être dernier, et il n'est même pas premier ; la fin est dernière sans être première, et elle n'est même

pas dernière ! Le commencement, d'une part, n'est jamais totalement impréparé : pour qui analyse les déterminismes historiques, le commencement fond dans la continuité générale du devenir ; la première fois se préexiste à elle-même, et son absolue primauté, considérée hors du brouillard des approximations, n'est plus qu'une priorité toute relative. Autrement dit le commencement, dans cette vie, n'est jamais un premier commencement, mais au mieux un deuxième commencement ou un recommencement. Et de même le commencement n'est pas non plus une fin, car il se répétera, apparemment, bien des fois. Inversement la fin d'une ère finissante n'est pas la fin de tout, mais c'est une dernière fois plus ou moins délayée : la dernière fois de la série précédente se survit à elle-même dans les premières fois de la série suivante, comme la première fois se préexistait à elle-même dans les dernières de l'époque antécédente ; et de même que le commencement n'est jamais le premier commencement, de même la fin n'est jamais la dernière fin, mais plutôt l'avant-dernière. Car si rien en ce monde n'a jamais commencé, rien non plus n'est jamais fini ! Et d'autre part la fin n'est pas davantage un commencement, du moins en apparence : la dernière fois, avant de survenir, n'avait-elle pas déjà eu lieu, en un sens, bien des fois ? Et ainsi cette dernière fois, qui n'est même pas vraiment dernière, n'est pas non plus première...

6. La primultimité relative (semelfactivité) : secondarité et pénultimité

Mais en un autre sens l'irréversibilité du devenir fait que chaque première fois est aussi une dernière fois et chaque dernière fois une première fois ; mieux encore : l'absurdité d'un revenir du devenir fait que chaque instant de ce devenir est à la fois première fois et dernière fois ; chaque fois (selon qu'on regarde vers l'arrière ou vers l'avant, vers le passé ou le futur) est la dernière de la série précédente et *uno eodemque tempore* la première de la suivante ! Nous disions que les commencements se répètent après avoir commencé, que les fins se répètent avant de finir : il aurait été plus exact de dire que le commencement commence encore jusqu'à la dernière fois, ou *vice versa* que tout finit dès la première fois ; car la fin a commencé dès le début – ou ce qui revient au même : le commencement ne cesse, jusqu'à la fin, de débiter. Le devenir n'est-il pas, selon l'aspect qu'on envisage, une terminaison continuée ou une continuation de commencement ? Ce ne sont donc pas seulement la fin du commencement et le commencement de la fin, ce ne sont pas seulement la dernière des premières fois et la première des dernières qui sont première-dernière fois : c'est chaque fois qui est cette première-dernière fois ; oui, chaque fois, qu'elle soit extrême et solennelle comme le commencement et la fin du chapitre, ou qu'elle soit intermédiaire comme les humbles fois de l'intervalle et de la banalité quotidienne, chaque fois est unique en son genre et littéralement *primultime*, par cette raison que chaque commencement est une fin et chaque fin un commencement ; et c'est à peine si le commencement et la fin stricto sensu, celui-là surtout initial, celle-ci surtout terminale, ont un privilège plus marqué que tous les instants également exceptionnels et originaux de la continuation. La fois primultime n'est pas seulement un « Hapax », car un *Hapax* est une chose dont il n'existe dans le monde qu'un seul exemplaire : et la fois primultime est dans le temps un événement qui n'arrive qu'une seule fois. La fois primultime est une advenue *semelfactive* : c'est l'effectivité qui est unique, et non point l'exemplaire ! Par exemple l'unicité ou haecceité de la personne est un Hapax, mais chacune des expériences de chaque personne est semelfactive ; et finalement la quoddité de la vie personnelle, étant unique dans toute l'éternité, réunit en soi l'unicité infiniment précieuse du Hapax et la semelfactivité de l'événement primultime. Même une série homogène, en tant que succession vécue, est vécue comme une continuité qualitativement hétérogène où la mémoire, retenant l'ancien dans le nouveau et le passé dans le présent, modifie sans cesse le visage de chaque minute et différencie à tout instant l'ultérieur de l'antérieur. Bergson nous aide à comprendre ces choses. Si les douze coups de minuit sont indiscernables les uns des autres, et en apparence interchangeable, chacun d'eux, résonnant après les précédents et s'intégrant au souvenir qu'ils nous laissent, indique une heure plus avancée et modifie la signification totale de la sonnerie ; et lorsque le douzième coup, avant lequel il y en avait onze, après lequel il n'y en aura plus, s'est éteint dans le silence, la mourante vibration de la cloche dégage le sens global de la série ; ceci sans parler de la direction du vent et des bruits de la rue qui différencient le timbre et la tonalité des douze notes. C'est donc à chaque instant que la neuve conscience sort du jardin d'innocence et reçoit le baptême de la nouveauté. À chaque minute l'alpha et l'oméga, l'initiation et l'adieu se confondent ! Premier et Dernier, dans le temps concret, se resserrent pour coïncider et ne forment plus qu'une seule occasion, une seule conjoncture semelfactive, une seule transparence : alors l'occasion unique vaut une série entière ;

le commencement et la fin, en surimpression l'un sur l'autre, s'identifient en un point... Tel est le cas des événements qui n'arrivent qu'une fois... Même aux deux ailes de la vie tout instant est première-dernière fois : certes les impressions de l'enfance, dans la fraîcheur de leur nouveauté, nous paraissent plus « premières » que « dernières » : et cependant ne les éprouvons-nous pas, sous cette forme, pour la dernière fois ? La dernière leçon du professeur avant sa retraite, les adieux avant la séparation définitive nous paraissent plus derniers que premiers : mais ne sont-ce pas, en un autre sens, des choses qu'on fait pour la première fois, le jour où on les fait ?

Or, cette primultimité des premières-dernières fois est relative comme étaient relatives la primauté de la première et l'ultimité de la dernière. Dans la plénitude de la continuation l'irréversible exprime simplement l'unicité qualitative de chaque mode d'être et la nouveauté relative de chaque instant ; le devenir est une semelfactivité continuée ; mais, perçant l'étoffe de l'intervalle vécu, apparaissant à travers l'épaisseur des contenus successifs, cette semelfactivité est aussi fréquentative que semelfactive. L'irréversible, en cours de continuation, implique que tout événement, si banal soit-il, est en son genre une première fois et une dernière fois, c'est-à-dire une fois unique, mais qu'en même temps cette première-dernière fois, si originale soit-elle, a déjà eu lieu autrefois et aura encore lieu bien des fois : la première-dernière fois est donc, sous d'autres rapports, la *n^{ième}* fois. Et d'abord la première fois de l'intervalle est première parce qu'il n'y en a jamais eu d'exactly semblable auparavant, dernière parce qu'il n'y en aura plus jamais d'exactly semblable dans le futur. Quoi que je dise ou fasse, je le fais et le dis, en un sens, pour la première fois ; quelle que soit la chose vue ou vécue, et si humble soit-elle, nous ne l'avions jamais vue ni vécue auparavant, et nous ne la verrons plus désormais, du moins sous cette forme, dans ce contexte circonstanciel, sous cet éclairage et avec ce décor : car il n'y a pas une chance sur un milliard pour que se reproduise dans les plus petits détails la conjoncture actuelle, comme il n'y a pas la moindre chance pour que se reproduise jamais la situation exacte des véhicules et des passants place de l'Opéra à cette minute précise ; le retour d'une constellation identique tiendrait ici du miracle ou de la fabuleuse coïncidence ! C'est à l'infini que le temps éternel amènerait le retour de l'irréversible. La mort de quelqu'un n'est-elle pas elle-même cette toujours neuve banalité ? L'amour, la charité sont des cas privilégiés : un premier amour est aussi un dernier amour, car c'est la dernière fois dans sa vie que l'amoureux aime de cet amour-là... L'initiation n'est-elle pas à jamais unique et irrépétable ? Mieux encore : celui qui tombe amoureux pour la centième fois aime comme si c'était la première fois, comme s'il n'avait jamais aimé encore de cette manière, et comme, en un sens, il n'aimera plus ! C'est ainsi que chaque printemps est pour nous le premier et le dernier renouveau de la terre, et réveille inlassablement en nous le même émoi... Tel est encore le premier-dernier mouvement de la charité : par opposition à l'égoïsme immobile de la philautie, par opposition au deuxième mouvement du ravissement et de l'égotropisme, le très fugitif bon mouvement de l'innocence est à sa manière un mouvement sans mémoire ni prévision. Le devenir est donc bien une continuation de premières-dernières fois, premières si on considère le pas-encore, dernières si l'on envisage le déjà-plus. Ni deux fois de suite, ni deux fois non consécutives on ne se baigne dans les mêmes eaux : car nulle fois ne ressemble à nulle autre. Bergson, qui rejetait le fantôme du néant et l'invincibilité de la mort, Bergson qui se représentait le devenir comme une continuation de plénitude et comme une indéchirable positivité, Bergson avait enfermé l'émergence discontinue, le surgissement de l'instant et la nouveauté créatrice dans l'épaisseur même du temps vécu. Le devenir, ajouterons-nous, n'est pas seulement une primultimité continuée : le devenir ne devient que par la succession des premières-dernières fois ; ces innombrables instants, à la fois premiers et derniers, font du devenir une improvisation constamment novatrice et une perpétuelle aventure. Mais d'autre part ces premières-dernières fois ne sont jamais radicalement nouvelles ni absolument ultimes : la *première-dernière fois* et la *dernière-première fois*, elles sont toutes les deux découpées dans l'étoffe de l'intervalle ; toutes les deux renvoient à l'épaisseur d'une continuation qui charrie espoirs et regrets, prophéties et souvenirs, pressentiments et ressentiments. La première-dernière fois, bien qu'étant une « fois » innocente et presque sans souvenirs, peut contenir une dose infinitésimale de réminiscence et de nostalgie : pas de nouveauté, si inédite soit-elle, qui ne puisse apparaître comme une réédition plus ou moins semblable à des éditions antérieures. Mais surtout – pas de nouveauté qui ne presage un long avenir de répétitions ; pas d'innovation sans promesse indéfinie de renouvellements. Le commencement le plus inouï évoque toujours à quelque degré le déjà-entendu, le déjà-vu, le déjà-vécu et le déjà-dit. Mais surtout – le commencement annonce et inaugure l'interminable série des recommencements ; le commencement amorce une

continuation ; la première fois déclenche la cataracte des autres fois ; si cette fois-là est la première, c'est apparemment qu'il y en aura encore bien d'autres ; le premier péché, le premier mensonge amorcent l'avalanche des innombrables mensonges et des innombrables péchés qui constituent l'histoire : car il n'y a que la première fois qui coûte ! L'émerveillement est parfois reconnaissance et surprise imperceptiblement préparée. Mais surtout – l'émerveillement lui-même tournera, par la réitération, en habitude ; la surprise est banalité naissante. Et de même la création, si elle est en quelque mesure reproduction, est plus encore fondatrice d'avenir : l'initiative instaure la longue postérité des imitations. Bergson expliquerait sans doute par la mémoire et l'anticipation cette préexistence de la nouveauté à elle-même, cette survivance ou résonance de l'instant dans la pérennité de l'intervalle. La mémoire n'est-elle pas un engagement pour le futur comme elle est une fidélité au passé ? Dans l'immanence du devenir l'historien peut toujours trouver des apparentements, tresser des rapports de sens, des associations qui restitueront à la primauté de la première fois ses devanciers invisibles, à la nouveauté ses précédents, qui révéleront les précurseurs du précurseur. Mais surtout – la première fois pose l'enchaînement des innombrables fois suivantes, enchaînement qui est la conséquence et la descendance de toute initiative. La première-dernière fois se dissout ainsi dans la continuité des conditionnements temporels : cette première fois, qui n'est peut-être pas absolument la première, n'est surtout pas la dernière. – Et corrélativement la dernière-première fois, qui n'est peut-être pas absolument la dernière, n'est en tout cas pas la première ; loin de là ! Quand enfin elle survient toutes sortes d'essais la préparaient, toutes sortes de présages l'annonçaient... Si la dernière-première fois fait secondairement allusion à un futur, elle présuppose avant tout le long passé des fois antécédentes. Certes les adieux humains ne sont jamais tellement désespérés qu'ils n'enveloppent la secrète espérance d'une suite, l'arrière-espoir d'une petite continuation : derrière l'ultimité il y a comme l'horizon chimérique d'un moratoire qui prolongerait la continuation ou en ajournerait la fin. Assortie de serments et même de rendez-vous, la séparation n'est définitive que jusqu'à nouvel ordre ! D'abord l'homme dit Toujours et Jamais dans un Adieu qui se veut éternel ; ensuite l'Adieu se découvre temporaire et permet la reconduction des projets et le rebondissement des promesses. La pudeur de l'Adieu ne tient-elle pas à la phobie que parfois nous inspire la solennité de la dernière fois ? L'homme en proie à la panique de l'ultimité et de l'extrême rebord métémpirique, l'homme terrifié par l'« ultima linea rerum » fait tout pour que la dernière fois ne soit pas la dernière, mais tout au moins l'avant-dernière : il s'efforce de demeurer douillettement, frileusement au centre de la continuation, à l'abri de toute aventure, aussi loin que possible de l'alpha et de l'oméga. Mais surtout, la dernière fois de l'empirie, parce qu'elle est la dernière, suppose toute une tradition de recommencements successifs : si cette fois-là est la dernière, c'est que bien des fois l'ont précédée, c'est que maintes fois nous prononçâmes cette parole avant de dire le mot final.

Le devenir n'est donc ni un jaillissement de nouveautés fusantes – car une telle continuité de jaillissement serait génialité pure, ni une répétition littérale – car un tel bégaiement de la durée ne serait rien d'autre que psittacisme, c'est-à-dire automatisme pur. Ou (ce qui revient au même) les deux vérités contradictoires sont vraies ensemble : quoi que je fasse, je ne l'ai jamais fait auparavant, et ne le referai plus ; quoi que je fasse, je l'ai déjà fait auparavant et le referai bien des fois. Tout est redite ; mais, à sa manière, la banalité la plus éculée est une chose jamais encore dite. Cette contradiction met à nu, une fois de plus, l'ambiguïté du devenir ; nous montrions comment optimisme et pessimisme sont deux lectures inverses d'un même texte : il faudrait ajouter maintenant que l'unicité et la banalité sont deux points de vue sur un même temps irréversible ! À mi-chemin de la première-dernière et de la n-ième fois, la deuxième fois et la pénultième résumeraient peut-être l'une dans sa secondarité l'autre dans sa pénultimité toute l'équivoque d'une originalité banale ; c'est ainsi que la deuxième personne réunit en soi la banalité de la troisième et l'originalité de la première. La deuxième personne n'est-elle pas, hors de moi, le premier autre, l'autre le plus immédiat et le plus proche de moi-même ? Il n'est pas exagéré de dire que toute série commence plus ou moins par la deuxième fois : ce qui signifie du même coup que la première fois est toujours deuxième, et la deuxième toujours première ! D'une part les premières fois charriées par la continuation onctueuse du devenir ne sont jamais que relativement premières : elles sont donc plutôt deuxièmes. La seconde fois ne suit la précédente que parce qu'elle est, en somme, du même ordre ; la deuxième fois est une fois comme la première, dont elle diffère seulement par son numéro ordinal et par sa place dans la succession : la deuxième fois, en ce sens, n'est pas plus privilégiée que la trentième ou que toute autre fois considérée à un

moment quelconque et à n'importe quel rang dans la chronologie ; la seconde fois et les autres fois sont entièrement comparables, comme sont comparables les deux comparatifs *prius* et *posterius* à l'intérieur de la série commune qui les englobe ; autrement dit : si les superlatifs *πρώτον-ἔσχατον* (*primum-ultimum*), étant les deux extrêmes d'une série, s'opposent l'un à l'autre, les comparatifs *πρότερον-δεύτερον*, étant deux moments intra-sériels, ne se distinguent que par l'adjectif numéral. La seconde fois se souvient de la première, et l'on reconnaît la première dans la seconde. Nous parlions d'un « continuationnisme » timide et dilatoire qui, dans sa phobie de l'urgence, de l'imminence, de l'immédiat ajourne sans cesse à plus tard les grandes échéances de l'effectivité : c'est ainsi que Leibniz, théoricien de l'enveloppement, s'attache à retrouver la continuation de l'être sous les apparences de la cessation, à passer sur le saut discontinu l'estompe des transitions et fluxions infinitésimales. Comme il y a un système de reconduction pour lequel la fin se survit à elle-même, il y a aussi un misonéisme pour lequel la nouveauté se préexiste à elle-même : la préformation de l'imprévisible nous sert à éluder l'initiative et l'initiation, et à en amortir le choc, tout de même que le moratoire nous sert à escamoter la terminaison abrupte et adoucit pour une conscience affolée le vertige de l'instant eschatologique et l'angoisse de l'ultimatum. Ainsi donc la philosophie de la *pénultimité* qui évite de finir par l'extrême fin et la philosophie de la *secondarité* qui évite de commencer par le prime commencement, celle-ci arrivant après l'exorde, celle-là partant avant la conclusion, toutes deux sont filles de la même panique : car il faut du courage pour faire face à la soudaineté initiale et au sacrifice ultime ! Faute d'affronter les escarpements de « *telos* » et d'« *arché* », c'est-à-dire des termes extrêmes, nous nous réfugions dans l'entre-deux de la continuation ; pour éloigner l'ultimité et en desserrer l'urgence, la philosophie « du Lendemain » s'entoure du glacis des moyens termes. Celui qui n'ose pas élit pour domicile la zone intermédiaire où tout événement est second et avant-dernier, où l'ultime devient pénultième, et, si possible, antépénultième, où il n'y a jamais de dernière fois ni de première fois. – Mais d'autre part, si la seconde fois ressemble à la précédente et l'avant-dernière à la suivante, il n'est pas moins vrai que la deuxième fois est presque première, tout comme la pénultième est presque ultime. La seconde fois est, à sa façon, quasi première. Le Presque de la secondarité, comme le Presque de la pénultimité, doit s'entendre non pas comme une approximation négative, mais comme une tangence : l'événement tend vers la limite de la semelfactivité ou (si l'on préfère cette image) s'effile jusqu'à coïncider avec la fine pointe de l'unicité. « Comme-la-première-fois », disions-nous, ne veut pas dire rabâcher : « comme-la-première-fois » veut dire *une autre première fois* ! Le seul fait du temps empêcherait déjà la nouvelle fois de réitérer exactement la précédente : en l'absence de toute différenciation matérielle, c'est la nue quoddité du temps qui garantit dans tous les cas la primarité de la seconde fois. Le recommencement ou deuxième commencement, même indiscernable du premier commencement, laisse de côté un résidu qui plus jamais ne sera et qui est en quelque sorte notre mauvaise conscience et notre regret métaphysique. La mélancolie du souvenir tient à ce déficit, à cette insuffisance : car l'irréversible est le principe de l'inconsolable. La mémoire, disions-nous, retient le passé qui s'enfuit : mais aussi elle enregistre la couleur ineffaçable de l'avoir-été ; et ce faisant, elle scelle le caractère irréversible du prétérit que la prétérition refoula. Mieux encore : en même temps qu'elle retient le passé, la mémoire retient les modifications temporelles survenues depuis lors ; la mémoire ne conserve pas seulement, tout à fait à l'arrière, le plus-que-parfait de sa nostalgie, elle conserve encore, immédiatement derrière la journée d'aujourd'hui, un passé récent qui fut naguère le futur de ce plus-que-parfait quand ce plus-que-parfait était notre présent ; chaque présent, refoulant ainsi son propre prétérit comme s'il le sécrétait par le seul acte de son avènement, dépose après soi un premier passé et un plus-que-passé qui est le passé de ce passé. Ce passé en profondeur, organisé sur plusieurs plans, ne confère-t-il pas au souvenir le parfum irréductible de la chose surannée ? Mnemosyne en cela confirme et approfondit l'irréversibilité plutôt qu'elle ne l'atténue.

À partir d'ici il n'y a presque plus de différence entre l'irréversible de la temporalité générale et l'irréversibilité mortelle. Tout peut être repris, répété, recommencé à l'intérieur de la vie ; mais la vie elle-même, mais la vie dans son ensemble ne peut pas être revécue ; l'impossibilité même de répéter littéralement une expérience très partielle tient à cette unicité globale de notre vie : car lorsque deux expériences successives sont identiques et indiscernables, elles se différencient encore par leur date et leur moment dans la durée ; la dissemblance des semblables s'explique donc elle aussi par cet élément irréductiblement chronologique en toute biographie. Ce qui n'advient qu'une fois dans l'existence a un prix infini – ou mieux n'a pas de prix ; et l'existence elle-même n'a

pas de prix non plus. Or ce qui est inestimable ne se rembourse pas. Ce n'est donc pas simplement la semelfactivité de chaque expérience, c'est l'unicité de la vie tout entière qui rend le rajeunissement absurde.

L'irréversibilité empirique, comme telle, n'implique pas nécessairement la mort, ni même à proprement parler l'intention déclinante qu'on appelle vieillissement; le devenir, théoriquement, pourrait être irréversible sans aboutir au non-être. Car le sentiment de l'irréversibilité n'est pas seulement l'angoisse des minutes qui s'enfuient et de l'existence qui s'use : le sentiment de l'irréversible, c'est aussi la bonne surprise de l'imprévisible; irréversibilité veut dire également, sinon rajeunissement, du moins renouvellement; renouvellement inépuisable et recommencement continué. Certes, le vieillissement implique toujours l'irréversible (car même stoppée sur certains points, ou retardée pendant un certain temps, la sénilité ne cesse, en gros, de progresser dans le même sens) – mais l'irréversible, lui, n'implique pas toujours la sénilité croissante. Si nos expériences, toutes uniques en leur genre, se diversifiaient à l'infini, et si la continuation de notre existence se poursuivait à l'infini, la durée vitale serait à la fois irréversible et perpétuelle. Une durée irréversible, mais infinie, offrirait, quoique irréversible, des chances inépuisablement nouvelles pour toute occasion manquée. C'est la finitude qui rend angoissante l'irréversibilité; le sentiment de l'irréversible n'est un sentiment poignant que parce que notre temps vital est une carrière limitée en durée... L'irréversibilité foudroyante de la mort est un condensé de l'irréversibilité générale du devenir vécu; elle en scelle le caractère irréparable. Si l'homme ne s'apercevait pas de l'humble irréversibilité du temps quotidien, la mort de quelqu'un se chargerait de lui rappeler l'irréparable de la fuite des heures. La mort en cela nous aide à prendre le temps au sérieux.

7. La primultimité mortelle.

L'apparition disparaissante

Comme chaque événement de la continuation, comme tout moment de l'entre-deux, comme tout chaînon de l'enchaînement empirique, comme tout épisode de l'intervalle, la mort est une première-dernière fois; mais la primultimité mortelle doit s'entendre dans un sens absolu et tranchant, et non plus dans un sens relatif. Car il s'agit maintenant non pas de priorité et d'ultériorité intravitales, mais de la primauté superlative et de l'ultimité superlative; il s'agit non pas de la première et de la dernière fois d'une série, mais de la toute dernière des dernières fois qui, mettant le point final à la série des séries et à l'intervalle des intervalles, advient aussi bien pour la première fois; la fin des fins de la série des séries, advenant une fois pour toutes, s'avère non pas seulement, comme les fins mineures, autre que les autres moments, mais *toute autre*. Ici, par conséquent, la première fois est bien plus que la première-dernière fois, la première fois est la *toute-dernière*, cette fois ultime étant aussi la première; la mort est en effet une chose qu'on fait toujours pour la première fois, quand on la fait, et la première fois est *ipso facto* et par définition la dernière; la plus nouvelle des nouveautés est dans l'instant même la plus définitive des terminaisons. Mourir est une chose que le mourant n'a jamais faite encore et qu'il ne referra plus jamais, une chose sans précédent et sans lendemain. La mort est un phénomène biologique, universel et naturel entre tous, et pourtant la mort-propre est un événement aussi irréversible qu'imprévisible. Car si la mort, depuis qu'il y a des vivants, tous inépuisablement renouvelés, invariablement supprimés, se répète des milliers de milliards de fois, la mort-propre, pour le mourant lui-même, est toujours la première-dernière fois et l'unique fois dans toute l'éternité! Or tel est un peu le cas de l'enfantement : la femme qui va subir à son tour ces douleurs vieilles comme le monde ne peut aucunement prétendre à l'originalité; mais elle sent obscurément que dans cette banalité immémoriale à laquelle toutes les créatures sans exception doivent de naître et le genre humain de se perpétuer un profond mystère de nouveauté s'accomplit : cet acte si peu semblable à un commencement porte un numéro quelconque dans l'immense série, et pourtant quelque chose d'inouï et d'unique advient pour la femme qui en sera l'auteur; aussi les femmes en parlent-elles comme déjà en parlaient la Bible et les poèmes homériques, chacune se sentant la première et la seule, depuis que le monde est monde, à éprouver ces douleurs indicibles et à vivre cette banalité toujours première. L'enfantement, comme l'amour et la mort, transcende ainsi l'alternative de la banalité et de l'originalité. Du moins l'enfantement peut-il ensuite se répéter; et comme il pose la vie, loin de la nier, il est essentiellement anti-tragique. La mort, elle, exclut toute réitération comme elle exclut tout essai préparatoire. La première fois mortelle n'instaure pas une nouvelle série, et elle est donc dernière; la dernière fois

mortelle n'est pas l'aboutissement d'une série d'essais, et elle est donc première. D'une part, la première fois mortelle n'est pas, du moins sur le plan empirique, le principe d'un rebondissement ni l'amorce d'une quelconque reconduction ; et d'autre part on ne progresse pas dans l'art de mourir en s'y reprenant à plusieurs fois, en recommençant chaque matin sa mort pour la mieux réussir, en « remourant » chaque soir avec plus d'élégance, comme un pilote d'essai qui multiplie les vols sur un prototype supersonique afin de perfectionner sa maîtrise. Car on ne meurt qu'une fois ! « Non piu d'una volta », dit Pétrarque³³ ... Le « Bis », en pareille matière, n'est-il pas aussi absurde qu'impossible ? La mort est d'un tout autre ordre que la mortification : n'avons-nous pas assez dit combien l'idée d'un exercice et d'une ascèse paraît dérisoirement incommensurable à la mort ? Par opposition aux instants intra-sériels, instants penchés les uns sur les autres dans l'immanence d'une succession, instants comparables encastés à mi-chemin des extrêmes, la toute-dernière fois fait figure de monstre. Certes la toute-première, qui est l'instant natal, est dans le même cas. Et pourtant, l'Entr'ouverture nous l'indiquait et l'Irréversible nous l'a confirmé, il n'y a aucune symétrie entre ces deux fois également dépareillées et boiteuses. Car la toute-première fois est celle avant laquelle il n'y en avait pas encore, après laquelle il y en aura bien d'autres ; et *vice versa* la toute-dernière est la fois avant laquelle il y en eut tant d'autres, après laquelle il n'y en aura plus. Or cela ne revient nullement au même d'avoir le vide derrière soi, comme l'article natal, ou par devant, comme l'article létal : selon qu'il s'agit d'un néant post-létal ou d'un non-être prénatal, d'un néant post-terminal ou d'un non-être pré-initial, la situation change du tout au tout ! Si le non-être antécédent et le non-être conséquent ne sont en rien équivalents ni interchangeables, c'est parce que le devenir a un sens, parce que la succession de l'Avant et de l'Après est une succession irréversiblement orientée, et c'est donc parce que le temps vécu est futuration et parce que le devenir est avènement continué d'un avenir. Sans doute l'ultime fois est-elle épaulée et soutenue *a tergo* par la préexistence d'une existence entière, au lieu que la première fois, entamant le processus, reste pour ainsi dire en l'air : mais la vocation futuriste du devenir rend la fin vertigineuse et plus poignante que l'exorde. Car l'homme en marche est penché vers l'avant, et regarde devant lui, et c'est devant lui qu'au seuil de la mort il trouve le vide ; et *vice versa* la réjouissante plénitude qui s'étendait à perte de vue devant le regard du débutant, le mourant la laisse derrière lui comme un dépôt du devenir ; l'avenir illimité de la première fois s'est converti en passé et en chose devenue ; le passé de la première fois est maintenant le futur de la dernière. Ou en d'autres termes : la naissance advient pour quelqu'un qui n'existait pas encore ; à peine le commençant a-t-il eu le temps de reprendre ses esprits... et la continuation du commencement est déjà amorcée ; le nouveau-né est déjà jeté en pleine vie ! La mort, elle, arrive à quelqu'un qui est une personne constituée, qui existe depuis longtemps et qui a eu toute sa vie pour prévoir et appréhender la fin de cette vie. Celui qui meurt existait déjà, puisqu'il meurt ! Sinon, de quoi la fin serait-elle la fin ? La plénitude de la continuation rend plus coûteux le déchirement de la cessation... Un instant pour commencer, toute la vie ensuite pour en parler et pour épiloguer : tel est le futur de la toute-première fois. Et voici maintenant le statut de la dernière : toute la vie pour attendre, dans l'angoisse, la consommation de l'intervalle – mais ensuite plus personne pour regarder en arrière par rétrospection.

La première fois est toute-première, c'est-à-dire natale, lorsque sa propre possibilité ne lui préexiste pas ou bien lorsque l'être pour qui elle est première, jusque-là inexistant, commence lui-même à exister le jour de cette initiation ; et la dernière fois est toute-dernière, c'est-à-dire létale, lorsque sa virtualité elle-même est abolie, ou bien lorsque l'être préexistant pour qui elle était dernière cesse lui-même d'exister le jour de cette dernière fois. Plus précisément encore : les événements de l'entre-deux sont primultimes non pas dans leur quoddité, mais dans leur qualité ou modalité, en ce sens que chacun d'eux est d'un *autre* ordre que les autres. La naissance, elle, est dernière parce qu'elle est d'un *tout-autre* ordre que les événements ultérieurs ; mais elle est toute-première ontiquement parce qu'elle est le commencement de tous les commencements. Et *vice versa* la mort est première parce qu'elle est d'un *tout-autre* ordre que les péripéties antérieures ; et elle est toute-dernière méontiquement parce qu'elle est la fin des fins, parce qu'elle est non pas la modification d'un certain mode d'être, mais le non-être de tout notre être. Distinguons mieux, dans cette primultimité, la part de la primauté et la part de l'ultimité. Si la mort, en vue de l'en-deçà et à partir de la vie, est première, c'est qu'il est impossible d'en préimaginer l'inimaginable bizarrerie. L'instant dernier n'est pas seulement insolite et inédit et inouï en ce sens qu'il n'y eut jamais au cours de la vie rien d'analogue ni *a fortiori* rien de littéralement identique : car cela est aussi vrai de n'importe quelle

banalité quotidienne ; l'instant final est inouï en ce sens surtout qu'il est sans commune mesure avec les événements de l'empirie. On a vu que ce n'était ni une question de format, ni une question d'échelle, ni même à proprement parler une question de qualité. Allons plus loin : l'article mortel est-il seulement une « nouveauté », si surprenante et imprévue que soit cette nouveauté ? Le nouveau, dans la plénitude de la continuation empirique, ne se définit qu'en référence à l'ancien : seule la comparabilité de l'antérieur et de l'ultérieur permet de mesurer l'importance du changement. Par exemple le « renouveau », qui est la grande remise à neuf annuelle, le rajeunissement et le rafraîchissement périodiques de la nature, le renouveau apporte à l'homme la plus attendue des bonnes surprises : chaque année nous sommes aussi émerveillés par ce recommencement inlassable que nous prévoyons depuis toujours, chaque année nous accueillons le printemps comme si c'était le premier printemps du monde. Le renouveau est en somme le vieux renouvellement par excellence, l'innovation banale et monotone entre toutes, le souvenir des renouveaux défunts mêlant à la joie de la surprise la familiarité du déjà-vu et la douceur de la reconnaissance. L'instant mortel, au contraire, ne ressemble à rien de ce que nous avons vécu ; sauf par manière de parler, il n'a pas de signes avant-coureurs, ni de prodromes : aussi nous reste-t-il la ressource soit d'anticiper ce pas-encore du dernier instant à grand renfort d'analogies anthropomorphiques ou biomorphiques, soit de le poétiser en transformant le Rien en Néant et l'indicible en ineffable.

L'instant mortel est premier parce que jamais encore nous n'avons rien vécu de semblable, et il est tout-dernier parce que depuis l'instant de la mort-propre le sujet a cessé d'être en général. La fois absolument primultime de la mort n'a donc pas d'avant-goût, et *a fortiori* elle exclut tout arrière-goût ; car si la *dernière toute-première fois* (la fois de la naissance) n'a relativement pas d'après-goût et absolument pas d'avant-goût, la *première toute-dernière* (la fois de la mort) n'a relativement pas d'avant-goût, et absolument pas d'après-goût. Avant le fait, le tout-autre ordre de la mort est parfaitement irréprésentable : du moins avons-nous tout loisir d'en prendre conscience, puisque nous sommes encore vivants et qu'un vivant a, en principe, le temps de voir venir sa mort. Après coup... Mais non ! il n'y aura pas d'après-coup, il n'y a jamais d'épilogue puisque, par définition même, il n'y a plus personne pour épiloguer ; il n'y a jamais d'épilogue, mais seulement un long prologue ou, comme écrit François Liszt à la suite de Lamartine, une chaîne de Préludes : « Notre vie est-elle autre chose qu'une série de Préludes à ce chant inconnu dont la mort entonne la première et solennelle note ? » La mort, étant inimaginable, ne se peut pressentir ; et elle se ressent encore moins qu'elle ne se pressent, car celui qui la ressentirait n'existe plus ! C'est ici qu'apparaît la différence entre la primultimité modale des instants intermédiaires et la primultimité substantielle de la mort. Les événements de la continuation sont seuls à être tels ou tels, à être ceci ou cela : jamais plus je ne verrai un printemps comme je vois le printemps cette année et en ce lieu, dans le décor et le contexte vital que mon âge et les circonstances lui prêtent ; mais des printemps en général, il y en aura beaucoup d'autres ; chacune des fois de l'intervalle est primultime et semelfactive, parce que chacune de ces fois est sans pareille, seule de son espèce et unique en son genre, parce que sous cette forme et avec cet éclairage il n'y en aura plus de semblable... Il n'y en aura plus de semblables ni de comparables, mais il y en aura ! il y aura, parbleu, la prochaine fois... Car l'altérité de l'autre n'est autre que par rapport au même. L'irréversible exprime ici simplement l'impossibilité de revivre un événement en toute plénitude, c'est-à-dire d'une manière concrète, avec les couleurs, et la chaleur et l'intensité de la vie : mais si on se contente des fantômes du passé, une reviviscence est, ma foi, possible, et elle s'appelle justement souvenir. L'irréversible de la mort, lui, signifie l'impossibilité de renaître en général. L'unicité du coup mortel concerne non plus la manière d'être, mais l'être même de toutes les manières. La mort, disions-nous, n'est pas tant ineffable qu'indicible ! La « fois » ultime de la mort n'est pas seulement la dernière fois en son genre, elle est la dernière fois tout court, la dernière-un-point-c'est-tout, et ceci sans repêchage ni post-scriptum ; aucune relance, même conditionnelle ; pas la moindre clause de sauvegarde ! Cette fois-là est la dernière non pas jusqu'à nouvel ordre, et provisoirement, comme chez un retraité qui reprend du service après sa retraite et qui a fait par conséquent une fausse sortie, cette fois-là est la dernière non pas pour faire semblant et par manière de dire, mais pour tout de bon ; car elle est la *fin définitive* ; cette fois-là est définitivement la dernière : parce qu'après elle il n'y en aura plus d'autre dans tout l'avenir jusqu'à la fin des temps, c'est-à-dire dans toute l'éternité ; parce qu'après cette fois il n'y aura plus de « fois » du tout, parce qu'après elle il n'y aura plus rien. La dernière à tout jamais ! la dernière non pas selon la qualité circonstancielle, mais selon la quoddité... C'est la futurition du devenir en général qui est tranchée, nihilisée, et qui sombre pour toujours dans le non-

être : la mort est la cessation d'être, et non point en tant que ceci ou cela (quatenus...) ni à tel ou tel point de vue, mais purement et simplement, ἀπλῶς, et c'est-à-dire absolument. Aussi la mort est-elle souvent, pour ceux qui survivent, une perte incompensée et une peine inconsolable. Non, personne ne peut consoler une telle désolation ! L'Alternative44 parfois nous soustrait un bonheur et nous en dédommage, fût-ce au prix d'un déficit, par le moyen de quelque petit cadeau : ce « clearing » des gains et des pertes, cet échange perpétuellement reconduit par le devenir ne répondent-ils pas à la loi des compensations dont parlait autrefois Azaïs ? L'abolition d'une partie de l'existant, refoulée dans l'inexistence au profit d'une autre partie, l'avènement de cette autre partie, promue à l'existence au détriment de la première – tel est le principe du renouvellement continué qui a nom devenir, tel le principe de cette ouverture vers l'avant qui s'appelle repentir : il y aura autre chose, il y aura mieux, et l'espoir de la continuation porte déjà en lui la certitude de la consolation. Et corrélativement, ce que nous regrettons dans la chose révolue, c'est la qualité irréversible et la saveur unique d'une expérience : car le regret n'est pas sans cette comparaison partitive de deux tonalités, de deux nuances différentielles confrontées l'une avec l'autre dans la plénitude de la continuation. La mort-propre, elle, est le non-être de l'être tout entier : non seulement il n'y a plus rien à quoi l'on puisse comparer l'instant antérieur, mais il n'y a plus personne pour faire la comparaison, plus personne pour regretter le passé, plus personne pour dire à la dernière fois « tu es la dernière ». Ce n'est pas seulement le vieil homme qui a péri (car le vieil homme pourrait connaître une nouvelle jeunesse) – c'est l'homme tout court qui est nihilisé à jamais ! La primultimité relative n'est jamais connue comme telle sur le moment, mais elle est du moins connue après coup, dans la rétrospectivité du regret : la reconnaissance du passé compense donc en partie la méconnaissance du présent. La primultimité de la mort, elle, n'est jamais connue d'aucune façon : ou plutôt si les survivants peuvent raisonner sur la mort de l'autre, cet autre lui-même n'est plus là pour raisonner sur sa mort-propre.

L'événement semelfactif, c'est-à-dire primultime, est un présent insaisissable dont personne n'est jamais contemporain. Ce présent est en quelque sorte démodé sans avoir eu le temps d'être à la mode et sans avoir connu la minute opportune. Avant il est trop tôt, après il est trop tard... Toutefois la possibilité d'un avant-goût et d'un arrière-goût finit par conférer un semblant de goût au présent des événements intrasériels. En ce qui concerne le commencement des commencements, l'anachronisme le plus grave est celui de la connaissance prématurée : car si après la naissance l'instant natal est déjà passé, avant la naissance l'être n'est pas encore né. En ce qui concerne la fin des fins, l'anachronisme le plus tragique serait celui de la conscience retardataire : avant la mort il est trop tôt pour prendre conscience de la mort, mais surtout il est trop tard après ! Dans le « trop-tard » d'une conscience posthume on devine quelque chose de navrant et de poignant où s'exprime l'occasion définitivement perdue, à jamais manquée, éternellement impossible à rattraper. Nous disions que la mort-propre est au futur pendant toute la vie ; mais ce futur ne sera jamais présent et, sauf pour les survivants, il ne sera *a fortiori* jamais au passé... Par rapport à l'optique des tiers en effet, le futur devient soudainement passé sans avoir jamais été présent ; le pas-encore, sans transition, est devenu un déjà-plus : sans transition, c'est-à-dire dans l'instant brévisissime d'un clin d'œil ! L'instant eschatologique, comme tous les autres instants, est donc bien la coïncidence-éclair d'un *Nondum* et d'un *Jam-non*, et on peut l'appeler en ce sens une *apparition-disparaissante* ; toutefois la disparition l'emporte cette fois sur l'apparition, puisqu'elle rend impossible toute réapparition ultérieure, toute réitération et, *a fortiori*, toute remémoration. Amer est le regret de l'irréversible !

8. La toute-dernière fois : plus rien à jamais

L'ultimité elle-même donne au dernier instant cette dissymétrie poignante qui le caractérise. L'instant natal est « dissymétrique » à sa manière, mais en sens inverse, puisque étant sans passé il annonce un immense avenir. Les deux dissymétries sont donc entre elles-mêmes dissymétriques ! Comment découvrir une homologie quelconque entre création et nihilisation ? C'est le sens vectoriel du devenir, et c'est l'irréversibilité de ce sens vectoriel qui expliquent le caractère décevant, et même déchirant de la dissymétrie létale : car le devenir est futurition et avènement d'avenir. Or, nous avons montré que l'instant mortel est une altération sans Autre, une futurition sans futur, un avènement sans avenir : mourir c'est stricto sensu « devenir inexistant », et par conséquent c'est ne rien devenir : car celui qui ne devient rien cesse en général de devenir ; la négation de toute altérité, de cette altérité qui serait l'aboutissement de l'altération suprême, annule rétroactivement

l'altération elle-même. La mutation mortelle contredit donc l'intention même de la mue. L'ultimité mortelle est un avènement qui n'accouche d'aucun événement, un avènement qui fait semblant d'advenir, et subitement avorte et tourne court; ou si l'on préfère : l'ultimité mortelle est une futurition sans issue : elle fait mine seulement, la futurition; mine d'aboutir à quelque chose, ou de continuer quelque chose... Même en présence de la dernière fois on ne peut s'empêcher de murmurer : Et après? Or il n'y a pas d'Après : la futurition retombe à plat immédiatement! Elle est tournée vers, mais ce « vers » est séance tenante démenti par le néant dont elle accouche. La fausse futurition sur le point d'aboutir à un futur reprend instantanément sa promesse, et par conséquent allume en nous un désir aussitôt déçu. De là ce mélange ambivalent de curiosité passionnelle et d'horreur que l'ultimité létale inspire parfois aux hommes. La toute-dernière fois met soudain l'entourage du mourant dans une situation déchirée – car pour ce qui est du mourant en personne, il n'a même pas le temps de se sentir écartelé par la contradiction : la toute-dernière fois dément sa vocation de « fois », qui est d'en appeler ou d'en annoncer d'autres; cette fois, comme toutes les fois, présage une suite alors qu'elle est elle-même la fin. Car qu'est-ce que le commencement du non-être, sinon la fin de l'être? Déboucher sur le rien, c'est ne déboucher sur rien, et c'est par conséquent ne pas déboucher. La cessation d'une continuation brusquement et définitivement privée de tout lendemain n'est pas sans analogie avec le finistère aigu d'un continent taillé à pic sur le vide de l'océan : le suprême instant n'est-il pas cet extrême rebord? Mieux encore : le seuil de l'être et du non-être ressemble à un balcon sur le Rien ; les balcons sont faits pour contempler une vue, un panorama, un paysage : mais le néant n'est pas un paysage, et la nullité de ce néant annule l'acte même de contempler. Un seuil donne accès quelque part : mais l'au-delà n'est pas « quelque part », et l'instant ultime ne donne accès à rien Arrivé au chemin des crêtes qui court entre les deux versants, citérieur et ultérieur, de son destin, le mourant, à ce que l'on dit, voit d'une vue synoptique l'ensemble de sa vie écoulée; mais sur l'autre versant, il n'y a rien que le gouffre noir. La pseudo-futurition dont l'instant ultime feignait d'être l'amorce débouche par conséquent sur un avenir mort-né, pose et nie cet avenir simultanément et dans l'instantanéité du même instant, consacre ainsi la faillite du devenir qui promettait cet avenir : le devenir fait la culbute et bascule subitement dans l'inexistence.

Rappelons-le ici : ce qu'annonce la toute-dernière fois du tout-dernier instant, ce n'est pas seulement *Plus rien*, c'est *Plus jamais rien*, et c'est *Plus rien à jamais!* « On jette enfin de la terre sur la tête », dit Pascal, « et en voilà pour jamais⁵⁵ ». Jamais-plus est en effet la formule intemporelle du néant... Un néant qui cesserait tôt ou tard d'être le néant, un néant d'où quelque chose finirait à longueur de temps par renaître ne serait pas rien du tout, loin de là! Bien au contraire, il serait démontré après coup que ce non-être avait été, comme dans la doctrine leibnizienne de l'involution, un être larvé ou léthargique, un être devenu latent et réduit à l'état infinitésimal : la mort devenant une sorte d'hivernage, la résurrection à son tour serait tout le contraire d'un miracle; la résurrection, en ce cas, n'est pas plus surnaturelle que le réveil consécutif au sommeil... Mais la mort n'est ni l'interruption provisoire ni la suspension temporaire de certaines fonctions : la mort n'est pas une cessation partitive et périphérique sur fond de continuation : aucune continuation invisible ne vient colmater la béante solution de continuité mortelle. Le Néant qui résulte de l'anéantissement, le Nihil auquel aboutit l'annihilation est ici un superlatif absolu. Pour que la mort soit vraiment la mort, la nihilisation mortelle doit exclure toute continuité souterraine, toute conservation clandestine; et par suite le néant doit être, sinon éternel (puisqu'il a commencé), du moins définitif (puisqu'il ne finira pas). Le néant commence ce soir, et il durera toujours! On ne meurt qu'une fois, et c'en est fini pour toujours! Comprenez-vous ce que signifient ces trois syllabes : *pour toujours*? La raison le conçoit sans peine; et pourtant on ne saurait réaliser une telle pensée, c'est-à-dire la prendre au sérieux, sans frémir... Car c'est sur ce point que l'impossible éternité pénètre dans nos rapports personnels avec les vivants pour disloquer ces rapports et rompre les attachements passionnés. Aussi l'expérience pathétique du « never more » et du temps irréversible exprime-t-elle ce sentiment tragique de la vie qui est notre modernité par excellence. Que n'ont pas inventé les hommes pour éluder l'alternative de la résignation au néant et de la poignante désolation! Les doctrines de la palingenèse, envisageant la naissance et la mort comme des événements itératifs, font de l'Adieu un Au revoir. À l'année prochaine, à dimanche prochain! L'espoir même d'une survie glorieuse banalise la solennité que la séparation pathétise, et il est consolant en cela : Socrate, par exemple, ne prend guère au tragique l'eschatologie de l'adieu, et il donne rendez-vous à ses amis dans l'autre monde. Socrate, évitant de dramatiser son petit départ, dit à ceux qui restent À bientôt, et cet « À bientôt »

n'est pas plus solennel que Bonsoir ou Bonne nuit en attendant demain matin. Le *Phédon*, on le sait, est une longue conversation à peine interrompue par l'incident de la ciguë ; Socrate s'éclipse temporairement après avoir prononcé, en guise d'« ultima verba », le mot de la fin le plus insignifiant qu'un sage sur le point de mourir ait jamais prononcé. Fénelon lui-même⁶⁶, bien qu'il prêche le désintéressement, invoque pour consoler les affligés l'espérance des prochaines retrouvailles : « ... Il y a une patrie, dont nous approchons tous les jours, qui nous réunira tous... Ceux qui meurent ne sont... qu'absents pour peu d'années, et peut-être de mois. Leur perte apparente doit nous servir à nous dégouter du lieu où tout se perd, et à nous faire aimer celui où tout se retrouve. » L'adieu est donc provisoire, et le deuil du survivant, compensé par cet espoir, devient aussi atragique que possible. Cette promesse n'est-elle pas la consolation religieuse par excellence ? – Et pourtant on ne le redira jamais assez : l'ultime fois est une fois tout à fait à part puisqu'elle est celle après laquelle il n'y en aura plus, puisque la série des fois qui forme la continuation est maintenant par derrière et non plus par devant, puisque cette série est au passé et non plus au futur, et puisque l'instant ultime est sur l'extrême rebord de la cessation d'être. Rien d'étonnant à ce que les hommes prennent soin de saluer par une salutation spéciale cette fois précieuse entre toutes. On a montré comment le point d'orgue de la cérémonie servait à amplifier l'instant ultime, comment la dernière fois s'éternisait dans une interminable et mourante apothéose... Le dernier instant est un instant semblable à tant d'autres, et néanmoins il diffère de tous les autres. Le dernier battement du cœur est un battement comme tous les autres, et ce n'est pas un battement comme tous les autres, puisqu'en effet c'est le dernier ! Le dernier soupir est un soupir comme les autres, un soupir des plus banals, et néanmoins ce n'est pas un soupir comme tous les soupirs, puisque justement il est le dernier ; et d'ailleurs, si caractéristique que soit le rôle suprême, on reconnaîtra son ultimité seulement après coup, en constatant qu'il n'est suivi d'aucun autre. Tout est à l'avenant : on ne recueillerait pas pieusement les dernières paroles du moribond, quelle qu'en soit la platitude, si l'on ne pressentait que ce sont les dernières, si ces insignifiantes paroles ne précédaient immédiatement le grand silence éternel ; car le silence, dans un instant, va s'établir pour toujours sur les lèvres muettes du moribond, et le mot de la fin est lui-même suspendu sur le bord de cet abîme de silence. Et de la même manière : si les dernières volontés d'un mourant nous semblent sacrées, et si la violation de ces volontés est tenue pour sacrilège, c'est qu'elles se rapportent à la dernière chose qu'un homme ait voulue avant de cesser pour toujours de vouloir ; aussi celui qui a passé sa vie à contrarier les désirs de ses semblables respecte-t-il religieusement leurs caprices posthumes, pour la seule raison que ces caprices sont les derniers ; tout se passe comme si le testament sanctifiait par delà la tombe la volonté ultime du disparu. N'y a-t-il pas quelque chose de comique à voir combien les hommes les moins scrupuleux deviennent superstitieux dès qu'il s'agit du tabou de la dernière volonté ? La fidélité maniaque est notre seule façon d'honorer cette volonté ultime que l'irréversible nous empêche désormais d'honorer autrement. Les larmes que l'adieu fait couler ne sont pourtant pas sans raisons. Avant que l'ultime fois nous échappe à jamais, avant de prendre congé pour toujours du dernier instant, nous désirons passionnément en épuiser la ferveur : comment faire pour lutter contre le non-être auquel le dernier instant est inévitablement voué, pour combattre l'oubli qui tôt ou tard finira par l'engloutir ? comment égalerons-nous sa plénitude intensive à l'éternité extensive qui lui succédera ? Le voyageur du grand voyage voudrait emporter la présence dans l'éternelle absence, ou à rebours enfermer l'immensité de l'infini ultérieur dans un suprême viatique ; le passager empirique du passage métémpirique, sur le point de franchir le pas, recommande à Dieu son instant ultime. Car le silence éternel et le noir océan des millénaires sans fin commencent à cette minute même ! Dans l'instant de la séparation, et plus encore sur le seuil empirico-métémpirique de la mort, l'Adieu *au* mourant et, parfois aussi, les adieux *du* mourant représentent un certain mode d'intersection : l'Adieu est la façon dont les laps de temps finis se découpent à l'intérieur de l'éternité infinie. Car il s'agit de faire tenir l'infini dans une dernière étreinte, un dernier baiser, un ultime serrement de main, une suprême entrevue, dans une dernière parole et dans le dernier mot de cette dernière parole. Certes c'est le devenir lui-même qui est, d'un bout à l'autre de la vie, un adieu continué : à chaque instant l'homme se sépare d'un « Hapax » qui lui paraîtrait inestimable s'il en réalisait à fond la semelfactivité et, par suite, la valeur infinie ; oui, chaque minute écoulée éloigne de lui, à la rigueur, quelque chose d'infiniment précieux ; ce quelque chose, comme l'innocence de l'enfant, arrive une seule fois dans toute l'éternité, et n'a donc pas de prix. Nous n'aurons plus d'autres occasions. Comment retiendrons-nous la minute enchantée ? quels poèmes, quels baisers, quelles larmes en égaleront jamais l'incomparable unicité ? La séparation et surtout la mort de nos

proches concentrent subitement dans certains instants privilégiés l'inégalable valeur de la dernière fois. Sans doute le présent devient-il passé tout le temps : mais en cours de continuation nous avons tout loisir de nous remémorer ce passé, de regretter ou comparer, et de tourner nos regards vers le vaste futur qui s'étend devant nous ; si au contraire il s'agit de la mort-propre, futur, passé et présent sombrent ensemble dans le rien ; et s'il s'agit du tout dernier instant d'autrui, le caractère définitif de la rupture et l'irremplaçabilité de celui qui s'en va rendent l'adieu plus particulièrement navrant et amer ; lorsque nous nous séparons de l'être cher, nous sentons encore le goût de la présence menacée, l'avant-goût de l'absence menaçante, les deux à la fois ! Le même est pour nous à la fois présent et absent, sa présence étant déjà obscurcie par l'ombre de son absence. Fragile présence sur le point de s'absenter pour toujours !

9. L'Adieu. Et de la brève rencontre

Parlant de la continuation irréversible, nous montrions le caractère incompensé et dissymétrique d'un aller sans retour : mais bien que cette fuite incompensée laisse l'homme inconsolé, le vieillissant n'est pas privé de toute compensation ; la plénitude de l'altération fait continuellement advenir autre chose ; le devenir, qui passéise sans cesse le présent, ne cesse de présentifier un avenir nouveau. Le dernier instant d'un être cher, par contre, ne nous laisse pas seulement *inconsolés*, mais *désolés* : car l'irréversible continué de l'*aller sans retour* s'aiguise à l'extrême dans la fine pointe du *départ sans retour*. La succession permettait d'espérer l'un à la place de l'autre, et l'autre en échange de l'un, si irremplaçables que fussent cet un et cet autre. La mort, elle, est un « enfin » qui n'annonce plus aucun « ensuite » ; ou plutôt l'« au-delà » qu'elle annonce n'est pas à proprement parler un « après » ; du point de vue de l'empirie, la nihilisation mortelle nous propose un *autre* qui est *tout autre*, ou mieux qui est... un rien-du-tout, et par conséquent elle ne nous propose rien. Même au départ du premier vaisseau spatial pour la planète Mars, le retour sera prévu, encore qu'il soit aléatoire ; même dans les missions de sacrifice des volontaires de la mort, une minuscule arrière-pensée de retour demeure sous-entendue ; les aventures les plus périlleuses et les plus semblables au suicide impliquent encore une infinitésimale espérance – quand ce ne serait que l'espérance d'une gloire posthume. Tous les héros, qu'ils partent pour revenir, comme Ulysse, ou pour ne pas revenir, comme Christophe Colomb, font mentalement à leurs proches une vague petite promesse plus ou moins implicite : je reviendrai un jour, j'écrirai une fois par an... etc. Seule l'aventure de la mort est une aventure absolument ouverte : et par suite l'adieu qui se formule en nous au moment de la séparation correspond à une pensée presque insoutenable ; et nous supportons cette pensée à la seule condition de ne pas l'approfondir et surtout de ne pas la réaliser. On comprend maintenant pourquoi l'Adieu est depuis toujours un thème élégiaque et lyrique⁷⁷ : c'est que l'Adieu est une allusion à la mort ; c'est que les petites morts de la séparation sont une ellipse de la grande séparation de la mort. L'Adieu passionne les relations humaines et leur confère la haute tension du romanesque ou du tragique. Car si l'absence qui résulte de la séparation peut s'appeler tragédie, la séparation qui préludait à l'absence est le tragique lui-même ; le tragique de cette tragédie. La tragédie n'est-elle pas en quelque mesure l'installation de l'homme dans le tragique ? Le rapport du départ à l'absence est en effet celui de l'événement à l'état ou de l'instant au régime chronique. Avant la tragédie de l'absence il y avait donc le tragique de l'Adieu ; avant la langueur des existences séparées, il y avait le déchirement chirurgical de la séparation. Avant le deuil et le culte du mort, il y a eu la douleur violente de l'arrachement à l'être. Les adieux qui annoncent le départ, le dernier rendez-vous qui précède la rupture, la dernière leçon du professeur qui va prendre sa retraite, et qui ne dit plus : à l'année prochaine (car il n'y aura pas d'année prochaine), et qui a le cœur serré, toutes ces dernières fois sont des anticipations mélancoliques de la dernière dernière-fois. Oui, toutes ces dernières fois sont pénultièmes auprès de la grande ultimité du grand ultimatum. Euripide découvre, l'un des premiers, la tragédie de l'Adieu. Chose étrange... c'est la Sonate romantique « des Adieux » qui se termine par les retrouvailles du retour, et par la réunion des amants que l'absence sépara, et par l'espoir exaucé ; et c'est Racine, dans *Bérénice*, qui distille douloureusement l'amertume de l'adieu. Racine, dit Jean Cassou, « produit la parole à son point suprême, expirée aussitôt que proférée » ; et dans cette parole de l'adieu, l'amour lui-même est porté à son comble⁸⁸. Montrons à notre tour comment *Bérénice* tout entière est pour ainsi dire une tragédie de la dernière fois en cinq actes. Titus et Bérénice se quittent ce soir ; non pas pour huit jours, mais pour toujours ; ni pour quelques années, mais à tout jamais. Bérénice va partir, Bérénice part enfin ; Antiochus aussi, d'ailleurs. Car

tout le monde ici passe son temps à partir, et non point certes pour faire semblant ! « Pourquoi dis-tu toujours que tu t'en vas ? » demande Mélisande à Pelléas au quatrième acte du drame de Maeterlinck. Partir, toujours partir ! Il n'est question que de départ et de séparation dans cette *Bérénice* centrifuge dont les héros ne peuvent rester réunis et doivent nécessairement se disperser. « Et je viens donc vous dire un éternel adieu. Madame, il faut partir. » « Au moins souvenez-vous que je cède à vos lois, Et que vous m'écoutez pour la dernière fois. » Et Titus à son tour : « Et je vais lui parler pour la dernière fois. » « Pour jamais je vais m'en séparer. » Ailleurs encore : « Partez, et ne me voyez plus. » « Cependant aujourd'hui, prince, il faut la quitter. » « Il faut vous séparer, et vous partez demain. » « Et pour jamais, adieu ! Pour jamais... » « Et je pars Combien ce mot cruel est affreux quand on aime ! Je ne vous verrai plus... » Et enfin : « Pour la dernière fois adieu, seigneur. » À quoi Antiochus répond seulement « Hélas ! » qui est le dernier mot de ces dernières paroles⁹⁹. C'est la dernière fois que Bérénice dit « pour la dernière fois ». L'adieu est en effet l'obsession de cette tragédie de l'ultimité où chaque parole est un mot de la fin, où tout ce qui se dit et se fait se fait et se dit pour la dernière fois, où tout ce qui arrive, comme à la fin du film déchirant de David Lean, *Brève rencontre*, arrive pour la dernière fois : ce rendez-vous des amants est le dernier, cette promenade la dernière. Adieu : tel est le refrain navrant de la solennelle séparation. Titus et Bérénice ne disent plus À bientôt, ne se mettent plus en frais d'euphémismes polis et de périphrases consolantes, ne se donnent même plus la peine de feindre, cessent de se leurrer avec je ne sais quels projets de revue, de retour ou de reconduction ; les rendez-vous conventionnels qui, rebondissant dans l'intermédialité, prolongent et enchaînent la continuation rassurante de l'intervalle et mettent la dernière fois indéfiniment en sursis, ces rendez-vous ne sont plus de mise dans la tragédie de l'insoluble. Et pourtant la philosophie optimiste du lendemain, de la pénultimité, de la prochaine fois eût offert aux amants toutes sortes de prétextes dilatoires et de fictions moratoires ; les partenaires des adieux auraient pu faire semblant de croire (tel le malade sur son lit de mort) à un ajournement de leur séparation, à une prorogation de la dernière fois : car la dernière fois, comme chacun sait, n'est jamais pour cette fois, elle est plutôt pour la prochaine fois, et toujours pour la suivante... Mais non ! ils n'essayent plus de desserrer l'imminence, de lénifier le désespoir d'une séparation qui a lieu séance tenante et à la minute même. « Et pour jamais, adieu ! » L'enchaînement de l'intervalle se rompt sous le choc de cet adieu que nulle promesse n'amortit ni ne compense. Le mot de la dernière fois est prononcé bien des fois ! Mais il n'est jamais répété trop souvent quand c'est l'abîme de l'éternité qui commence après le dernier instant du dernier moment, quand le mouchoir de l'adieu a disparu au tournant de la voie et que nous revenons seuls dans la gare vide et par les rues désertes. « Hélas ! » soupire Antiochus... Ce mot vide rejeté, comme une dissonance, à la fin du dernier vers est pour ainsi dire un écho du sombre non-être qui commence une fois le rideau tombé, et ne finira jamais, et durera jusqu'aux siècles des siècles. *Hélas* est le mot inconsolable et désespéré de l'ultimité sans sursis. À la fin de *La Cerisaie* de Tchekhov¹⁰¹⁰, Lioubov Andreevna, étouffée par les sanglots, s'écrit : « Ô mon tendre jardin, mon beau jardin ! Ô ma vie, ma jeunesse, mon bonheur, adieu !... Pour la dernière fois un regard sur les murs, les fenêtres... » C'est ainsi que Lioubov et les siens se séparent de leur ancienne vie ; et quand tous sont partis, un grand silence descend sur la maison déserte.

Encadrée entre la première et la dernière fois, toute « brève rencontre » apparaît comme un raccourci de cette aventure semelfactive qu'est la vie et que bornent aux deux extrémités le tout-premier et le dernier dernier-instant : la courte vie de l'aventure récapitule sans cesse la longue aventure de la vie. Tchekhov et Ivan Bounine¹¹¹¹ ont trouvé des mots inoubliables non seulement pour l'ultimité de l'adieu, mais pour le caractère arbitraire et mystérieux de la rencontre fugitive. En cela *Pelléas et Mélisande*, tragédie centrifuge, tragédie des amours insolubles, s'oppose à la *Pénélope* de Fauré qui est l'opéra du retour et des retrouvailles ; c'est ainsi que la séparation des réunis fait pendant à la réunion des séparés. Ulysse et Pénélope chantent : Nous allons vivre. Or Mélisande et Pelléas ne peuvent pas vivre ensemble. Mélisande et Pelléas sont voués au désespoir de la dernière heure. *Pelléas et Mélisande* est tout entier ce drame de l'absurde aventure : la rencontre fatidique de Golaud et de Mélisande dans la forêt du premier acte et, à la fin du quatrième, l'ultime entrevue de Mélisande et de Pelléas se font écho ; l'ivresse tragique de la dernière fois répond à l'étrangeté de la première. « C'est le dernier soir... le dernier soir... Il faut que je la voie une dernière fois jusqu'au fond de son cœur... Il faut que je m'en aille pour toujours. » Les amants s'étreignent pour la dernière fois. Dans cette eschatologie du dernier minuit de la brève rencontre, dans cet instant suprême d'une félicité qui plus jamais ne sera, les amants ne

se disent pas À dimanche prochain, mais ils disent le mot métémpirique qui exclut tous les délais finis : Adieu, et à jamais. Les amants ne vivront pas jusqu'au bout ce que le Troubadour appelait *Alba*, la fermeture des portes scelle pour toujours leur destin. Mélisande et Pelléas sont pris au piège de leur insoluble amour ! Le ciel nocturne chavire au-dessus de leurs têtes. « Oh ! toutes les étoiles tombent... » Le firmament des étoiles, avec ses comètes et ses constellations, s'écroule sur la dernière étreinte.

Chapitre IV

L'irrévocable

1. L'irréversible de l'avoir-été, l'irréparable du fait-d'avoir-fait : « Factum » et « Fecisse »

Ce que nous disions de l'Avoir-été reste valable pour l'Avoir-fait ; ce qui est vrai de l'irréversible ne l'est pas moins de l'irrévocable : car le *Fecisse* est irréparable comme le *Fuisse* est irréversible. La continuation du devenir est à chaque instant irréversible, mais le fait accompli du devenir vécu constitue dans son ensemble un irréparable. L'irréversible exprimait que, le devenir coulant toujours dans le même sens, nous ne pouvons ni revenir en arrière, ni revivre ensuite la vie déjà vécue ; nous ne pouvons ni remonter le fleuve du temps en le parcourant à l'envers, ni recommencer ensuite notre première existence ou un segment de celle-ci ; l'irréversible, qui est le caractère d'un changement continuellement changeant, implique par définition même l'interdiction de revenir sur ses pas. À l'irréversibilité naturelle du temps, le « Faire » surajoute un supplément de complications : les décisions humaines détournent ou précipitent artificiellement le cours de l'histoire ; les initiatives humaines, les options humaines, impriment à la chronologie une déviation violente ou une accélération supplémentaire ; comme si la route du retour en arrière n'était pas déjà assez irréversible sans l'irréparable, nos expresses décisions dressent librement les obstacles artificiels qui redoubleront l'impossibilité ; de nos propres mains, spontanément, scandaleusement, sans y être obligés par le devenir, nous fabriquons l'irréparable qui rendra l'irréversible encore plus irrémédiable et nous barrera du passé irrévocablement. Tel le rapport de l'être au faire, tel celui du devenir irréversible à l'action transformatrice. Le devenir coulerait tout seul, même si l'homme ne faisait rien ; l'avenir, que ce soit dimanche prochain ou l'an Deux mille, adviendrait tout seul même si l'homme passait son temps à dormir ; la futurition et la prétérition passésieront de toute façon le présent, soit que vous travailliez, soit que vous vous tourniez les pouces en attendant la fin. Mais le devenir se hérisse par surcroît de toutes les saillies que nos actes à chaque moment font surgir : l'irréparable corse l'irréversible ! Certes l'irréversible à son tour crée l'irréparable. Entre la continuation irréversible et l'instant irréparable il y a toutes sortes de transitions, et l'irréparable n'est lui-même que la condensation d'une irréversibilité diffuse ; et réciproquement l'intervalle irréversible n'est lui-même irréversible que par l'effet des instants minuscules, des motions infinitésimales et des décisions imperceptibles qui propulsent le devenir en refoulant le passé, et créent à tout moment le fait accompli ou la situation acquise ; la « mutation » est donc souvent une « motion » virtuelle. Mais nous parlons plus spécialement de l'irréparable lorsque la transformation et la précipitation révolutionnaires, qui sont d'initiative humaine, prennent le pas sur la prétérition proprement dite et sur la fuite des heures ; c'est alors le *facere* et c'est le *fiat* qui portent l'accent, mais non point le *factum*, ni le *fuisse* ! Si la mélancolie de l'irréversibilité, source de nostalgie, nous donne le désir de réanimer le passé, de revivre le vécu, et d'être à nouveau ce que nous fûmes, le désespoir de l'irréparable nous ferait plutôt souhaiter l'annihilation du prétérît ; il ne s'agit pas de présentifier une absence, il s'agit d'annihiler une présence trop présente ; de révoquer, non de revenir ; le coupable, séparé de son innocence originelle par le double obstacle du vieillissement et de la faute, voudrait annuler le passé immédiat qui refoule le passé antérieur dans le plus-que-parfait d'un âge d'or ; l'homme du remords voudrait liquider le passé récent qui fait de son paradis un paradis deux fois perdu : car la commission de la faute est ce passé prochain en deçà du passé lointain... La honte ici l'emporte sur la passion de revivre et sur la fidélité. L'irréversible, en tant que malheur ou malédiction métaphysique, a pour origine le pur fait de la succession ; mais l'irréparable, scandale contingent, naît en outre de la liberté.

Dans l'irréparable comme dans l'irréversible on peut distinguer un pourtour empirique et un noyau métémpirique. Rappelons que l'heure incertaine de la mort certaine, que la date ajournable de l'inévitable mort se caractérisent par la même amphibolie, et que nous appelions « entr'ouverture »

ce régime intermédiaire entre destin et destinée : autant la mort est indispensable en sa quoddité, autant elle est dispensable à l'infini en ses modalités circonstancielles. C'est ce qu'il nous faut redire à présent. Comme le « Fuisse » est à la fois irréversible et réversible, ainsi le « Fecisse » est irréparable, et pourtant le « Fecisse » est relativement réparable. Le passé est réversible pour la mémoire sinon effectivement et charnellement, du moins à titre d'image et de songe : le souvenir nous a été laissé pour revivre spectralement ce que jamais on ne vivra deux fois. Mais si tout peut être évoqué, remémoré et même recommencé, il ne nous appartient nullement, par contre, de retrouver la fraîcheur de notre jeunesse et notre âme de vingt ans, ni de faire que l'*avoir-été* redevienne notre *être* actuel. Ce qui est absolument irréversible, c'est la temporalité du temps : on ne peut revivre le passé comme s'il était le présent, ni la seconde fois comme si elle était la première, ni la réédition comme si elle était une nouveauté ; et d'autre part on ne peut inverser la totalité globale de l'existence pour la vivre à nouveau. Si bien que la conservation même des souvenirs au sein d'une expérience personnelle, colorant d'une qualité sui generis cette expérience différente de toutes les autres, nous empêcherait déjà de revivre en sa littéralité physique la vie déjà vécue : la trace durable du passé est précisément ce qui consacre l'impossibilité du retour en arrière ! Il n'en va pas autrement du « fecisse ». L'irréparable-irrévocable est enrobé dans une sorte d'excipient qui est la partie molle et assimilable du destin et qui sert à rendre insensible l'amer et dur noyau de cet irréparable. Ou si l'on préfère d'autres images : il y a, entourant le mystère de l'irréparable, le chantier illimité des réparations qui est aussi l'atelier du travail transformateur et activiste, comme il y a, entourant l'irréparable de la mortalité ou quoddité mortelle, la zone de la thérapeutique mélioriste qui porte remède à toutes les maladies ; le désespoir de jamais vaincre le fait de la mort-en-général ne nous est-il pas dissimulé par l'espoir infini de guérir la souffrance et d'allonger la vie des hommes ? Il n'est pas de désastre humain qui ne puisse être humainement réparé. Tout ce qui a été fait peut être défait. Tout ce qui a été défait peut être refait. Et on peut aussi faire mieux, faire autre chose... Mais le fait-d'avoir-fait, lui, ne peut être défait. Le fait-d'avoir-fait est rigoureusement indéfaisable ! En d'autres termes on peut annihiler le *factum*, mais non point nihiliser le *fecisse*... Défaire la chose faite, ce n'est donc point faire du *factum* un *infectum*, même si on en anéantit les résultats, même si on en efface tous les vestiges et jusqu'au souvenir. Le fait de l'avoir-eu-lieu est littéralement inexterminable. La tache de sang sur la main de Macbeth peut être effacée : ineffaçable est la tache invisible que la commission du crime laisse dans une âme criminelle. « What's done is done », dit Lady Macbeth. Ou plutôt non : ce qui est fait n'est pas fait ! C'est le fait d'avoir fait et même le seul fait d'avoir pensé à faire, qui est irrévocable. Il suffit qu'on y ait pensé une fois. Et c'est trop d'y avoir seulement pensé ! « What's done cannot be undone¹¹. » On dira que les blessures cicatrisent, que les accidents adventices sont, à longueur de temps, parfaitement assimilés et digérés : mais leur intégration même dans une totalité nouvelle, dans une synthèse pacifiante et conciliante prouverait encore l'impossibilité du retour au statu quo. Les traumatismes, même compensés et réparés, même en l'absence de toute séquelle décelable, s'inscrivent en caractères ineffaçables, quoique invisibles, dans l'histoire générale du développement personnel ; aussi disions-nous : cela ne revient pas au même d'avoir, comme le fils prodigue, subi puis expié la tentation, ou bien, comme l'enfant sage, de ne l'avoir jamais connue ; le péché rédimé, disparu sans laisser de traces, est devenu chez le repentir un élément inaliénable et pour ainsi dire éternel de l'expérience morale. C'est ainsi que toutes les traces du vieillissement peuvent être plus ou moins effacées : en teignant les cheveux, en ravalant, replâtrant ou pommadant la vieille façade, en colmatant les brèches, en nivelant les rides, on compense passablement les dégâts de l'âge... Hélas ! on ne peut rien contre ce fait accompli d'avoir vécu, qui est aux dégâts de l'âge comme le *fecisse* à la *res jacta* : ni les instituts de beauté spécialisés dans ces réparations de détail, ni les greffes, ni les hormones ne changent le nombre des années ; la vieillesse n'est pas devenue jeune comme par enchantement ; la vieille est devenue une adolescente défraîchie ; une nymphe en ruines. Pour alléger le poids des souvenirs et rendre son élan vital au vieillard remis à neuf, pour guérir la lassitude et le blasement, il faudrait un miracle... Et quel miracle ! On répare tout ce qui est réparable dans la machine usagée ; mais l'« irréparable outrage » des ans, c'est-à-dire la temporalité nue, ne se révoque pas. L'irrévocabilité de la continuation globale est, sur ce point, aussi incurable et inexorable que l'irréversibilité métémpirique de la mort. Insistons encore. Tous les échecs sont réparables, tous les malheurs compensables, toutes les pertes remplaçables, tous les chagrins consolables : seul le temps perdu est, dans son ensemble, irremplaçable et incompensable. Car le vivant ne vit qu'une

fois. En vain monnaye-t-on la perte du temps, dans l'intention de la compenser. On peut compenser le préjudice par une indemnité équivalente, dédommager à coup de dommages-intérêts un avoir plus ou moins endommagé, c'est-à-dire annuler sans aucun reste le dommage subi ; on peut rendre au citoyen spolié la chose même, et la lui rendre en tenant compte des années perdues ; lui rendre cette chose exactement sous la même forme, en tenant compte de la situation nouvelle... Mais sa jeunesse en-allée, qui la lui rendra ? Ainsi le temps perdu est perdu. Ainsi une jeunesse perdue est une jeunesse irrémédiablement perdue. Qui nous rendra notre jeunesse perdue ? On ne nous rendra pas les années gaspillées, encore qu'on puisse nous rendre nos fonctions, notre emploi et nos biens. Aucune justice humaine ne peut restituer le passé à personne. Le citoyen dédommagé restera un homme éternellement lésé, quand ce ne serait que parce que la perte et la restitution n'adviennent pas au même moment du temps, parce que le statu quo est rétabli plus ou moins longtemps après l'acte injuste, et parce qu'en définitive ce n'est pas au même homme qu'on rend la même chose sous la même forme. L'acte de « rendre » a beau niveler l'injustice et compenser la dépossession par une restitution qui en est le complet renversement, et aboutir en somme à une opération « blanche », l'acte de rendre, portant une autre date dans l'histoire, ne peut cacher ni son ultériorité ni sa « secondarité ». Fray Luis de Leon²², reprenant ses cours après avoir passé cinq ans dans les geôles de l'Inquisition, enchaîne tranquillement par ces mots : Deciamos ayer... Nous disions hier... Je disais dans ma dernière leçon... La misérable contingence appelée Temps comptait pour rien aux yeux de Fray Luis. Certes le philosophe de l'intemporel peut faire comme si cinq ans de cachot ne comptaient pas. Mais quelle force au monde fera jamais que ce temps ne se soit pas écoulé ? En 1944 le gouvernement provisoire de notre Libération déclarait nulles et non avenues toutes les lois, ordonnances, décisions qui s'étaient succédé en France pendant ces quatre ans de cauchemar ; un seul décret faisait table rase d'un monceau d'iniquités ; en reprenant les choses « da capo » on faisait *comme si* rien ne s'était passé entre-temps ; mais on ne faisait pas, hélas ! *que* rien entre-temps ne se fût passé ; on ne faisait pas que quatre ans de honte, d'humiliations et de souffrances ne nous eussent marqués d'une empreinte ineffaçable. Les hommes peuvent décréter que la chose advenue n'est jamais advenue : quand ils en ont la force, ils font table rase des conséquences d'un événement ; mais il n'est au pouvoir de personne d'abolir ou d'exterminer le *fait* même de cet événement ! Éternellement, et jusqu'aux siècles des siècles, et même si toutes les suites matérielles en étaient aujourd'hui réparées, les crimes inexpiables de l'Allemagne auront été une fois commis ; cette chose sans nom aura été une fois possible. Tant qu'il s'agit du pourtour réparable de l'irréparable, on peut dire, comme nous le disions en parlant du devoir : ce qui est fait n'est jamais fait, ce qui est fait reste à faire et infiniment à refaire... à refaire ou à défaire ! Le temps, de par sa fonction synthétique, permet que ce qui a été fait soit ultérieurement refait ou défait. Mais s'il s'agit de la quoddité, nous devons dire au contraire : ce qui est fait est fait ; irrévocablement fait ; ici c'est Monsieur de La Palisse qui a raison ; ici c'est le truisme qui est la vérité tragique : on ne peut à la fois avoir fait et ne pas avoir fait ; car le principe d'identité interdit que ce qui a été fait n'ait pas été fait ! On ne peut affirmer en même temps l'être et le non-être d'une chose, poser et nier « uno eodemque tempore » l'être de cette chose. Le temps fluidifie la contradiction en écoulant les contradictoires l'un après l'autre dans le cours d'une succession ductile : l'un d'abord, l'autre ensuite : c'est ainsi qu'on fait comparaître alternativement deux ennemis mortels dont la co-présence serait explosive. Nous avons donc le choix entre la solution temporelle et la désespérante, l'indestructible tautologie de l'avoir-fait... La seule chose qui nous soit dans tous les cas refusée, c'est la réversibilité : car la réversibilité, niant le devenir, rendrait encore plus éclatante l'absurdité d'un événement à la fois advenu et inadvenu. Nous pouvons donc faire, défaire et refaire à volonté, mais non pas défaire l'avoir-fait ; nous pouvons modifier et modeler les modalités, mais non point nihiliser la quoddité. La disparité de ce pouvoir et de cette impuissance ne mesure-t-elle pas toute la distance du repentir au remords ? Car le repentir porte sur la partie défaisable de la chose faite, ou sur la partie refaisable de la chose défaite. La réfection est la spécialité du repentir. Le repentir se repent du *factum*, mais le remords désespère d'extirper le *fecisse*. Et ainsi, lorsque nous avons réparé tout ce qui est réparable, il reste encore une impossibilité résiduelle, un irréductible surplus qui tient au fait du temps entre-temps écoulé et qui est précisément notre remords ; notre inguérissable remords ! On peut négliger ce résidu, en sorte que le pécheur repent soit indiscernable de l'innocent : la conscience restaurée et la conscience prélapsaire pourront alors être tenues pour pratiquement interchangeables. Mais « faire comme si », par convention, approximation ou lassitude, ce n'est pas encore « faire que » :

dans ce décalage du *comme si* par rapport au *que* se marquent bien le caractère fictif et dérisoire, métaphorique et misérablement symbolique des compensations humaines, l'inefficacité foncière et l'impuissance navrante des consolations humaines; le comme-si, faisant bon marché de la quoddité, c'est-à-dire méconnaissant cet impalpable je-ne-sais-quoi qui est la temporalité du temps, laisse le nostalgique insatisfait et inconsolé devant tout essai de restitution ou de réintégration, de répétition ou de réversion. L'infini mécontentement du consolé inconsolable, dédommagé et pourtant lésé à jamais, comblé, mais éternellement inquiet, n'est-il pas la nostalgie par excellence? Ce mélange ambigu de dur destin et de destinée malléable nous a permis de définir les contours d'une résignation philosophique : l'*irréparable* auquel l'homme se résigne est ce qui, en aucun cas, d'aucune manière, sous aucune forme, à aucun degré, à aucun moment ne peut être réparé; l'impossibilité de cet impossible ne se fractionne ni ne se dose : car la quoddité exclut toute nuance. La réparation, elle, ressortit à la loi du plus ou-moins et du progrès échelonné.

Capable de faire, mais non de défaire le fait d'avoir-fait, l'homme est donc un demi-créditeur. Dieu est libre de sa propre liberté; ce qui veut dire : le Créateur absolument créateur est libre avec exposant, libre à la deuxième puissance, libre à l'infini. Mais la créature créatrice, mais le créateur créé, s'il est libre, devient ensuite l'esclave de cette liberté même, qui est pourtant sienne; et non pas seulement parce que les conséquences de sa libre décision se retournent contre lui, le dépassent et l'entraînent : la créature est libre de vouloir, et même de dévouloir les suites de sa volonté, mais elle n'est pas libre, après la décision, de ne pas avoir une fois voulu ce qu'elle a voulu; l'homme n'est pas libre de faire que ce qui, par son fait, a eu lieu n'ait pas eu lieu; autrement dit, l'homme est libre de vouloir ou ne pas vouloir, mais le « voluisse », dès l'instant qu'il a choisi, s'inscrit éternellement dans l'histoire comme la composante indestructible de son passé personnel; la décision, devenue irrévocable, fait destin et maîtrise son propre maître; ou bien c'est le maître qui est fait prisonnier par son propre prisonnier; en tant que le destin est de fabrication humaine et commence tel jour à telle heure par le décret du maître, le maître est bien le maître; par contre en tant que ce destin est bien destinal, que cette nécessité-devenue est nécessaire à son tour, que le fiat s'enlise dans la *res facta*, le maître est un simple apprenti. Aussi le rapport de l'homme à Dieu est-il du même ordre que le rapport de l'apprenti sorcier au sorcier complet. Le demi-sorcier, subjugué par ses progénitures, ne possède qu'un pouvoir dissymétrique et dépareillé : il peut tout, mais à l'endroit seulement, et dans le sens du devenir; dans le sens du revenir il est au contraire impuissant; à rebrousse temps il ne peut plus rien. Il instaure l'éternité – mais une éternité *devenue éternelle*, une éternité qui a commencé (et ne finira jamais) et qui est donc plutôt immortelle qu'éternelle. La créature, posant un avenir infini, mais ne pouvant le révoquer, est privée du bi-pouvoir qui l'égalerait à Dieu; et elle est semi-divine en cela. Si le jeu est l'amusement de faire et défaire à volonté, disons qu'il est interdit de *jouer* avec le temps.

2. L'irrévocable-irréparable de la mort.

Le piège et la soupape

Dans la continuation empirique de l'intervalle, l'irrévocable, s'il ne peut être révoqué, peut être du moins assimilé. La mort seule est radicalement inassimilable : on ne peut plus passer outre, pour la bonne raison qu'il n'y a plus d'« outre »... La mort est la condensation de l'irrévocable-irréparable, condensation extrême qui rend irréversible la totalité de la vie écoulée : car c'est de la vie entière que la mort nous sépare, sans même nous laisser le temps de la regretter. Toute modification de l'organisme, quelle qu'elle soit, est en un sens irrévocable puisqu'elle s'inscrit dans le temps nu et vide qui englobe l'existence universelle; mais l'irrévocable n'est pas nécessairement irréparable dans tous les cas, la régénération, qui est signe de jeunesse et de vitalité, travaillant à la reconstitution de la forme mutilée. Pourtant les traumatismes qui affectent les tissus « nobles » sont plus particulièrement irrémédiables et incompensables : par exemple l'altération du centre respiratoire cortical n'est jamais réversible. Et d'autre part l'irréparable, notamment chez les êtres très personnalisés, tend à s'aggraver par l'effet du vieillissement : le processus de cicatrisation se fait laborieux et paresseux, la guérison des fractures devient de plus en plus lente. Jean Rostand fait remarquer combien les greffes d'organes réussissent difficilement chez l'homme. Au terme du vieillissement, l'irrévocable et l'irréparable coïncident dans la mort. Limite extrême, aiguë, absolue de la modification, la mort est irrévocable en sa quoddité comme tout autre accident du devenir; mais en outre les effets physiologiques de la mort ne peuvent pas être réparés. Imaginez un traumatisme trop violent, un dernier coup plus fort que les autres : l'organisme, cette fois, ne

peut survivre, et la restauration du statu quo ante est devenue désormais impossible. Par là même l'irrévocable-irréparable scelle et consacre le caractère irremplaçable, incomparable, inimitable du « Hapax » désormais disparu. Car la mort ne « pardonne » pas, et elle est donc en cela, comme la nécessité selon Aristote, quelque chose d'inflexible, c'est-à-dire qu'on ne peut la convaincre de rebrousser chemin et de défaire son ouvrage. L'homme vivant pardonne, pour n'être pas inflexible comme son ennemie la mort : car le pardon, semblable en cela au repentir, rend possibles les recommencements relatifs et permet toutes les renaissances ; l'acte de foi de l'espérance exprime que rien n'est définitif dans le devenir ; et de même le fléchissement du pardon, devançant l'espérance, est un pari contre l'irréversible... Car rien n'est jamais fini ici-bas ! La peine de mort, qui dit non à toute possibilité d'amendement, non aux rebondissements de l'espérance, ne décourage-t-elle pas par avance la futurition restauratrice et mélioriste ?

L'irrévocable de la mort peut être comparé à un piège, c'est-à-dire au dispositif qui utilise, pour l'asservir, la demi-liberté de l'homme : la possibilité, quand elle s'actualise, perd en effet sa potentialité et cesse d'être un pouvoir ; notre libre choix, en choisissant, fait destin. La volonté de l'homme étant libre de vouloir ou ne pas vouloir, mais non point de ne pas avoir voulu, la ruse du piège est d'obtenir par persuasion ce premier mot qui est le mot du libre consentement ; le destin se charge du reste ! L'homme séduit est donc tenté de mettre le doigt dans la souricière : l'appât, ruse attirante, le décide à ce geste sans lequel le destin lui-même ne peut rien. Celui qui est entré dans le cercle magique ne peut plus ressortir ; ou inversement celui qui l'a quitté, une fois franchie la limite fatidique, ne peut plus y rentrer : aventurier par force, l'apprenti sorcier n'est plus maître de l'aventure où il s'est une fois engagé. « On a fermé les portes... – Nous ne pouvons plus rentrer ! Entends-tu les verrous... les grandes chaînes ? Il est trop tard, trop tard ! Ce n'est plus nous qui le voulons !... » Voilà ce que Pelléas et Mélisande chuchotent dans la nuit à la fin du quatrième acte quand ils ont compris que le retour est impossible, que le sort est jeté et que leur destin est verrouillé. Franchissez donc la limite si vous voulez – car l'homme peut tout avant d'avoir choisi ; mais après le choix il sera trop tard pour changer d'avis, trop tard pour se dédire : tout était possible, et tout est maintenant consommé ; tous les vaisseaux du retour sont brûlés, tous les ponts du retour sont coupés : les palinodies ne sont donc plus de saison. Tel est, ou à peu près, le thème que Bohuslav Martinu adopte dans sa *Comédie sur le pont*. La dissymétrie de cette liberté et de ce servage représente notre « responsabilité ». Et des décisions qui, en un instant, décident de notre avenir éternel, des décisions si lourdes de conséquences ne nous donneraient pas le vertige ? Un fiat inopportun change le cours du monde ! C'est ainsi qu'Adam, chassé du Paradis à la suite d'une libre et coupable décision, se voit barrer le chemin du retour ; et les chérubins à l'épée flamboyante postés par Dieu à l'entrée du Jardin sont là pour faire respecter l'unilatéralité et l'irréversibilité du passage, pour veiller à la rigueur de l'irrévocable. Cette épée de flamme exprime, pour la créature condamnée aux travaux forcés de l'histoire, l'impossibilité de retrouver l'innocence perdue. De la même façon l'homme est libre à tout moment de se tuer, mais non pas de renaître ensuite... ni de naître en général. Il est rare toutefois qu'il soit tenté d'exercer ce pouvoir : aussi le mourant se laisse-t-il prendre en général non pas tant à la séduction attirante d'un piège qu'à l'irréversibilité d'un mécanisme sans attrait ; car la mort, à l'ordinaire, ne nous demande pas notre avis. Sous-estimer ce suprême irréversible, c'est ressembler à un bourreau stupide qui, deux minutes après l'exécution capitale, changerait d'avis... Tout le monde lui dirait : vos regrets sont intempestifs, il fallait y penser plus tôt ; il est maintenant un peu tard pour se raviser : trop tard pour révoquer le châtiment ! Cette palinodie posthume est une sinistre plaisanterie. La mutation mortelle, étant à sens unique, évoque je ne sais quel ingénieux système de soupape. Il ne suffit pas de dire qu'une membrane imperméable sépare l'en-deçà et l'au-delà, que la cloison est parfaitement étanche, que toute osmose est impossible entre ce monde et l'« outre-monde »... Car justement l'exosmose est possible, si l'endosmose ne l'est pas ! Le passage, en effet, n'est libre que dans un seul sens : de la vie à la mort, mais non point *vice versa*. Tel est le côté le plus irritant de cette alternative si rigoureusement, si soigneusement, si méticuleusement combinée qu'on appelle la mort. Effectivement l'homme passe de l'autre côté de la frontière, et la frontière, en ce sens, n'a rien d'hermétique : la mutation du monde d'ici-bas à l'ultériorité « aboutit » – dans la mesure où le non-être est un aboutissement. Si l'on était sûr que cette mutation débouchât quelque part, on dirait que l'irréversible est aussi irréciproque. Le mourant est dans la situation d'un homme qui sort de chez soi sans la clef et ne peut plus rentrer parce que la porte fermée ne s'ouvre que du dedans : la sortie seule est permise... à vos risques et périls ! En somme le portail de fer qui

barre à l'Anathema de Leonid Andreiev l'accès de l'au-delà, ce portail est cadenassé pour les seuls candidats au retour. Or c'est le retour qui nous importerait ! Ce sont les « revenants » qui nous renseigneraient ! Hélas... Les vivants vont peut-être, quand ils meurent, raconter dans l'au-delà les potins et secrets de l'en-deçà ; mais aucun mort n'est jamais revenu dévoiler dans l'en-deçà le mystère de l'au-delà ; aucun homme, bouclant le voyage d'aller et retour, c'est-à-dire franchissant le seuil fatidique dans les deux sens, n'est jamais revenu en ce bas monde pour renseigner les amis : car la membrane qui sépare la vie et la mort, perméable à l'aller seulement, perméable, mais non transparente, demeure imperméable au retour. On n'entend rien de l'autre côté de la paroi, on ne voit rien au travers, l'étanchéité et l'opacité de la séparation restent sans défaut. Dans son admirable *Récit des sept pendus*³³ Leonid Andreiev nous parle du voile qui, de toute éternité, recouvre le mystère de la vie et le mystère de la mort, et qu'une main sacrilège vient d'arracher pour Serge Golovine. Mais Serge Golovine va mourir dans un instant, et nous ne saurons jamais ce qu'il a vu. Et ainsi des milliards de milliards de vivants sont passés, et toujours dans le même sens, du bas monde à l'autre monde ; mais en sens inverse rien ne filtre ni ne transpire, pas un murmure, pas un filet de lumière. Dire que « l'humanité est formée de plus de morts que de vivants », que les deux mondes habitent côte à côte de toute éternité, que les morts nos voisins dorment au milieu de nos villes, à quelques mètres sous nos pieds, et que nous ne savons rien ! Vivre dans le mystère, et ne rien savoir, c'est là un étrange tourment... Depuis qu'il y a des hommes, et qui meurent, c'est-à-dire depuis l'origine des temps, comment le secret n'a-t-il pas fini par s'ébruiter ? À la longue, à force de passer à la limite, les vivants-mourants devraient finir par se douter de quelque chose... tôt ou tard, les chances de divulgation augmentant à l'infini, la créature mortelle aurait dû trouver la clef de l'énigme, capter un message. Mais non, nous ne saurons rien. Rien. Quand on pense à quel point la mort est familière, et combien totale est notre ignorance, et qu'il n'y a jamais eu aucune fuite, on doit avouer que le secret est bien gardé !

3. Renaissance, réincarnations, réanimation

L'unilatéralité et la semelfactivité de l'irrévocable entretiennent en nous la curiosité passionnée : curiosité inlassablement rallumée, continuellement déçue ! Après tout – le sens unique, si unique soit-il, est du moins *un sens* ; et notre esprit est naturellement sollicité dans le sens de ce sens, c'est-à-dire dans le sens de la mutation, comme il est, en cours d'intervalle, attiré dans le sens de la futurition. Le sens unique nous conduit vers l'au-delà : tous les espoirs sont donc permis ; mais il n'y a pas de retour, et la relation est irréciproque : toutes les angoisses sont donc justifiées.angoisses constamment guéries par l'espoir, espérances continuellement assombries par l'angoisse ! Le régime de l'irrévocabilité mortelle pourrait se définir de la manière suivante : *l'un des deux sens* seulement (l'autre étant interdit) ; non point : *ni l'un ni l'autre* ; et pas davantage : *l'un et l'autre*. Si l'en-deçà et l'au-delà formaient deux mondes éternellement parallèles, éternellement séparés, éternellement incommunicables, et si la communication unilatérale appelée mort (car une soupape est tout de même une sorte d'issue) n'existait pas de celui-ci à celui-là, l'idée ne nous serait jamais venue de chercher à savoir ce qui se passe de l'autre côté : sur cette rive habiteraient des vivants immortels qui ne franchiront jamais le fleuve funèbre, sur l'autre rive un peuple de morts qui n'ont jamais été vivants ; d'un côté des vivants qui ne mourront jamais, et en face un royaume des morts dont les habitants sont morts depuis toujours sans être jamais morts, les uns et les autres s'ignorant mutuellement. Chacun chez soi ! – Tout à l'opposé la philosophie des palingenèses, pour conjurer le spectre de l'irrévocable, imagine un échange et, en quelque sorte, des allées et venues perpétuelles entre la vie et la mort : les âmes passent et repassent ce seuil fatidique qui n'a plus rien de fatidique, et circulent librement d'un monde à l'autre. On entre dans le pays des morts comme dans un moulin, et on en sort de même. Dans le langage des Orphiques, le *Phédon* nous parle d'une *antapodose* ou compensation⁴⁴ dont le but est d'équilibrer la mort par la renaissance : la marche à la mort faisant demi-tour (καμπήν ποιεῖν), l'entropie générale qui menace l'existence se trouve neutralisée. Sans cette révolution cyclique (κύκλω περιέναι), comme dit Platon, ou, comme nous préférierions dire, sans ce mouvement de navette, la mort aurait tôt fait de détruire toute vie ici-bas, et, la vie ne se renouvelant plus, le marasme régnerait bien vite sur notre planète ; une « genèse » qui marcherait tout droit dans le même sens et jamais ne rebrousse chemin (εὐθεῖα... ἐκ τοῦ ἐτέρου μόνου εἰς τὸ καταντικρύ⁵⁵), une genèse sans palingenèse serait, en somme, une espèce de relation sans corrélation, une relation boiteuse (χωλή)⁶⁶ et dépareillée. Car de même que le Bien, selon le *Théétète*, appelle nécessairement le Mal comme son contraire

(ὁπεναντίον)⁷⁷, ainsi la vie et la mort, selon le *Phédon*, sont nécessairement en corrélation bilatérale. C'est peut-être à cette oscillation pendulaire que songeait Héraclite quand il écrivait : notre vie naît de leur mort, leur vie naît de notre mort ; et ainsi nous sommes à la fois mortels et immortels⁸⁸. La mort du mortel immortel n'est donc jamais qu'une mort-en-attente ; l'Adieu n'est jamais qu'un événement fréquentatif, et le prélude d'une petite retraite toute temporaire. – À cet intermède entre naissance et renaissance le « continuationnisme » leibnizien donne un contenu : les monades étant indestructibles, la mort est plutôt « enveloppement » qu'anéantissement ; plutôt diminution que nihilisation, plutôt réduction à l'infinitésimal ou au format microscopique que retour au néant ; la disparition s'estompe dans les dégradés, et la substance est rendue non point inexistante, mais invisible. L'éclipse mortelle est donc une simple mise en veilleuse. Ou si l'on préfère un autre langage : Leibniz remplit le vide du non-être avec le plein du moindre-être ; une existence latente survit à la mort apparente. L'absence mortelle est donc une présence subtile, raréfiée, pneumatique. Le philosophe de la plénitude n'est-il pas guidé en toute circonstance par la phobie des discontinuités et des sauts, par l'horreur des hiatus où la continuation ontique risquerait de sombrer ? La discontinuité est l'apparence superficielle sous laquelle une analyse plus fine découvre la profonde continuité de tout ce qui est ; la perpétuation, la persévération, la préservation de l'être sont ainsi sauvegardées. Il faut donc penser que le mort n'était pas tellement mort, mais qu'il paraissait tel sans l'être réellement, et qu'il était simplement entré en léthargie, comme la Belle au bois dormant. « Nul ne sait si l'heure du réveil sonnera bientôt⁹⁹ ... » Et pourtant elle se réveillera un jour, la Princesse endormie dans son sommeil séculaire ! il revivra un jour, ce mort-vivant en état d'hibernation ! Mais renaissance et résurrection font deux. – Les réincarnations successives, pour certains théoriciens de la palingenèse, ne forment qu'une seule continuation, tantôt patente, tantôt déguisée et comme inscrite en pointillé dans tout l'interrègne de deux vies ; la mort fond et s'efface à l'intérieur de la grande vie universelle et immortelle qui englobe les petites vies individuelles. – Dans la « réanimation » le mort semble repasser en sens inverse le seuil qu'il vient de franchir à l'aller. Et cependant, tout comme la « ressuscitation » que Leibniz a en vue, la réanimation dont on nous expose aujourd'hui les étonnantes réussites n'a d'une résurrection que l'apparence : la réanimation ressuscite un vivant, et elle est donc le contraire d'une résurrection ; ce miracle-là, réanimant l'inanimé, ne fait rien de plus que dégelier la vitalité engourdie. Prétendre opérer un miracle quand on réanime celui qui n'est pas mort, n'est-ce pas tricherie ou charlatanerie ? La réanimation prouve seulement que la coupure de la mort ne se situe pas au moment précis où l'on a coutume de l'assigner et, par exemple, ne coïncide pas avec la cessation des battements du cœur : cet arrêt n'est que le symbole le plus frappant de la vitalité suspendue ; les signes qui permettent de chronométrer l'instant de la mort sont souvent cachés et subtils ; aussi la mort générale est-elle plus tardive qu'on ne le croit ordinairement. Un cœur en panne peut être remis en marche si l'interruption n'a pas été trop longue ; mais un mort ne peut pas être ressuscité. Il arrive seulement qu'un homme dont le cœur a cessé de battre ne soit pas mort : car entre la mort et une syncope la différence est infinie ; et le coma non plus n'est pas la mort. Il arrive, quand la dégradation du tissu cérébral est encore réversible, que le dernier soupir n'ait finalement pas été le dernier, qu'il y en ait d'autres après lui ; mais on le saura rétrospectivement... Sans doute étions-nous un peu trop pressés de constater le décès ! En fait les techniques modernes de réanimation, si impressionnantes soient-elles, ne surmontent nullement l'impossibilité métaphysique de la résurrection : l'impossible, après comme avant, reste impossible – et l'on sait, en l'espèce, que cet impossible s'appelle l'irrévocable. Car de même que la gérontologie, l'hygiène et la médecine sociale augmentent la longévité des hommes sans leur conférer l'immortalité et sans faire éclater l'*a priori* de finitude, de même le réanimateur, à la dernière minute, sauve de la mort le mourant sans jamais ressusciter un mort d'entre les morts ; par chance, et très provisoirement, nous échapperons à l'irrévocable ; un petit allongement empirique de la vie humaine n'a aucune mesure commune avec l'infini métémpirique de l'immortalité ; et il n'y a pas davantage de commune mesure entre la réanimation, qui est un tour de force, et la résurrection qui est une féerie et une thaumaturgie. La réanimation réanime le mourant in extremis à condition que ce mourant ne soit pas encore mort, à condition que le moribond, si proche déjà de l'extrême rebord de la vie, reste néanmoins en deçà du seuil fatidique. Tangent, mais en deçà ! Le mourant qui revit était déjà *presque* mort ; il avait agonisé jusqu'à la mort, mort exclue : sur le point de mourir, il échappe de justesse au coup irréparable. Une seconde de plus ou un millimètre au-delà – et le déclic de l'irrévocable ayant fait son œuvre, la réanimation eût été impossible... ou

miraculeuse. Quel « suspense » passionnant pour les tragédies de l'aventure ! Cet imperceptible seuil, cette fracture infinitésimale de l'irrévocable est ce qui donne son sens poignant à l'*occasion*, son pathétisme à l'occurrence opportune : avant la fracture il est encore temps ; pour une seconde de retard le destin de l'ipséité et peut-être la face du monde seront changés... Dans la réanimation comme dans les métamorphoses, dans les métamorphoses comme dans les métempsycoses, tout se passe conformément au principe de la conservation et de la continuation. La réanimation est un rétablissement acrobatique au bord du non-être : mais ce rétablissement, favorisé par la chance inouïe et par la virtuosité technique, n'a rien d'un miracle ; si la machine peut être remise en marche, c'est qu'elle n'a au fond jamais cessé de fonctionner ; si le noyé peut être rappelé à la vie, c'est qu'en somme il ne l'avait pas quittée. Mieux encore : la réanimation est un repêchage de la onzième heure : mais on ne repêche pas le mort une fois qu'il est tombé dans le lac obscur. Or c'est cette réapparition ex nihilo qui serait le miracle par excellence ; les pravoslaves la saluent dans l'allégresse du baiser pascal, car elle serait l'événement impossible et incompréhensible par la grâce duquel le mort révoque l'irrévocable et retraverse ce seuil fatal qu'on ne franchit jamais dans les deux sens... L'Alleluia de la joie ne célèbre pas seulement une création, mais une recreation au sortir de la mort et après la tragédie. Réveillez-vous et chantez de joie, habitants de la poussière¹⁰¹⁰ ! La résurrection miraculeuse que Rimski-Korsakov glorifie dans *La Grande Pâque russe* diffère en cela du renouveau que Stravinski salue dans *Le Sacre du printemps* et qui est le réveil annuel de l'impérissable nature après le sommeil hivernal. Par opposition à la naturalité d'une jeunesse éternelle, la résurrection serait un surgissement hors du néant le plus profond : une parole magique la déclenche soudain, un commandement absurde – Lazare, lève-toi ! et le trépassé sort aussitôt de la nuit. Hélas ! il n'y a d'autres « miracles » ici-bas que le mystère natal au commencement, et l'escamotage léthal à la fin ; et ce deuxième miracle n'est jamais « ex nihilo » puisqu'il est, au contraire, une nihilisation ; et l'ordre de succession des deux mystères, le mystère initial et le mystère terminal, ne saurait être en aucun cas interverti : le néant auquel le vivant fait retour et le non-être d'où il sort ne sont-ils pas totalement dissymétriques ?

En fait les philosophies de la palingenèse ne parviennent pas à sortir du dilemme suivant : ou bien une espèce de continuité relie entre elles les existences successives, et en ce cas la mort n'étant plus la mort, mais une simple petite période de jachère, la « résurrection » serait truquée ; ou bien le vide béant de la mort s'interpose comme une coupure irréductible entre la nouvelle vie et l'ancienne, et, en ce cas, il y aurait effectivement un miracle : mais alors pourquoi l'appeler renaissance ? Rien ne permet ici de distinguer la renaissance d'une naissance pure et simple, et il n'y a plus aucune raison de parler ici de la deuxième fois... Cette deuxième naissance est en réalité absolument première, et le soi-disant ressuscité (pourquoi, s'il vous plaît, « ressuscité » ?) est un homme tout neuf ; quelqu'un est né en effet, mais ce quelqu'un n'est pas le même, c'est un autre ! Et le recommencement à son tour n'est pas le recommencement du même, mais c'est un vrai premier commencement. Dans l'hypothèse précédente le ressuscité était le même homme qu'auparavant, et il n'y avait donc pas « résurrection » ; dans le deuxième cas le ressuscité est effectivement un tout autre homme : mais pourquoi ce *re* de la réitération ? Or les philosophes de la palingenèse attachent souvent une grande importance à la discontinuité mortelle et à l'irréversible : ressusciter, pour eux, ce n'est pas seulement « démourir » après avoir franchi le seuil de la mort, mais c'est renaître en vue d'une existence nouvelle ; ressusciter, ce n'est pas seulement, comme Lazare ou comme un noyé qui ouvre les yeux et revient à la vie, reprendre le fil de l'existence là où on l'avait laissé : Lazare ressuscité recommence à respirer et son cœur à battre ; ou mieux les battements du cœur de Lazare, après l'évanouissement, prennent la suite des battements antérieurs... La palingenèse est bien autre chose : renaître, ici, c'est recommencer toute une vie depuis le commencement, et c'est éclore de nouveau comme au premier matin. La renaissance n'est donc pas la simple prolongation de l'ancienne vie. Aussi faut-il supposer que les âmes, avant leur réincarnation, ont oublié cette ancienne vie dans les eaux du fleuve Léthé. Mais ce n'est pas non plus ce que nous souhaitons : nous espérons nous sentir ressusciter, grâce à cette fonction de mémoire qui seule nous assure de notre continuité personnelle ; au cours de la nouvelle vie se rappeler l'ancienne, et jouir de la superposition, quelles délices, et quel enrichissement pour le ressuscité ! Hélas ! le fleuve d'oubli et d'innocence, en nous lavant de nos souvenirs, nous retira le plaisir de superposer et le bonheur de comparer. Aussi cherchons-nous confusément quelque chose d'intermédiaire entre le commencement et la continuation et qui serait, à la lettre *recommencement* ; mieux encore : l'homme souhaite plus que tout la recreation, car elle serait une

mixture de création et de continuation. Et peu importe si le *Re* et le commencement, si le *Re* et la création, si le *Re* et la naissance se contredisent – puisque tel est précisément l'impossible qui s'accomplit grâce à la résurrection ; comme dans les renaissances intra-vitales nous cumulons, mais cette fois imaginativement, le confort de l'ancienneté et la joie de la nouveauté ; nous voudrions, en effet, tous les avantages à la fois : d'une part les avantages de la continuation, et de l'autre la joie d'une première vie dont le caractère initial et ingénu se trouve minutieusement préservé par la rupture mortelle et par l'amnésie qui en résulte. Dieu seul, peut-être, serait la surconscience et le témoin et la mémoire transcendante de ces vies successives que la mort sépara : spectateur et en même temps sujet substantiel des réincarnations consécutives, l'homme se sent devenu, comme Dieu, super-mémoire, et il savoure le délicieux vertige d'un moi qui est à la fois lui-même et un autre. Ici en effet resurgissent les doux vertiges de l'approximation : peut-être les âmes n'ont-elles pas tout oublié au cours de leur grande baignade dans la rivière d'oubli... Et si la lessive avait été incomplète ? si quelques vagues souvenirs nous étaient restés de notre vie antérieure ? Le mythe d'un passé prénatal, très ancien et très lointain, devient souvent l'illusion d'avoir vécu ce passé. À l'exemple de la mémoire métapsychologique que Platon appelait réminiscence, nous imaginons une espèce de souvenance métémpirique sans souvenirs empiriques. Cette mémoire vide de souvenirs datés et localisés, cette mémoire qui ne comporte ni conservation ni rappel, c'est la mémoire réduite au pur fait de la reconnaissance, et d'une reconnaissance sans passé reconnu ; ou plutôt le passé reconnu se réduit lui-même à une pure passéité sans ici-maintenant. Et comme les événements de cette histoire prénatale sont des événements « intelligibles » et qui ne sont, pour l'homme actuel, jamais arrivés, autant avouer tout de suite : je les ai oubliés éternellement, et Dieu seul se les rappelle en moi ! La vie antérieure est donc le « souvenir » chimérique et onirique, le *souvenir immémorial* dont se souvient cette anamnèse : vie absolument et infiniment antérieure, c'est-à-dire antérieure non pas simplement au présent, ni même à tel ou tel prétérit, mais antérieure à toute expérience vécue ; l'Avant de cette antériorité n'est pas avant ceci et après cela, comme le sont les « avant » relatifs et empiriques de la continuation : une solution de continuité superficielle et même une profonde crevasse ne seraient que de petites interruptions temporaires auprès de cet abîme sans fond et vraiment insondable qu'est la mort ; car c'est le vide béant du néant qui refoule ainsi la vie antérieure dans une antériorité antéhistorique et pré-temporelle. La vie antérieure est en deçà de tout en-deçà, comme la vie ultérieure est au-delà de tout au-delà. Mais au lieu que la vie ultérieure fait directement l'objet d'une espérance d'immortalité et de survie définitive, l'illusoire survivance et l'illusoire souvenance d'une vie antérieure en plein présent fonde indirectement le douteux espoir de la palingenèse. Espoir douteux, car la vie présente pourrait être aussi bien la dernière dans la roue des naissances ! En tout cas nous projetons vers le futur notre réminiscence : la nostalgie d'un paradis perdu où tout est « ordre et beauté » se confond, à la limite, avec le pressentiment d'un avenir eschatologique. C'est ainsi que, par-dessus la mort, nous affirmons désespérément la continuité du discontinu et la pérennité non pas d'une existence spécifique, mais d'une vie personnelle qui n'est jamais ni tout à fait la même, ni tout à fait une autre. Dans la palingenèse la fin ne serait plus la fin : simplement une page tournée, un chapitre terminé, une péripétie entre bien d'autres, un épisode qui succède aux précédents et qui précède les suivants. Oui, tous les moyens sont bons pour escamoter cet irrévocable qui jamais ne se répétera...

4. Le Rien comme nihilisateur

Il est temps enfin de l'avouer : l'article suprême scelle irrévocablement l'impossibilité du retour à l'en-deçà. Celui qui « remeurt », c'est qu'il n'était pas mort ! Car on ne meurt qu'une fois... Comme dit Ionesco, il n'y a pas de « redoublants » ! Tant il est vrai que les morts, une fois morts, sont bien morts, et définitivement morts, morts une fois pour toutes : ἐφάπαξ, dit Schelling après l'Évangile en opposant le sacrifice unique de Jésus aux morts successives et répétées de Dionysos. *Définitivement morts*... Mais un tel pléonasme était-il nécessaire, après tout ce qui a été dit sur le néant mortel ? Car c'est justement à cette impossibilité de survivre qu'on reconnaît la mort véritable. Les plus grandes catastrophes admettent des exceptions, conspirent avec la chance pour épargner miraculeusement quelques rescapés. Or il n'y a jamais eu, il n'y aura jamais de rescapés du néant. Au sortir du néant (mais y a-t-il une sortie ?) on ne se relève pas. Après le néant, maladie incurable, on ne se rétablit pas. Sur le néant on ne rebondit pas, mais on y enfonce au contraire. Notre tangence avec la mort est elle-même mortelle, comme est mortel le contact foudroyant d'un câble à haute tension : celui qui, fût-ce l'instant d'un instant, effleure la mort, celui-là est voué irrévocablement au non-être ; il

est en quelque sorte électrocuté par ce non-être qu'il a touché ; un millimètre de trop, une seconde de plus, la plus légère, la plus impondérable tangence avec le Rien mortel – et toute communication entre celui qui vient de mourir et l'en-deçà est instantanément coupée ; non point suspendue, ni interrompue, mais à jamais rompue. Si l'extase dont nous parle Plotin, et si l'intuition bergsonienne devenaient, par miracle, définitives, l'irrévocable de la mort pourrait d'une certaine façon leur être comparé : l'au-delà de l'essence, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, qui est l'horizon lointain de la dialectique platonicienne, devient en effet la visée constante du néoplatonisme ; l'extase est certes toujours intermittente, comme l'intuition bergsonienne est toujours ponctiforme et toujours instantanée... Une douteuse entrevision est encore infiniment éloignée d'une vision ! Mais passons à la limite, et supposons que ce bond vers la hauteur absolue finisse en vision éternelle et en déification transfigurante : plus de retombée ni de voyage circulaire ! Un dieu peut venir en excursion sur la Terre, s'y promener incognito, et remonter ensuite dans son Olympe, et redescendre de nouveau, et ainsi indéfiniment ; mais une créature soi-disant déifiée qui atterrirait ici-bas en prétendant revenir de l'autre monde avouerait par là même n'y être jamais allée ; tenons pour assuré que le voyage de ce demi-dieu est une galéjade : le demi-dieu n'a même pas touché ni entrevenu les abords de l'au-delà. S'il y était allé, il n'en reviendrait pas ; et c'est justement à cela qu'on reconnaît la mort. Après s'être arraché au champ de la pesanteur et de l'attraction terrestre, le cosmonaute qui gravite autour du globe peut amorcer sa redescente dans l'atmosphère ; mais après s'être arraché au champ de l'être, le mort ne peut en aucun cas revenir. Le voyageur de l'espace, montant dans sa fusée, pense déjà au glorieux retour ; mais le mourant ne sera pas, comme Er le Pamphylien, un revenant. La mort retient ce mort, s'agrippe à lui et ne lâche plus sa proie. Ainsi donc le vivant vit sa mort dans un instant unique, et séance tenante il en meurt : car on ne peut vivre la mort sans aussitôt en mourir ! On la vit en la mourant, et on meurt de la vivre. L'homme meurt de vivre la mort, et ceci sur-le-champ, comme s'il était foudroyé par l'instant ultime : dans cet instant en effet il vit et meurt tout ensemble ; pour la dernière fois il soupire, et du même coup il meurt. L'homme meurt de toucher la mort et par suite, et littéralement, il meurt de mourir... Ce n'est là, dira-t-on, qu'une vérité de La Palisse : mourir de mourir, n'est-ce pas tout simplement mourir ? Qu'on veuille bien toutefois prendre garde à la dissemblance de ces deux « mourir », celui-ci désignant le coup instantané de la nihilisation, celui-là indiquant l'éternité du « Nihil » ; la coïncidence de cette nihilisation et de ce Nihil est précisément ce qu'il convient d'appeler l'irrévocable. Mais inversement aussi le Rien qu'on appelle la mort est lui-même nihilisateur. Le non-être mortel n'est pas simplement une négation platonique, inefficace ou quiescente : c'est un non-être destructeur et meurtrier. Car comme la liberté est essentiellement libératrice, et comme le faire-être est une opération créatrice dont toute l'essence est de poser l'être, ainsi le non-être mortel, loin d'être principe ou hypostase, se réduit tout entier à une opération annihilante : ce néant anéantit tout ce qu'il touche, et même la pensée qui le pense, comme un pestiféré redoutablement contagieux et qui répand la mort autour de lui ; la mort comme objet de pensée se retourne contre le sujet et devient la mort effective de ce sujet. Ce n'est pas ici un homme qui en tue un autre, c'est le non-être mortel qui fait cesser la continuation de l'être, et la fait cesser pour toujours. Car l'essence de l'homme n'est pas d'être homicide ; au lieu que la mort est tout entière suppression et nihilisation. Le Nihil mortel, la nihilisation qui est son opération et à laquelle le Nihil se ramène, le Nihil éternel ou nullité d'être qui est l'œuvre définitive et négative de cette opération, l'œuvre dérisoire de cette dérisoire opération, tout cela forme un seul et même Rien ; et dans ce Rien c'est l'instant irrévocable qui décide de l'éternité.

5. Le message évanouissant de l'ultimité

Nous disions : l'irrévocable, ne permettant le passage que dans un seul sens, aiguise et passionne à l'extrême notre curiosité ; sans cesse il la réveille, et sans cesse il la déçoit. Et en outre, cette curiosité est toujours additionnée d'angoisse. Que dis-je ? elle s'exalte de cette angoisse elle-même. L'ambivalence de notre curiosité reflète l'ambiguïté de la tangence, c'est-à-dire de notre contact avec la limite : dans l'*Usque ad mortem*, ne retrouvons-nous pas l'amphibolie de l'en-deçà et de l'au-delà ? Certes la disjonction qui, en cours de continuation fait se succéder l'antérieur et l'ultérieur, cette disjonction est un avant-goût de l'irrévocabilité mortelle : mais un avant-goût seulement ; car l'innocence du jeune par rapport au vieux est toute relative ; le jeune peut pressentir la vieillesse, et le vieux se rappelle sa jeunesse. Si le devenir était réversible, c'est-à-dire si le double parcours enserrait, mesurait et vérifiait le chemin parcouru, nous pourrions connaître le temps, et le connaître d'un savoir tout à fait objectif. Or le temps fuit toujours dans le même sens, et notre savoir

ne peut se refermer pour englober l'objet ; la prestesse et le sens de l'opportunité nous sont donc nécessaires ; du moins le souvenir, du moins la prévision peuvent-ils suppléer au défaut d'agilité d'un esprit qui n'est pas toujours contemporain du se-faisant, ni capable de rattraper l'occasion perdue. Mais l'irrévocable de la nihilisation mortelle abaisse un rideau hermétique entre l'Avant et l'Après, fait du premier un En-deçà et du second un Au-delà, et interdit toute comparaison entre eux. Avec cette combinaison ingénieuse qu'on appelle l'irrévocable, avec ce piège spécialement agencé, semble-t-il, pour nous empêcher de savoir, l'homme est tenté lui-même de ruser ; ce secret qu'on ne peut extorquer par force, peut-être l'obtiendrons-nous par contrebande et en quelque sorte « à la sauvette », si nous savons être plus rusés que la ruse : c'est ainsi que, pour arracher le secret de sa mort-propre, l'homme tentant une expérience périlleuse entre toutes, s'approchera de l'instant fatidique le plus près possible, au risque de tomber lui-même dans l'embuscade – et le risque, pour qui joue avec la mort, n'est pas un échec plus ou moins réparable au cours de tâtonnements plus ou moins réitérables, le risque est l'ictus irréparable, l'ictus foudroyant de la nihilisation ; l'instant de la mort-propre est en effet un « Kaïros » unique dans toute l'éternité. Peut-être la capture de l'occasion flagrante sera-t-elle plus facile s'il s'agit de la mort des autres ? L'observateur accompagne le moribond jusqu'au moment où la vie, suspendue à un seul fil, va définitivement sombrer dans le non-être ; l'observateur serre au plus près l'article suprême de cette agonie afin d'en capter, qui sait ? l'éventuel message. Tout ce qui est extrême et suprême, le dernier soupir, l'extrême-onction, et en général les ultimes instants, les plus précieux des moments, parce qu'ils sont comptés, tout ce qui advient aux approches de la mort a pour nous une intensité dramatique particulière. L'art baroque a recherché passionnément ces instantanés fugitifs : le visage du Christ expirant, surpris à l'instant de son dernier soupir, l'homme penché sur le vide à l'instant vertigineux de la chute, les formes en équilibre instable au bord d'une corniche, et sur le point de basculer dans la profondeur ; le Caravage surprend Lazare à l'instant flagrant de sa résurrection, et inversement aussi Abraham à la minute la plus critique du sacrifice, quand le couteau levé va frapper Isaac, et une seconde avant que l'ange n'arrête le bras meurtrier ; le « suspense » tragique et la tension aiguë sont la spécialité d'un art à l'affût de tout ce qui est *in extremis*. Mais les Baroques ne sont pas seuls à guetter le déclic de l'instant irrévocable. Dostoïevski, au début de *L'Idiot*, appelle de ses vœux le portraitiste assez agile pour fixer de justesse le visage du condamné à mort une seconde avant que le couperet de la guillotine ne lui tranche la tête, un millième de seconde avant que la tête ne roule dans le panier, un instant avant l'instant fulgurant de la mort subite : si nous fixions assez intensément les traits de celui qui va mourir, si nous avions la force d'en interpréter l'expression, peut-être pourrions-nous, je ne dis pas apprendre, et encore moins comprendre, mais tout au moins surprendre quelques bribes du grand secret ? Tolstoï aussi a tenté ce déchiffrement et scruté, dans *Anna Karénine* et *Trois morts*, le visage des agonisants. Moins tragiquement peut-être, nous surveillons les dernières paroles, nous épions attentivement les volontés suprêmes de celui qui touche au terminus de son existence et qui est en instance de mort : les mots de la fin ne sont-ils pas l'extrême rebord de ce long bavardage qu'est la vie ? Au bout de l'interminable torrent des paroles, lorsque prend fin l'existence loquace de celui qui, jusqu'à la tombe, n'a cessé de parler, la parole ultime, elle du moins, doit avoir une sonorité particulière et quelque peu étrange : l'« ultimum verbum » est certes plus près de l'autre monde qu'un testament ! Comment ne pas espérer que, si près déjà de la fin, et à deux doigts du seuil fatidique, et à un cheveu de l'au-delà, l'homme en instance de mort perçoit je ne sais quel message, reçoit je ne sais quel écho du monde mystérieux ? Les vivants restent ainsi, le cœur battant, l'oreille tendue, à l'écoute du message suprême des mourants. Tels ceux qui n'ont pas de passeport pour l'étranger se rapprochent le plus près possible de la frontière pour avoir vu au moins les poteaux, les douaniers, et ce mystérieux village de l'autre côté du pont, où l'on parle déjà une langue inconnue : de l'autre côté du pont, c'est-à-dire dans l'autre monde, et sur la rive ultérieure... Et le promeneur sans passeport, retenu en deçà de la frontière, contemple longuement le village ultérieur où les chats eux-mêmes sont mystérieux. Tolstoï, dans *Guerre et paix*, parle de ce no man's land inquiétant qui sépare le soldat aux avant-postes et les positions ennemies : entre les premières lignes et cette ligne énigmatique à cent mètres, où sont les uniformes d'une armée étrangère, il y a la mort qui rôde. On peut comprendre qu'une frontière soit perméable, et franchissable dans les deux sens, et que les frontaliers, vivant près de cette frontière, soient les mieux renseignés sur le pays d'en face. Mais l'instant soudain de la mort n'est pas une limite : l'instant de la mort est le point d'intersection de deux contradictoires, qu'il faut bien appeler être et non-être. On répondra que l'instant mortel n'est ni la vie des vivants

ni la mort des morts, qu'il est justement la mort des mourants en train de mourir, qu'il est aussi bien la vie et la mort à la fois, la vie des mourants et la mort des vivants. Or cet en-train-de est une soudaineté exclusive de toute continuation. Celui qui tombe foudroyé par une embolie, au moment où il tombe, est-il vivant ? est-il mort ? sans doute ni l'un ni l'autre, ou (ce qui revient au même) les deux ensemble ; il est encore vivant et déjà mort. Quelle belle aporie pour les sophistes de Mégare ! Mais les sophistes de Mégare, qui ne savaient rien de l'instant, eussent regardé le mort-vivant comme un monstrueux hybride. Cet instant est un en-deçà à peine en deçà et déjà *presque* au-delà, un au-delà à *peine* au-delà et encore presque en deçà. La mort est si près ! si loin ! « Wie weit so nah ! So nah wie weit ! » comme il est dit dans *Tristan*. La proximité lointaine, la toute prochaine longinquité, voilà bien le côté le plus déroutant de la mort. Ces contradictions paradoxales ne se résoudraient-elles pas avec une sorte de simplicité miraculeuse pour une entrevision de l'instant ? Au-delà de la chose à faire et en deçà de la chose faite, Bergson admit l'intuition du « se-faisant » : pourquoi le « se-dé-faisant », au-delà de l'être et en deçà de la chose défaite, ne serait-il pas à son tour objet d'intuition ? L'instant, dans les deux cas, est à la fois ontique et méontique, bien que les intentions des deux participes présents soient inverses. Entre le contact extensif et l'absence de tout contact, il y a bien, n'est-ce pas, quelque chose comme une tangence impondérable qui effleure la limite intangible sans la toucher. Si les ultimatus mégariques ont méconnu l'instant, Plotin, lui, avait entrevu cette fine pointe du je-ne-sais-quoi avec laquelle, dans un éclair, la fine pointe de l'âme coïncide. Pensée bâtarde, dira le logicien, que cette tangence d'un point et d'une pointe ! Disons plutôt : pensée acrobatique grâce à laquelle l'intuition photographie au vol une apparition disparaissante, surprend en voltige l'occasion fugace. Demande-t-on comment le même, dans l'introspection, peut être à la fois le sujet et l'objet ? Autant demander pourquoi l'homme peut s'entrevoir et se surprendre lui-même dans la glace les yeux fermés : s'il se voit lui-même, c'est qu'il a les yeux ouverts ; et s'il a les yeux clos, il ne voit rien ; telle est du moins l'alternative normale ; impossible en apparence de glisser le moindre moyen terme dans cette disjonction. Et cependant, au moment où il ferme les yeux, l'homme entrevoit, ou mieux pressent le visage qu'il aura dans un instant avec les yeux clos : le temps d'un clin d'œil, le dilemme est levé ! Dans le cas d'une intuition de la mort, et si du moins il ne s'agit pas de la mort-propre, on peut même dire que l'acrobatie comporte une difficulté de moins : car ici l'objet connu et le sujet, le mourant et le témoin du mourant font deux. Surprendre, si l'on peut dire, *la mort sur le vif*, ne serait-ce pas le tour de force par excellence d'une philosophie de l'immédiat ?

Hélas ! la difficulté en moins est remplacée par une difficulté en plus, et, celle-là, insoluble. L'instant de la mort n'est pas un instant comme les autres, puisque c'est un instant nihilisateur. Non, il n'y a pas d'intuition de la mort ! Et comment la nihilisation foudroyante de tout être serait-elle objet d'intuition ? Le clin d'œil de l'intuition, disions-nous, est fait pour le clignotement de l'apparition dispa-paraissante ? Mais dans l'instant de la mort c'est la disparition qui prévaut, et à l'infini, sur l'apparition, puisqu'elle est définitive : rien de commun entre la quoddité *évanouissante* de la mort et ces lueurs *évanescentes*, sans cesse éteintes et renaissantes qui, en cours de continuation, disparaissent pour reparaître à nouveau, et nous laissent toujours quelques chances de faire mieux une autre fois et de rattraper plus tard l'occasion perdue. Science naissante, l'intuition est toute tournée vers l'éclosion, et l'espérance, et l'avènement d'un avenir ; l'intuition en cela est une promesse. Mais dans le fiat mortel quelque chose à la fois se fait et se défait, et finalement se défait, et pour toujours. Le néant a donc le dernier mot. Qu'est-ce que l'avènement d'un événement qui retombe aussitôt à plat, et pour toujours ? Nous opposons nous-mêmes l'indicible de la mort à l'ineffable du mystère poétique... La disparition mortelle, qui est sans espoir de réapparition, sans nulle promesse d'avenir ni de rebondissement, serait bien indicible en ce sens ; elle n'inaugure pas une science, n'instaure pas un discours. L'homme terrassé disparaît dans une trappe, et en voilà pour jamais. – Comment l'intuition obtiendra-t-elle sa propre coïncidence avec l'apparition à jamais disparaissante ? Dans la mesure où l'immédiat a un sens temporel, la philosophie de l'immédiat comporte une obligation d'opportunité et, si possible, de contemporanéité à laquelle on ne satisfait que par surprise. Il est déjà difficile de bien viser, de n'arriver, en général, ni trop tôt ni trop tard, d'obtenir une synchronisation parfaite, de coïncider avec le « punctum saliens » de la liberté, d'atteindre, entre le créateur et la créature, le mystère de la création. Il faut de l'esprit de finesse et une célérité sans égale pour arriver à temps. Mais cela n'est pas encore assez dire. Ici il ne suffit plus de rappeler qu'une intuition peut être anachronique ou intempestive : ici l'instant visé est l'irrévocable de la mort, et l'on n'arrive jamais *à temps*. Ici par conséquent, le

danger d'une philosophie de l'immédiat ce n'est plus seulement que, recherchant au-delà de toute propinquité la proximité la plus prochaine, la connaissance annule la distance gnoséologique et se confond avec le connu; ce n'est plus seulement que l'intuition, faute de finesse, manque le point optimum, ce point où le maximum de la proximité et le minimum du recul coïncident : ce n'est pas seulement d'être déchiré entre un besoin de réalité qui, aux dépens du savoir, nous entraîne toujours plus près, et les nécessités d'un savoir qui, aux dépens du réel nous retiennent en arrière. Ici le danger s'appelle la mort, qui est nihilisation définitive. Une seconde avant l'instant critique, une seconde avant l'insaisissable *καίρως* mortel, nous ne connaissons encore que la vie et la positivité de l'être; une seconde de plus, et c'est le néant : au moment précis où se réalise non pas la quasi-contemporanéité, qui est toujours approximative, mais la simultanéité aiguë et ponctuelle de l'intuition et de l'événement, il n'y a plus rien ! L'actualité de la mort, et le Maintenant de l'article létal, et l'Aujourd'hui de ce Maintenant, et la minute présente de cet Aujourd'hui ne peuvent donc jamais être surpris sur le fait, *ἐπ' αὐτοφώρῳ*, comme diraient les Grecs, c'est-à-dire la main dans le sac, en train de subtiliser son être à l'être vivant. Distinguons à nouveau ici la mort-propre pour celui qui meurt et la mort de l'autre pour un témoin. Celui qui vit sa propre mort, disions-nous, cesse d'être, ou mieux s'annihile à l'instant même dans le non-être. La difficulté n'est donc plus de savoir ce que l'on est ou d'être ce que l'on sait : car cette difficulté, pour un homme intérieur à son problème personnel, est après tout surmontable : c'est une difficulté de luxe pour les vivants... Nous citons, en parlant de la deuxième personne, Angelus Silesius : ce que je suis, je ne le sais pas, et ce que je sais, je ne le suis pas. Or il ne s'agit plus maintenant de cumuler la gnose et l'être... Cumul assurément difficile, mais non impossible ! Il s'agit d'une impossibilité deux fois impossible, d'une impossibilité avec exposant : il s'agit de cumuler la gnose et le non-être. À partir d'ici il faut choisir : *δοῦν θάτερον*¹¹¹¹, de deux choses l'une, comme dit le *Phédon*, ou savoir, ou n'être pas. Jamais les deux ensembles ! Et Platon ajoute : *πρότερον δ' οὐ*, Avant vous ne saurez rien. L'être-propre est une difficulté surmontable, mais le non-être propre est un obstacle insurmontable ; il est difficile de savoir ce que l'on est, mais il est impossible de savoir quand on n'est plus : celui qui n'est pas, *a fortiori* ne sait pas ; car la nihilisation qui anéantit l'être empêche à plus forte raison de connaître ! Il n'y a plus rien à savoir, ni plus personne pour savoir. Rien et personne, néant sur toute la ligne ! Une intuition qui débouche sur nulle part ! C'est plus qu'il n'en faut pour bloquer l'entrevision. La science naissante est étranglée dans son berceau ; la science de la mort est étouffée dès sa naissance par la mort elle-même. Ou si l'on préfère de toutes autres images : le mourant avide de savoir s'approche anxieusement de sa mort-propre comme un papillon fou tourne autour de la flamme d'une bougie ; pour connaître intimement l'essence de cette flamme, il faudrait être dedans : mais alors les ailes de l'âme s'embrasseraient. L'âme devra donc ou bien, si elle veut continuer à connaître, rester à bonne distance et se contenter d'une image froide et lointaine de la flamme brûlante, ou bien, devenant flamme elle-même, périr embrasée dans l'objet de sa gnose : à force de se rapprocher du feu ardent, elle finit peut-être par le comprendre – mais elle le comprend jusqu'à en mourir. Elle « brûle », mais elle succombe. Nous cherchions la propinquité au-delà de la distance, la proximité au-delà de la propinquité, et finalement la coïncidence au-delà de la proximité ; nous sommes donc pris entre Charybde et Scylla : le Charybde de la connaissance abstraite et lointaine, et le Scylla de la coïncidence mortelle. Savoir de loin et impersonnellement, ou périr nous-mêmes en vivant la mort du dedans, tel est le dilemme. L'âme qui s'est brûlée mortellement en touchant le feu de la mort, l'âme qui a éprouvé la brûlure nihilisante, l'âme réduite en cendres avait-elle ou n'avait-elle pas un message à nous transmettre ? Bien entendu on ne pourra jamais le savoir... Lui, le mourant, il sait peut-être quelque chose, et du dedans (à condition qu'il y ait encore quelqu'un pour savoir quelque chose) ; mais comme il ne savait rien au moment où il pouvait encore parler, et comme à partir du moment où il aurait peut-être quelque chose à nous apprendre il perd tout contact avec les survivants, son message est de toute façon incommunicable et par suite inutilisable ; à supposer qu'un millionième de seconde *avant* de mourir, le mourant eût, vivant encore, la soudaine révélation de la mort, qu'il reçût, dans un éclair, cette intuition suprême, il ne pourrait en faire profiter personne ; mais le plus probable est qu'il n'existe aucune intuition de ce genre : car si le mourant pouvait recevoir, *ante mortem*, une révélation très fugitive de la mort, les hommes, depuis que le monde est monde, auraient fini par se douter de quelque chose. Et ainsi, sur le point de trouver (mais est-il sur le point de trouver ?), le mourant plonge dans le lac obscur, et il emporte sa trouvaille avec lui. Chacun respectivement emporte avec soi sa trouvaille. Si trouvaille il y a. Et nous autres, les survivants,

qui raisonnons sur la mort des autres, nous ferons, le moment venu, comme tous les morts qui sont morts depuis l'origine des temps : en cessant d'être témoins pour devenir à notre tour des mourants, et en mourant un jour notre mort-propre, nous emporterons dans la tombe le secret de cette mort.

Sur le point de livrer un message, le mourant meurt lui-même sa mort-propre : il n'y aura jamais de message ; ou bien le message est inutilisable. *Sur le point de* recevoir ce message, le témoin survivant le laisse échapper : le message inutilisable est donc par ailleurs insaisissable ; notre mourant nous est soustrait séance tenante ; l'objet de notre curiosité est subitement happé par les griffes de la mort, gobé d'un seul coup par la mort ; l'instant est déjà loin de moi ! Ou mieux encore : le messenger du mystérieux message a filé sous le nez de l'observateur au moment où l'observateur se trouvait précisément nez à nez avec lui. L'observateur allait enfin savoir... L'observateur est sur le point de savoir – que dis-je ? l'observateur sait déjà... Mais non, il ne sait rien ! il croyait seulement savoir. Il savait, une seconde auparavant, presque tout ce qu'il y a à savoir : *presque* tout, c'est-à-dire tout sauf, précisément, l'essentiel. Le Presque, ici, ne marque pas la proximité, mais l'approximation ; ni l'imminence du succès, mais l'échec. Finalement, l'observateur manque son but : le mot du mystère, il ne le saura pas : au moment où le mot allait être dit, la transmission est subitement interrompue, la communication coupée, et ceci pour toujours. Au moment où la gnose allait enfin nous être concédée, elle nous est à jamais retirée. N'est-ce pas une sorte de supplice de Tantale ? Ce n'était donc pas du tout la gnose ! Car il n'est jamais arrivé qu'une pareille gnose fût accordée au mourant. Comment donc pouvons-nous savoir, sinon par une supposition arbitraire et entièrement invérifiable, que le message était sur le point de nous être communiqué ? La mort d'autrui, semblable en cela à la mort-propre, ne comporte donc ni Avant ni Après ni Pendant ; mais surtout elle n'a pas de présent ; elle ne peut pas être saisie sur le moment. L'ultime seconde ne serait peut-être pas décevante comme elle l'est si les caractères d'un être étaient modifiés par la place de cet être dans la durée, s'ils dépendaient de la chronologie ; ce qui, à beaucoup d'égards, semble bien être le cas : suivant qu'il est vieux ou jeune, avancé ou non dans la carrière vitale, un être n'est pas le même être. Alors pourquoi la place privilégiée de l'instant ultime n'est-elle pas, en elle-même, révélatrice d'un mystère ? pourquoi l'ultimité de cet instant ultime ne nous apprend-elle rien ? pourquoi les dernières paroles et le dernier soupir des derniers moments ne sont-ils pas porteurs d'un message, et pourquoi ce message, s'il y en a un, ne devient-il pas de plus en plus précis au fur et à mesure que se rapprochent l'heure H, et puis la seconde S, et enfin le dernier instant de cette dernière seconde, le suprême instant des derniers moments ? Nous l'avons montré : bien que tous les instants de la continuation soient, en leur genre, relativement derniers, un seul, et pas plus d'un, l'est absolument ; cet instant unique est le seul, en ce sens, à être dernier. Il n'y a, par définition même, qu'un seul dernier instant : car s'il y en avait un autre après lui, il ne serait que l'avant-dernier... Dans la mesure où l'ultime fois n'est pas une fois comme les autres, elle devrait donc nous apprendre quelque chose. Elle est en effet l'Hapax entre les hapax ; l'Hapax par excellence. Elle est le point extrême de cette zone-frontière que Léon Chestov appelle « les confins de la vie » ; n'est-ce pas dans cette zone prophétique, où l'homme est en instance de mort, que l'imminence est la plus tendue, que la part d'aventure est la plus grande ? – Mais on peut dire aussi bien l'inverse : cet instant pas comme les autres est un instant comme tous les autres instants. Et d'abord le dernier instant a beau être le dernier, ou justement parce qu'il est le dernier, il est après tout « un instant » : ce qu'exprime d'ailleurs le substantif lui-même avec son adjectif ordinal ; l'exceptionnalité du dernier instant est en quelque sorte adjectivale. Sont privilégiés seulement le numéro d'ordre de cette dernière fois, et son rang dans la série. Qu'est-ce à dire, sinon que la série vitale est tout entière en deçà ? tout entière citérieure, dernier soupir compris, oui, tout entière et d'un bout à l'autre, le dernier battement du cœur inclusivement ! Pour reprendre des expressions déjà employées : « jusqu'à la mort », *usque ad*, ne signifie pas, comme dans la mort effective, jusqu'au seuil fatal et au-delà de ce seuil ; « usque ad mortem », quand il s'agit du message, signifie jusqu'à la mort, mais en deçà de la mort elle-même ; jusqu'à la mort, mais *ipso facto* durant la vie. Ainsi donc la mort est bien la limite sans épaisseur ni extension, le point sans allongement, l'instant sans situation spatiale et sans durée qui sépare quelque chose et rien, le tranchant aigu et la ligne quasi inexistante où se recoupent l'être et le non-être : mais aucune lumière révélatrice ne filtre entre l'un et l'autre. Ceux qui méditent sur la limite de l'en-deçà et de l'au-delà sont eux-mêmes en deçà ; et nous-mêmes, en ce moment, nous sommes de ce côté-ci ; et tout ce que nous connaissons, tout ce que nous voyons et entendons et palpons du non-être fait encore partie de l'être et de la

positivité vitale. Et cette positivité elle-même, l'étude du vieillissement nous l'a montré, ne devient pas de plus en plus transparente au fur et à mesure qu'on se rapproche de la rive suprême et du suprême finistère ; la proximité, en ces matières, ne nous apprend rien. C'est projeter la temporalité dans l'espace que de dire « près » et « loin » ! Celui qui est à une fraction de seconde de la mort peut en être plus éloigné que le jeune le plus éloigné ; et le plus éloigné en sait tout autant que le plus proche.

6. La dernière fois ne recèle aucun secret

Pour que l'amenuisement et la raréfaction progressive de notre être au fil des ans permettent de lire en filigrane les secrets de l'au-delà, il faudrait d'abord que le mystère métémpirique élût domicile dans l'empirie, que le surnaturel fût repérable en abscisse et ordonnée au sein de la naturalité, et plus particulièrement que le message de l'au-delà, tel le trésor des Albigeois, fût dissimulé quelque part, ici ou là, dans une cachette. L'idole des localisations, c'est-à-dire la transposition dans l'espace des mystères pneumatiques, répond à un préjugé tenace. Le microscope et l'ultramicroscope, qui nous permettent de pénétrer dans l'infiniment petit de la substance vivante, ne découragent pas ce besoin d'assigner ou désigner le siège de la vie : si ce n'est pas la cellule, c'est le noyau de cette cellule, ou ce sont les chromosomes de ce noyau, ou bien les « gènes », ou l'une des substances chimiques dont ils sont faits ; et l'homme n'a de cesse qu'il ne puisse montrer du doigt la place, en disant : c'est là. Or les savants comprennent que ce n'est jamais « là » : la vitalité de la vie est toujours au-delà, toujours ailleurs ; et pourtant elle ne saurait vivre sans la matière et sans les phénomènes physico-chimiques qui sont la condition nécessaire (mais non point suffisante) de sa manifestation. Bergson a porté des coups décisifs au mythe d'une topographie cérébrale qui prétendait répartir les souvenirs entre les différents territoires du cortex : les souvenirs ne nichent pas à la lettre dans tels ou tels neurones du tissu cortical, bien que la mémoire dépende dans son ensemble d'un substrat anatomique. De la même manière : le sens ne se débite pas mot à mot dans la phrase, ni le charme musical ne peut être épelé note par note dans la mélodie, encore que l'un et l'autre doivent nécessairement s'incarner l'un dans les phonèmes grammaticaux, l'autre dans les sons acoustiques ; une topographie du sens et une carte du charme sont aussi métaphoriques qu'une géographie de la mémoire... Allons plus loin : la génialité du génie ne se déchiffre pleinement dans aucun des signes où elle s'exprime : ni dans l'écriture du génie, ni dans l'aspect de ses manuscrits, ni dans les traits de son visage, ni dans la conformation de son crâne ; l'art de lire les signes et symptômes, que ce soit graphologie, phrénologie ou physiognomonie, se révèle toujours tâtonnant et arbitraire. La contemplation indéfinie du porte-plume qui servit à écrire *Le Père Goriot* ne nous renseignera pas plus sur le mystère de la création romanesque que la contemplation d'un silex taillé trouvé à Lascaux ne nous rendra visibles et lisibles les mystères de la préhistoire. Et enfin (pour terminer par le mystère des mystères) : l'homme ne lit pas la présence de Dieu dans les étoiles clignotantes, ni dans le grandiose silence nocturne de l'univers, même au prix de l'attention la plus extrême et de la méditation la plus profonde, même en écarquillant les yeux, même en bandant toutes les forces de son esprit : et cependant la Voie lactée et l'immensité du ciel nocturne racontent bien, en général, la gloire de Dieu omniprésente et omniabsente. Le mystère de la mort, à cet égard, est dans le même cas que le mystère de Dieu ou le mystère de la création en général : il ne se lit pas dans les signes sensibles. Nous déchiffrons, le cœur serré, les larmes aux yeux, la lettre sublime que Lucien Legros, ce jeune héros de la Résistance fusillé par les Allemands, écrit à ses parents avant de mourir. Cette écriture est celle d'un jeune homme qui va mourir dans une heure et demie. Et pourtant cette écriture ne recèle pas en soi le secret de la mort : et nous restons fascinés par la profondeur superficielle d'un signe tragique qui n'offre aucune prise à la méditation de la mort. Le mystère mortel est même deux fois illisible, doublement indéchiffrable. Car la création, si mystérieuse soit-elle, laisse du moins après soi une postérité qui est contemporaine de l'observateur : cette progéniture du mystère créateur s'appelle la créature ; et quand l'instant de la création se survit à lui-même dans une œuvre, nous avons tout loisir de consulter cette œuvre, de tourner et retourner l'objet-témoin, de lire et relire le roman-témoin, de revenir sans cesse sur notre méditation, et même de nous endormir en méditant : car ce mystère toujours disponible tient compagnie à l'homme de la continuation, comme le mystère de l'âme tient compagnie à la quotidienneté, comme le mystère de la quotidienneté est coextensif à la vie tout entière. Mais le mystère de l'instant mortel, lui, ne me laisse guère le temps de méditer : car le mourant disparaît soudain sans changer de place, et ce dans la plus parfaite immobilité ;

le message du mourant a éclaté entre nos doigts ! La naissance, aussi bien que la mort, disions-nous, est à la fois phénomène biologique et mystère métémpirique ; toutes deux adviennent au point où la naturalité et le surnaturel coïncident. Mais faut-il redire ici ce que l'entr'ouverture, et l'irréversible, et la disparité des deux primultimités nous ont appris ? Dans la naissance c'est l'en-deçà qui est soustrait à toutes précisions circonstanciennes ; c'est donc l'en-deçà qui était non pas néant, mais plutôt non-être, et par suite espoir d'être et même promesse d'être : la naissance advient quelque part et à telle date, après quoi tout l'avenir est à la continuation de l'être et à la positivité de l'existence. Dans la mort, par contre, c'est l'au-delà qui est voué au néant ; et nous disons bien néant, plutôt que non-être : ce néant posthume ou « a parte post », ce néant qui n'est pas annonce, mais renonciation, est le futur de la mort, comme le non-être était le passé de la naissance ; et comme le non-être était un pas-encore, le néant devrait s'appeler *plus rien*. Aussi avons-nous toute la vie pour méditer sur le mystère de la naissance, mystère qui laisse de lui-même, dans la personne du vivant, un durable témoignage. Mais la mort ne laisse après soi aux survivants que des chiffres douteux, des signes illisibles et des hiéroglyphes inintelligibles. Que vient-on maintenant quémander des précisions circonstanciennes ? de pareilles précisions ne sont-elles pas piteusement et dérisoirement retardataires ? Aussi retardataires qu'une croix de la Légion d'honneur conférée à titre posthume : cette croix-là est plutôt une satisfaction pour les vivants et un moyen de soulager leur lourde conscience. Quant au mort lui-même, il est loin ! Et ainsi le dernier soupir du mourant a beau être le dernier signe de vie du vivant, il est pour les tiers un message parfaitement vide ; et nous, nous avons beau analyser inlassablement le souvenir de ce rôle, approfondir interminablement ce signe sans profondeur, nous n'y trouvons rien de plus que ce qu'il est : un soupir comme tant d'autres, après tant d'autres ; le fait qu'il n'y ait plus d'autre soupir après lui ne lui confère aucune tonalité spéciale : encore faut-il attendre quelques minutes pour vérifier (après coup) que ce soupir était bien le dernier. Et pourtant le suprême soupir devrait être un soupir plus solennel que les autres, plus éloquent, chargé de sens et d'allusions... Mais non, il n'y a pas de soupirs métaphysiques ! Non, le secret de la mort n'a pas son siège dans le contenu du dernier instant. D'abord parce que l'instant n'a pas de contenu. Et, en outre, à partir de cet instant sans contenu, le secret devient à jamais introuvable. De sorte que l'instant ultime est plutôt le dernier support et en quelque sorte le tremplin sur lequel l'être bondit pour disparaître à jamais dans le néant. Mais l'anthropomorphisme du sens commun tient superstitieusement aux vertus révélatrices de l'ultimité, et n'en veut pas démordre. On ne renonce pas à l'idée que le dernier appui du mourant sur le sol de l'en-deçà est précisément le siège morphologique du message mortel. L'idée du secret que le mourant emporte à jamais avec lui dans la tombe, cette idée est passionnante et frappe vivement l'imagination ; tout nous invite à profiter de la fraction de seconde qui nous est laissée, à saisir l'occasion exceptionnelle par les cheveux. Par exemple, l'« opus ultimum » de Serge Prokofiev¹²¹² nous révélerait-il un secret sous prétexte qu'il a été écrit le jour où la congestion fatale est venue le surprendre ? Ce serait pure superstition que de le croire. Le mourant mourra-t-il sans avoir parlé ? la dira-t-il au dernier moment, sa parole historique ? dira-t-il ou ne dira-t-il pas, une seconde avant de mourir, ce mot de la fin qui est aussi le mot de la mort ? ce mot de la fin des fins, ce mot de l'extrême fin que nous avons tellement attendu, que nous récolterons précieusement, et qu'il nous faut attraper de justesse sur le bord du précipice ? Accourez, reporters, photographes et philosophes, accourez, collectionneurs de dernières paroles et de mots-de-la-fin, et faites cercle autour du grand mourant, le grand mourant va parler ! Et tous d'accourir, le cœur battant, et tous retiennent leur souffle, et tendent l'oreille anxieusement pour recueillir l'oracle... Hélas ! le grand moribond dit aux hommes haletants : Sacrifiez un coq à Esculape. C'était bien la peine de retenir sa respiration, de demeurer suspendu aux lèvres du sage ! Décidément le sage n'en savait pas plus que vous ou moi. Les survivants, bredouilles, resteront donc sur leur ignorance : le mot de la fin était une mystification. Le mourant, in extremis, nous dit Bonsoir et nous laisse les mains vides. Faut-il penser que Socrate mourant n'est pas à la hauteur de Socrate vivant, que la dernière seconde n'est pas digne du dernier après-midi, et que les derniers entretiens finissent en queue de poisson sur cette dernière parole ? Disons plutôt qu'en faisant la pirouette Socrate traitait avec humour la solennité du moment : interrogé sur l'au-delà, il se tourne vers l'en-deçà, et il fait à ses amis les recommandations les plus triviales, les plus prosaïques et les plus terre-à-terre. Vérification faite, il n'y avait rien à attendre du sage. N'est-ce pas l'éternelle déception que la mort au dernier moment nous réserve ? La mort n'est pas tapie dans cet instant privilégié qui est l'instant ultime ; et les instants pénultième et antépénultième à leur tour ne sont pas, comme dans les initiations, l'apocalypse graduelle d'un

mystère qui se dévoilerait complètement à la fin. Et quant aux amateurs d'exécutions capitales, ils en seront eux aussi pour leurs frais : ceux qui ont vu la pendaison n'auront rien vu du tout ; leur curiosité malade sera déçue. La mort s'est moquée d'eux !

Sans doute notre interrogation serait-elle moins décevante si nous savions mieux distinguer entre secret et mystère. Mais nous prenons volontiers le mystère pneumatique de la mort pour un de ces secrets matériels qu'on apprend en écoutant aux portes, en regardant par le trou de la serrure ou en fouillant dans les corbeilles. Si le mystère, comme la cachotterie dans sa cachette, était localisable, c'est-à-dire s'il avait un support sensible, on finirait peut-être par le découvrir en concentrant sur lui une attention passionnément analytique : ceux qui épient, guettent, surveillent les moindres indices ; ceux qui restent à l'écoute, ceux qui écarquillent les yeux et promènent partout, comme Sherlock Holmes, un regard inquisiteur et scrutateur, ils sont tous appelés à découvrir tôt ou tard la chose cachée. Les détectives sont spécialisés non seulement dans la détection des secrets, mais aussi dans le déchiffrement des énigmes : car il arrive que le message soit chiffré et prenne la forme sibylline d'un cryptogramme ou d'un apophtegme obscur ; mais le message chiffré est plus clair que le message en clair quand on a trouvé le chiffre. Ceux qui cherchent trouveront : la trouvaille est à la fois la récompense et la conquête au terme de la recherche, elle est donnée en quelque sorte comme une proie ou un butin à l'effort heuristique. Tout au contraire ceux qui cherchent la clef du mystère ne la trouveront pas – car le mystère, n'étant pas chose cryptique, n'a pas de « clef » ; il faudrait dire plutôt, si le mystère n'était introuvable, qu'on le cherche parce que, d'une certaine manière on l'a déjà trouvé ou peut-être même qu'on le trouve sans l'avoir cherché. Le secret se *dévoile* à ceux qui, l'ayant cherché, ont des droits sur lui. Mais le mystère, dans certains cas, se *révèle*, toujours douteusement et ineffablement, à ceux qui ne prétendent pas « savoir » : car il n'y a effectivement rien à savoir. Mars, vu de près, nous livrera sans doute des renseignements de plus en plus précis : car il est possible d'entrer progressivement dans la connaissance d'une planète mal connue. Mais la mort, vue de près, ne nous apprend littéralement rien sur elle-même, et elle n'est pas mieux connue de près que de loin... Imaginons pourtant l'expérience hyperbolique de celui qui, comme Dostoïevski, a failli mourir, mais *failli* seulement, et à la dernière seconde de la dernière minute, réchappe miraculeusement des monstrueux rivages : il revient, comme on dit, de loin, et il a presque vu la mort dans le blanc des yeux. Ou plutôt il n'a rien vu du tout ; au sens grammatical du mot savoir, il ne *sait* rien ; il ne rapporte aucune information. Les journalistes, habitués à recueillir les bavardages des explorateurs et les impressions des cosmonautes, seront déçus : les rescapés des camps de la mort, en général, ne sont guère prolixes, mais au contraire bizarrement silencieux ; car si les beaux voyages et les passionnantes aventures rendent loquace, le voyage à Auschwitz, qui est un voyage aux portes de l'enfer, rend muet. Inutile d'assiéger l'ancien déporté comme on assiégera un jour le voyageur revenu de la planète Mars pour apprendre ce qu'il a vu et regarder les clichés qu'il rapporte : car le terrible mystère de la haine, de la souffrance et de la mort n'a rien de commun avec les secrets provisoirement inconnus d'une planète. Et même quand le rescapé de l'enfer consent à raconter l'indicible, il ne faut pas tellement écouter ses récits, il faut plutôt écouter ses silences. Encore qu'il ne sache rien sur l'autre monde, il a connu l'extrême tangence de la vie et de la mort ; il ne sait pas ce qu'il sait, et ne sait même pas qu'il sait. Il n'a pas de message, car c'est son être entier qui est le message ; c'est sa personne elle-même qui porte témoignage, comme c'est la personne du héros qui est, selon Bergson, la leçon d'héroïsme. Il n'y a donc pas à interpréter ce qu'il dit, mais à comprendre ce qu'il est. Une certaine transparence, je ne sais quoi d'évasif et de lointain, un détachement quelque peu dédaigneux à l'égard des intérêts de la continuation, une certaine sorte de sérieux qui, sans modifier matériellement les modes d'existence, en simplifie pourtant l'esprit, un mystérieux changement du sens de la vie apparaîtront peut-être alors à notre regard. Ce regard n'est pas le regard scrutateur, fureteur et minutieux d'une attention tournée vers les détails : car le « message » de la mort n'est ni chronométrable dans le temps ni repérable dans l'espace ; ce message est partout et nulle part ; et comme il n'est ni un chuchotement imperceptible, un pianissimo à peine audible, ni un rayon presque invisible, il faut, pour le capter, infiniment plus que la plus fine oreille et les yeux les plus perçants, infiniment plus que des récepteurs ultrasensibles : il faut cette oreille de l'âme et ce regard de l'âme qu'est l'intuition, avec, en outre, un certain abandonnement aux grâces de l'instant, dont l'intuition seule est capable.

L'acharnement que nous mettons à consulter les augures du lit de mort, à extorquer au dernier soupir je ne sais quels arcanes imaginaires peut après tout se comprendre : l'exhalaison de ce

dernier souffle, c'est l'ultime présence d'un être dans l'espace et le temps, le dernier être d'un être immédiatement avant le non-être ; il nous semble qu'un Hapax aussi douteux, aussi ambigu doit être notre dernière chance ; et nous nous accrochons désespérément à ce minuscule morceau d'existence spatio-temporelle comme le naufragé s'accroche à son radeau perdu au milieu de l'océan : quelques planches de bois dans l'immensité des éléments inhumains, voilà tout ce qui reste de vie, d'espoir et d'humanité au marin en détresse ; ce dernier instant, c'est peut-être la seule prise que nous ayons sur la mort avant que le néant éternel ne submerge tout ; et nous feignons de croire que dans l'existence infinitésimale de l'instant il y a encore matière à penser. Hélas ! ce morceau microscopique d'existence, ce grain de sable, cette poussière, cet atome de durée, ce presque-rien, c'est encore une fraction de l'en-deçà. En outre le dernier instant de l'en-deçà, qui n'est nullement le premier de l'au-delà, n'éclaire nullement cet au-delà, sinon allusivement, de manière ambiguë et quasi inexprimable. Non seulement le dernier instant de l'en-deçà fait partie de l'en-deçà, mais il n'éclaire que l'en-deçà. N'est-ce pas une sorte de fatalité ? La mort elle-même ne fait pas comprendre la mort, la mort fait comprendre la vie ; ou si l'on préfère : l'instant de la mort ne dit rien de la destinée du mort, l'instant de la mort ne parle que de la vie vécue, dont il dégage le sens ; il explique ce qui a été, mais il n'annonce pas ce qui sera. Si donc l'instant final éclaire quelque chose, ce n'est nullement l'ultériorité métémpirique qui commence par delà l'ultimité empirique, c'est la vie citérieure elle-même, dont il est la conclusion : l'éclairage est rétrograde, la lumière rétrospective ; et bien que cette rétrospectivité ne tienne pas lieu de rétroactivité, et encore moins de réversibilité, elle atténue dans une certaine mesure les effets de l'irréversibilité en récapitulant à la dernière minute ce qui avait été sur le moment imprévisible et inintelligible. Ainsi l'homme est, quel que soit l'objet de sa spéculation, renvoyé à cet en-deçà qui est, selon les cas, sa prison ou sa patrie, auquel il est lié pour le meilleur et pour le pire. En serrant au plus près l'instant de la mort, c'est encore et toujours de la vie que nous étions contemporains ; nous n'avons cessé, depuis le commencement, de considérer la mort à partir de la vie, et avec les yeux de la vie. Nous n'étions pas « pendant », mais « avant ». Nous tournons ainsi dans un cercle. La lumière est réfléchi sur l'en-deçà par le dernier instant ; ce dernier instant n'est donc pas la vitre transparente à travers laquelle nous verrions les paysages d'outre-monde et la face cachée de notre destin, mais plutôt le miroir qui renvoie à notre ici-bas sa propre image ; en aucun cas l'irrévocable ne laisse repasser dans cette vie la lumière de l'autre vie... si tant est qu'une telle lumière existe.

7. Un tout autre ordre

L'irréversible, et plus encore l'irrévocable sont pour l'homme une amère et dure invitation au sérieux. L'irrévocable concentre en effet dans un événement ou un accident, dans une décision ou une option, l'impossibilité du retour en arrière, et ceci non pas d'une manière diluée, ni à travers toutes sortes de gradations ou de dégradés transitionnels, mais subitement et en style discontinu : l'abandon de l'être ou le renoncement à l'ancienne vie reçoivent dans l'instant et séance tenante leur consécration définitive. Prendre au sérieux son propre choix, n'est-ce pas réaliser les conséquences irréparables qu'il entraîne, se sentir responsable de l'infini ou de l'éternité qu'il instaure ? C'est en effet une des formes les plus communes de la frivolité et de la psychasthénie philosophique que d'escamoter le caractère irrévocable et semelfactif de la mort ; et c'est une des marques les plus significatives du manque de sérieux métaphysique que d'assimiler l'empirie et le tout-autre-ordre métémpirique, que d'admettre un commun dénominateur entre la vie et la mort, rendant lui-même possibles une communication ou des échanges incessants entre nature et surnature - car la communication suppose la communauté ; l'idée du « medium » chargé précisément de relationner l'en-deçà et l'au-delà, de faire revenir les revenants et d'évoquer le fantôme des défunts montre assez où l'on en vient quand on méconnaît le sérieux de la mort : on en vient au spiritisme et aux pratiques superstitieuses. De grands esprits, fermes, profonds et lucides partout ailleurs, ont quelquefois, au moins sur ce point, sous-estimé la solennité de l'irrévocable ; ils seraient pourtant les premiers à combattre l'anthropomorphisme, le biomorphisme et l'égomorphisme qui sont ordinairement les inspireurs de cette méconnaissance. La relation entre morts et vivants n'est même pas une thèse optimiste : c'est un vœu magique. On peut concevoir que les « télécommunications », que les messages « téléguidés » et « télécommandés » rendent un jour possibles des échanges avec les planètes lointaines ou nous permettent de recevoir leurs signaux. Mais l'autre monde n'est pas un monde lointain, et l'au-delà n'est pas l'extrême

limite de l'éloignement... Personne n'en a jamais reçu de télégrammes, personne, et ceux qui prétendent lui être reliés par fil spécial encore bien moins que les autres. C'est, en un sens, à rétablir irrationnellement une espèce de continuité dans l'absolue discontinuité, à jeter un pont entre l'en-deçà et l'au-delà que nous faisons servir Dieu : Dieu enveloppe le naturel et le surnaturel dans une même immanence, dans un même éther divin ; en Dieu, le vivant communique donc avec l'au-delà ; mais il *communique* indirectement avec l'au-delà parce qu'il *communie* directement avec Dieu – et c'est cette communion qui fonde cette communication. Que la créature soit immergée dans le divin, ou quelle s'adresse transitivement à Dieu par la prière, Dieu, dans les deux cas, médiatise la relation de cette créature avec le mystère translétal. C'est donc la religion qui serait la vraie ligature de l'en-deçà et de l'au-delà. Mais le philosophe, s'il fait abstraction du milieu divin dans lequel l'un et l'autre baigneraient, ne peut que constater l'irrémissible séparation de la vie et de la mort. Mieux encore : l'esprit métaphysique n'est pas sans le courage de renoncer sur ce point à toute analogie, ni sans le respect de l'absolue dissemblance. « Dissemblance » donne évidemment une faible idée de la contradiction aiguë et diamétrale qui oppose la mort et la vie ; mais les mots du langage courant sont faits pour exprimer les oppositions relatives plutôt que l'incomparabilité radicale : les dissemblables dissemblent l'un de l'autre parce qu'ils ressemblent un peu l'un à l'autre ; la dissimilitude se définit en rapport avec une similitude au moins virtuelle, et l'hétérogénéité en rapport avec une homogénéité latente ; l'autre enfin est relativement le même puisqu'on le compare à ce dont il diffère, et dont il ne s'écarte que dans les limites d'un même genre. Aussi disions-nous : la mort n'est pas autre que la vie (ἕτερον) mais tout autre, mais absolument autre. Ce monstre d'une altérité-absolue qui oppose non pas l'être et le moindre-être, mais l'être et le non-être, est bien fait pour décourager le discours et mettre en déroute la prédication. Si la mort et la vie n'étaient que dissemblables, le discoureur aurait de quoi discourir : il montrerait par exemple que les morts sont encore vivants, mais que leur substance, comme celle des spectres, est plus légère ; ou au contraire que les vivants sont déjà morts (la vie étant tout imprégnée de mort, et raréfiée par le non-être), mais qu'ils sont des morts un peu lourds, des fantômes épais. C'est la phobie des différences de nature qui inspire aux hommes de tels enfantillages. Leibniz, soucieux avant tout de continuité, multiplie les transitions entre l'être et le néant : en jetant un voile pudique sur la coupure de l'instant, il a laissé s'estomper à la fois l'affirmation vitale et la négation mortelle.

C'est l'irrévocabilité du dernier instant qui garantit la surnaturalité absolue de la mort. L'irrévocable est machiné de telle sorte que le mystère de la mort soit à jamais séparé de nous et à jamais invisible. La mort-au-delà est la limite de l'absence, comme l'Adieu dans l'instant mortel est la limite de l'Au-revoir. Cette absence de l'absent, elle sera non point temporaire, mais éternelle ; l'absent s'est donc absenté (ce qui revient au même) *jusqu'à la fin du temps infini*. Sous une forme temporelle précisément, c'est ce qu'exprime l'impossibilité du retour. Le Retour ou Nostos dans l'épopée grecque, marque une victoire relative de l'homme, sinon sur le temps irréversible, qui ne peut être renversé, du moins sur l'espace : l'homme défait ce que le destin a fait ; après avoir perdu son temps à guerroyer pour rien sous les murs de Troie, il revient dans sa patrie et retrouve sa femme, qu'il n'aurait jamais dû quitter ; il revient vieilli, mais il revient. Celui au contraire qui traverse le fleuve des morts ne sera pas rapatrié ; il ne retrouvera ni son épouse ni sa maison. C'est pourquoi nous disions que l'irréversible est l'*inflexible* : il ne peut être ni infléchi par force, ni réfléchi par la pensée, ni fléchi par nos prières : telle est l'amère et sérieuse vérité à laquelle les adultes doivent faire face quand ils ont abandonné pour toujours les douces illusions et les contes de fées des petits enfants.

Troisième partie

La mort au-delà de la mort

Chapitre I

L'avenir eschatologique

Il sera inutile d'expliquer à nouveau pourquoi, du point de vue des vivants, la différence entre l'instant mortel et l'au-delà est celle même qui distingue le presque-rien et le rien. On dira qu'entre le rien et le presque-rien la différence est d'un simple Presque : il s'en faut précisément de presque rien pour que le Presque-rien ne soit plus rien ; Nihil ou Quasi-nihil, cela revient pratiquement au même ! Or c'est justement le Presque qui change tout – car il est la dernière chance de l'être avant

le non-être et il marque dans un éclair ultime l'infinie différence entre l'un et l'autre... Le Presque-rien en effet n'est pas rien, mais il est comme rien ; et inversement il n'est pas une chose, mais il est pourtant quelque chose ; et il a beau être l'instant de la nihilisation, cet instant n'en est pas moins un événement et une advenue ; il est, à la limite de l'être et du non-être, l'occurrence infinitésimale que nous appelions étincelle ou apparition disparaissante. Dans les noires ténèbres du rien, le Presque laisse filtrer une lueur d'espoir, un très mince filet de lumière... Si notre esprit était assez fin et délié et nos sens assez agiles pour en fixer l'éclair, peut-être pourrions-nous recueillir quelques bribes de la vérité ? Mais que la dernière fente se referme ; que la dernière lueur clignotante s'éteigne pour toujours : alors il ne reste plus rien sinon précisément « le » Rien et le noir. Noir sur noir ! Le Rien privé de ce *presque* est le rien tout court qui coupe court à la science naissante : en présence de ce rien-du-tout sec et brutal on ne peut même dire que la science naissante ait à aucun moment *failli* savoir ; la science de la mort est morte elle-même à l'instant de sa naissance.

Jamais nous n'aurons pu penser la mort en simultanéité avec elle. De l'Avant au Pendant et du Pendant à l'Après notre ignorance a simplement changé de forme. Avant, c'est-à-dire toute notre vie durant, il est trop tôt ; Pendant, il est ou bien encore trop tôt, ou bien déjà trop tard ; Après il est trop tard. L'homme n'est jamais non plus contemporain de sa mort-propre : l'Avant est en effet notre présent, mais ce présent est le passé de la mort ; aussi la science qui veut lire la mort dans la vie est-elle toujours en avance. Le Pendant, lui, serait bien le présent de la mort, mais ce présent est notre futur – car la mort-propre reste au futur durant toute la vie-propre : cette deuxième science, comme la première, est donc toujours en avance s'il s'agit de la mort-propre, tantôt en avance et tantôt en retard s'il s'agit de la mort d'autrui – car tantôt nous anticipons sur cette mort, tantôt nous la connaissons de façon retardataire ou posthume. Quant à l'Après, il est nécessairement notre plus-que-futur : la connaissance que nous prétendons en avoir est donc dans tous les cas en avance sur son objet. Sur l'Avant il y a beaucoup à dire pourvu qu'on parle d'autre chose et obliquement, c'est-à-dire à côté de la question ; aussi parle-t-on de la vie en croyant parler de la mort, comme on parle des merveilles de la nature sous prétexte qu'elles racontent la gloire de Dieu et que Dieu est inscrit en elles. Aussi aigu que la pointe d'une aiguille, l'inénarrable instant, lui, exclut tout discours : seule une intuition acrobatique pourrait tenir en équilibre sur cette pointe vertigineuse. Si l'Avant est connu, et trop connu, et si le Pendant est à la fois connu et inconnu, et par conséquent à *peine* connu, ou, ce qui revient au même, presque inconnu, nous devons dire que l'Après est tout à fait inconnu : il faudrait mourir soi-même pour entrevoir, et *a fortiori* pour connaître du dedans le « fere ignotum » ; mais il faut être tout à fait mort, appartenir soi-même au peuple des morts pour connaître une terre absolument inconnue et dont aucun vivant n'a la moindre idée. Nous voici, au seuil de notre dernière recherche, plus démunis que jamais, et sommés pourtant d'aborder enfin le sujet. Nous avons assez tourné autour de ce sujet. Sous quels prétextes, par quelles périphrases pourrions-nous retarder encore le moment critique ? Le chapitre des circonlocutions et des attermoissements est terminé. La silencieuse, la mystérieuse forêt des choses dernières s'étend sur l'autre rive.

1. L'Au-delà est-il un avenir ?

Ayant traité, à propos de la vie, du *mortalis* qui exprime une propriété abstraite, et du *moriturus* qui désigne un futur et une vocation, puis, à propos de l'instant, du *moribundus* « sur le point de » mourir et du *moriens* « en train de » mourir, nous devrions traiter maintenant du *mortuus*, qui désigne un « état ». Au fait, la condition des morts est-elle seulement un état et un « statut » ? Gardons-nous de croire que la mort des morts s'oppose au mourir (« mori ») comme l'état à l'instant, et par suite de nous représenter l'événement mortel sous la forme d'une arête aiguë séparant la pérennité de la vie et la pérennité de la mort. Nous le savons déjà : l'Avant et l'Après ne sont pas symétriques des deux côtés du Pendant, et pas plus que le prétérit et le futur des deux côtés du présent. On peut en effet parler d'une pérennité vitale dans la mesure où la vie est plénitude de continuation et devenir concret bourré d'événements qui l'animent et le diversifient sans cesse : seul l'enchaînement chronologique des annales, éphémérides et horaires donne un sens à la pérennité. Mais où trouver, au delà de la mort, une succession historique d'événements ? Cet Après où il ne se passe absolument rien est encore bien plus vide d'incidents et de faits divers que l'ennuyeuse félicité du Paradis avant le péché ! Ce qui commence après la mort, du point de vue des vivants, ce n'est donc pas une pérennité articulée en périodes et en épisodes, mais une éternité amorphe, mais une éternité de non-être. À partir d'ici tous les calendriers sont périmés. – L'Au-delà tout court, l'Au-delà pris absolument n'est pas, comme les petits au-delà relatifs de la continuation, au delà de ceci et en

deçà de cela : car ici-bas, dans la zone des « moteurs nus », tout ce qui est ultérieur est également citérieur ; ici-bas tout ultérieur trouve toujours plus « ultra » que lui... L'Au-delà absolu n'est pas à son tour en deçà d'autre chose : cet au-delà de tout n'est en deçà de rien ! Le métaphysique, chez Aristote, est une simple sublimation du physique ; mais non pas chez Platon. Et cependant, pour Platon et Plotin, *ici* et là-bas, ἐνταῦθα-ἐκεῖ, sont donnés ensemble intemporellement à un philosophe qui sait lire l'archétype dans l'image et qui dispose de l'échelle dialectique pour monter de celle-ci à celui-là : alors même que la distance de la terre au ciel impose à l'âme l'épreuve de la conversion, ce Là-bas qui n'est nullement au-delà est encore accessible dès ici-bas. L'Au-delà chrétien, lui, s'éloigne à l'infini dans un futur aléatoire : le temps de l'histoire s'interpose entre lui et notre présent.

Comme la pesanteur détermine sur terre la polarité du Haut et du Bas bien qu'il n'y ait ni Bas ni Haut dans l'univers, ainsi la temporalité vectorielle de la vie et le sens général du devenir, autrement dit la futurition, font de l'au-delà post-létal un avenir parce qu'en effet cette « ère » nouvelle commencera après la mort et parce que la mort-propre est pour chaque homme l'extrême futur de tous les futurs. Et pourtant, l'au-delà n'est pas à proprement parler un « avenir ». S'il est vrai que les trois temps du Temps sont corrélatifs dans toute conscience, et s'il est vrai que le futur est une certaine modalité imaginative du présent, une certaine façon de se représenter le non-être du pas-encore et d'anticiper l'être de ce non-être, alors la « futurité » de l'au-delà est une simple projection biomorphique et bio-centrique, et elle témoigne non pas sur l'au-delà, mais sur l'en-deçà lui-même. De plus le futur n'est futur que parce qu'il sera présent plus tard ; le futur est l'aujourd'hui de demain ! Mais comment appeler avenir un futur qui ne sera jamais présent ? un futur qui n'aura, en somme, jamais de Maintenant ? Car lorsque cet avenir sera advenu, il n'y aura plus de conscience pour dire Aujourd'hui, Nunc, Maintenant ; plus de conscience pour se rappeler le passé et le comparer au présent ; plus de conscience pour prévoir le futur suivant. Les futurs de l'empirie sont des futurs reconduits de lendemain en lendemain par prolongation et prorogation continuées : nos projets rebondissent sans fin à l'intérieur du devenir. Par opposition à ces futurs intra-temporels, l'avenir eschatologique qu'on appelle au-delà sera éternellement à venir. Vu d'ici-bas, cet avenir sans présent ni passé, cet avenir sans amarres flotte comme un bateau à la dérive sur les mers ultérieures. C'est un monstre du temps ! L'avenir enfin, quand il devient immédiat, se présente dans l'avènement ; et l'avènement lui-même, qu'est-il d'autre que l'événement sur le point d'advenir, l'événement en instance d'advenue, l'événement naissant encore retenu sur les fonts baptismaux ? Dans l'avènement l'avenir le plus largement déployé s'effile et se condense jusqu'à n'être plus qu'un point, le point précis où les possibles du futur deviennent l'actualité du présent. On n'est pas toujours sûr que l'événement en train d'advenir sera un véritable événement, comme on n'est pas toujours sûr que le couronnement d'un roi inaugure un véritable règne. Néanmoins l'avènement est bien la promesse de l'événement prochain, de même que, vice versa, l'événement est l'avènement déjà advenu. Mais de quels événements la mort pourrait-elle être l'avènement ? L'éternité méontique n'est-elle pas un désert d'événements, une immensité noire et un grand silence inconnu où rien n'advient ni ne survient, un éon sans devenir ni souvenirs ni « venue » d'aucune sorte ? Ceux qui voient dans l'au-delà un « avenir », fût-ce le plus glorieux des avènements, fût-ce un avenir intelligible, considèrent le seuil de la mort comme l'avènement empirique de cet avenir. Mais si l'au-delà n'est pas *un avenir* et s'il n'« arrive » rien dans l'éternité méontique, l'accession à cette éternité ne saurait déboucher sur une vie nouvelle : en aucun cas l'avènement n'amorce ici une suite d'événements. Et il ne prélude pas davantage à des « aventures ». L'aventure ne représente-t-elle pas le plus haut degré d'intensité passionnelle et romanesque dans l'avènement d'un événement ? Et pourtant, si pathétique, si insolite, inouïe et inédite qu'elle puisse être, l'aventure n'est jamais sans commune mesure avec les événements de l'empirie quotidienne : dans ses rêveries les plus fantastiques et les plus dévergondées, l'imagination du visionnaire construit encore l'aventure à partir de l'existence prosaïque : Gulliver, à Lilliput, ne découvre pas autre chose que le genre humain, mais c'est un genre humain en miniature : les dimensions sont changées, non point les proportions relatives ; c'est en somme une simple question de format ou de grandeur : agrandissement ou réduction, gigantisme ou nanisme – la fantasmagorie la plus baroque est en somme une simple fantasmagorie quantitative, une exagération ou une inflation, et par conséquent elle n'accomplit jamais le saut qualitatif dans le tout-autre-ordre et dans l'absolu désordre. L'exceptionnalité de l'aventure confirme les règles de la quotidienneté. C'est donc au moment où l'aventure se croit le plus extraordinaire qu'elle est le plus ordinaire, le plus intraordinaire. Tout lien est rompu, au contraire, entre l'étrangeté de l'au-

delà et l'expérience quotidienne. Il n'y a plus de mots pour désigner cette étrangeté, ni pour la décrire. Car, après tout, l'étrange et le familier ne s'éloignent l'un de l'autre qu'à l'intérieur du même ordre, comme les contraires à l'intérieur d'un même genre. – Aussi quels efforts déploient les hommes pour imaginer l'inimaginable ! À partir d'ici toutes les spéculations sont licites, les fabulations les plus fantastiques, les romans les plus gratuits, les fictions les plus absurdes : les morts ne nous démentiront pas, les morts ne reviendront pas protester ici-bas contre les galéjades des bavards. Moins on sait, plus on parle. Depuis les descentes aux enfers chez Homère et Virgile jusqu'à l'épopée de Dante, que de précision et de minutie dans l'arbitraire le plus fantaisiste ! quel foisonnement de détails dans l'ignorance ! 'Αναβιούς δ' ἔλεγεν ἃ ἔκεῖ ἴδοι, lisons-nous au dixième livre de la *République* à propos d'Er le Pamphylien : étant ressuscité il raconta ce qu'il avait vu là-bas. Or il n'avait rien vu du tout, parce qu'il n'y était jamais allé ; il invente au fur et à mesure tout ce qu'il raconte... Mais précisément pour cette raison, le Pamphylien est intarissable. Platon, au moins, racontait un mythe, c'est-à-dire une allégorie. Les hommes, fabriquant des romans eschatologiques ou dressant la mappemonde de l'autre monde, se représentent l'ordre métempirique à l'image de l'empirie et construisent un au-delà qui est un en-deçà sublimé ; comme ces utopistes naïfs qui imaginent l'extrême futur en fonction du présent, l'eschatologie anthropomorphique prolonge en pointillé dans l'au-delà les lignes finies de l'en-deçà et naturalise ainsi la surnature. Et pourtant cet « autre » monde toujours autre que tout n'est à proprement parler ni un autre ni même un monde ! Parfois aussi on se représente la vie ultérieure comme un réarrangement plus ou moins bizarre d'éléments empruntés au monde d'ici-bas, mais disposés sens dessus dessous. C'est ainsi que le condamné à mort de Victor Hugo imagine une inversion diamétrale des rapports habituels : l'autre monde, comme le Mal de Plotin, est un monde à l'envers. Ce monde à l'envers, est-ce un tout-autre-ordre, ou n'est-ce pas plutôt le même ordre, mis la tête en bas ? « Il me semble que le ciel sera lumineux de sa propre essence, que les astres y feront des taches obscures, et qu'au lieu d'être comme pour les yeux vivants des paillettes d'or sur du velours noir, ils sembleront des points noirs sur du drap d'or¹¹. » L'au-delà est en somme le négatif de l'en-deçà. Mais, bien entendu, celui à qui Victor Hugo attribue ces paroles est encore vivant, et il parle le langage des vivants. Soucieux de retrouver dans la vie ultérieure des péripéties et une succession d'événements, le vivant se la représente parfois comme un voyage ; un fabuleux voyage qui n'est pas nécessairement « in Paradisum » ! « Que deviendrons-nous après la mort ? » Ce que nous deviendrons après la mort, Dostoïevski essaye de le raconter dans le *Songe d'un personnage risible*²² ; et il déploie à cet effet toutes les ressources d'une fantaisie purement anthropomorphique et biomorphique : le mort, si tant est qu'il devienne quelque chose, parcourt après le suicide une succession d'abîmes sans fin semblables aux cercles de l'Enfer dantesque ; sa vie ultérieure prolonge sa première vie dans un déroulement de paysages fantastiques.

2. L'angoisse de l'instant et la peur de l'au-delà

Si le presque-rien, si le moindre-être de l'instant mortel est l'objet quasi inexistant de notre angoisse, l'au-delà, conçu d'une manière anthropomorphique et comme une variante de l'en-deçà, l'au-delà avec ses menaces et ses dangers inconnus est l'objet de nos terreurs. L'hellénisme et certaines religions du salut ont connu, l'un et les autres, plutôt ces terreurs que cette angoisse. La phobie de l'instant est à la peur de l'au-delà ce qu'est le courage à l'endurance. Courage de commencer ou courage de terminer, le courage par excellence est dans les deux cas la vertu de l'homme qui ose, c'est-à-dire qui affronte la soudaine mutation de l'instant. Le courage est un état d'urgence devant l'imminence du danger prochain. C'est pourquoi la timidité, qui n'« ose » pas, a tant de rapports avec l'angoisse. L'angoisse, en cela, est l'élément commun à la timidité et à la pudeur. N'y a-t-il pas une pudeur de l'instant ? Par exemple l'innovation est plutôt objet d'angoisse et la nouveauté plutôt objet de crainte : car si nous éprouvons sur le seuil de l'événement une appréhension anxieuse, nous craignons, d'une crainte sans angoisse, l'ordre nouveau que ce changement instaure ; et de même encore : le franchissement de la frontière nous inspire de l'angoisse, mais les périls qui nous attendent en pays étranger nous remplissent de crainte. Ainsi s'opposent en chaque homme l'angoisse de mourir et la terreur d'être mort. L'angoisse est la panique qui s'empare de nous et nous affole devant l'imminence de l'instant mortel ; mais la vie ultérieure, telle qu'on l'imagine ici-bas, la vie ultérieure, objet de nos craintes, est évidemment une menace lointaine puisqu'elle commence par delà le seuil de la mort. Surtout, l'angoisse de l'instant est un sentiment immotivé. Et en effet l'instant sans durée ni épaisseur ni contenu n'est pas à proprement parler une « raison »

d'avoir peur, et les Mégariques le savaient bien : il n'y a, à la lettre, *rien* à craindre dans l'instant ; tout au plus un mauvais moment à passer ! L'ablation de la vie ressemble, pour peu qu'on néglige l'advenue, à l'extraction d'une dent : vous n'aurez même pas le temps de vous en apercevoir... Rien par rapport à nous, presque rien en soi ! Et de fait l'homme, animal raisonnable, ne reconnaît pas volontiers qu'il a peur de presque rien. Il est indigne d'un animal raisonneur d'avoir peur de presque rien, il est déraisonnable de craindre sans raison ! L'angoisse de l'*immotivé* sera donc *inavouable*. L'angoissé craint en effet quelque chose, mais quelque chose qui n'est pas une chose et qu'il ne peut avouer, mais un je-ne-sais-quoi qui est un presque rien et qu'il ne peut expliquer : aussi feint-il de craindre ce qu'il ne craint pas ; il camoufle son angoisse inexplicable en détournant l'attention sur une peur explicable qu'il prétend ressentir. Et peu importe qu'il n'en soit pas lui-même très convaincu... Celui qui ne veut pas avouer son manque de courage devant la mauvaise seconde à passer, celui qui ne veut pas avoir l'air de redouter l'inexistante seconde d'angoisse, peut fort décemment manifester la plus grande inquiétude sur sa destinée posthume. Une telle sollicitude lui fait honneur. L'angoissé, pour se rassurer lui-même, remplace donc le vide souci de l'instant par les substantiels dangers de l'Au-delà : tels les juifs persécutés, pendant la guerre, essayaient parfois de ne pas trop penser à leur inavouable misère, à la malédiction spéciale qui les frappait, au sort effroyable et inconnu qui les guettait, et revendiquaient pour eux-mêmes, sans grande conviction, les bons et braves et avouables soucis de tout le monde, et les honorables préoccupations des autres peuples en guerre : difficultés de ravitaillement, manque de chauffage et alertes aériennes ; eux aussi remplaçaient l'indicible angoisse de l'extermination par un très dicible et très avouable souci, par un souci fondé qui pût s'expliquer discursivement et justifier la peur. Un homme digne de ce nom ne doit redouter que le redoutable. Mieux encore : quand un homme éprouve une frayeur légitime, logiquement ou étiologiquement motivée, c'est la chose effrayante qui est la cause de la frayeur. À la chose effrayante Platon, Aristote, les Stoïciens donnaient le nom de δεινόν et de φοβερόν. C'est donc, pour parler le langage du *Phédon*, le sort du défunt (τεθνάναι) qui est la chose redoutable : quant à l'angoisse de trépasser (ἀποθνήσκειν), elle n'est rien. Et de la même manière, les croyances populaires et les terreurs religieuses ont communément pour objet non pas le presque-rien de l'instant, mais le souci de notre état ultérieur et la menace des peines éternelles réservées aux damnés. Le pécheur n'a-t-il pas lui-même de bonnes raisons de craindre ces sanctions surnaturelles qu'il a méritées ? À la gratuité d'une angoisse sans raison ni contenu s'oppose le caractère éthique de la crainte et du tremblement, à la pudeur immotivée la honte motivée. Le salut de l'âme et sa destinée après la mort, l'alternative du Paradis et de l'Enfer – voilà, n'est-il pas vrai ? un enjeu de belle taille. Toutes les dimensions circonstancielles de nos soucis empiriques se retrouvent dans cette pseudo-inquiétude spirituelle, mais à une échelle colossale : où serons-nous ? et combien de temps passerons-nous au purgatoire ? et que va-t-il nous arriver ? Ubi, quamdiu et quomodo ? Il y a de quoi discourir et sur quoi raisonner. Comme l'éducation morale nous habitue à placer avant le plaisir d'un instant le bonheur de toute une vie, ainsi l'éducation religieuse nous apprend à mettre au-dessus même du bonheur le plus durable le souci de notre félicité éternelle. Cette préféralité d'un salut éternel, même aléatoire, par rapport à un bonheur terrestre, même certain, cette incommensurabilité de l'infini et du fini, c'est là le ressort même du pari de Pascal. Notre avenir infini est de même incommensurable à l'instant qui en est le seuil : l'instant ne dure, précisément, qu'un instant ; notre avenir posthume est infiniment plus important et plus volumineux que ce presque-rien, et de plus de poids, car il porte en lui les intérêts supérieurs d'une destinée spirituelle. Qui n'accepterait, comme un moment désagréable, la douleur maximale de l'instant mortel, s'il entrevoyait dans cette douleur brévisime et quasi inexistante le portique d'une éternelle félicité ? – Toutefois la phobie du « Pendant » et la crainte de l'« Après » ne sont pas sans déteindre l'une sur l'autre. Certes le caractère quasi empirique de l'au-delà, dans certaines religions sotériologiques, peut immuniser le mourant contre l'angoisse de mourir : l'au-delà étant encore un peu en deçà comme l'en-deçà est déjà relativement au delà, la mutation mortelle n'est pas une mutation inconcevable et monstrueuse, mais un changement comme un autre et à peine plus radical qu'un autre : la transformation du vivant en mort comporte, comme les transformations insensibles, un avant et un après relativement comparables ; la surnaturalisation de l'homme naturel a beau être discontinue, elle nous aide à franchir sans angoisse le seuil fatidique. Mais inversement aussi les religions les moins biomorphiques et les plus profondes admettent très généralement une éternité sans commune mesure avec la vie humaine : en tant que l'éternité métémpirique contredit violemment la continuation empirique et contraste avec elle du tout au

tout, le mourant ne peut éluder le tranchant aigu de l'article mortel ; en tant que le tout-autre-ordre est la négation hyperbolique de l'en-deçà, le sage le plus serein connaîtra l'instant affolant, déchirant de la transition – car le tout-autre-ordre a beau être un « ordre », il est d'abord *tout autre*. À cet égard, la terreur de l'au-delà se confond avec l'angoisse de la limite qui en marque le commencement ; à cet égard l'expiration du dernier soupir ne passera pas inaperçue. La réciproque est aussi bien valable pour la philosophie de l'instant : s'il n'y a pas d'Après ou (ce qui revient au même) si cet Après est néant, la mort n'est assurément rien d'autre qu'une nihilisation incompensée, c'est-à-dire une création à l'envers, c'est-à-dire une disparition magique, et nous n'osons même pas préimaginer cet arrachement inconcevable de tout l'être d'un être. Mais *vice versa* l'appréhension angoissée de l'instant nihilisateur se confond avec la crainte de l'éternité méontique que cet instant inaugure, et qui est déjà tout entière donnée dans cet instant ; cet instant ne serait pas angoissant comme il l'est s'il se réduisait à la simple advenue soudaine d'un événement en cours d'intervalle : nous appréhendons l'instant mortel parce qu'il amorce une éternité de non-être dont nous n'avons aucune idée. Et il en est de même pour les sentiments empiriques : appréhender le déchirement de la séparation, c'est craindre l'absence qui est déjà contenue dans l'instant des adieux ; redouter l'absence, c'est appréhender la déchirante dernière fois par laquelle elle a commencé et qui l'habite encore. – Plus simplement : ce qui est appréhendé dans la mort, ce n'est ni l'Enfer tout seul, objet d'une peur motivée, ni l'Instant mortel, objet presque inexistant de l'angoisse, mais c'est l'objet d'une peur angoissée ou d'une angoisse apeurée : cet objet est le néant qui résulte de l'anéantissement ou, si l'on préfère, la nihilisation qui aboutit à l'éternel Nihil. Les peines éternelles sans la nihilisation impliqueraient une certaine forme de survie – une survie souffrante, mais une survie ; la nihilisation sans l'éternité du rien serait encore plus insignifiante qu'une brève coupure de courant. Mais une nihilisation qui n'est pas définitive, une nihilisation qui est une éclipse de courte durée n'est pas une nihilisation. Le presque-rien implique donc immédiatement le rien. Dans la peur et l'angoisse réunies, l'homme appréhende le non-être éternel impliqué dans le moindre-être de la nihilisation.

3. L'espoir et l'optatif désespéré

L'au-delà, s'il est vraiment au-delà, absolument au-delà de tout l'en-deçà, n'est pas à proprement parler « un avenir » ; et par conséquent il devrait exclure aussi bien l'espérance mercenaire du Paradis que la terreur intéressée de l'Enfer : car le Paradis n'est qu'un ici-bas sublimé, comme l'Enfer est un ici-bas monstrueusement grimaçant et difforme. Et d'ailleurs, comment l'au-delà, qui est au-delà même du futur, qui est un plus-que-futur, serait-il, au sens propre du mot, « espéré » ? Landsberg et Gabriel Marcel ont parlé en termes si admirables de la distinction entre l'espoir clos et l'espérance ouverte qu'il ne nous reste rien à dire sur ce sujet. Précisons pourtant, dans notre langage, que l'espoir espère toujours la chose concrète (res) : le bonheur même qu'il espère est une simple eudémonie majorée ; il est donc un peu mercenaire, annexionniste et « pléonexique »... On peut avoir de l'espoir sans que le cœur soit transfiguré par l'espérance ! L'espoir espère toujours un futur temporel. Et d'autre part l'espoir, sentiment fondé et relativement raisonnable, n'est pas sans les raisons d'espérer : aussi suppose-t-il le risque calculé et la prise de position ; l'espoir prend parti quant à la probabilité d'un événement et quant à la possibilité du succès : il joue aventureusement, mais raisonnablement, le jeu optimiste de l'éventualité favorable, dès l'instant que l'aventure en vaut la peine. Et par exemple l'espoir de retrouver la santé implique l'évaluation des chances de guérison, si minimes que soient ces chances. L'espoir fait crédit, en outre, à la fécondité du temps ; il faut garder confiance, et parfois contre toute vraisemblance, dans les vertus fructifiantes du devenir et de l'évolution. Même quand la victoire est rationnellement improbable, l'espoir pose en fait qu'une rationalité plus profonde, mais encore invisible, justifiera un jour sa témérité. L'au-delà, lui, n'étant rien de rationnel, est *désespérément souhaité* plutôt que *passionnément espéré*. À partir d'ici l'optatif désespéré ne fait qu'un avec l'espérance infinie. L'espoir espère la chose espérée, *speratum* ; il est lui-même cet objet, ce participe-passé-passif ; mais l'optatif désespéré, qui n'espère rien de particulier, désigne l'acte d'espérer, *sperare*, en général. Celui qui doit renoncer à un espoir se rattrapera sur un autre, se consolera en espérant autre chose, se réadaptera à sa petite désespérance épisodique. Mais celui qui doit abandonner l'espérance en général ne peut plus vivre. L'espérance désespérée est ce qui reste quand tous les espoirs ont été déçus l'un après l'autre : elle est le fait d'espérer sans espoir ! L'homme ne vit que pour l'avenir, et cependant l'homme ne peut pas envisager l'extrême avenir : l'extrême avenir se perd, à l'horizon, dans les déserts

du silence ; la finitude de notre existence empêche que la futurition ne se prolonge indéfiniment. L'optatif est fait pour suppléer au futur quand il vient à manquer ; l'optatif prolonge en pointillé le futur défaillant. Vœu irrépressible et ardent entre tous les vœux ! Car c'est le vœu de tous les vœux que notre insuffisance fondamentale soit compensée, que le désir métaphysique par excellence, ce désir d'immortalité dont parlait Diotime et dont reparle Miguel de Unamuno, soit enfin comblé, que l'inconsolable soit consolé ; nous souhaitons ou bien éterniser le temps de la vie, autrement dit ne jamais mourir, ou bien prolonger la vie au delà de la mort soit immédiatement par une survie, soit après quelque temps par une renaissance. Pas d'accomplissement possible pour l'homme tant qu'il y aura la mort ! Ici s'opposent du tout au tout l'activisme rationnel et militant de l'attitude « elpidienne » et le quiétisme irrationnel de l'attitude « optative ». L'homme d'espoir se reconnaît lui-même dans la finalité et la transparence d'un devenir relativement intelligible que notre travail peut infléchir et qui donne un sens à notre collaboration ; et nos vœux au contraire se proposent non d'infléchir, mais de fléchir un destin opaque et absurde ou une volonté insondable dont notre avenir dépend : la confiance a cédé la place à l'attente humble et passive et fataliste de l'exaucement. Les objets privilégiés de nos vœux seront donc de préférence τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν, les choses hors des prises de notre libre arbitre et de notre travail : le bonheur fou, immérité que le déterminisme et le cours naturel de la futurition ne feraient pas normalement advenir, la rencontre avec la femme aimée et les coïncidences romanesques de la vie, la chance incroyable, le gros lot à la loterie, les cadeaux du bienveillant hasard et les sourires de la fortune, en un mot toutes les choses qui n'arrivent jamais, et finalement la victoire sur la mort ; cette mort toujours évitable et pourtant inévitable ; cette mort qui n'est jamais nécessaire à tel ou tel moment et qui est pourtant nécessaire en général. Dans la mesure où l'heure est incertaine, la mort est la chose de notre espoir. Dans la mesure où le fait-de-la-mort est certain, la mortalité est l'objet d'un vœu. L'espoir se rapporte à une continuation immanente prolongée de succès en succès. Mais l'élan de l'optatif se porte au-delà de tel ou tel futur et souhaite l'avènement éternel de l'avenir en général. J'espère bien mourir le plus tard possible, et en tout cas pas cet après-midi, ni l'été prochain, ni à aucun moment particulier, puisque décidément cela dépend de la médecine et de l'hygiène et de la prudence et d'une laborieuse discipline. Mais quant à vaincre la mort en général et la temporalité, cela ne peut être que souhaité : la promesse de l'*Apocalypse*, à cet égard, est une « démonique hyperbole » qui n'a de sens pour nous qu'à l'optatif. Tels sont les deux sens de l'adverbe *peut-être* ; il est tantôt l'adverbe de l'espoir raisonnable, et il exprime alors l'espoir d'une belle santé et d'une longue vieillesse, tantôt l'adverbe de la folle espérance, celle dont la limite est le vœu ; le mot russe *avoss* traduit cette espérance insensée qu'on ose à peine formuler : si Dieu le veut... qui sait ? peut-être l'homme vaincra-t-il un jour la mort³³. Comme il n'existe aucun moyen rationnel de fléchir le destin, l'optatif ne nous laisse le choix qu'entre les pratiques superstitieuses et la prière : nous recourons à la thaumaturgie, ou nous attendons humblement la grâce ; ou bien nous chargerons les étoiles filantes de nos commissions auprès du destin, ou bien nous implorerons le Ciel, en le suppliant de nous aider. L'au-delà n'est donc pas à proprement parler l'objet d'un acte de foi « aventureux » (l'aventure étant toujours de ce monde), mais plutôt l'enjeu d'un pari arbitraire ; et il est proposé non pas à notre choix, mais à une option aveugle ; c'est une chance à courir, et nous la courons, d'une certaine manière, en dépit de l'absurde. Les religions païennes, le moralisme voudraient transformer le vœu en espoir et lui donner un fondement raisonnable. Même Platon dans le *Phédon*⁴⁴, même Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, ils nous promettent un avenir de félicité dans les îles des Bienheureux, et par conséquent ils « quiddifient » la béatitude. Ils ne transcendent donc pas une sorte d'eudémonisme eschatologique. Même Pascal, s'il ne nous donne pas à proprement parler des « raisons » de croire, fonde sur une alternative morale l'intérêt qui doit nous pousser à parier pour la vie éternelle. D'autre part ce que l'homme est moralement en droit d'espérer justifie la promesse d'un avenir éthique qui a cessé d'être l'« au-delà ». Par delà le petit au-delà de l'espoir, il y a peut-être un avenir de tous les futurs, un horizon lointain à partir duquel l'optatif désespéré coïnciderait avec l'espérance infinie.

Chapitre II

Absurdité de la survie

1. Immortalité, Résurrection, Vie perpétuelle

L'ambiguïté infinie de l'au-delà tient toute dans ce fait que les deux solutions contradictoires de la « survie » et de la nihilisation sont également absurdes : il nous faut dégager tour à tour ces deux

absurdités avant de les voir coïncider irrationnellement dans un même mystère. On n'en finirait plus s'il fallait classer toutes les chimères que le vœu de survie, que le grand optatif passionné a fait naître dans l'imagination des hommes. L'espoir philanthropique de ne jamais mourir, pour commencer par lui, peut-il être considéré comme un vœu d'immortalité ? La généreuse espérance progressiste, si justifiée par le perfectionnement continu des thérapeutiques, par la possibilité d'ajourner indéfiniment la mort, par l'indétermination de la date et de l'heure, cette espérance est sans prétentions métaphysiques. L'immortalité n'est pas le comble ou la limite de la longévité, ni elle ne se trouve à l'horizon de celle-ci ; et l'on ne devient pas immortel à force de vivre vieux, et de plus en plus vieux ; une longue vie a beau paraître, à la limite, pratiquement indiscernable de l'immortalité, l'écart entre l'immortalité et la plus longue des vies sera toujours un écart infini, et un saut vertigineux ne suffit pas à le franchir. Et d'ailleurs le « survivant », dans ces conditions, ne serait rien de plus qu'un rescapé continuellement sauvé de son continu naufrage ; et la survie de ce survivant, à son tour, ne serait rien de plus qu'un précaire sursis sans cesse reconduit de danger en danger ; une manière de miracle continué. Chaque fois il faut dire, en repêchant le noyé : le néant, cette fois-ci encore, a manqué sa proie. C'est tout ce qu'on peut dire. Mais ce jeu périlleux avec la mort ne saurait durer bien longtemps ; on ne peut louvoyer indéfiniment parmi les écueils : à la longue, et les effets du vieillissement s'aggravant, les chances de mort ne cessent d'augmenter tandis que les chances d'en réchapper tendent vers zéro, et le miracle de la survie devient de plus en plus invraisemblable. On sait bien comment tout cela finira. Ce que nous recherchons n'est pas une vie perpétuelle à la merci de n'importe quelle égratignure, mais une vie littéralement *impérissable*. L'immortalité, ce n'est ni la chance inouïe qui nous permet d'échapper à la mort, ni le talisman qui nous permettrait, en général, de ne pas mourir, ni même le don miraculeux qui nous permettrait de ne jamais mourir : l'immortalité, c'est de ne pouvoir mourir. Comment cette absolue impossibilité résulterait-elle d'un progrès indéfini ? Une vie immortelle dès ici-bas et en toute plénitude est une vie qui ne connaîtrait même pas la mort. Une vie sans fin. Une vie à l'abri de l'usure et du temps. Le vivant, selon cet optimisme confiant, frôle plus d'une fois la mort, mais rebondit aussitôt, comme un brave qui échappe de justesse à toutes les balles et à tous les éclats d'obus. Le vivant reste en deçà de la vie-propre et n'a donc pas besoin d'une survie qui serait la rallonge eschatologique de cette vie : c'est plutôt la vie elle-même qui se survit à soi-même continuellement ; il y a donc survivance continuée, mais non point survie ; ou pour mieux dire, tout étant ramassé dans l'en-deçà, il n'y a plus ni en-deçà ni au-delà. Mais à moins que la mort elle-même ne devienne impossible, qui peut empêcher la conscience d'un homme libre de s'interroger, à l'infini, sur l'au-delà de son être présent ?

Ce que les immortalistes appellent en général survie est, comme on sait, tout différent : c'est une autre vie, une vie numéro Deux, une vie ultérieure qui prend le relais de la première par delà le vide de la mort. Mais il y a plus d'une façon de l'entendre, dès l'instant qu'on rejette comme irrationnelle l'idée d'une nihilisation, c'est-à-dire d'un retour incompensé « in nihilum ». La relève peut se produire après une solution de continuité plus ou moins longue. Cette interruption qui ressemble à une léthargie, cet interrègne de silence qui est peut-être une secrète continuité, cet hivernage mystérieux où quelque chose semble se conserver prépareraient la résurrection personnelle : résurrection miraculeuse puisqu'elle ressuscite l'être entier, âme et corps réunis, et puisque le vivant entier se réveille de la mort. Par delà l'abîme du néant, la résurrection implique le sauvetage de toute la personne ; non que la personne ait enjambé cette crevasse, ou l'ait franchie sur un pont : elle est effectivement tombée jusqu'au fond du gouffre, pour rebondir ensuite miraculeusement. Telle est la victoire sur la mort dont nous parlent les prophètes et l'apôtre Paul. Elle suppose, du moins, qu'il y ait eu effectivement mort – ce que nieront, pour des raisons différentes, le « transformationnisme » de Leibniz et l'actualisme de Spinoza.

Mais il doit être possible de prendre plus au sérieux l'analyse mortelle tout en tenant compte du principe universel de conservation qui nous interdit de comprendre la disparition magique d'un être vivant. Trois solutions s'offrent à nous : les deux premières, alléguant l'une la pérennité de la vie, et l'autre l'éternité de l'essence, sont plutôt des consolations ; la troisième, alléguant la survie personnelle de l'âme, est plutôt une espérance. La première soustrait l'être de tous les êtres aux morts individuelles, et la deuxième soustrait l'essence de l'être à l'anéantissement de l'être-en-général. Dire que la mort supprime distributivement tous les êtres périssables sans anéantir l'être de ces êtres, ou bien anéantit l'être existant sans annihiler l'essence de cet être, c'est

transformer la nihilisation métémpirique en suppression partitive. Les consolations cosmologiques et les compensations métémpiriques banalisent ainsi pour notre angoisse l'exceptionnalité tragique de la mort. Et voici d'abord la consolation cosmologique. La mort nous impose l'évidence d'une décomposition du corps organique, transformé d'abord en cadavre inerte, puis en ossements, sels minéraux, éléments chimiques. Mais la vie qui animait ce corps, qu'est-elle devenue ? Si la mort n'est pas une abolition métaphysique et une incompréhensible nihilisation, et si l'on doit retrouver, après la dissociation mortelle, ce qui existait avant elle, mais autrement arrangé, il semble naturel d'admettre un retour du principe vital à la vie universelle : c'est ce que nous suggère un certain vitalisme panbiotique cher aux poètes et aux rêveurs. Dans cette masse universelle et anonyme, la nature maternelle puiserait en vue des réincarnations et des métempsycoses. Ici Michelet, qui écrivit *La Femme*, et Victor Hugo, l'auteur de *Cadaver*¹¹ font chorus : la mort est métamorphose, la mort est renaissance ; décomposition et germination, putréfaction et fleurissement ; car mourir c'est revivre, se désagréger ici pour renaître ailleurs et sous d'autres formes. « Vita mutatur, non tollitur. » Il n'y a d'autre immortalité que les ressources inépuisables de la vie universelle et le retour infatigable des printemps. Empédocle²² nie la naissance et la fin, φύσις et τελευτή et admet seulement le brassage, puis l'échange des éléments brassés (μίξις τε διάλλαξις τε μινέντων). L'éternité impersonnelle des renaissances explique ainsi une continuité que la féerie de la résurrection personnelle abandonne au hasard. La vie impérissable n'a donc pas besoin de survie ; toute rallonge est superflue. L'immortalité spécifique prend le relais de la mortalité individuelle. Le vivant est mortel, mais la vie de ce vivant et la vitalité de cette vie sont inexterminables et incorruptibles ; et par conséquent la mort n'est pas la fin de la vie, mais seulement la fin du vivant : la mort clorait la carrière individuelle, mais non la vie universelle.

La mort n'a donc plus rien de tragique. Elle n'est pas un jugement dernier, un naufrage général, un cataclysme théologique qui, comme la « fin du monde », frapperait toutes les créatures vivantes à la fois ; et même si l'universalité œcuménique des hommes disparaissait d'un seul coup, la possibilité demeurerait que l'humanité vivante représentât une espèce à l'intérieur d'un genre infiniment plus vaste : pourquoi des existants inconnus, dispersés dans les univers, ne survivraient-ils pas aux vivants d'ici-bas ? En fait la mort n'est jamais le non-être de l'être total, mais le non-être d'un être particulier ; la mort n'est pas le néant métémpirique, mais une disparition singulière et locale, une suppression partitive assortie de déterminations circonstancielles et repérable par abscisse et ordonnée : quelqu'un et quelque part, un tel à telle minute. Car il s'agit de la mort de quelqu'un ! Une place est brusquement laissée vide comme un fauteuil est rendu vacant par la défection de celui qui l'occupait. Ainsi la mort est secondarisée, réduite aux dimensions d'un incident anecdotique, d'un fait divers régional et superficiel dans l'immensité de la vie. Personne n'est indispensable, nous rappelle Jacques Madaule³³. Qu'est-ce que la mort de quelqu'un par rapport à la masse de l'existence-en-général ? À peine plus qu'une feuille froissée ou un brin d'herbe arraché quelque part, en ce moment même, dans une prairie du Far West... La mort de Pierre ou de Paul est une anicroche momentanée, un accroc infinitésimal dans l'histoire du monde, une égratignure ou une éraflure insignifiante à la surface de l'être. Ces tragédies microscopiques ne ravinent ni ne bouleversent le destin de l'être en sa profondeur et en sa pérennité générales ; pour mieux dire, elles passent inaperçues. L'existence de l'univers continuera indéfiniment après le dernier battement du cœur que voici. – Si la mort est, pour l'expérience extérieure, à l'opposé de toute nihilisation radicale, ce n'est pas seulement parce qu'elle se réduit à une entaille minuscule et à un vide très partiel dans la masse de l'être, c'est encore parce que la lacune ne reste pas incompensée ; la lacune est comblée aussitôt que creusée. La chaîne des vivants peut se comparer à la trame des phénomènes perçus telle que se la représente l'empirisme nominaliste : dans la plénitude de ce continuum, il y a parfois substitution ou suppléance, mais il n'y a jamais de trous. En vertu d'un mécanisme providentiel de « remplacement », en vertu d'une *vicissitude* assez analogue à l'ἀντιπερίστασις des physiciens grecs, toute disparition est compensée par une apparition, toute suppression neutralisée par une création, toute absence suppléée par une présence : il n'y a donc de pertes que relatives, et le Plus équilibre toujours le Moins. La consolation annulera la désolation. L'absence n'était irremplaçable que pour notre inconsolable chagrin : pour le sage, ou pour une raison qui survole le problème d'assez haut, la mort affecte seulement l'ordre et la disposition des parties à l'intérieur de l'ensemble ; ici le panthéisme cosmologique évoque non point du tout la plénitude bergsonienne (car cette plénitude implique création), mais bien au contraire les combinaisons de la combinatoire intellectualiste : la mort est l'occasion d'un réarrangement parmi des éléments autrement groupés,

mais dont le total reste au moins constant et même de plus en plus grand. Comme l'administration bouche au fur et à mesure les trous creusés par les décès, ainsi, dans l'économie générale de l'Être, une sorte d'administration providentielle semble veiller à remplir les places évacuées par les morts. La symétrie des morts et des naissances a toujours été l'idole tenace de l'optimisme cyclique : le *Phédon*, on l'a vu, alléguait que sans une compensation mutuelle (ἀνταπόδοσις) et un rebroussement alternatif (ἀνακάμψις) la nature irait tout droit au marasme ; sans un aller et retour la nature serait « boiteuse ». La mortalité n'est-elle pas souvent proportionnée à la natalité chez les espèces prolifiques ? Les épidémies providentielles en période de surpopulation, la surnatalité qui très souvent fait suite aux guerres exterminatrices témoignent d'une sorte de finalité secrète ou, si l'on préfère, d'une régulation téléogique assez comparable à la justice : car cette régulation semble fondée, comme la justice, sur l'équilibre et sur l'échange commutatif ; et de même encore que la justice compense la faiblesse par un petit supplément de force, et tempère l'abus de la force par la protection légale de la faiblesse, de même tout se passe comme si un mécanisme ingénieux compensait, et au-delà, les coupes sombres de la mort par une fécondité proportionnelle à la létalité. Dans ces conditions le sacrifice lui-même revêt un sens rationnel exclusif de tout héroïsme et s'impose par une sorte de nécessité logique, comme une conséquence du principe d'identité : le tout est égal à la somme de ses parties, le tout est plus grand que la partie ; à l'intérieur d'une totalité mécaniquement « additive », comme dirait Max Scheler⁴⁴, la partie meurt pour que le tout survive, l'un se dévoue pour faire vivre l'autre ; tel est du moins le cas dans les sociétés les plus semblables aux polypiers et aux colonies animales. Quand l'individu meurt pour l'espèce ou la mère pour la progéniture, le dévouement a quelque chose d'automatique, et la mort de la victime exerce une sorte de fonction vicariante. La main, dit P. Rousselot⁵⁵, ne s'expose-t-elle pas pour défendre la tête ? Mourir à la place de l'autre est en ce cas une forme de commutation, et le sacrifice, loin d'être un don incompensé ou une offrande déchirante, se ramène finalement à la justice. L'immolation de la victime dispense de mourir un autre homme dont la vie a cette mort pour condition ; et le survivant à son tour supplantera celui dont l'effacement lui permit de survivre. L'« antipéristase » des générations, l'une repoussant l'autre, est ce qui assure la continuation de l'être en général par delà la cessation de l'être individuel : à tout moment l'être en détail cesse d'être, et à tout moment l'être en gros se reforme et continue d'être, de par la relève indéfectible des générations qui s'en transmettent l'une à l'autre le dépôt ; au total le tissu de l'être ne devient, par dépopulation, ni plus mince ni plus transparent, et on ne constate jamais la moindre raréfaction de sa densité générale. Depuis que les vivants meurent, c'est-à-dire depuis l'origine du monde, comment l'exténuation de l'être n'a-t-elle pas abouti au néant ? C'est que la reproduction de la vie l'emporte de beaucoup sur les forces de mort. Pas plus que le temps ne s'épuise à force de durer, la vie ne disparaît à force de s'éteindre en chaque organisme : non, le temps ne ressemble aucunement à une bobine qui se déviderait de plus en plus, et l'histoire n'est jamais au bout de son rouleau ; tout de même, et contrairement aux réserves de charbon et de pétrole de l'écorce terrestre, la vie est un trésor inexhaustible ; la vie n'est jamais à sec, et les millions de morts qui devraient chaque année la raréfier n'en affectent pas visiblement le cours. Le remplacement dans l'espace, tout comme le renouveau printanier dans le temps, manifeste la pérennité de la nature et, en futilisant la mort, exprime la plénitude constante de l'être et de la vie. Mais il y a plus : alors même que l'individualité disparue serait irremplaçable, l'irremplaçable, à la limite, tendrait toujours à être remplacé ; sans qu'il soit même nécessaire d'invoquer un éternel retour, l'infinité du temps ferait surgir tôt ou tard une monade indiscernable de la monade disparue, et les chances de remplacement tendraient vers cent pour cent. Comme l'oubli érode et nivelle tout malheur, console toute désolation, résorbe toute tragédie dans la continuation générale, ainsi le regret que nous laisse la mort de quelqu'un finira inévitablement par s'annuler au sein de l'éternité : la mort de ce quelqu'un ne comptera bientôt pas plus que la mort d'un passant tué par la chute d'une pierre à Tarente il y a deux mille ans. La vitalité est comparable à la légalité, à la finalité et à la nécessité même de l'évolution, qui se seront suffisamment vérifiées après coup malgré les fantaisies individuelles et les zigzags imprévus de la conjoncture : bien que la mort frappe les individus à coups redoublés, la plénitude de la vitalité spécifique aura eu, rétrospectivement, le dernier mot ; c'est un effet d'ensemble, et qui se dégage, grosso modo, au « futur antérieur ». Malgré les ravages de la mort et les deuils sans nombre, la densité générale de l'être ne fait, en moyenne, que s'accroître.

L'évidence de l'anéantissement individuel et l'évidence de la survivance spécifique se contredisent, et pourtant ces deux évidences, conjointes, expliquent le paradoxe du devenir : le devenir est ce

renouvellement continuuel d'un être qui cesse perpétuellement d'être en détail et continue d'être en gros ; l'être meurt à tout instant et se conserve dans sa masse en changeant de peau. Cesser d'être sur le moment, avoir continué d'être dans le recul de l'histoire, les deux à la fois, n'est-ce pas devenir ? Et de même que le devenir individuel est indissolublement prétérition et futurition, le refoulement du passé par le souvenir étant *ipso facto* l'avènement d'un avenir, de même la mort et la naissance sont, dans l'histoire collective, le verso et le recto d'un même changement : une même genèse apparaît comme catagenèse ou anagenèse selon qu'on redescend vers l'aval ou qu'on remonte vers l'amont. Si l'on donne le nom de Maintenant à cette continuelle mouvance qui est du même coup prétérition du présent et présentification du futur, pourquoi ne pas reconnaître la positivité même du devenir vécu dans ce remplacement continué du passé mortel par le futur natal ? La mort repoussant la vie, la vie compensant la mort – voilà ce qui propulse la succession, fait progresser le devenir et advenir l'événement. Et il y a mieux : non seulement cette alternance de vide et de plein dépanne et active le processus, non seulement la mort assure l'écoulement d'un trop-plein, pour que le vide ainsi créé s'emplisse de contenus nouveaux, mais encore les disparitions individuelles mobilisent l'action. Si en effet la mortalité, du moins en tant que nécessité indéterminée, scelle notre destin, la natalité, du moins par rapport aux autres, concerne dans une certaine mesure la destinée. Bien plus : le vide de la mort est un appel au libre arbitre et à notre faculté de choisir ; la mort, à tous égards, déclenche *le mouvement* : mouvement « du personnel », promotions et mutations, rotations et migrations, regroupements et dépassements, transactions et initiatives en tous genres. La mort, faisant appel d'air, attire l'action qui s'engouffre dans ce vide pour le combler. L'action a en effet besoin de cette mortelle antithèse, que sa vocation est précisément de contredire et de nier : l'action ne tient pas compte de la mort, et à proprement parler n'en fait même pas acception ; l'action enjambe la mort, comme les grands hommes d'entreprise qui spéculent sur l'avenir en tenant pour nul ce vide épisodique, et font des projets par delà leur propre disparition, et travaillent en vue d'un monde dont eux-mêmes ne feront pas partie. L'action est la passerelle jetée entre l'agent et sa descendance... À défaut de survie, cette survivance de l'homme d'action dans une postérité n'est-elle pas en quelque sorte immortalisante ? Le *Sophiste* de Platon expliquait pourquoi le non-être relatif, c'est-à-dire l'altérité, dépanne la prédication et rend possible la science en fournissant une matière aux jugements : le néant, fracture de pensée, aère la pensée et mobilise la relation. Tout de même, le non-être de la mort qui, au lieu de suspendre seulement la pensée, nihilise la totalité de notre être vécu et anéantit la personne, ce non-être amorce la féconde mutation. La mort de l'individu est peut-être pour l'espèce ce qu'est le sommeil pour l'individu lui-même : le sommeil qui assure l'alternance de l'existence et de l'inexistence, de l'être et du non-être, aère notre vie en y creusant de nuit en nuit le vide de l'inconscience nocturne : ce plongeon quotidien dans le noir et dans l'absence permet la relance et le rebondissement de l'action. La mort est comme une mise en sommeil de l'être, une partielle et provisoire et bienfaisante jachère qui prépare les renaissances et les survivances ! Ainsi donc l'action, comme la pensée, ne respire que dans la zone tempérée ou moyenne : à mi-chemin de l'étouffante identité éléatique et de la déliquescence héraclitéenne, à mi-chemin du Même et de l'Autre, celui-là qui, comme Méduse, fige et pétrifie l'attribution, celui-ci qui est autre que tout autre, et ceci à l'infini, et qui dissout la pensée dans le flux de l'indétermination, il y a place pour la Différence déterminable. Et pareillement il y a place pour un complexe de mort et de vie à mi-chemin de la dissolution héraclitéenne et de l'éternelle positivité parménidienne : si une fuite et une déperdition incompensables aboutissent au néant, une plénitude que jamais ne ventilerait la vitale discontinuité de la mort signifie à son tour la mort par asphyxie : car une vie immortelle, c'est aussi la mort ! La vie vraie n'est rien d'autre que le devenir articulé par des interruptions très provisoires et reconduit de génération en génération. Notre travail d'hommes n'est-il pas de boucher les trous, de nier le rien de la mort, d'affirmer la continuation sous la cessation, de rétablir par-dessus le vide relatif la relative plénitude ? La mort n'est donc tragique que pour une optique unilatérale qui néglige le futur et isole le présent de son contexte général. Leibniz, qui prit tant de soin à minimiser ce malheur personnel, nous apprendrait sans doute l'art de replacer la mort dans le « legato » de l'existence universelle. L'olive mûre, dit Marc Aurèle, tombe en bénissant la terre qui l'a portée, en rendant grâce à l'arbre qui l'a fait croître. Mais pourquoi sommes-nous si peu convaincus par cette gratitude de l'olive ? Pourquoi toutes ces belles consolations sont-elles si peu consolantes ? C'est ce que, le moment venu, il nous faudra examiner.

2. Éternité de l'essence pensante

La vie universelle étant elle-même un concept, la philosophie de la vie universelle est déjà une philosophie de l'idée éternelle. Dans cette philosophie c'est la conscience qui affirme sa propre éternité. Aussi la pensée qui pense la mort s'offre-t-elle à nous comme un second moyen d'en dissiper le tragisme : la mort n'est plus une faille épisodique dans la pérennité de la vie universelle, mais elle est un concept à la mesure des autres concepts et capable d'entrer en rapport avec ces autres concepts. Entre la perpétuité négative de l'espèce et l'éternité positive de la raison la différence est la même qu'entre l'indéfini et l'infini : d'un côté une continuation de fait et de l'autre une continuité de droit, celle-là toujours précaire, toujours menacée, toujours remise en question, celle-ci définitive et une fois pour toutes intemporelle ; d'un côté les mortels se relayent et font la chaîne pour assurer laborieusement la perpétuation de la vie : la vie, constamment suspendue et constamment reconduite, se survit à elle-même de mort en mort par des rebondissements hasardeux, et se continue elle-même indéfiniment ; d'autre part la vérité et la valeur sont d'emblée hors du temps ; et alors que l'être empirique survit d'une survivance aléatoire, par une chance toujours renouvelée et, en quelque sorte, par un miracle sans cesse réitéré, l'essence subsiste en vertu du caractère impérissable de sa nature, non parce que sa *consistance* est inusable, mais parce que sa *subsistance* est intemporelle ; l'éternité de l'idée ne résulte pas d'une rallonge ou d'une prolongation indéfinie, ni d'un sursis toujours révocable, et elle ne doit rien au moratoire gracieux de la bonne chance ; non ! c'est *a priori* que les vérités « immortelles » sont soustraites au devenir : elles voudraient mourir qu'elles ne le pourraient pas ! Leur éternité est donc toute positive. À proprement parler les mots « Immortel » et « Intemporel » qui sont des mots négatifs, ne peuvent leur convenir : car elles n'ont eu ni à vaincre la mort ni à surmonter le temps. Elles ne savent rien d'une immortalité à la petite semaine ou au jour le jour. Ce n'est donc pas parce que l'heure de leur mort est indéterminée qu'elles sont « immortelles », car il n'y a pas d'*heure* pour les vérités. L'heure incertaine n'est incertaine que par rapport à une mort certaine : et ici c'est l'impossibilité de la cessation qui est certaine ! Pour la même raison il y a une distance infinie entre l'immortalité inébranlable de l'essence et l'immortalisation par l'action : l'action entreprend *malgré* la mort, mais sa portée et sa puissance prospective demeurent en fait limitées ; elle ne tient pas compte de la mort mais elle est bien loin de la nihiliser : elle regarde au-delà, voilà tout, sans cesse plus loin, et vers un avenir toujours ouvert qu'elle renvoie de lendemain en surlendemain par une inlassable reconduction de son projet ; l'action entreprend en dépit de l'accident négligeable appelé mort, mais ce qu'elle dédaigne continue de l'obérer comme une malédiction, et son dédain a parfois l'air d'une protestation désespérée et impuissante. La volonté fait *comme si* la mort n'existait pas ; et ce comme-si, qui résulte d'un escamotage, tient par le malentendu. Mais les vérités éternelles ne font pas « comme si » : la mort, pour elles, est vraiment inexistante ; la mort, dans le monde des essences, n'est pas « comme rien », mais littéralement rien, absolument *rien*. Οὐδέν. La volonté nie la mort sans la nihiliser. C'est aussi qu'elle est aux prises avec un devenir, hélas ! combien réel... Car la volonté veut dans le temps, et l'action elle-même prend du temps, puisqu'elle commence avec l'initiative de la décision et s'articule ensuite en phases successives : aussi connaît-elle la désaffection, et la renonciation, et l'humaine fatigue ; il y aura des entreprises inachevées, certains projets tourneront court. Au contraire, si la vérité et la valeur ne sont en rien concernées par la mort, c'est qu'en général le devenir ne les effleure même pas : l'usure et le vieillissement n'ont pas de prises sur elles ; l'idée d'une relativité temporelle... ou spatiale, d'un conditionnement par les coordonnées circonstancielles de date ou de lieu, cette idée contredit l'essence même de la vérité et l'intention même de la valeur – à moins qu'elle ne nous serve à ironiser sur l'une et sur l'autre ; l'idée d'une limitation temporelle ou seulement d'une évolution n'est pas impliquée dans le concept rationnel de la vérité ou dans le « valoir » intemporel et anhistorique de la valeur. Plaisante vérité, qui dépend d'un méridien ! La vérité vraie, contrairement aux idoles de la stupidité totalitaire, n'est pas vraie temporellement, c'est-à-dire temporairement... L'homme ingrat et versatile est parfois infidèle aux vérités, mais les vérités ne trompent jamais la confiance d'un homme raisonnable. Aussi le néant de ces vérités ne peut-il résulter que d'une impossible supposition ou d'une fiction hyperbolique, comme la fiction du malin génie : pour nihiliser ce qui ne peut périr, il faut soit un caprice insondable de Dieu, soit un décret foudroyant du démon, rien de moins ! Les vérités ne sont « créaturelles » que dans leur origine radicale. Une existence qui se continue peut cesser. Mais pour une subsistance qui n'a jamais commencé, la fin n'a même pas de sens. Qu'est-ce qui pourrait bien finir ? et à la suite de quelle inconcevable catastrophe ? Ainsi donc la raison sous-entend aux apparitions et disparitions singulières l'éternité essentielle de l'idée ; la raison tisse sous le hiatus

et les lacunes de la mort individuelle le continuum d'une subsistance impersonnelle. Nous aurons à nous demander si cette éternité idéale, en futilisant la tragédie de la mort personnelle, répond à notre problème et à notre angoisse mieux que ne le fait l'immortalité de la vie spécifique.

3. Survie de l'âme selon le dualisme

Le dualisme de l'âme et du corps, comme celui de la vie et de la matière, permettrait d'expliquer la survie en lui donnant un sens personnel : car c'est l'« âme » et non la vie qui individualise l'ipséité. Si nous ne voyions que l'homme vivant en état de veille, nous n'aurions sans doute aucune raison de distinguer en lui deux substances pensables à part ni de le considérer comme un composé psychosomatique : immédiatement en effet nous voyons un corps signifiant, un sens incorporé, un visage expressif, mais nous ne voyons jamais ni une âme ni une dualité d'âme et de corps ; nous voyons un vivant, mais nous ne voyons jamais un « amphibie » qui vivrait deux fois à la fois et sur deux plans distincts : cette dualité abstraite est plutôt la conclusion d'une inférence. Ou mieux, c'est la mort qui fait pour nous l'expérience séparatrice : en nous offrant le spectacle d'un corps inanimé et privé de vie, elle dissocie du corps, pour la réflexion, quelque chose d'autre qui faisait de ce corps, tout à l'heure, une présence vivante et personnelle. Certes personne n'a jamais vu une âme sans corps ! Mais puisque nous voyons maintenant (ou croyons voir) un corps sans âme à la place même où il y avait un corps animé, parlant et présent, et puisque la forme du corps subsiste après la mort pendant quelques instants⁶⁶, rien ne nous empêche de croire que l'autre « composante » du ci-devant « composé » continue elle aussi d'exister. La dissociation mortelle, dans le dualisme, n'est rien d'autre qu'une très simple soustraction arithmétique : l'âme animatrice, qu'on ne voit pas, représente la différence entre le corps animé qu'on voyait tout à l'heure et le cadavre inanimé (*caput mortuum*) que voici ; ou réciproquement : ce cadavre résiduel, qu'on appelle justement « les restes », « *reliquiae* », c'est le corps de tout à l'heure, organisme vivant et complexe psychosomatique, déduction faite de l'âme animatrice. Ainsi l'âme est comme une chair vivante débarrassée, allégée, purgée de son déchet cadavérique ; le cadavre est une chair vivante diminuée de son âme. Et *vice versa*, comme rien ne se perd et comme la même quantité d'être doit se retrouver avant et après la « lyse » (λύσις) ou analyse mortelle, il n'y a pas de raison pour qu'on ne puisse à nouveau obtenir le composé en additionnant le corps sans âme et l'âme sans corps. La chair inanimée et l'âme désincarnée seraient deux complémentaires susceptibles de s'emboîter à nouveau l'un dans l'autre et de reconstituer ainsi le vivant complet – âme incorporée ou corps animé. La réversibilité de l'addition et de la soustraction ne reflète-t-elle pas ici la symétrie de la réincarnation et de l'« excarnation » ? Quoi qu'il en soit le simplisme dualiste paraît rendre presque acceptable l'idée d'une survie devenue possible par le dégagement du principe pneumatique : l'âme ailée, ayant délié ses liens, s'envole comme un papillon ; c'est ce que Cicéron, dans son langage « phédonien », appelle « *e custodia vinculisque corporis evolare* ». L'âme, c'est-à-dire la vitale différence entre un corps vivant et un cadavre, se dépouille de sa dépouille et abandonne sur place ce résidu informe, cette relique ou, comme dira Leibniz, cette guenille qui lui servait d'enveloppe et qui bientôt ne sera plus rien : un petit tas de cendres blanchies, une misérable pincée de poussière. – Le dualisme semble donc résoudre passablement la grande éternelle devinette de la mort : tout à l'heure il y avait à cette place un corps animé ; et maintenant... Maintenant il y a bien un corps, mais un corps sans âme, sans vie, sans regard, un corps inerte dont les prunelles mortes ne regardent personne, dont le visage impassible n'exprime plus rien, un corps présent et pourtant absent... Ce corps absent-présent, qu'a-t-il fait de son âme ? Cherchez l'âme ! Eh bien, le dualisme a trouvé : le vivant, de toute évidence, cesse de vivre – et pourtant le je-ne-sais-quoi qui le faisait vivre ne peut être anéanti ; ce qui était doit continuer d'être. Il faut donc que l'âme soit ailleurs ; très loin, mais quelque part, peut-être dans ces îles des Bienheureux où Socrate lui-même compte rejoindre les sages des anciens temps après avoir bu la ciguë. Le voyage des âmes peut aussi comporter beaucoup d'étapes, et les mythes de la transmigration nous en racontent complaisamment l'itinéraire et les péripéties.

La mort, selon le dualisme, dégage de la symbiose mortelle l'éternité de l'âme immortelle, éternité rendue douteuse par la durée limitée de la vie ; la mort elle-même met en évidence une immortalité que la symbiose exclut. Et non seulement la mort analyse cette symbiose, mais encore, et du même coup, elle dissocie l'existence et la vie, l'être et le devenir. Par la rupture soudaine du « *vinculum* » et l'arrêt définitif des fonctions vitales, la mort nous suggère que la vie ne coïncide pas entièrement avec l'existence : la vie n'était-elle pas une forme concrète de l'existence ? une existence avec rythmes biologiques, circulation du sang, alternance de veille et de sommeil ? Et pareillement il faut

conclure de la mort que le devenir n'est pas la seule manière d'être, et qu'on peut être sans devenir : aussi n'y a-t-il plus à demander ce que nous « deviendrons » après la mort – car le mort après sa mort ne « devient » rien du tout, mais se trouve promu à l'être en cessant de devenir. Subsister après la mort, ce n'est donc pas nécessairement survivre. La mort, faisant éclater le biocentrisme et l'égo-centrisme, porte à l'extrême une rupture d'habitudes que les « progrès de la conscience » et l'expérience relativiste nous imposent couramment : c'est ainsi que le langage articulé nous apparaît comme une forme particulière de l'expression en général ; le système diatonique de Rameau comme un langage entre autres et une forme particulière de la modalité ; la géométrie d'Euclide et l'espace de Newton deviennent pour nous le cas particulier d'une mathématique plus générale qui admet aussi la géométrie de Lobatchevski et l'espace d'Einstein. On peut concevoir, sur d'autres planètes où les conditions biologiques et physiques nécessaires à l'organisme ne sont pas réunies, des formes d'existence sans rapport avec la vie humaine, des modes d'être dont nous n'avons aucune idée. À plus forte raison la mort, en supprimant la vie, la fait-elle apparaître comme un des modes possibles d'existence, cependant que l'existence elle-même apparaît comme la forme concrète de l'essence. La vie charnelle est un cas particulier de l'existence, d'une existence qui peut être vivante ou non vivante ; et l'existence à son tour est une modalité circonstanciée de l'essence, d'une essence qui peut être existante ou inexistante. Et de même le devenir, mixture d'être et de non-être, est une forme particulière de l'être tout court. Desserrant le « vinculum » qui attachait l'une à l'autre l'existence somatique et l'existence pneumatique, et faisait de ces deux existences une seule vie, une symbiose psychosomatique, la mort dégage la gratuité et la contingence de ce vinculum et fait apparaître, si l'on ose dire, un « Aliter » insoupçonné sous la symbiose invétérée : avoir pu être autrement, pouvoir être un jour autrement – telle est la possibilité inédite que la mort nous suggère à partir du jour où l'adhérence psychosomatique ne va plus de soi. Voilà une grande espérance pour nous ! La mort, qui étrangle le devenir en supprimant la vie, ne nihilise pas pour autant l'être de ce devenir, ni l'existence de cette vie. Le devenir, dans la vallée de larmes où nous cheminons, était la forme misérable, rampante et clopinante d'un être qui après la mort ne se demandera plus que devenir. La mort n'est peut-être pas la fin de tout, c'est-à-dire la fin définitive, elle est simplement la fin de la vie, la fin d'une période transitoire et le commencement d'une ère perpétuelle. – Et non seulement la mort met le point final à un séjour temporaire, mais elle nous libère d'une vie impure. L'être est par la mort dégagé du devenir qui était une manière d'être trouée de non-être ; et mieux encore, c'est l'essence elle-même qui est dégagée de l'être... Qui sait si l'être n'était pas l'être justement parce qu'il est mêlé au non-être ? justement parce qu'il se rapporte à sa négation ? Après la mort cette nécessité du contradictoire et de l'altérité n'existe plus. L'essence étant positivité pure, la nihilisation mortelle, si elle est essentialisation, ne saurait être autre chose qu'une condensation affirmative. Car la mort ne nihilise que le composé impur ; pour le reste elle simplifie, purifie et concentre. Cette idée d'une inversion des rapports entre négativité et positivité, faisant de la mort un avènement, est le paradoxe le plus connu de l'ascétique platonicienne et de l'orphisme. Si le corps est le tombeau (sôma sêma), c'est la mort qui est le berceau. Dans le dernier poème symphonique de Liszt, *Du berceau à la tombe*, la berceuse balbutiante du commencement n'est-elle pas devenue, pour finir, la berceuse de la vie future ?

4. Contre le principe de conservation

La survie que le dualisme propose à notre espoir est-elle vraiment un tout-autre-ordre ? Ce tout-autre-ordre de l'âme seule n'est pas tellement autre, ce tout-autre est étrangement le même, et le spiritualisme qui semble faire honneur à l'inconcevable est plutôt un spiritisme, ou au mieux un animisme. En fait ceux qui parlent le plus d'un mode d'être surnaturel ne sont pas intimement convaincus de sa surnaturalité. Notre attachement à la substantialité de la chose palpable rend insoluble le dilemme du néant et de la survie et nous porte à croire que celle-ci est le seul moyen d'échapper à celui-là : ou rien du tout (car le rien efface et annule la chose), ou la survie biomorphique et biographique, sinon biologique (car la chose bouche le vide creusé par le rien). Et d'abord comme l'âme elle-même, n'en déplaise au substantialisme, est le contraire d'une « chose », le principe de conservation que l'on allègue pour justifier sa survie ne lui est pas applicable : non, le principe « spirituel » n'est pas une substance dont il importerait de démontrer, à travers ses formes successives, la conservation et la persistance ; et les immortalistes devraient être les derniers à invoquer ici un principe physique valable seulement pour la matière. S'il n'y a pas lieu de rechercher ce que l'âme a pu devenir après la mort, il n'y a pas davantage à se demander quelles

formes elle a pu prendre, ni où elle s'en est allée, dans quel ciel et quelle galaxie, à combien de millions d'années-lumière. Nous avons vérifié que la mort n'entraîne dans aucune des catégories de l'énonciation, que les questions *Où ? Comment ? Combien ?* valables pour les processus empiriques, perdaient tout sens intelligible, quand il s'agit de l'anéantissement métémpirique : ce qu'on appelle transmutation, transformation ou transmigration, métabase, métabole ou métamorphose, s'applique, disions-nous, à la continuation, mais non pas à la nihilisation radicale ; la mort n'est ni un changement d'état, ni un changement de forme, ni un changement de domicile, la mort n'est pas un changement du tout. Et on ne saurait non plus peser la quantité d'être avant et après la mort dans l'espoir de la trouver constante. Les hommes en particulier ont perdu beaucoup de temps à localiser les Ailleurs topographiques réservés aux âmes ; ils prétendent assigner le quelque-part, le lieu où les ombres se rassemblent, la nouvelle adresse du défunt ; ces jeux ridicules sollicitent la curiosité et amusent l'imagination spatiale. Le moindre-être du presque-rien n'est pas localisable, disions-nous, et ceci parce que l'instant ponctuel est à la fois la négation du lieu et la négation de la durée ; et le non-être n'est pas localisable, lui, pour la bonne raison qu'il est purement et simplement nulle-part. Si l'âme ne va nulle part après la mort, c'est qu'à vrai dire elle n'était déjà nulle part pendant la vie. L'être-dans, l'« inesse » (ἐνεῖναι), qui marque le rapport de contenant à contenu est ici dénué de sens. Bergson montrait que les souvenirs ne sont pas logés dans le cerveau comme dans un bocal ; et Fauré-Fremiet ajoutait qu'ils ne sont même pas « conservés » à l'intérieur du temps ; ni le cerveau n'est le magasin des images, ni le temps n'est le conservatoire des souvenirs. Plus généralement l'âme n'est pas localisable ici ou là dans le corps qu'elle anime, et pas plus que la mort n'est, à la lettre, blottie quelque part dans un recoin caché de l'organisme vivant. Nous avons déjà renoncé à ces manières de parler métaphoriques. Ce qui revient au même : l'âme est à la fois dedans et dehors, partout et nulle part, inhérente comme un charme à la présence physique, présente et absente tout ensemble. Aussi Plotin appliquait-il à la vie de l'âme des prépositions contradictoires : les rapports spatiaux métaphoriques impliqués dans ces prépositions suggèrent, en se brisant l'un contre l'autre, un mode d'être proprement spirituel. Les souvenirs, selon les localisateurs, sont enfermés dans le coffret de la mémoire comme le parfum dans le flacon : le coffret une fois brisé, les souvenirs en peine voltigeraient comme des papillons en peine ; ou bien ils s'exhaleraient librement à l'air libre. Et de même si l'âme est prisonnière dans son corps comme l'oiseau dans sa cage, l'ouverture du cachot doit avoir pour effet de la libérer. Le « vinculum » n'évoque-t-il pas l'idée de la captivité et de l'enchaînement ? Et de fait la prison, résidence forcée, n'est pas un domicile où il soit naturel de séjourner. Mais si l'âme est vraiment captive de la chair, pourquoi ne pas la libérer le plus vite possible, et séance tenante si possible ? pourquoi attendre la mort naturelle ? pourquoi ne pas l'anticiper au contraire, cette mort ? L'horreur du suicide prouve au moins que notre captivité n'est pas tellement une captivité, mais qu'elle a bien plutôt je ne sais quel sens mystérieux. Considérer le corps uniquement comme un obstacle et un boulet à traîner, c'est là une conception simpliste, unilatérale et adialectique de la symbiose, et c'est en somme une façon frivole et puriste d'envisager les rapports de Sôma et de Psyché ; disons que c'est en quelque sorte un péché d'angélisme. Et inversement l'idée d'une âme « en peine » prouve que l'oiseau libéré n'était pas tellement libéré, ou tout au moins que sa liberté n'était pas tellement enviable ; l'âme sans corps dont nous parlent les spirites est une âme malheureuse, une âme vagabonde, une âme sans feu ni lieu et qui erre dans l'espace comme un orphelin dans la nuit ; à peine délivrée, l'âme orpheline regrette sa chère prison, et elle n'a rien de plus pressé que de s'en trouver une autre, et elle n'a de cesse qu'elle n'ait mis fin au malheur de l'errance et réintégré la geôle du corps ; c'est ainsi que n'importe quelle âme en peine peut visiter et animer n'importe quel corps en peine. L'âme, tragiquement déchirée entre deux nostalgies contradictoires, ne sait plus ce qu'elle veut, n'est heureuse ni dans sa prison ni en dehors ; ne peut ni vivre avec son corps ni survivre sans lui : l'« Avec » et le « Sans » se la renvoient l'un à l'autre. Cette situation insoluble autant que passionnelle n'est-elle pas toute proche du désespoir ? Dans son corps elle ne se sent pas chez elle, ne se reconnaît pas comme l'habitante naturelle de cet habitacle ; semblable à la conscience des Romantiques, elle se trouve trop grande pour cette petite carcasse ; et elle tire sur sa chaîne, et elle ronge son frein en regardant à travers les barreaux le ciel de la liberté. Mais aussitôt après la levée d'écrou, la captive devenue spectre ou fantôme languit de plus belle : elle pense à son doux « vinculum », à ses adorables chaînes et au cachot qui lui servait d'abri. Voilà ce qui arrive quand les liens de l'âme et du corps se relâchent, deviennent superficiels et en somme factices ; pendant cette vie une symbiose forcée, arbitraire et gratuite ; après cette vie, une survie

errante ou des réincarnations contingentes. Tout change si on prend en considération la nécessité organique du composé, le caractère indivis de la symbiose. L'âme elle-même n'est l'âme que dans et par cette symbiose : car une âme en l'air, hors de cette symbiose, est une âme en peine. Et peut-on même dire Symbiose ? L'être-avec (σύν) suppose la possibilité de l'être-sans : des associés, en droit dissociables, peuvent convenir de se séparer et, après divorce, aller chacun de son côté ; la cohabitation, une fois dissoute, laisse place à deux existences séparées, et il y a autant dans ces deux existences que dans la coexistence d'où elles procèdent. Puisque la mort, ayant frappé le composé, laisse après soi sur ce lit un corps sans âme, on conclut à la survivance d'une âme sans corps : la chair inanimée (que l'on voit) et l'âme désincarnée (qu'on ne voit pas) devraient suivre deux destins parallèles. Au fait, peut-on dire vraiment qu'on voit un corps sans âme ? ce que l'on voit, est-ce seulement un corps ? Non, ce que l'on voit n'est rien du tout : car un cadavre n'est pas un corps ; ce que l'on voit est un innommable rebut, un résidu immonde et d'ailleurs inconsistant puisqu'il est lui-même en cours de décomposition et n'a par suite aucune forme stable. Aussi le parallélisme des deux destins risque-t-il fort d'être une fraternité non pas dans la survie, mais dans l'anéantissement. L'âme sans corps n'a pas perdu seulement son toit et sa demeure, elle a perdu son être.

À cet égard (le *vinculum* étant non point accidentel, mais essentiel) on comprendrait mieux la nihilisation globale du vivant que la survie de l'âme. Et pourquoi le miracle de la nihilisation nous étonne-t-il à ce point ? pourquoi n'admettons-nous pas que l'âme et le corps soient indivisément abolis ? pourquoi ce qui a un jour commencé ne finirait-il pas ? Après tout la disparition de quelqu'un n'est pas le seul mystère, ni même le plus grand : l'apparition gratuite de ce quelqu'un, que personne ne songe à contester, en est un autre ; la naissance n'est pas un miracle moins étonnant ni moins surnaturel que la mort ! À ce compte, il faut bien l'avouer, la promotion miraculeuse de toute la personne et sa transposition sur un tout autre plan, et son accession à un tout autre ordre inconcevable ont beau présupposer l'anéantissement préalable de l'être psychosomatique, elles sont aussi plausibles que la survie de l'âme sans anéantissement. Puisque l'incompréhensible nihilisation de l'âme-corps est un fait, un incompréhensible fait, pourquoi la restauration de l'être nihilisé, nihilisant à son tour cette nihilisation, niant cette négation, tuant cette mort, ne serait-elle pas possible ? Fauré-Fremiet, qui rejetait la métaphore de la conservation mnémique, admettait une sorte de recréation des souvenirs, chaque fois expressément tirés du néant : car l'anéantissement du néant n'est pas plus difficile à comprendre, ni plus prodigieux qu'une survie du passé sans solution de continuité. Il s'agit, dira-t-on, de la personne entière, et non plus du souvenir : nous voici donc en pleine féerie... Mais au point où nous en sommes, un miracle de plus ou de moins n'importe guère ! Nous ne sommes plus à un miracle près...

Chapitre III

Absurdité de la nihilisation

1. Je ne sais quoi d'autre

Il serait pourtant exagéré de dire que l'argument de la conservation ne prouve rien ; et on ne l'a pas éliminé une fois pour toutes sous prétexte que la « conservation » est une métaphore. La question dédaigneusement écartée resurgit sans cesse comme un scrupule, et notre insatisfaction, notre inquiétude, notre remords demeurent toujours aussi grands. Si l'on considère, et ce à bon droit, le principe physique de conservation comme incapable de justifier la survie de l'âme, on ne peut traiter entièrement par le mépris l'*instinct* de conservation ; la tendance à persévérer dans l'être proteste inlassablement, désespérément contre l'absurdité de la nihilisation. Notre irrépressible protestation, elle aussi, est un fait. Sans cette persévération de l'être dans sa positivité, il vaut mieux renoncer à comprendre et à penser la mort. La nihilisation, en ce sens, est une véritable passe magique : invoquer la nihilisation, c'est démissionner devant le mystère ; et peut-être en effet devons-nous finir par là. Avant de le faire, considérons toutefois ce qui suit. Certes le corps est la condition vitale de l'âme, il n'en est ni le vase ni le récipient ni l'habitable ; en perdant son corps, l'âme a perdu sa condition vitale et ne peut donc survivre. Car l'âme n'était l'âme que par son corps. Mais en cela précisément l'âme est quelque chose d'autre que sa propre condition : non point « autre chose », puisque l'âme n'est pas *une chose*, mais quelque chose d'autre, mais je ne sais quoi d'autre. La vie n'est vivante qu'en liaison avec un substrat anatomique, tissus et cellules ; et pourtant

la vitalité de cette vie, encore qu'impalpable, est toujours au-delà de ce substrat. La mémoire n'est possible, dans les conditions où la vie humaine est placée, qu'en liaison avec un cerveau : pas de cerveau – pas de mémoire ; mais par là même, et au moins en droit, la mémoire est quelque chose d'autre que ce cerveau dont elle dépend... Sinon, quel sens auraient le verbe « dépendre » et le mot « condition » ? et comment y aurait-il même une relation de condition à conditionné ? La pensée n'existe que comme être pensant, et incarnée dans une présence physique : la pensée, c'est un penseur. Car il n'y a pas de pensée en soi. Et cependant la pensée est distincte de l'être : la preuve, c'est qu'un être peut être sans être pensant. Par exemple le rhinocéros. Et enfin l'âme est toujours incorporée dans un être somatique qui est la condition de son existence personnelle ; et cependant l'âme est toujours au-delà de cette corporalité. Qui sait si elle ne se trouvera pas à elle-même, après la mort, d'autres conditions d'existence dont nous n'avons aucune idée ? Et ainsi la question naïve que nous avons écartée d'emblée garde toute sa force : l'âme elle-même, la différence entre l'homme et le rhinocéros, qu'est-elle devenue après la mort ? ou plus simplement – puisque l'âme a cessé de devenir quoi que ce soit, et ne va non plus nulle part : qu'en est-il de l'âme après la dissolution du composé psychosomatique ?

2. Le cela-va-de-soi de la continuation et le scandale de la cessation

À vrai dire ce n'est pas le principe de conservation, mais le principe de continuation qui nous rend notre propre anéantissement impossible à comprendre. Car la continuation va de soi. Être, disions-nous, c'est nécessairement continuer d'être, et c'est exister au-delà de l'instant. Tout se passe comme s'il y avait une sorte d'inertie métaphysique propre à l'« Esse » : la continuation de l'être est en elle-même une continuation indéfinie et perpétuelle. Ce qui veut dire : il n'y a pas de raison interne pour que l'être cesse d'être, ni *a fortiori* pour qu'il cesse d'être aujourd'hui *plutôt que* demain ou à tout autre moment ; la cessation n'est pas impliquée analytiquement dans l'être, et on ne peut l'en déduire ; l'être ne fait nullement acception de son propre non-être ; ce non-être, n'allant pas de soi, est toujours synthétique, toujours adventice et contingent par rapport à la positivité de l'être. Ces évidences tautologiques qui ressemblent à des truismes et qui sont sans doute des formes déguisées du principe d'identité nous permettront peut-être de dire, malgré l'absurdité apparente de la formule : le non-être est toujours *en plus*. Car le paradoxe, en ce point, ne fait qu'un avec la vérité de La Palisse. C'est ce que Spinoza, philosophe de l'indéchirable plénitude ontique et de la « perseveratio in Esse », nous aiderait à mieux comprendre : « Nemo suum Esse alterius rei causa conservare conatur¹¹. » La mort est donc une violence faite à l'impératif absolument catégorique de la persévération. Bergson, parfois si étrangement près du spinozisme alors même qu'il en paraît si loin, pensait peut-être à ce néant du néant quand il disait de l'immortalité : la charge de la preuve incombe à celui qui la nie. Les partisans de la liberté pourraient peut-être, eux aussi, faire cette réponse aux déterministes... C'est peut-être aller trop loin que de renvoyer la balle, c'est-à-dire l'« onus probandi » aux négateurs de la survie : car l'immortalité n'est, hélas ! rien moins que certaine ; et d'autre part on ne prouve pas une thèse en sommant l'adversaire de prouver le contraire... Qui empêchera l'avocat du néant de nous renvoyer cet onus probandi dont personne après tout ne tient à se charger ? Et pourtant Bergson ne se trompait pas : l'interruption de l'être, comme elle suppose un supplément d'énergie, requiert de même un supplément d'explication : car il faut une causalité supplémentaire pour expliquer l'arrêt de toutes les fonctions vitales ; la mort a beau être hors catégories, l'événement mortel, parce qu'il advient quelque part et à telle date, implique des déterminations expresses qui s'ajoutent à l'être lisse et nu : ce qui arrive représente un surplus par rapport à ce qui est ; l'événement est un plissement... ou une faille dans la trame de l'être non circonstancié ; incident ou accident historique, l'annihilation gratuite de quelqu'un demande à être justifiée. Ce que nous exprimions en disant : toute mort, même la mort naturelle, est à sa manière une mort violente, Nex, et une anomalie imprévisible ; mourir, en dernière analyse, c'est toujours être tué, sinon par la balle du meurtrier, du moins par le caillot de sang, par la rupture de l'artère, par le bafouillage du ventricule. La syncope et l'embolie sont évidemment un surcroît, un surcroît dramatique et tranchant par rapport à la continuation unie de notre *Esse* biologique. Le décès du centenaire, plus normal pourtant que sa survivance, fait question ; et le médecin légiste se dérange encore, et délivre (ou ne délivre pas), le permis d'inhumer – comme s'il était extraordinaire de mourir à cent ans. Et, en effet, il est toujours extraordinaire de mourir.

On rétorquera peut-être, comme nous l'avons fait nous-mêmes : la mort, après tout, n'est pas

plus extraordinaire que la naissance, dont personne pourtant ne cherche la justification ; ni la naissance n'est moins irrationnelle que la mort. Et quand même cela serait... Cela ferait deux mystères au lieu d'un, et l'idée de l'anéantissement n'en serait pas plus claire. La surnaturalité de la naissance n'atténue pas l'irrationalité de la mort, mais elle la rend, au contraire, encore plus absurde. Vous demandez pourquoi ce qui a commencé ne finirait pas. Ce qui a commencé aurait donc des ressources infinies pour durer ensuite éternellement ? Mais tout est possible si la naissance est une création miraculeuse. Demandez plutôt : pourquoi en général avoir commencé ? c'est-à-dire : pourquoi celui qui commence d'être n'a-t-il pas toujours existé ? Cette question ne fait que renforcer notre interrogation sur la mort : pourquoi celui qui a commencé d'exister n'existerait-il pas toujours ? Ou comme demande, chez Ionesco, le roi qui se meurt : « Pourquoi suis-je né, si ce n'était pas pour toujours ? » Il est vrai que l'angoisse métaphysique nous suggère parfois la question inverse : pourquoi fallait-il que l'inexistant se mît à exister ? pourquoi n'est-il pas resté éternellement dans le non-être ? On sait que Pascal et Schopenhauer se posent cette question. Celui qui aurait pu ne pas naître pourrait aussi bien retourner au néant ! Mais rappelons ici que le néant prénatal et le néant post-létal ne sont nullement symétriques ni homologues. C'est que le temps de la vie a un « sens » : il est orienté vers l'avenir ; il est inépuisable avènement, irréversible futurition ; il marche à l'infini du non-être vers l'être. Le merveilleux miracle de la naissance, étant, comme la création, le don de l'être, va de soi, puisqu'il est dirigé dans le sens de l'affirmation fondamentale. Pourquoi ce qui a commencé un jour ne finirait-il pas ? Eh bien oui, parlons-en ! Justement, ce qui a commencé ne doit pas finir. Arguer du commencement pour que nous consentions à la fin, c'est invoquer une espèce de justice de commutation sans rapport avec l'irréversible. La vie de quelqu'un pouvait ne pas commencer ; mais du moment qu'elle a commencé, elle doit continuer et ne jamais cesser ; il n'y avait qu'à ne pas nous la donner. Le vivant, ayant reçu l'être, veut retenir et garder ce qui lui a été une fois donné ; il s'accroche désespérément à son cadeau et ne le lâche plus ; il ne se sent nullement obligé de le rendre ; l'être n'est un don gratuit que dans les métaphores des poètes et des métaphysiciens : pour tout homme de bonne foi, vivre est au contraire un droit inaliénable, et la seule idée de le contester nous semble scandaleuse. Les sages païens et *l'Imitation de Jésus-Christ* ont beau nous exhorter à restituer de bonne grâce cette vie qui nous a été censément prêtée (nulli mancipio, omnibus usui), nous ne nous laissons pas convaincre. C'est notre manière à nous d'honorer l'irrévocable, de ratifier la dissymétrie du temps, d'accepter l'alpha en refusant l'oméga. Avoir commencé d'être impliquerait une sorte d'engagement et presque un droit : nous sommes, disait Pascal, embarqués ; c'en est fini pour toujours du non-être d'où la naissance nous a tirés : l'être qu'elle nous a conféré devrait durer éternellement. C'est en cela justement que consiste notre vocation d'immortalité : un être « immortel » est un être *devenu éternel* ; il n'est pas infini par les deux bouts, mais seulement en direction du futur. Par-delà l'entr'ouverture, nous avons montré que telle serait la chimère de l'ouverture pour une vie close en son commencement, mais libérée de toute terminaison. Notre éternité est une éternité qui a commencé. Jusqu'aux siècles des siècles nous entendons boire à cette coupe inépuisable. Les hommes en général ne trouvent pas si scandaleux que l'existant actuel n'ait pas toujours existé : le scandale est de *cesser* d'exister ; ce qui nous paraît inadmissible, ce n'est pas que l'histoire passée se soit faite sans nous, c'est qu'il y ait plus tard un monde dont nous ne ferons pas partie. Car notre vocation est par devant ! – D'autre part la naissance, tout merveilleux miracle qu'elle soit, est essentiellement un processus biologique : l'embryon devenant nouveau-né et le nouveau-né adulte à travers une longue suite de transformations insensibles. Nous avons tout loisir de rétablir la continuité du discontinu et d'assigner à la nouveauté une préexistence ; le discontinu se réfugie sans doute dans les mystères de la fécondation, mais la transmission de la vie peut être reconstituée ; l'instant natal se dissolvant dans une genèse, c'est-à-dire dans l'enchaînement général des processus de conception et de reproduction, on finit par ne plus savoir au juste à quel moment l'être nouveau *est né*. L'instant de la mort générale, au contraire, s'il est moins facile à assigner qu'on ne le croyait jadis, arrive toujours subitement. La mort supprime en une seule fois un vivant complet et conscient, capable de souffrir et de penser, d'être heureux ou malheureux... C'est un assassinat ! Comment une nihilisation aussi abrupte ne serait-elle pas choquante ?

La nihilisation mortelle a beau être cent milliards de milliards de fois prouvée, depuis que les mortels meurent, elle est toujours aussi scandaleuse. Et une philosophie qui refuse de philosopher sur elle, ou de l'admettre comme allant de soi, est tout simplement une philosophie à l'endroit ; une philosophie orientée dans le sens de la continuation ; une philosophie « du oui ». Ce n'est pas l'être

qui se définit sur fond de non-être, c'est le non-être qui, en dépit de tout, nous apparaît comme une suspension de l'être, et se définit par rapport à l'être et en référence avec l'être. Ou plutôt l'être flotte sur l'océan du non-être, qui est lui-même la négation de l'être, lequel a en définitive (ou devrait avoir) le dernier mot.

Et pourtant c'est un fait : la cessation de l'être mortel défie ironiquement, inexplicablement le cela-va-de-soi de la continuation. Nous parlions du caractère adventice, indéfiniment ajournable, essentiellement évitable de la cessation ; pourquoi à un moment plutôt qu'à un autre ? ce sont les circonstances et le hasard qui en décident. Mais la continuation ne serait pas à la merci des circonstances si elle n'était frappée d'une sorte de malfaçon et de malédiction constitutionnelle ; elle subit, sous l'action de la durée, une dégradation qualitative, une dégénérescence qui s'appelle le vieillissement ; être, pour un vivant, ce n'est pas continuer d'être immuablement et hors du temps : être, c'est vieillir ; sa précarité fondamentale rend la continuation vulnérable et fragile, l'expose aux mille dangers qui guettent sans cesse un être vivant et le font dépendre des rencontres. La continuation circonstanciée est donc une continuation menacée. Appelons tout simplement finitude cette tare originelle, ce handicap *a priori* qui grève la continuation et en compromet l'avenir. La finitude représente ainsi pour toute continuation une possibilité de cessation. La continuation de l'être va de soi, mais la survivance de l'organisme (car il s'agit pratiquement de ne pas succomber) est une continuation aléatoire. Et d'ailleurs l'idée même de continuation n'implique-t-elle pas la cessation virtuelle ? Laborieusement reconduite d'instant en instant parmi les périls de mort, la soupçonneuse, l'aventureuse continuation tend vers la continuité intemporelle sans jamais y atteindre : elle est trop occupée à colmater les discontinuités du continu ! *Perseveratio in esse*, dit Spinoza : comme la « conservation », la « persévération » implique le Conatus, c'est-à-dire l'effort pour se maintenir en vie malgré les dangers, et la résistance aux forces de mort, et déjà la protestation désespérée contre le néant. La tension est naturellement plus sensible encore chez le philosophe de l'Élan vital que chez le philosophe du Conatus : Bergson ne nous donnerait pas l'espoir de vaincre la mort, comme il le fait à la fin du troisième chapitre de *l'Évolution créatrice* ou quand il s'adresse aux partisans de la métapsychique, si la mort était absolument invincible ; mais il n'aurait pas besoin non plus de nous laisser espérer cette victoire si la mort n'existait pas, si la charge de la preuve incombait uniquement aux sophistes du néant et si mon néant-propre, c'est-à-dire la mort, était, comme l'est le néant en général, une pseudo-idée. Telle est la dérision de la mort. La cessation de la continuation est une espèce de fait divers, mais ce fait divers a une profonde signification métaphysique. La mort est illégitime et ne devrait pas arriver ; et la mort est le plus réel des faits. La mort est un scandale, et elle est pourtant un phénomène normal. L'irrévocable d'une existence qui a commencé et ne devrait jamais finir se heurte à l'irrévocabilité absurde de la nihilisation.

3. La pensée de la mort et la mort de l'être pensant. La vérité éternelle-mortelle

Ce débat insoluble de l'éternelle continuation et de la cessation, cette ironie de la mort prennent une forme particulièrement aiguë quand on envisage le cas de l'être-pensant – car tel est le cas de celui qui est à la fois une pensée et un être. Nous disions, en parlant des vérités éternelles et des valeurs idéales, que les mots « commencement » et « terminaison » n'ont de sens ni pour celles-ci ni pour celles-là : elles préexistaient, non pas immémorialement, mais de toute éternité, à la pensée qui les pense, et lui survivront non pas indéfiniment, mais éternellement ; préexister et survivre ne sont donc ici que des manières empiriques de s'exprimer. Les vérités ne vieillissent ni ne se dégradent ; le temps n'a pas de prises sur elles. L'être pensant, lui, est dans une situation ambiguë. D'une part la permanence intemporelle des vérités caractérise aussi la pensée qui les pense : cette pensée, après tout, n'est-elle pas elle-même une vérité ? L'intemporalité définit à la fois la vérité-objet et la vérité-sujet, la vérité pensée et la vérité pensante, l'idée et le « cogitans », celui-ci qui est à son tour objectivement valable, celle-là qui est connaissable et n'est pourtant jamais une chose. Et ainsi la pensée qui pense l'intemporalité des normes et des axiomes, de la justice et des vérités mathématiques est toute la première soustraite au temps ! L'agent moral, en tant qu'il est le porteur de la loi, et de par sa dignité d'être raisonnable, n'est-il pas lui-même la première vérité éternelle ? car c'est en son nom et dans sa personne qu'il faut respecter la liberté et les valeurs ; l'unique fin de l'homme, c'est l'humain lui-même, et non pas l'humain en soi, mais la dignité humaine incarnée en quelqu'un. Comment cette liberté qui est à la fois le sujet et l'objet dépendrait-elle des

vicissitudes du devenir ? Mieux encore : la pensée qui pense l'immortalité de la vie universelle et de l'être universel échappe elle-même à la mort ; la pensée de la sempiternelle continuation vitale est encore bien plus intemporelle que cette continuation même ; elle est le Cogito transcendant à l'histoire et à l'évolution et qui englobe l'une et l'autre. Et enfin (n'est-ce pas un comble ?) une philosophie de la mort qui conclut à la mortalité de la créature est elle-même indépendante de la mort et transcendante à la mort, puisqu'elle utilise des principes rationnels et une logique qui ne font pas acception de la temporalité : le concept de mort présuppose une pensée que cette mort ne concerne pas. Comment la conscience de la mort pourrait-elle mourir à son tour ? Tout meurt, sauf la pensée qui pense la mort, et qui ne meurt point... Non, la conscience de mourir ne meurt pas ! Non, la mort ne concerne pas la surconscience transcendante, la surconscience englobante qui la prend pour objet ou problème et qui a ainsi barre sur elle. Cette conscience n'est évidemment pas sur le même plan que les choses mortelles dont elle prend conscience ; elle n'est pas elle-même ce qu'elle connaît et n'est donc pas soumise au destin de la chose connue : comme la conscience est sur un tout autre plan que les êtres dont elle est consciente, ainsi la pensée est d'un tout autre ordre que les existences périssables : la pensée qui pense la mort reste hors du destin œcuménique des créatures, non parce qu'elle s'en excepte elle-même arbitrairement, mais parce qu'elle le transcende ; il est incompréhensible que cette pensée cesse de penser. Son privilège à elle ce n'est pas seulement, comme le fait l'action volontaire, de prévoir le pas-encore et le plus-tard, mais de considérer toutes choses sous l'aspect de l'éternité, sub specie aeternitatis, et par exemple, spéculant sur la mort, de considérer le temporel intemporellement. Si la pensée est mortelle, les pensées de cette pensée sont frappées d'une tare, et nous n'avons même plus le droit de conclure à la mortalité ! Nous tournons dans le cercle d'Épiménide... La conscience, en cela, est bien plus immortelle, si possible, que l'âme sans corps dont le spiritualisme nous promet la survie : car elle fait le pont entre la vie et la présumée survie, et elle les survole l'une et l'autre ; mieux encore, elle englobe vie et survie dans un même acte spirituel, elle transcende dans un même dédain les intérêts égoïstes de la vie et l'avenir intéressé ou mercenaire que la survie nous fait espérer. L'« immortalisme » promet à la créature un avenir au-delà de la mort ; mais pour l'« éternalisme » présentiste, la mort est un détail insignifiant que la pensée traite par le mépris. Le seuil de la mort ? elle l'enjambe sans tenir le moindre compte de la mutation qui s'accomplit à l'instant de l'article mortel. La cessation de la continuation ? elle ne s'en aperçoit même pas. Mea res agitur, disiez-vous... Non, cette affaire-là n'est pas son affaire. La pensée reste en dehors des petites affaires du temps : elle est plutôt, en ce sens, retirée des affaires ! Les menues contingences de l'état civil, mort et naissance, ne la regardent pas.

Et pourtant il meurt, l'être pensant ! En dépit de l'impossible, l'absurdité de la nihilisation s'accomplit : la mutation radicale aboutit au néant. « Il sait qu'il meurt », dit Pascal de son roseau pensant. Il sait qu'il meurt – mais enfin il meurt ! il meurt le sachant... L'être pensant a conscience de la mort, ironise même sur sa propre fin, prend le corps de haut et traite la maladie comme si elle ne le concernait pas : cela dit, l'être pensant meurt ; après avoir bien philosophé sur la tragédie, tourné et retourné le problème en tous sens, il se présente à son tour personnellement, corps et âme, au bord de l'épreuve suprême ; son nom est appelé pour le saut périlleux que chacun, tôt ou tard, doit faire en personne ; après avoir bien réfléchi sur la mort, éloigné l'événement grâce à l'exposant de conscience et par toutes sortes d'opérations médiates, il devient *lui-même* le sujet personnel, effectif et primaire du verbe Mourir ; après avoir fait de beaux sermons, juré ses grands dieux que la mort n'avait pas de prise sur lui, le sage succombe à son tour comme tout un chacun, et la mort lui coupe la parole à jamais. Il sait... La belle affaire ! il sait, et il n'en meurt pas moins ! et la mort met bel et bien le point final à son savoir. Il proteste et il meurt... La pensée du néant, selon Bergson, est la pensée d'une plénitude, le néant lui-même étant toujours un zéro de pensée et une absurdité. Or justement l'être pensant, non plus comme pensant, mais comme être et comme réalité ontique, est personnellement voué à ce néant qu'il ne peut penser ; il nie ce néant, après quoi il s'anéantit lui-même incompréhensiblement et il sombre lui-même dans cet impensable Rien. – La mort rend manifeste le lien organique et vital qui attache paradoxalement la pensée pensante aux contingences de la chair. On peut, l'habitude aidant, penser malgré la douleur, comme le mathématicien qui s'exerce à raisonner en dépit d'une migraine, ou comme le stoïcien qui traite le corps par le mépris : la raison, à force de courage et d'ascétisme, se rend indépendante de ces entravements dérisoires et fait mentir l'ironie si humiliante de Pascal. L'anesthésie, l'analgésie et l'apathie ne sont pas des miracles surnaturels que Dieu accomplirait en l'honneur du mystique,

mais des victoires physiques que la sagesse remporte sur la chair. La mort, par contre, est le non-être de notre être en général et le rien de notre tout – c'est-à-dire qu'elle anéantit la totalité de l'être pensant, pensée comprise. Avec le bol de ciguë de l'an 399 c'est Socrate qui cesse de penser, et c'est le mystère d'une monade exceptionnelle, d'une ipséité véritablement unique au monde qui s'annihile pour toujours. Certes le messager a fait ce qu'il a pu pour s'effacer derrière son message : Socrate le véridique veut que les disciples s'intéressent non pas au porteur de la vérité, mais à la vérité portée par ce porteur : ce qui importe est d'écouter la parole, et non de regarder le porte-parole ; il ne s'agit pas d'admirer le style, mais de comprendre le sens... Socrate lui-même met ses admirateurs en garde contre la substitution des moyens à la fin. Il fait comme si les idées impersonnelles avaient trouvé en lui un speaker pour s'exprimer historiquement : car elles sont indépendantes des vicissitudes dramatiques de la biographie. Tous les jours des milliers d'écoliers repensent le théorème de Pythagore sans se soucier autrement de l'existence de Pythagore lui-même, qui l'a conçu, et tout comme si ce Pythagore-là n'avait jamais existé, comme si ce nom était un mot symbolique pour fixer les idées. Toutefois un drame pudiquement voilé se déroule dans la prison d'Athènes où Socrate attend la mort. L'effacement de Socrate derrière le socratisme n'en est que plus significatif. Telle est la leçon que nous donnent la modestie de Socrate, la nescience affectée de Socrate, l'aversion de Socrate pour toute complaisance, son dédain des attitudes et des postures esthétiques ; Socrate n'est pas là pour faire écran entre l'intelligence et la vérité. Socrate est là bien plutôt pour demeurer transparent et en quelque sorte inexistant. Socrate est bon conducteur ! Alcibiade lui-même, qui s'extasie admirativement sur le personnage de Socrate, en reconnaît le caractère déroutant et pour ainsi dire fondant, l'*atopie*, comme il dit, puisqu'il le compare aux silènes et aux statuettes divines emboîtées dans ces silènes. Socrate signifie quelque chose d'*autre*, Socrate nous conduit *ailleurs* : et celui-là refuse de se laisser conduire, qui adhère à l'apparence charnelle, qui s'attache à la lettre en oubliant l'esprit, qui prend goût aux moyens en négligeant la fin dont ces moyens sont les moyens ; suivre Socrate pour l'amour de Socrate, c'est méconnaître la vocation agogique de l'*allégorie* et s'arrêter à mi-chemin sur la voie dialectique. Le naïf qui divinise Socrate et rend un culte à Socrate et s'attarde dans la région exotérique des apparences a donc reçu une initiation incomplète. Ce naïf est dupe de l'ironie. L'ironie contrarie l'encroûtement dans l'idolâtrie et ridiculise le culte de la personnalité. L'ironie socratique nous invite à passer du signe au sens, à considérer l'intention au travers des paroles, à aimer transitivement l'aimé, qui est la visée intentionnelle de l'amant, au lieu d'aimer complaisamment la philosophie de l'amour, à regarder enfin la direction indiquée et non pas le doigt qui l'indique. – Si le passage qui mène du signe au signifié est l'essence de l'interprétation, le mouvement qui nous porte du messager au message et du véridique à la vérité est le principe de toute consolation ; autrement dit l'ironie est le médicament de tous les chagrins, le sédatif de toutes les passions. Il paraît que le message socratique survit à Socrate : Socrate est mort, mais sa mémoire vivra éternellement ; Socrate est mort, mais son humorisme est immortel, et ses paroles demeureront éternellement normatives pour tous les hommes.

Tout cela est bel et bon, mais Apollodore, Criton et Phédon, qui sont inconsolables, paraissent être d'un tout autre avis ! Cet appel à la vérité consolatrice n'est-il pas une revanche métaphorique et tristement impuissante sur l'irréparable deuil qui va frapper les disciples ? Il y a aussi peu de rapports entre un socratisme notionnel et Socrate en chair et en os qu'il n'y a de rapports, selon Kant, entre l'idée de cent thalers et cent thalers bien réels en espèces sonnantes et trébuchantes. On ne peut compter pour rien le Socrate incarné qui jamais ne sera plus, et dont la naissance contingente, l'apparition historique, l'incarnation familière permirent sans doute la réunion des conditions nécessaires pour qu'à une certaine époque et dans une certaine bourgade de la Grèce la vérité fût dite, et fût dite précisément sous la forme où Socrate l'annonça, et précisément au moment où il l'annonça. En fait la vérité, toute vraie qu'elle soit, avait besoin de Socrate, non pas pour être, en elle-même, la vérité (car elle serait encore vraie si aucun Socrate n'avait jamais existé), mais pour apparaître aux hommes sous la forme que nous lui connaissons et pour cesser d'être une vérité en peine ; nul ne peut affirmer qu'en l'absence de cet Athénien du cinquième siècle la pensée occidentale eût suivi le même cours, que le poids de la vérité rationnelle eût été le même, que Platon et Brunschvicg eussent été encore possibles. La prise de conscience elle-même est un acte historique qui advient à telle ou telle date dans les éphémérides. Si Socrate, si un inventeur, si un grand homme, si *quelqu'un* en un mot est nécessaire pour incarner et communiquer la vérité, il est moins étonnant qu'une certaine sorte de vérité disparaisse avec la mort de ce « quelqu'un ».

Ce qui est ainsi anéanti, c'est la mystérieuse « vérité mortelle » de la personne... La mort du sage, en ce sens, est un échec partiel de la sagesse puisqu'elle consacre l'impossibilité où se trouve le sage d'harmoniser totalement sa « vérité personnelle » et la vérité idéale : pourquoi faut-il que la vérité de la personne succombe au poison, et que la vérité de l'idée survive à ce poison ? Car la ciguë n'a pas d'effet sur les vérités. Après l'*ironie* rationnelle, voici la *dérision* tragique. Certes il y a quelque chose de dérisoire et de choquant dans ce manque de synchronisation, oui, il y a une dérision passablement amère dans cette dissymétrie des deux vérités, la vérité tout court et la vérité du porteur de la vérité, celle-ci faussant compagnie à celle-là, et dissociant son sort du sort de la vérité impersonnelle, et se décrochant pour toujours par l'effet de la mort. Les disciples inconsolables, dans le *Phédon*, ont sans doute le sentiment de cette disparité, de cette collision entre deux vérités « dissolidaires », et c'est en quoi ils sont tout ensemble raisonnables et déraisonnables : déraisonnables d'attacher tant d'importance à la mort d'un seul homme qui survivra éternellement dans ses propres idées, et raisonnables nonobstant, dans la mesure où Socrate, où Socrate lui-même, où l'haecceité de Socrate est effectivement irremplaçable. C'est en pensant à cet irremplaçable que l'inconsolable pleure son triste sort²², son impénétrable misère : l'inconsolable se désole à la pensée de l'incomparable, de l'inimitable, de l'irremplaçable qui disparaît... Il est vrai que les disciples rougissent³³ eux-mêmes de leurs larmes. Chez les Grecs la pudeur du pathétique tient sans doute à la méconnaissance du tragique : la raison mathématicienne, chez eux, n'est pas préparée à comprendre ni même à exprimer les fines vérités infinitésimales de l'unicité et de l'ipséité ; la vérité dérisoire du « Hapax » personnel leur échappe aussi bien que la vérité ponctuelle de l'instant ou de l'événement semelfactif. Pour le purisme du *Phédon* il n'y a d'autre éternité que celle de l'idée, et l'existence psychosomatique est un simple épisode à fleur de destin. L'équanimité sera donc l'attitude naturelle du sage devant l'incident de la mort. Quelque chose nous dit pourtant que cette sérénité est affectée et que Platon se force un peu : s'il ne se forçait pas lui-même, pourquoi nous recommanderait-il de mourir ἐν εὐφρομίᾳ⁴⁴ ? L'euphémie est l'escamotage verbal de la tragédie : puisque vous ne pouvez rien changer au destin, observez du moins la bienséance en paroles ; évitez les fausses notes et cachez l'indécente mutation que l'on ne saurait voir, la dissonante mutation que nulle oreille ne peut entendre : ἴνα μὴ... πλημμελοῖεν ! Un langage tout uni voilera peut-être la béante discontinuité du trépas ; un visage imperturbable contribuera à estomper la soudaineté scandaleuse de l'événement. Ἐκινῆθη, il eut un spasme : on se douterait à peine, en lisant ce passé défini au terme du *Phédon*, qu'il s'est passé quelque chose, qu'un irréparable malheur est advenu et que le sage a cessé d'exister pour toujours. « Je n'ai rien vu. Êtes-vous sûr?... Je n'ai rien entendu... Si vite, si vite... Tout à coup⁵⁵ ... » La consolation est donc au prix d'une pieuse et pudibonde réticence. Si cette ataraxie n'est qu'à demi convaincue, c'est parce qu'elle tient compte d'une moitié seulement de la vérité, en traitant l'autre moitié par prétérition : la moitié négligée, inexpliquée, indigérée subsiste comme un remords ou un scrupule au fond de cet optimisme de commande ; on fait *comme* s'il n'était rien arrivé, mais on ne fait pas *qu'il* ne soit rien arrivé. L'instant, disions-nous, est escamoté... Il perce pourtant ! La féconde aporie naît en l'homme à l'occasion d'une contradiction superficielle et réfutable : mais l'insoluble contradiction qui oppose la vérité immortelle et la nihilisation de la personne engendre en nous un trouble inavouable et une déchirante perplexité.

La vocation éternitaire de la pensée est ainsi brutalement démentie par la mort du penseur. La conscience de mourir n'immunise pas le conscient contre la mort ; cette conscience nesciente, cette science impuissante conçoit la négation mortelle, mais elle ne nous guérit pas du mal physique appelé mort ; elle ne possède pas le pouvoir magique et quasi miraculeux de nous immortaliser effectivement : car pour transfigurer une notion générale en existence immortelle, il faut plus qu'une μετάβασις εἰς ἄλλο γένος il faut une transsubstantiation ontique et presque une féerie. La conscience de la mort n'est pas immortalisante au sens où l'amour, selon Diotime, est immortalisant ; et d'ailleurs pas plus que la pensée et la volonté, l'amour ne possède à la lettre le pouvoir de vaincre la mort. La conscience en général n'est pas le médicament de notre finitude comme l'élixir de longévité prétend l'être... L'homme reste mortel alors même qu'il a conscience de devoir mourir, et la pensée ne lui confère aucune immunité clandestine. Le doute présuppose l'indubitable Cogito comme l'idée de mort présuppose la pensée immortelle : mais le Cogito, par le fait même, nie la négativité du doute ; au lieu que la pensée, si elle contredit la mort, n'empêche pas l'être pensant de succomber en fait. L'immortalisation par la pensée n'est-elle pas un sophisme de l'espérance qui repose tout entier sur le glissement du sens figuré au sens propre, et qui prend les métaphores à la

lettre ? – La pensée ne tue pas la mort, mais c'est la mort qui tue la pensée. Dans une certaine mesure, la limitation injurieuse imposée à ce qui ne comporte aucune limite de temps jette rétroactivement un doute sur l'infinité de la pensée ; dans une certaine mesure la nihilisation de ce qui est le plus étranger au rien jette un doute sur la positivité de la conscience. Certes l'immortalité ferait mentir la conscience que nous avons d'être mortels ; mais plus encore la mort tourne cette conscience en dérision. La conscience de mourir n'a-t-elle le choix qu'entre l'erreur et la dérisoire annihilation ? Ou cette conscience continue de penser, mais alors elle était dans le faux, et il n'y a pas de mort ; ou elle est dans le vrai, comme c'est le cas, et elle n'a que trop raison, mais alors elle cesse de penser : la mort, confirmant la conscience de mourir, la supprime dérisoirement. La mort en effet n'est pas un objet comme les autres : c'est un objet qui, étranglant l'être pensant, met fin et coupe court à l'exercice de la pensée. La mort se retourne contre la conscience de mourir ! Car voici le comble de la dérision, d'une dérision plus noire que l'humour le plus noir : non seulement, comme le montrait Pascal, le raisonnement mathématique est à la merci d'une migraine, mais c'est l'être pensant en général qui est à la merci d'une syncope. Un homme qui a sommeil se trouve dans une dépendance partitive et provisoire à l'égard de son corps ; mais le plus grand sage du monde, frappé d'une attaque d'apoplexie, cesse pour toujours de penser. Comment la sagesse des sages peut-elle dépendre d'un transport au cerveau ? comment un arrêt du muscle appelé cœur peut-il déterminer un arrêt de la pensée, et de cette pensée même qui pense les battements du cœur, et les insuffisances cardiaques, et découvre les moyens de les soigner ? ou plus naïvement encore, comment un médecin peut-il être malade ? Car c'est un fait : le grand spécialiste des artères est quelquefois stupidement frappé par la maladie même qu'il étudie et va peut-être guérir ; la maladie de ce médecin est à son tour la spécialité dont il était le spécialiste, dont il n'est plus que le patient, et ce jusqu'au jour où une rupture d'anévrisme mettra fin définitivement et misérablement à ses recherches. Marc Aurèle le répète souvent⁶⁶ : Hippocrate, ayant guéri bien des maladies, tomba lui-même malade et mourut : les astrologues qui prédisent superbement la mort des autres feront comme les autres ; les philosophes qui débattent de l'immortalité mourront comme les autres. Y a-t-il un destin plus humiliant pour la dignité de la pensée ? Amère dérision ! le créateur est soumis aux lois biologiques naturelles que sa vocation est précisément d'outrepasser. Goethe est mort depuis longtemps, mais non point le palmier du jardin botanique de Padoue, à l'ombre duquel il méditait sur les métamorphoses ; Goethe, c'est-à-dire la conscience du palmier, n'existe plus, mais le palmier de Padoue se porte bien. La réflexion qui, prenant ses distances, conjurait le néant du néant, s'est à son tour anéantie. – Et pourtant la réflexion n'est pas rien. Cogito, ergo *sum* : car l'*Esse* est toute positivité. Je pense, donc *je suis*, un point c'est tout. Le non-être de cet être n'est nullement compris dans la parfaite plénitude ontique de l'acte de penser ; le Cogito ne fait nullement acception de la cessation de cet être. Personne ne dirait : je pense, donc je meurs ! Si donc le palmier inconscient survit quelques années à l'être conscient, la conscience, elle, survivra pour l'éternité au palmier inconscient.

4. Dehors et dedans. La surconscience englobante et l'innocence englobée

Dans son infinie agilité la pensée prend conscience de la mort et, par cet acte, la survole ; mais, étant elle-même la pensée immortelle d'un être pensant mortel, elle perd cette position dominante, et elle est à son tour maîtrisée par ce qu'elle maîtrise ou (avec d'autres métaphores) englobée par ce qu'elle englobe ; la conscience de la mort est elle-même enveloppée de mort, immergée dans la mort ; dans la mort elle se meut ; elle vit dans la mort. L'homme transcende la mort, et en même temps il reste intérieur à cette mort ; il est à la fois dehors et dedans : donc il est dedans ; dedans avant tout ! L'englobant englobé est finalement englobé... Du moment que sa transcendance n'est pas pure, sa transcendance est une mortelle immanence. L'être pensant, immortel en tant qu'il est pensant, mortel en tant qu'il est un être, est finalement mortel. Et il est si bien englobé par sa mort que même quand il adopte sur elle une optique transcendante, c'est, nous l'avons montré, pour se voir vieillir : ce qui est vécu ne reste à vivre que dans l'illusoire présent de l'insouciance ; mais les insoucients meurent comme les soucieux, et plus tôt encore ! L'homme surconscient obéré par la mort a beau prendre conscience de la nécessité de mourir en général, il reste, devant sa propre mort, relativement inconscient. Il ressemble à un cardiaque condamné par tous les médecins : le cardiaque sait et répète volontiers, non sans humour, que sa mort peut survenir d'un moment à l'autre ; il ne croit pas si bien dire, le cardiaque ! il ne se doute probablement pas que la mort le

terrassera ce soir même... À l'inconscience relative de ce cardiaque on pourrait comparer celle du condamné à mort persuadé que sa grâce lui est accordée : tout le monde sait pourtant, dans la prison, que l'exécution aura lieu demain ; lui seul ne sait rien, et fait peut-être des projets pour plus tard. Une scène admirable de Maeterlinck, *Intérieur*, confronte l'inconscience et la conscience de cette inconscience, comme nous confrontons la conscience de la mort et la mort de l'être conscient ; mais il s'agit ici de la mort d'un proche et non plus de la mort-propre : d'un côté la famille rassemblée, ignorant encore la nouvelle de mort, passe la soirée paisiblement sous la lampe, dans l'inconscience et l'insouciance et l'innocence la plus complète à l'égard du terrible malheur qui déjà l'a frappée ; derrière les fenêtres, au fond de la nuit, l'Étranger, l'ange de la mort, le Messenger Souci, porteur de la funeste nouvelle qui détruira en un instant ce bonheur familial, se demande comment il annoncera leur malheur aux innocents : « Ils ne savent pas que d'autres les regardent... Je sais une petite vérité qu'ils ne savent pas encore... » Et en effet la surconscience, l'ange de la mort sait quelque chose que la demi-nescience ne sait pas. Dira-t-elle son secret ? comment le dira-t-elle ? comment déniaisera-t-elle la bienheureuse insouciance ? À moitié inconscient, le condamné se croit très renseigné parce qu'il connaît, en général, l'essence mortelle des créatures : mais il est bien plutôt une marionnette du destin ; c'est la mort qui suggestionne et manœuvre ici la demi-conscience.

Ce paradoxe d'une conscience englobée par ce qu'elle englobe ne caractérise pas seulement la situation équivoque de l'homme dans l'*a priori* mortel : physiquement, l'homme est entraîné, avec toutes les choses intra-mondaines, dans le mouvement général de la terre ; inclus, comme tous les habitants de la planète, dans l'atmosphère terrestre ; immanent, comme tous les graves, au champ de la pesanteur. Et en même temps l'homme mathématicien reste capable de déterminer sa position dans l'univers, de calculer, en années-lumière, la distance des planètes et des étoiles, de concevoir l'inimaginable poussière des galaxies, de penser l'infini. Sur cette disparité de l'imagination et de la raison on sait que Kant fondait le sentiment du sublime. Quoi qu'il en soit la réciprocité de l'immanence et de la transcendance n'est pas ici source de confusion, mais de relativité : c'est donc un rapport intelligible. Pourtant l'immanence en ce cas n'a rien d'irrémissible, puisque l'homme, alourdi simplement par l'obstacle de la pesanteur, peut sous certaines conditions s'arracher à la gravitation terrestre. Et d'autre part l'immanence se rapporte seulement à la domiciliation de l'homme. Dans le cas de la mort, au contraire, l'immanence est à la fois inévitable et totale ; d'abord elle est un destin inéluctable que nul progrès technique ne saurait infléchir ; ensuite c'est tout notre être qui est plongé dans la mort : la mort est le champ de gravitation de notre raison et l'*a priori* intime de toute pensée ; en un mot elle est notre « condition » créaturelle : non point limitation unilatérale, mais finitude ontique. – On alléguera du moins que cette ambiguïté est celle même de notre situation morale : l'homme de devoir, comme le philosophe de la mort, est dedans-dehors ; l'agent-pensant, en tant que pensant, survole le devoir ; mais dans la mesure où il est agent, c'est-à-dire engagé dans l'action, c'est le devoir au contraire qui le surplombe ; le devoir incombe aussi à l'éloquent théoricien qui le prêche : celui qui parle n'est pas dispensé de « faire », sous prétexte qu'il parle bien ! L'impératif universel est impératif pour tous les hommes, moralistes inclus ; l'impératif n'est pas suspendu par faveur spéciale au bénéfice du prédicateur ; en quel honneur, s'il vous plaît, celui qui est chargé de le recommander aux autres s'excepterait-il lui-même d'une loi valable pour tous ? en vertu de quel injustifiable privilège ? Du moment que tous les hommes sont concernés, je suis concerné à mon tour. Point n'est besoin d'un syllogisme ni d'une déduction pour que chaque agent-pensant éprouve immédiatement par devers soi l'interférence de la théorie et de la pratique. Le devoir, comme la mort, est à la fois englobant et problématique : c'est le cas de le dire – l'un n'empêche pas l'autre ! On peut en même temps avoir conscience du devoir et devoir faire soi-même son devoir ; les sages qui pensent l'obligation n'en sont pas moins obligés eux-mêmes : les sages, en cela, sont logés à la même enseigne que les hommes du rang, les troupiers de l'impératif catégorique, les soldats de deuxième classe de l'obligation morale. Celui qui paye ainsi de sa personne en donnant l'exemple fait cesser par là même le schisme de l'action et de la contemplation. N'est-ce pas la façon la plus convaincante de prendre le devoir *au sérieux* ? – Autrement aiguë est la contradiction qui oppose la mort et la conscience, les réduit à se nier l'une l'autre ! La mort suspend au-dessus de l'être le couperet du non-être : c'est donc le tout-ou-rien de cet être qui est en question ; immanence ici ne veut pas dire subordination à la loi, immanence signifie néant. La conscience, hypothéquée par la mort future qui guette l'être conscient, apparaît elle-même un peu moins consciente. En outre le devoir, s'il englobe l'être moral, laisse intacte sa liberté, et il n'est même obligatoire qu'à cette condition. Or est-il besoin de rappeler que la mort n'est pas une

obligation, mais une nécessité? L'immanence de l'être vivant immergé dans la mort est un pesant destin. Mais la conscience de la mort est elle-même une transcendance précaire : car il s'en faut que la mort soit, à l'égal du ciel étoilé ou de la loi morale, un objet limpide.

5. Triomphe de la mort. La mort toute-puissante

Qui, en somme aura le dernier mot? la pensée ou la mort? l'ironie rationnelle qui bagatellise l'incident de la mort, ou la dérision mortelle qui prend sa revanche sur l'ironie? le sourire de l'ironie qui humorise sur la tragédie, ou la moquerie tragique qui tourne le sage en dérision? l'humour ou le sarcasme? la forte faiblesse ou la faible force? La pensée pense par delà la mort, à laquelle pourtant elle ne survit pas, dont elle dépend vitale, c'est-à-dire mortellement. Elle pense ici-bas l'au-delà de la mort, mais elle ne continue pas de penser après la mort! L'être pensant ne tient nul compte de ce sans quoi il ne penserait même pas. La pensée pense à l'infini, et la volonté, de son côté, peut vouloir à l'infini; mais la pensée ne surmonte pas physiquement la mort, et la volonté, de son côté, ne peut littéralement l'impossible. La pensée prend conscience de la mort jusqu'à l'avant-dernier instant inclusivement; mais à l'instant suprême l'être pensant meurt, et la pensée, du même coup, cesse de penser; après avoir pensé la mort toute sa vie, le penseur meurt lui-même un beau jour à l'appel de son nom. D'autres, il est vrai, lui succéderont : d'autres penseront la mort à la place du défunt : mais leur survivance et la reconduction indéfinie de la vie ne rendent pas plus compréhensible la nihilisation d'un être pensant. À quoi sert d'avoir pensé la mort toute sa vie durant, si c'est pour succomber à la dernière minute? La dernière minute remet tout en question : attendez donc la dernière minute pour vous prononcer! Car c'est l'instant ultime qui compte, qui seul est décisif et sérieux, qui à lui seul renverse totalement le sens de nos rapports avec la mort, et fait de l'*a posteriori* un *a priori*, et change la supériorité en infériorité. Que pèse une vie entière, du premier moment à l'avant-dernier, si c'est le dernier qui scelle définitivement et pour l'éternité notre destin? Dire que la mort est pour la pensée de la mort un *a posteriori* jusqu'à l'article pénultième, celui qui précède immédiatement le grand saut, mais pas au-delà, est donc une ironie passablement amère : dire que l'homme est toujours plus fort que la mort, *sauf* au moment suprême, c'est dire qu'il est plus faible. Pétrarque, dans ses *Trionfi*, montre comment Laure, ou la Chasteté, triomphe de l'Amour, puis comment la Mort triomphe de Laure. C'est Dieu, il est vrai, qui a, chez Pétrarque le dernier mot... Pourtant on sait quel rôle joue le thème du « triomphe de la mort » dans l'iconographie médiévale⁷⁷ : devant la mort triomphante, toute-puissante, invincible, papes et empereurs s'inclinent, nus et désarmés ; un fort trouve toujours plus fort que lui-même, mais la mort omnipotente est plus forte que tout : c'est la limite suprême et le superlatif de la force, le roi de tous les rois, le vainqueur de tous les vainqueurs ; vainqueurs et vaincus, elle les met d'accord, car ils sont tous égaux devant elle. *La Danse des morts* de Kaspar Meglinger qui orne le Pont des moulins à Lucerne nous représente la macabre triomphatrice entraînant l'évêque et le duc, le guerrier et le savant, le peintre et le sculpteur, l'amant et l'épouse... Contre elle les remèdes du médecin et l'argent du financier ne peuvent plus rien. La mort est donc pour les créatures infiniment plus qu'une faiblesse évitable : la mort est la faiblesse inévitable et universelle de tous les forts sans exception ; les échecs et défaites de l'existence, on peut s'en relever ; et une bataille perdue n'est pas toujours une guerre perdue ! mais de la mort nul ne se relève jamais... Les victoires provisoires et les défaites relatives de la continuation aboutissent à cette défaite absolue et définitive qu'est la terminaison. La mort, étant au-delà de nos pouvoirs, marque les limites de toute technique ; elle est ce contre quoi la technique est impuissante ; nos thérapeutiques peuvent beaucoup pour améliorer la santé et allonger la vie humaine ; mais la mort est la maladie que nul remède ne guérira, que nulle médecine ne vaincra. L'incurable absolu. À la fin de leurs *Chants et danses de la mort*, Moussorgski et son poète Arsène Golenichtchev-Koutousov nous représentent la mort comme le « chef d'armée » irrésistible et tout-puissant, l'empereur du non-être, le généralissime du néant dont le pouvoir destructeur infini impose silence pour l'éternité à toutes les choses finies. Toute-puissance ou (ce qui revient au même) victoire de la dernière heure, invincibilité de la mort et triomphe final de la mort à l'article suprême nous empêchent de penser la mort à fond. Le débat de la liberté et de la nécessité est effectivement un débat infini s'il est vrai qu'à tout moment la liberté s'ordonne dans la légalité d'un déterminisme plus large, qu'à tout moment le déterminisme se trouve déjoué par le caprice d'une option imprévisible... Mais le débat de la surconscience et de la mort n'est pas un débat infini : car la surconscience n'est au-delà de la mort que jusqu'au moment ultime *exclusivement* ; à la cinquante-neuvième seconde de la cinquante-neuvième minute de la onzième heure les rapports

se renversent en un clin d'œil ; au dernier instant du dernier moment la surconscience se trouve à jamais englobée par ce qu'elle englobait. Ainsi tout s'arrange toujours grâce au temps qui résout les difficultés et pacifie les débats, tout à l'exception de la mort qui, elle, ne « s'arrange » jamais. Tout finit nécessairement mal, même ce qui réussit le mieux ! Un optimisme qui est optimiste pour la vie entière sauf pour le dernier moment de cette vie, n'est-il pas le plus désespéré des pessimismes ? Cette toute petite exception, parce qu'elle est celle du moment suprême, change notre sort du tout au tout. Il fallait commencer par là ! La mort personnelle est en quelque sorte l'interversion du doute cartésien ; chez Descartes tout est perdu, sauf l'indubitable pensée ; et maintenant au contraire tout est, par la surconscience, sauvé du naufrage, tout sauf précisément l'essentiel... La conscience est non pas la plus forte, mais *presque* la plus forte – car il s'agit d'un seul instant d'inconscience et d'une défaillance infinitésimale et d'une minuscule distraction de la pensée. À peine un clin d'œil ! La conscience est sauve, mais c'est l'être conscient qui n'est plus.

6. La mort est plus forte que la pensée ;
la pensée est plus forte que la mort

S'il fallait en croire les Macabres, et à condition de négliger les promesses surnaturelles représentées chez Meglinger par la prophétie d'Ezéchiel annonçant la résurrection des morts et par le Jugement ultime, la mort aurait effectivement le dernier mot : seul le Jugement dernier serait plus dernier que ce mot final de la mort. Mais qui sait si la conscience incarnée dans une ipséité n'a pas à son tour ce dernier mot ? Ce serait alors le tout dernier mot de la dernière parole. Le cercle du diallèle, l'ambiguïté, c'est-à-dire le régime de la double vérité des contradictoires, nous suggèrent plutôt ceci : la mort et la conscience ont l'une et l'autre le dernier mot, lequel (ce qui revient au même) n'est chaque fois que l'avant-dernier. La conscience prévaut sur la mort comme la mort prévaut sur la conscience. La pensée a conscience de la suppression totale, mais elle succombe elle-même à cette suppression qu'elle pense, et qui pourtant la supprime. Ou réciproquement : elle succombe à la suppression, et pourtant elle la pense. La puissance de tout concevoir, elle-même inconcevable, se trouve désarmée devant cet autre inconcevable en elle qui est sa propre terminaison, son impénétrable anéantissement ; et pourtant elle nomme et dénonce le scandale et proteste contre lui. Insoluble en vérité est la collision de ces deux inconcevables ! Il sait qu'il meurt, le roseau pensant ; et nous ajoutons aussitôt : il n'en meurt pas moins. Mais nous voilà revenus à notre point de départ : il meurt, mais il sait qu'il meurt : le cercle se referme, et nous retrouvons la thèse cartésienne de Pascal. L'un renvoie à l'autre, et réciproquement, à l'infini. Comme par un mouvement de navette. Cette réciprocité contradictoire est une loi très générale que la causalité circulaire vérifierait aussi : de même que la liberté prévaut sur la nécessité et la nécessité sur la liberté, le pardon sur le mal et le mal sur le pardon, la volonté invincible sur la tentation irrésistible, et la tentation irrésistible (avec ses irréversibles conséquences) sur une volonté pourtant inexpugnable, ainsi la pensée et la mort, considérées chacune respectivement, l'emportent l'une sur l'autre. C'en est fini de la supériorité unilatérale d'un vainqueur qui n'est que vainqueur sur un vaincu qui n'est que vaincu. Le paradoxe de la réciprocité circulaire ne se ramène ni à une alternance, ni à ce renversement dialectique des premiers et des derniers qui ferait finalement du vainqueur un vaincu et du vaincu un vainqueur : la revanche ironique de la conscience sur la mort qu'elle pense, le triomphe dérisoire de la mort sur la conscience qu'elle tue représenteraient unilatéralement un dernier mot et un triomphe définitif, celui de la conscience indestructible ou celui de la mort invincible. Non, il s'agit désormais d'une réciprocité entièrement contradictoire. Tels l'amour et la mort sont chacun vainqueur et vaincu, supérieur et inférieur en même temps. Omnipotence contre omnipotence ! Débat plutôt que combat ! Ce débat en effet n'est nullement un combat singulier, où les chances seraient à peu près égales des deux côtés, pas davantage un duel indécis dont les partenaires se neutraliseraient l'un l'autre : il s'agit d'un débat équivoque et infini qui de toute éternité fait prévaloir la mort sur la conscience et la conscience sur la mort. Cette réciprocité irrationnelle, engendrant une tension déchirante et insoluble, n'exprime-t-elle pas le sporadisme de deux évidences disjointes ? C'est aussi que Prévaloir n'a pas le même sens dans les deux cas ; ces deux prépondérances incomparables et contradictoires, s'opposant comme deux absolus, sont radicalement dissymétriques ; elles ne sont pas du même ordre, ni sur le même plan, et elles ne prépondèrent pas l'une et l'autre au même point de vue. La prépondérance de la pensée est rationnelle au lieu que celle de la mort est physique : la prépondérance idéelle de la conscience demeure sans effet sur la prolongation de la

vie ; et *vice versa* celle de la mort est sans effet sur la pensée et ne rend pas la nihilisation moins absurde, mais elle anéantit en fait l'existence de l'être pensant. La pensée ignore l'usure du temps, et la mort n'est rien pour elle ; mais elle est physiquement inefficace, et impuissante à sauver de la mort l'organisme pensant, à immortaliser le mortel ; et inversement la mort est invincible, mais sa toute-puissance est une supériorité aveugle et sans transparence, sans vérité rationnelle. Car si la protestation de la conscience reste platonique, le fait brutal et drastique de la mort demeure illégitime. Aussi l'avantage de la conscience n'est-il pas totalement annihilé par la mort : une embolie met en échec le développement d'une grande pensée, mais la pensée survit à l'embolie, alors que l'être pensant succombe. C'est qu'une alternative inévitable nous empêche d'avoir tous les avantages à la fois. Dans la philosophie de Pascal, par exemple, l'homme et l'univers se partagent des rôles que Dieu seul peut cumuler : l'univers a une force qu'il ignore, du moins est-ce une force efficace ; l'homme pensant, lui, saurait sa force s'il était le plus fort ; mais, étant faible, il n'a conscience que de sa faiblesse et de ses limites, tout comme Socrate n'est conscient que de sa nescience : incapable de cumuler science et conscience, il sera donc conscient... conscient, hélas ! de son ignorance, et il sera ignorant avec, Dieu merci, la conscience d'ignorer. Le mortel sait sa limite, et par ce savoir la transcende⁸⁸ mais sans cesser d'être limité ; la conscience de mourir est sa fiche de consolation. Qu'est-ce qui vaut le mieux, une force sans conscience ou une conscience sans force ? En somme il n'y a pas de dernier mot. Léon Brunschvicg, méditant sur un écrit de Georges Siméon⁹⁹, parle en termes admirables d'une intemporalité de l'acte spirituel : la sagesse spinoziste, pour laquelle la mort ne compte pas, retrouve grâce à Brunschvicg son sens le plus sublime. Mais le cri de Gabriel Marcel ne se justifie pas moins. Nous disions du roseau conscient : *Et pourtant il meurt !* Quand il s'agit d'arbitrer le débat de la pensée et de la mort, tout le monde a raison, et personne n'a raison unilatéralement. Non, il n'y a pas de dernier mot !

Cette double contradiction d'une mort à la fois englobée et englobante, d'une conscience à la fois englobante et englobée tient à la nature ambiguë de l'être pensant : si l'être pensant était une pensée sans être, une pensée pure, une essence inexistante, il contemplerait et jugerait la mort en spectateur absolument détaché ; s'il était un être sans pensée, un automate inconscient, il serait plongé de la tête aux pieds dans la mort et périrait, le jour venu, corps et biens. Dans le premier cas un spectateur qui n'est que spectateur, un spectateur non concerné ; dans le second, un naufrage total. Or l'être-pensant, la pensée faite personne est paradoxalement les deux ensemble : à la fois dégagé et engagé ; à la fois spectateur sur les gradins et acteur dans l'arène – acteur ou mieux agent, car l'acteur joue l'action plutôt qu'il n'y est sérieusement engagé ; et même agent tout court, si l'agent moral est celui qui à la fois contemple et agit. L'homme est donc à la fois dans la mort et hors d'elle : car la contradiction du dedans et du dehors, comme elle règle incompréhensiblement les rapports du corps et de l'âme, règle ceux de la mort et de la conscience. Une des thèses essentielles du *Traité de métaphysique* de Jean Wahl se trouve ici confirmée : transcendance et immanence renvoient l'une à l'autre bilatéralement. Pour employer ici la terminologie de Gabriel Marcel, le « mystère » ne consent pas à se résoudre entièrement en « problème », mais le « problème » refuse de s'évaporer entièrement en « mystère ». La pensée qui pense la mort *problématiquement* est *mystérieusement* enveloppée par l'objet de sa spéculation. En tant que transcendante, la surconscience survole et surplombe cet objet ; en tant qu'immanente et empêtrée dans la chair, elle est mortellement concernée par lui. Dans la douleur aussi la surconscience est concernée ; avec la douleur la surconscience a un rapport sinon mystérieux, du moins « mystériologique ». Mais il s'agit alors d'un englobement partitif qui ne nous empêche pas toujours, au prix d'une ascèse cruelle, de continuer à penser... Aussi y a-t-il, selon Pascal, un bon usage des maladies. Mais il n'y a aucun « usage » de la mort, quand ce ne serait que parce que l'usage et l'ascèse supposent au moins la continuation de l'être et parce que la mort, coupant court à l'existence en général, ne nous laisse même pas le temps de souffrir. Mystérieuse et pourtant problématique, la mort est le mystérieux problème auquel il manque toujours une détermination pour être vraiment objet de pensée ; ou ce qui revient au même : la mort est le mystère problématique dont nous prenons par la pensée inépuissablement conscience. La mort est « presque » intelligible, mais il y a en elle un je-ne-sais-quoi atmosphérique, un résidu irréductible qui suffit à la rendre insaisissable. L'insaisissable, l'inépuisable, l'insondable de la mort sollicitent en nous un besoin insatiable d'approfondir qui est en quelque sorte notre mauvaise conscience. Nous avons sur la mort l'optique du spectateur, et nous sommes pourtant plongés en elle comme dans un destin exclusif de toute perspective : le centre est partout et la circonférence nulle part.

La mort est donc à la fois objective et tragique. Si la conscience était absolument soustraite à la mort, la mort serait un objet naturel d'expérience, un curieux objet, mais un objet, ou un concept pour notre réflexion, un objet entre autres, un concept parmi tant d'autres, un problème comme tous les autres. Mais la mort, en admettant même qu'elle ne nihilise pas la pensée, supprime l'existence personnelle et psychosomatique de l'être pensant. Cette abolition de toute la personne est le mystère englobant par excellence.

Est-il donc supérieur ou inférieur à la mort, cet être intermédiaire qu'on appelle l'homme ? Par sa dignité l'ange-bête pascalien l'emporte sur ce qui le tue, et qui ne sait même pas qu'il tue ; par sa misérable faiblesse, son agonie, sa solitude, l'être pensant redevient un pauvre homme. Par l'espace, l'univers comprend et engloutit la conscience ; par la pensée, c'est cette noble conscience qui « comprend » l'univers¹⁰¹⁰, au double sens de « comprehendere » et d'« intelligere ». L'homme, incarnant le mystère de l'absolu-relatif, n'est-il pas une sorte de demi-dieu ? Cette ipséité vouée à la mort, et protestant pourtant au nom de sa vocation surnaturelle contre le scandale de la cessation, nous l'appelions la *vérité éternelle-mortelle*. À mi-chemin d'une super-conscience toute-pensante que la mort n'effleurait même pas et d'une inconscience innocente accablée par le destin et condamnée à mort sans le savoir, il y a place pour une pensée soucieuse : ce souci est le souci de la demi-surconscience, de la conscience malheureuse réalisant sa mortelle éternité, le souci de l'être-pensant qui, avec une vocation infinie, survole une carrière limitée, le souci enfin de la vérité pensante incarnée dans une monade. C'est le souci de la positivité intérieurement niée et le tourment de la conscience intérieurement contredite.

Alternativement la pensée survole l'accident de la mort et glisse, sans le comprendre, sur un mystère qui est le néant de notre être et le rien de notre tout : le pourtour mystérieux du problème – voilà l'impensable par lequel notre pensée est réduite au silence. Nous sommes donc bien loin de ne rien savoir sur notre mort : nous connaissons sa Quoddité tout en ignorant jusqu'à nouvel ordre le Quand, le Où et le Comment de ce Quod : aussi avons-nous les moyens de poser le problème, mais non de le résoudre ; car la solution répond à la question *Quoi ?* « Il sait qu'il meurt », le roseau pensant de Pascal : justement il sait *que*, mais il ne sait pas d'avance quand, ni où, ni comment il mourra ; il ignore la date, le lieu et la nature de sa maladie ; il sait *qu'il* meurt comme nous connaissons, toujours selon Pascal, *qu'il* y a un infini ou un Dieu sans savoir *ce qu'est* ce Dieu ou cet infini, comme « le cœur sent » *qu'il* y a trois dimensions dans l'espace¹¹¹¹ sans en connaître la nature. L'homme ne se connaît même pas comme « moriturus », mais simplement comme « mortalis » ; il ne se voit pas en instance de mort, mais se reconnaît susceptible de mourir en général, à une date indéterminée, plus tard et peut-être jamais, à la Trinité ou aux calendes, en tout cas pas maintenant ; car la mort-propre n'est jamais imminente ; il ne vit pas sa mort comme on vit le futur d'une futurition concrète, il conçoit seulement la possibilité universelle et abstraite de la mort et, incluse dans cette possibilité, sa propre mortalité ; il se sait *mortel*, mais à proprement parler il ne « sait » pas qu'il *mourra*. D'une part en tant que le mortel connaît en général sa mortalité, il englobe la mort par la conscience et il semble avoir barre sur cette mort ; et en tant qu'il ignore les déterminations circonstancielles de sa mort-propre, il est au dedans du destin, et l'événement futur garde vis-à-vis du condamné à mort l'avantage de l'initiative, le bénéfice de la surprise, la supériorité de la position dominante. Il sait la quoddité, autrement dit le *fait-que*, et il est par ce savoir au-delà de la limite ; il ignore *ce que*, et notamment le « quando », qui est un « quod » temporellement circonstancié, et il reste donc finalement en deçà. D'autre part, cependant, comme il sait le « Quod », mais non le « quid » de ce « Quod », comme il *sait que* sans savoir quoi, comme il ne peut répondre à la question *quoi ?* et comme son savoir est par suite sans objet ni complément direct, la conscience de la quoddité n'est qu'à demi-englobante. Paradoxalement celui qui *sait* le Quod ne *peut* rien sur ce Quod : savoir qu'on mourra ne rend pas, hélas ! magiquement immortel ; car un tel savoir aurait vite fait de céder la place à la conviction contraire ! En fait le savoir ici ne confère aucun pouvoir ; le savoir ici ne va pas sans l'impuissance. Tout à l'inverse l'ignorance où nous sommes des déterminations circonstancielles augmente notre puissance plutôt qu'elle ne la restreint : car si nous ignorons les circonstances de la mort-propre (le « quid » du « quod »), nous possédons par contre une science indéfiniment extensible des mécanismes nosologiques ; le processus de la maladie, les prodromes de la mort, l'arrêt de toutes les fonctions vitales sont de mieux en mieux connus. On dira que c'est là un savoir purement « adjectival » et qu'il nous donne accès non pas à un mystère vécu, mais à des signes extérieurs ou précurseurs, à des épithètes, à des brouilles en somme : pourtant cette

science nous permet d'engager la lutte, d'ajourner l'échéance fatale, d'allonger la vie, d'atténuer la souffrance et de guérir, sinon la mort, du moins les maladies ; même l'ignorance de la date (*hora incerta* !), loin d'aggraver notre impuissance, exalte notre espérance, et préserve l'ouverture de cet avenir qui est la carrière de l'homme activiste et militant ; la vie encore à vivre restera jusqu'au bout, pour le vivant, une durée élastique et indéfiniment extensible... Le sursitaire du trépas croit souvent que s'il pensait la mort à fond, il pourrait aussi la vaincre, et que la clairvoyance gnostique a nécessairement une efficacité drastique : il nous faudrait connaître pour cela non seulement la quoddité, mais les circonstances, les caractères et la nature du mystère, et savoir enfin tout ce qu'il y a à savoir. Hélas ! dans la condition réelle de la créature, ce savoir complet, loin de nous élever au-dessus de la mort, vouerait le condamné aux tortures du désespoir. N'est-ce pas le régime inhumain, médusant, pétrifiant, que nous appelions *Mors certa, hora certa* ? Seule une pure pensée serait capable d'englober l'effectivité de la mort sans être concernée par les circonstances spatio-temporelles de cette mort. À défaut d'une telle super-conscience, c'est encore notre demi-savoir qui préserve le mieux notre demi-pouvoir. Mais ce n'est qu'un demi-savoir. L'homme sait qu'il mourra, mais il ne s'explique pas pourquoi il doit disparaître, ni comment il peut être nihilisé ; il pense et conçoit la mort, mais il ne la comprend pas ; c'est-à-dire qu'il ne jauge jamais la mort dans toutes ses dimensions à la fois : si intensément qu'il approfondisse le problème, si loin qu'il conduise le cours de ses pensées, il y a toujours une dimension qui lui échappe ; toujours le mystère se reforme au-delà du problème : l'*a priori* opaque a déjà devancé la conscience. La conscience de la mort, ne retenant de la mort qu'une vide effectivité, reste sans contenu et nous laisse dans un état d'impréparation totale.

7. L'Amour, la Liberté, Dieu sont plus forts que la mort. Et réciproquement !

Un débat infini oppose donc, comme deux absolus, la pensée de la mort et la mort de l'être pensant. La même ambiguïté se retrouverait dans toutes les manières que nous avons de protester contre le scandale de l'anéantissement, de combler le vide de l'au-delà, de fonder en dépit de la mort la perpétuité de notre être. Ainsi l'amour, selon la Diotime du *Banquet* et selon les Troubadours, pourrait tenir tête victorieusement à la mort, non parce que, comme la pensée, il en est la surconscience englobante, mais parce qu'il lui oppose son énergie drastique et son dynamisme. « Si tu as l'amour fou, si tu aimes insensément, si tu aimes absolument, la mort s'éloigne », dit Ionesco¹²¹². L'amour est « celui qui dit *oui* », et en premier lieu celui qui répond non au non de la mort, ensuite qui répond oui au oui, répond affirmativement à l'affirmation et vitalement à la vie, fait écho à la positivité de l'être. Le Créateur, étant le Faire-être absolu, dit *Fiat* à l'être qui n'est pas encore, et il s'affirme en cela comme la position la plus miraculeuse de la positivité la plus totale. L'amour, qui est simplement créateur, répond oui à la continuation d'un être préexistant : son improvisation, si l'on peut dire, est donc moins géniale. Certes l'amour est bien fondateur à sa manière, car sa fonction est d'inaugurer et d'instaurer ; il préside à la naissance et à la génération ; s'il ne crée pas un monde, il « fonde » une famille. Mais nous préférons dire : s'il ne garantit pas la continuation de l'être, il assure la perpétuation de l'espèce et la reconduction de la vie : car l'amour, en fait, est surtout une réponse, et plutôt un recommencement qu'un commencement ; il exprime que rien n'est jamais fini, et que tout recommence au contraire, comme le jour du renouveau, et rebondit pour un nouveau départ, et un nouvel été, et une seconde naissance. L'amour est la promesse d'un futur, que ce soit l'éphémère et médiocre futur de l'aventure galante ou le vaste avenir du mariage. Consentant à la futurition, l'amour délie la durée enrayée et favorise l'actualisation des possibles ; accélérant l'advenue d'un avenir, l'amour va dans le même sens que le devenir, et il abonde dans ce sens, et il en ratifie la vocation ; grâce à l'amour l'homme expérimentera des aventures, explorera des virtualités romanesques, improvisera une vie intense dont jamais il n'aurait eu l'idée sans cela ; l'amour dégèle l'avènement de quelque chose – car il accepte que quelque chose advienne, et stimule à fond la succession passionnante des événements. Ce sont ces événements que nous promet la fécondation : la fécondation implique que le commencement aura une suite et le maintenant un après, et l'actualité une postérité, que l'instant est gros de l'intervalle, que la rencontre amorce toutes sortes de conséquences échelonnées dans le cours de l'évolution ; l'instant fertilisant mobilise les transformations biologiques – germination, éclosion, floraison fructification – grâce auxquelles le même devient toujours un autre ; en un mot l'amour anime et active l'altération du même et remet en marche l'être qui s'endort ; principe

d'échange et de circulation vitale, l'amour donne une chance supplémentaire d'accomplissement et de réalisation à la conscience stoppée. Le thème de la femme stérile, si obsédant chez Lorca, sert peut-être d'alibi à l'obsession de la mort : cette malédiction de la femme qui, ayant vainement attendu l'amour, ne réussit pas à s'accomplir ni à mûrir ses possibles et se flétrit sans avoir enfanté, c'est un avant-goût de la mort ; la mort, dès cette vie, dessèche la futurition et tue la fécondité du oui vital. La progéniture est en effet l'œuvre¹³¹³ durable par laquelle l'instant se survit à lui-même. C'est pourquoi Diotime, dans *Le Banquet*, dit que l'amour est ἀθανασίας ἔρως¹⁴¹⁴, désir d'immortalité : par l'enfantement (παιδογονία) la nature mortelle veut se perpétuer, αἰεῖ εἶναι¹⁵¹⁵ ; en procréant, grâce à cette « pédogonie », une autre créature qui la relayera, elle aspire à exister par personne interposée dans sa propre postérité, et ceci pour tout le temps à venir, εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον πάντα¹⁶¹⁶. Mais comme la progéniture à son tour devra procréer pour sauver quelque chose du néant de sa mortalité, on peut conclure : c'est la génération elle-même qui est sempiternelle, αἰγιγενές ἐστὶ καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῶ ἢ γέννησις¹⁷¹⁷. – Et ce n'est pas tout ! Non seulement l'amour dit non au non de la mort, mais il est capable, par amour, de dire oui à ce non. Non seulement l'amant *survit* en ses survivants par prolongation continue, mais parfois, il *revit* et renaît en eux après le hiatus béant de la mort-propre : l'individu meurt en donnant la vie à sa progéniture et rebondit lui-même du néant à l'être ; la mort nihilise la personne, mais la vitalité de l'espèce surmonte la mort : dans la mort de Snegourotchka, la fée des neiges, anéantie par le premier soleil du printemps, c'est le renouveau qui affirme son impérissable jeunesse. Le sacrifice biologique est à peine un sacrifice, car il n'est pas expressément voulu. Mais il arrive aussi que l'amant, par amour, consente délibérément à la mort. Ironie du paradoxe hyperbolique ! Extrême contradiction et suprême défi ! L'absurdité même du sacrifice tue la mort (tel est du moins notre espoir insensé) et fait vivre le héros par delà cette mort qu'il affronte et qui semble plus forte que lui. Le mourir-pour-l'autre dont parle Platon¹⁸¹⁸ n'évoque-t-il pas l'idée d'une miraculeuse homœopathie ? L'obstacle, selon les poètes, est magiquement transfiguré en moyen : par l'effet d'un renversement quasi dialectique, la mort, qui est l'empêchement absolu, sert à nihiliser l'obstacle de notre finitude ; l'abnégation, lorsqu'elle renonce à la vie par amour pour l'autre, est littéralement la négation de toutes négations ; en sorte que l'immortalité résulte de l'excès même du mal ! Le mortel croit neutraliser sa mort quand il va au devant de cette mort, quand il la prévient et la choisit. Ce sacrifice est la mort de la mort. L'Alceste d'Euripide, mourant pour Admète, accède à une vie impérissable. La conscience moderne, qui découvre le romanesque, l'amour-passion et l'existence irréductible de l'autre, ajoutera ceci : l'amant retrouve dans la mort cet aimé dont la vie le sépara, la mort réunit ceux que la vie a retenus loin l'un de l'autre. L'homme s'enivre de ce néant, qui lui promet l'exaucement de ses vœux. « Viens, ma petite mort chérie, ma petite hôtesse désirée, conduis-moi dans la ville d'or où se repose mon fiancé » : ainsi parle la Fevronia de *Kitège* qui achève son pèlerinage sur terre et s'abîme dans l'extase de la mort d'amour avant de rejoindre la Ville invisible la Kitège pleine de cloches où l'attend le prince Vsevolod. Ce qui est ici-bas empêchement deviendrait dans l'au-delà accomplissement : Ivan Ilitch, à la fin du roman de Tolstoï, se convertit soudain à la mort et, là où était la nuit, aperçoit une grande clarté ; c'est ainsi que l'âme de la morte, selon les paroles de Charles van Lerberghe¹⁹¹⁹, renaît en chant de lumière. Le jeune « Jasager » de Kurt Weill dit oui à la mort au nom d'un idéal absurde et gratuit : mais par son acceptation héroïque il donne un sens à l'injustice révoltante de cette mort. C'est pourtant la transfiguration par l'amour qui apparaît aux mystiques comme la plus miraculeuse : la mort cesserait d'être obstacle insurmontable et barrière infranchissable pour devenir transparente et unitive. Le oui d'amour, dès cette vie, rouvre la porte fermée, ou maintient la porte entr'ouverte en état d'ouverture. Mais notre espérance exige plus encore : nous voulons que l'amour s'engouffre dans le vide de la mort et reconstitue par delà ce vide un horizon infini en remplissant soudain l'éternel néant où les ténèbres ont failli régner. L'amour est, dans nos croyances, comme une passerelle jetée sur le précipice et sur la discontinuité vertigineuse qui bâille entre Ici-bas et Au-delà. C'est surtout l'amour qui donnerait aux hommes l'envie de s'écrier, avec l'apôtre Paul : où est-elle, mort, ta victoire ? – Tout cela est bel et bon. Mais outre que la survivance de la progéniture est pour le condamné à mort une compensation toute relative et une consolation très approximative, l'efficacité anti-mortelle de l'amour se réduit peut-être à une manière poétique de parler. L'amour ne vainc pas littéralement la mort-propre, et en ce sens *Le Banquet* n'ajoute nullement au *Phédon* une nouvelle preuve de l'immortalité : l'amour surmonte seulement la mort de l'espèce, l'amour perpétue la vitalité en général. Surtout l'amour

qui aime jusqu'au sacrifice total, l'amour qui aime à en mourir, l'amour hyperbolique ne triomphe pas de la mort physiquement, mais pneumatiquement et symboliquement ; l'immortalisation par la mort d'amour est à cet égard une belle métaphore et un prolongement magique de nos vœux. On compare quelquefois, comme si elles étaient sur le même plan, l'invincibilité de la mort et l'irrésistibilité de l'amour : mais l'amour est irrésistible comme l'Aphrodite mythologique, au sens figuré, tandis que la mort est invincible au sens propre. Le *Cantique des cantiques*²⁰²⁰ dit que l'amour est fort *comme* la mort, κραταιὰ ὡς θάνατος ἀγάπη : il ne dit pas que l'amour est plus fort – car rien en ce sens n'est plus fort que la mort, ni plus puissant que la toute-puissante. À la fin de l'admirable suite des *Goyescas*²¹²¹ que Goya inspira à Granados, la Ballade de l'Amour et de la Mort se termine par la mort du « majo » ; et tout s'achève sur la Sérénade du Spectre, qui disparaît en pinçant les cordes de sa guitare... En vérité l'amour est à la fois plus fort et moins fort que la mort, il est donc aussi fort qu'elle. Ou plutôt c'est la conscience qui est forte comme la mort : car la conscience survole la mort, au lieu que l'amour proteste contre elle. Dans le combat indécis d'Amour vainqueur et de la Mort triomphante, la victoire de l'amour est souvent la victoire d'un vaincu. L'amant est parfois fidèle jusqu'à la mort *inclusivement* : mais il meurt. Et en ce sens au moins, le Toujours de l'amant ne tient pas parole. Il n'y a que la mort qui tienne toujours parole. Pourquoi se griser avec cette ambrosie de l'amour ?

La liberté, à son tour, est une protestation contre le scandale incompréhensible et dérisoire de l'anéantissement. Kant parle de trois « postulats » de la raison pratique, qui seraient la liberté, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme : dans notre langage, Dieu et la liberté seraient plutôt, comme l'amour lui-même, des garanties d'immortalité ; des assurances contre le non-être. Car il y a pour l'homme trois façons de remplir le vide du néant. Contrecarrant la terminaison mortelle, la liberté pose le commencement : ses décisions sont inaugurales et instauratrices ; la liberté elle aussi est « archée » ou principe puisqu'elle détient, dans tout travail et dans toute entreprise, l'initiative volontaire de l'action, puisqu'elle pose la première pierre. Elle est comme l'aurore perpétuelle d'un jour sans fin ou la nativité continuée d'une existence interminable. Et non seulement la liberté est inchoative, mais en outre elle assure, dans la continuation d'intervalle, la relance perpétuelle, et le rebondissement infatigable, et la reconduction indéfinie de nos actes ; source inépuisable d'événements innombrables, la liberté parie contre la mort. La mort est l'impasse et le cul-de-sac. Au désespoir de la situation sans issue, la liberté oppose le principe de la mobilité infinie – car elle est le pouvoir d'aller toujours plus loin, d'être toujours au-delà. En outre le vouloir possède la toute-puissance presque infinie, l'omnipotence quasi surnaturelle qui lui permet d'éterniser une promesse, un refus ou un renoncement. Inexpugnable, selon Épictète, ἀνανάγκαστον ἀκώλυτον²²²² est la citadelle de la volonté autocratique ; une volonté hégémonique (αὐτοεξουσία) qui s'enferme dans la chambre forte de la restriction mentale ne peut être forcée. « Qui pourrait triompher d'une de nos volontés, sinon notre volonté elle-même ? » Zeus nous a donné cette volonté, Zeus ne peut révoquer ce don. À la tentation irrésistible, la volonté oppose sa résistance infinie ; aussi le tortionnaire n'extorquera-t-il pas son secret au vouloir qui s'y refuse et qui dit désespérément non, non jusqu'à la mort. Nunquam ! à aucun prix, sous aucune forme. Épictète semble déjà parler pour ces héros de la Résistance qui gardaient le silence dans les tortures les plus atroces, et sont morts sans avoir parlé. – Cette volonté forte comme la mort est-elle plus forte que la mort ? Il serait beau de pouvoir dire que la mort résulte d'un faiblissement de la « causa sui », d'un consentement de notre pouvoir discrétionnaire... Hélas ! Le héros a vaincu le bourreau, puisqu'il n'a pas cédé, mais il est mort. Le héros tient héroïquement parole, et il meurt, hélas ! Vouloir, c'est en effet pouvoir. Mais je ne veux pas mourir, et je ne peux pas survivre. Le Toujours de nos serments, de nos vœux, de notre fidélité peut s'obstiner « usque ad mortem », le Jamais du veto moral peut résister à l'épreuve suprême : le Toujours de la volonté ne survit en aucun cas au Jamais de la mort ! Et d'autre part, pas plus que Dieu et l'amour, la liberté n'est à la lettre un remède contre la mort ou un élixir de longévité. Dieu, mystère essentiellement équivoque, ne peut être du même ordre ni sur le même plan matériel que le désastre tristement incontestable dont il est censé nous protéger. Et quant à l'amour, qui est, lui, tout entier d'ici-bas, qui est charnel et sensible au cœur, sa vertu immortalisante est un vœu et une chimère de notre espérance : l'immortalisation par l'amour est sans doute une métaphore comme sont des métaphores l'immortalité qu'on doit à l'art et celle qu'on doit à la renommée. Et il n'en va pas différemment de la liberté. Certes la liberté est plus qu'un espoir platonique, un vœu magique ou une ivresse lyrique : mais elle est bien moins aussi qu'une action efficace ; la mort tue l'homme

libre, et le défi que l'homme libre lance à la mort est un défi désespéré. C'est ce qu'exprime l'idée même de protestation : contre le fait brutal et incompréhensible de la mort, contre une nihilisation inévitable autant qu'injustifiable, l'homme libre ne peut que protester. Protester : c'est tout ce que l'on peut faire quand le destin est à la fois absurde et inflexible.

Dieu enfin serait pour l'être en danger de mort une possibilité de rallonge ou de prolongation indéfinie par delà le naufrage. Angelus Silesius oppose Dieu qui dit Oui et le Diable qui dit Non²³²³. Car Dieu affirme ce que l'amour confirme ! Créant l'être et posant l'essence, cette affirmation nie secondairement le non-sens et le non-être. Si Dieu peut être pour notre raison une garantie contre la nihilisation maligne des vérités éternelles, *a fortiori* peut-il être pour notre vie une assurance de reconduction. Dans l'hypothèse d'un instant continué, Dieu nous garantit la continuation et la pérennité du temps. L'espoir fondamental espère essentiellement la continuation de l'être, si misérable que soit cet être ; et par conséquent l'« espoir en Dieu » est avant tout un espoir de sursis et une confiance dans l'ajournement de la « cessation ». Telle est peut-être la vocation de la grande et belle espérance, πολλή ἐλπίς καὶ καλή, dont parle à maintes reprises le *Phédon*. Εὐελπίς εἰμι εἶναι τι τοῖς τετελευτηκόσι... Certes Platon nous promet dans le langage de la mythologie la félicité ultérieure. Mais avant d'espérer les récompenses célestes, le luxe d'un mieux-être, l'être fini espère tout simplement que la fin n'est pas la fin et que la mort n'interrompt pas définitivement la continuation. Puissent les bons être rémunérés dans l'au-delà, mais avant tout puisse-t-il y avoir quelque chose en général, τι, n'importe quoi, mais quelque chose : ce « quelque chose » ne représente-t-il pas le minimum élémentaire et littéralement vital d'une espérance « evelpidienne » ? C'est peut-être en ce sens qu'il est dit dans le *Deutéronome* : l'Éternel est ta vie et la longueur de tes jours. Et le prophète Isaïe s'exclame : Ce sont les vivants qui te louent, et non pas les habitants de l'Enfer²⁴²⁴. Le Christ, et surtout selon saint Jean, dit de lui-même qu'il est la vie et le pain de vie ou, dans notre langage, le pain de la continuation. Le pain de la quotidienneté. Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή. ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ καὶ ἀποθάνῃ ζήσεται... εἰς τὸν αἰῶνα. Platon compare le Bien au soleil, et cette métaphore elle-même laisse entendre que le divin est plénitude vitale et que l'éternité est un autre nom pour cette parfaite plénitude sans éclipses. La Déité, dit Angelus Silesius, est la sève qui fait verdoyer et fleurir le vivant. L'infinité positive de Dieu nous paraît seule capable de compenser l'infinité négative du néant : sans Dieu, le néant serait incompensable. Dieu seul assure notre sauvetage. Et d'autre part il est le milieu commun à l'Ici-bas et à l'Au-delà, il relationne l'homme naturel et l'homme surnaturel. – Hélas ! appeler Dieu à l'aide pour conjurer le néant, n'est-ce pas donner un nom de baptême à notre incertitude ? Nous savons, dit Pascal, qu'il y a un Dieu, et nous ne savons pas ce qu'il est ; Dieu serait donc, comme la mort, certain dans sa quoddité et incertain dans ses déterminations. Mais d'abord la seule espérance qui demeure entrebâillée dans notre désespoir, c'est précisément l'indétermination du quando de la mort. Espérance certes bien négative et indirecte ! espoir de pauvre, si l'on veut ! Pourtant ce n'est pas à Dieu, mais à l'Hora incerta elle-même que nous devons notre seule ouverture vers l'avenir. Ensuite il s'en faut de beaucoup que la quoddité de Dieu soit aussi évidente que la certitude de devoir mourir. Nous avons de bonnes raisons de croire à la nécessité de la mort, et n'en avons aucune de conclure à l'existence d'un Dieu irrémédiablement caché : cette existence est l'objet d'une très douteuse entrevision. La mort est une triste certitude tandis que Dieu est un beau pari. La mort, nécessité biologique et physiquement inéluctable, est l'événement le plus réel du monde, tandis que Dieu est obstinément ambigu, déroutant, invisible ; οὔτε φωνὴν αὐτοῦ πώποτε ἀκηκόατε, οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑώρακατε : nul vivant n'a jamais entendu sa voix ni vu son visage²⁵²⁵. Dieu n'est ni une évidence, ni une certitude apodictique, ni un fait constatable ; Dieu n'est ni démontrable ni vérifiable. On peut contester. Le sauveteur n'est donc pas du même ordre que le naufrage. Mais justement pour cette raison la plénitude suprasensible qui nous sert à combler le néant de l'au-delà mérite de s'appeler un avenir : de l'avenir elle a en effet la nature équivoque, aléatoire et chanceuse. Dieu est passionnément espéré, ardemment souhaité, inlassablement invoqué et d'autant plus que notre avenir est plus douteux : faute d'assurances précises nous alléguons je ne sais quelles promesses et supplions sa bonté d'allonger la vie brève, de perpétuer l'être à travers le non-être, de remplir le rien posthume par lequel tout finira. Dieu... ou rien – à cette alternative se ramène en somme le pari de Pascal. C'est quand on cesse de croire en Dieu que la mort redevient ce qu'elle est littéralement, obstacle absolu et mur infranchissable : le futur sombre alors dans le néant, et le désespoir de continuer prend possession de l'homme. Et inversement c'est quand on recommence à croire en Dieu que la possibilité de tous les possibles fait à nouveau battre le cœur

et tient l'homme en suspens : nous ne tomberons pas dans le lac obscur ; décidément *il y aura quelque chose*, quand il pouvait ne rien y avoir... Non les cloches de Pâques de la joie jamais ne carillonneront assez fort pour annoncer cette bonne nouvelle !

8. Équivoque de la mortalité et de l'immortalité

Entre la conscience et la mort, entre l'amour et la mort, entre la liberté et la mort le débat est donc insoluble, chacun des deux termes étant à la fois plus fort et plus faible que l'autre ; l'issue de ce débat est donc toujours et nécessairement équivoque. Il n'est pas certain que l'homme soit immortel, mais il n'est pas certain non plus qu'il ne le soit pas. En réalité la mort et l'immortalité sont aussi incompréhensibles l'une que l'autre, mais pour des raisons inverses : la mort est surnaturelle parce que, si elle est absolument universelle et inévitable, elle n'en défie pas moins toute raison ; la cessation de l'être dément la vérité de la pensée et tourne en dérision notre dignité intemporelle. Mais l'immortalité est bien plus miraculeuse encore, car si elle est seule conforme à la valeur intemporelle des vérités, elle supposerait transcendées toutes les lois de la biologie et de la finitude organique : comme la lévitation prétend surmonter les lois de la pesanteur, comme l'omniprésence nie la spatialité, et comme enfin les métamorphoses magiques et le don d'invisibilité ne tiennent aucun compte de la physique des changements d'état, ainsi l'immortalité défie la loi de sénescence qui résulte de notre temporalité ; en cela elle conjurerait la malédiction par excellence qui pèse sur toute créature : car si le don d'ubiquité annule la fatalité de l'espace et du mouvement laborieux, le don d'éternité supprime la fatalité invisible et impalpable entre toutes, la subtile fatalité du devenir... Le devenir n'est-il pas notre intimité malheureuse ? Celui qui vit dans un éternel présent, *a fortiori* ne se fatigue jamais, transcende l'usure et l'effort et le travail, connaît la grâce de la création et du déplacement instantané. La créature est ainsi enfermée entre deux miracles aussi incompréhensibles l'un que l'autre : car si son anéantissement est inconcevable, son immortalité ne l'est pas moins ! Les deux thèses sont également irrationnelles... Les antinomies que Pascal applique à son Deus absconditus²⁶²⁶, elles valent aussi bien pour la mort : incompréhensible que la mort soit, incompréhensible qu'elle ne soit pas. C'est la double évidence des contradictoires qui chez Pascal constitue le mystère et nécessite l'option drastique et aveugle du pari ; elle s'oppose, comme on sait, à l'évidence univoque de Descartes, et elle nous convie à un *acte de foi* qui, avant d'être une foi, est un acte. Quand il s'agit de la mort, c'est l'absurdité et c'est l'évidence simultanées des deux contradictoires qui rendent le mystère infiniment ambigu : ici, comme dans les antinomies « mathématiques » de Kant, la thèse et l'antithèse sont également fausses ; et ce qui revient au même, si les deux contradictoires sont également faux, ils sont aussi bien également vrais ; si l'un des deux contradictoires est non-sens, la logique rationnelle excluant tout milieu, le contradictoire de ce contradictoire a nécessairement un sens ; ils ne sont pas absurdes tous les deux à la fois, mais c'est seulement l'un des deux qui l'est. En réalité l'absurdité de la nihilisation nous renvoie à la nécessité d'une conservation par survie, comme l'absurdité de la survie nous renvoie à l'évidence obvie et sensible de la disparition : la fausseté de l'une renvoie à la vérité de l'autre, dont la fausseté renvoie à la vérité de la première. L'immortalité n'est raisonnable que de loin, quand on pense à l'absurdité de l'anéantissement ; et le fait de l'anéantissement n'est incontestable que de loin, quand on pense à l'impossibilité de la survie. Les deux thèses opposées, chez Pascal, ne sont également plausibles que pour l'entendement humain : en réalité une seule est vraie, mais l'homme ne peut démontrer la vérité de la survie plutôt que celle du néant. L'ambiguïté infinie exclurait au contraire, selon nous, tout système de référence : la nihilisation, que l'on constate, mais qui est absurde, et l'immortalité, que la raison exigerait, mais qui est chimérique, l'une impénétrable et l'autre indémontrable, elles sont toutes les deux à la fois vraies et fausses ; nous devons professer à la fois le « Neutrum » et l'« Utrumque ». Impossible de ne pas mourir, impossible de s'anéantir à jamais ; mais par là même : nécessité de périr, nécessité de survivre. Ce que nous prenions pour une alternative est à la fois un dilemme et une équivoque. La mort est donc à la fois impossible et nécessaire, comme l'immortalité est à la fois nécessaire et impossible. La mort inflige le brutal, l'aveugle démenti des faits opaques au cela-va-de-soi de la continuation ; l'exigence de continuation proteste désespérément contre l'absurdité de la nihilisation. Rappelons que ce déchirement d'une situation inconcevable et pourtant naturelle est, n'en déplaise à Scheler, l'essence même du tragique. Notre esprit oscille indéfiniment entre la nécessité d'airain et l'exigence impérieuse, entre la loi inflexible et la protestation irrépressible... Mais par là même l'impossible-nécessaire entretient en nous l'espérance. Cette espérance ne serait pas nécessaire

si l'idée de l'immortalité était parfaitement rationnelle ; elle serait impossible si la certitude de l'anéantissement nous condamnait au désespoir ; peut-être même, la condamnation étant sans appel, finirions-nous par nous résigner à cette existence limitée, sans au-delà ni perspective : l'en-deçà n'aurait pas d'au-delà, tout simplement ; l'en-deçà ne serait donc même pas un en-deçà, mais il serait notre seul univers et notre seule positivité ; et le « has-monde » ne serait pas le bas monde, mais *le* monde tout court ; et les mots « ici-bas » n'auraient pas de sens. Heureusement pour nous l'anéantissement non plus n'est pas une évidence ; par bonheur l'anéantissement n'est pas lui-même une idée claire, ni une solution satisfaisante. Aussi n'est-il pas exagéré de dire que l'inintelligibilité du néant est notre plus grande chance, notre mystérieuse chance. Alternativement l'absurdité des deux incompréhensibles réveille l'inquiétude dans l'espoir, ranime l'espoir dans l'inquiétude.

Il y a donc dans la situation de l'être mortel vis-à-vis de la mort un antagonisme qui en première apparence ne peut être réduit. La pensée par laquelle nous englobons la mort ne connaît certes ni le vieillissement ni la temporalité ; mais l'éternité qui nous attend si nous devenons pur esprit, cette éternité ne nous intéresse pas ; elle ne concerne pas ce que les religions considèrent comme le salut personnel de chacun ; autant promettre à un moribond que sa mémoire vivra éternellement. La belle affaire qu'une gloire posthume ! La gloire, dit Jacques Madaule, est le soleil des morts... Mais entre ce soleil-là et le soleil des vivants, qui rayonne et réchauffe, la distance est infinie : telle la distance qui sépare le concept de cent ducats et cent ducats en pièces d'or sonnantes, l'idée de la bataille et la bataille elle-même, un événement et une figure de rhétorique. Cette immortalité du nom ne répond pas à notre douloureux problème. Et quant à la vie vivante et charnelle qui seule nous intéresserait, elle est condamnée à se terminer un jour. Comme l'écrit Miguel de Unamuno en termes admirables : ni le sentiment n'arrive à faire de la consolation une vérité, ni la raison à faire de la vérité une consolation²⁷²⁷. Une éternité purement idéale ne nous est d'aucun secours ni ne nous apporte la moindre consolation ni ne compense une vie perdue ni ne nous dédommage pour la ruine de notre avenir humain ; c'est peut-être ici le cas de transposer les paroles qu'Achille, prince des trépassés, adresse à Ulysse : à quoi bon l'éternité, si c'est pour ne pas vivre ? Cent millions de siècles de plus, et même un temps infini n'ajouteraient rien à cette existence informe et inanimée, incolore et insipide : car une succession de zéros, aussi prolongée soit-elle, ne fera jamais que zéro. Qu'est-ce qui vaut le mieux, une courte vie intense ou cette éternité spectrale ? À vrai dire on ne peut mettre en balance ces deux incomparables. Mais on peut alléguer qu'un millième de seconde d'existence réelle, à certains égards, l'emporte infiniment sur une éternité d'inexistence, tout comme un atome de blanc pur, selon le *Philèbe*, l'emporte infiniment sur des himalayes de grisaille et de blancheur mélangées : car c'est la qualité qui importe ici, et non la quantité ni le poids ni le nombre des années. Quelle alternative maudite nous donna à choisir entre l'éternité dans l'inexistence et l'existence dans la finitude ? pourquoi ne peut-on cumuler l'infini et le réel ? Une éternité qui ne serait pas l'éternité d'un être éternel, une éternité en soi ne me concerne pas personnellement ni ne me touche passionnellement ; elle n'est pas sensible au cœur. « *Mea res agitur* », dit-on de la mort : car c'est bien moi qui mourrai, et c'est bien de moi qu'il s'agit ; et personne ne peut franchir le seuil à ma place. Pourquoi faut-il donc que ce concernement prenne fin avec la mort ? que la mort en première personne aboutisse à une éternité impersonnelle ? Hélas ! il est dit que la mort sera toujours le prix dont se paye l'intensité de la vie, que la finitude sera toujours la rançon de la plénitude, et que *vice versa* la dilution infinie de l'ardeur vitale est obligatoirement la rançon de l'éternité impersonnelle et intemporelle. Heureusement l'ambiguïté peut ici émousser la rigueur exclusiviste de l'alternative : puisque dès cette vie l'être pensant est à la fois englobant en tant que pensant et englobé en tant qu'être, la disjonction ne serait sans doute pas irrémédiable non plus entre l'éternité décharnée et la finitude charnelle.

9. Ni la palingenèse, ni le panbiotisme ne sont consolants

Le même déchirement, plus tragique encore, se fait jour dans les soi-disant consolations que la vitalité de la vie est censée apporter à l'individu mortel. Si les consolations vitalistes sont à ce point dérisoires, c'est que la vie universelle n'est pas « englobante » comme l'est la conscience, mais simplement enveloppante ; la conscience survole son destin, et elle est lucide dans la lumière ; mais la vie dont parle le panbiotisme traverse les individus et relie entre elles les générations, et elle est elle-même aveuglément immanente à la nature. Dans la conscience et par la conscience c'est la personne personnellement qui est englobante : par la vie au contraire les individus sont

eux-mêmes englobés ; la vie est l'élément commun et générique qui porte les espèces, le courant qui dépose les organismes. Comme ma conscience est plus mienne que moi-même, on comprend de quelle façon l'espoir de survivre par la conscience pourrait à la rigueur concerner la destinée personnelle de chacun. Mais si l'on adopte la métaphysique du courant vital, la personne se découvre doublement englobée et doublement aliénée : de son vivant par la vie elle-même, puis, en tant qu'individu, par la mort. À condition que nous n'attachions pas trop d'importance à notre immortalité personnelle, l'éternité de la vie cosmique et le réveil annuel du printemps nous offrent toutes sortes de compensations faciles. Pourtant la cruauté du sacrifice révèle dans les moments critiques la contradiction déchirante qui oppose l'une à l'autre l'espèce et la personne : le « Sacre du printemps » ne célèbre pas seulement la renaissance printanière de la nature, mais encore le mystère du sacrifice sanglant qui est la rançon de cette renaissance ; et même là où la tragédie est moins cruelle, comme par exemple dans *Snegourotkha*, la mélancolie de la mort, par une alternative inévitable, assombrit imperceptiblement la joie du renouveau. Le « mourir-pour-l'autre », ὑπεραποθνήσκειν, n'est-il pas au centre de la tragédie d'Euripide ? Mourir pour l'autre signifie que l'ipséité se nie en posant l'autre, ou, dans le langage de Hegel, que l'autre est la mort du même. L'« antapodose » dont parle le *Phédon* impliquait déjà cette alternative : la vie naît de la mort, mais la mort naît de la vie. C'est sans doute dans l'ambivalence tolstoïenne que l'antagonisme apparaît sous sa forme la plus déchirante. Tolstoï se force à croire à la plénitude d'une vitalité inépuisable qui assurerait sous les disparitions individuelles la continuité de l'être, la perpétuité de l'espèce et la relève des générations ; son *Journal* décrit la vie immortelle répandue dans l'herbe et les bourgeons des arbres, dans les fleurs, dans les insectes et les oiseaux : « D'ici quarante ans les jeunes bouleaux seront vieux, mais de nouveaux jeunes bouleaux croîtront à leur place. » *Kholstomier* parle du cheval mort qui devient charogne et sert à nourrir les loups ; ses ossements reviennent à la vie universelle, et la vie universelle poursuit imperturbablement son cours sans se soucier de l'animal disparu. Dans l'admirable trilogie en miniature intitulée *Trois morts*, Tolstoï juxtapose la tragédie de la personne et l'immortalité de la nature : après la mort délaissée de la riche bourgeoise et du pauvre cocher, la chute d'un arbre trouble momentanément la vie intense et profonde de la forêt ; l'arbre abattu à l'aube par le moujik s'écroule avec fracas, mais la fauvette chante d'allégresse tandis que le soleil paraît, et la sève monte plus généreuse dans les troncs des arbres vivants ; l'homme meurt abandonné à sa poignante dérégulation, mais le printemps fait fondre la neige, comme tous les ans, et la brise tiède réveille les arbres et les haies ; les tragédies personnelles passent inaperçues au milieu de cette exubérance végétale. La mort de l'arbre a rendu plus saisissante la pérennité de l'immortelle nature. Un arbre abattu est remplacé par d'autres arbres indiscernables des premiers – car tous les arbres sont interchangeable entre eux ; la vitalité se porte ailleurs, voilà tout. Mais l'ipséité personnelle est irremplaçable. Et de fait l'alternative apparaît plus poignante, plus aiguë et plus tragiquement insoluble quand la vie est transmise d'une personne à une autre personne, et quand la vie de cet autre a pour condition la mort du premier. Le cri effrayant de la petite fille devant la morte, dans *Enfance*, trouve un écho, plus de dix ans après, dans *Guerre et paix*²⁸²⁸ : un cri surnaturel s'élève de la chambre où la princesse Bolkonskaïa donne le jour à Nicolas Andréitch ; ce cri dans la nuit exprime le double mystère de la naissance et de la mort ; oui, les deux mystères les plus impénétrables qui soient au monde s'accomplissent simultanément ce soir-là. Sans doute le premier vagissement du nouveau-né succède-t-il sans intermission au dernier cri de la mère : et à cet égard du moins, le compte est juste ; il n'y aura pas un être vivant de moins sur la terre ; le genre humain n'aura pas perdu une seule des âmes qui le composent. Pourtant l'un ne remplace pas l'autre ! Le cri de douleur est celui d'une voix qui s'est tue pour toujours... On ne retrouve pas entre la vie et la mort, celle-là naissant de celle-ci, la continuité glissante dont parlait le *Phédon* : le cri déchirant annonce une déchirure qui ne sera pas recousue ; la naissance du petit prince Nicolas et la mort de sa mère sont tragiquement juxtaposées dans leur inexplicable, leur impitoyable cruauté, et dans leur insoluble contraste. Faire mourir la mère pour laisser vivre l'enfant n'est pas une « solution », mais l'inverse n'en aurait pas été une non plus. Certes la conciliation et la synthèse dialectique n'ont jamais été l'affaire de Lev Nicolaévitch ! Qu'avez-vous fait de moi ? demande le regard suppliant de la mourante. Pourquoi ce sacrifice si évitable, et si semblable à un parricide ? et quelle est la finalité de ce malheur ? *za tchto* ? oui, quelle théodicée justifiera jamais une justice aussi cruellement injuste ? Peut-être, comme dit Victor Hugo, Dieu fait-il « des choses inconnues où la douleur de l'homme entre comme élément... ». La perpétuation de la vie, si importante soit-elle, ne

rend pas plus admissible ni plus compréhensible le révoltant scandale qui consiste à sacrifier un être irremplaçable et infiniment précieux. Le cri de l'innocent sacrifié retentira, tel un remords, jusqu'à la fin du monde, comme retentirait, dans les suppositions impossibles de Bergson et d'Ivan Karamazov, le cri de l'enfant condamné à souffrir pour que le monde subsiste. Mais il arrive aussi que le choix de l'être condamné nous incombe. « La mère ou l'enfant ? » La déontologie médicale se trouve parfois devant ce cas de conscience déchirant. Or le cas de conscience déchirant est une insoluble aporie : car les deux ipsités entre lesquelles il faut choisir sont deux absolus ayant chacun une valeur infinie, deux absolus égaux en dignité et qualitativement incomparables, rebelles par conséquent à toute commensuration, à toute pesée de motifs, à toute évaluation quantitative. Quelle commune mesure y a-t-il entre celui qui est encore un nouveau-né inconscient, mais porte en lui-même l'avenir le plus long, les possibilités les plus nombreuses, l'espoir le plus vaste, et celle qui a déjà eu sa part d'existence, mais qui est un être conscient et souffrant, capable de bonheur et de malheur ? À vrai dire les droits de l'un et les droits de l'autre sont également sacrés et inestimables, et on ne peut trancher entre eux que par une option « gordienne », drastique et nocturne. C'est aveuglément aussi qu'il faudrait choisir entre l'« éternelisme » de Pierre Bezoukhov et le pessimisme personneliste d'André Bolkonski²⁹²⁹, l'un et l'autre représentant les deux moitiés d'une philosophie écartelée et ambivalente... Plus Tolstoï vieillit, plus la déchirure lui paraît impossible à recoudre : *Maître et serviteur* qui raconte comment l'un meurt en conservant la vie de l'autre, *Anna Karénine* qui confronte la mort de Nicolas Levine et la grossesse de Kitty Levina³⁰³⁰, *Le Divin et l'Humain* qui ne sait comment accorder l'espérance d'une palingenèse et le néant du moi témoignent de ce tragique antagonisme. « Il est vivant, donc je suis vivant aussi », dit le maître en parlant de son serviteur, comme si Nikita et Vassili Andréitch ne formaient plus qu'une seule personne. Mais en est-il intimement persuadé ? La mort tragique du maître dément cette communication de vie ! Et c'est enfin dans *La Mort d'Ivan Illitch* que le caractère incompensé de la nihilisation, et par suite le désespoir inconsolable de l'homme devant l'absurdité sont portés à l'extrême, car c'est là que s'aiguise le plus l'unicité incomparable et irremplaçable du « Hapax » personnel. Après les *Mémoires d'un fou*, l'opuscule intitulé *De la vie* résume très clairement la contradiction : d'un côté une vie immortelle, mais non immédiatement vécue par la personne, car c'est la vie de l'espèce, de l'autre une vie personnelle et immédiatement évidente, mais vouée à la mort. Tel est le dilemme³¹³¹ ! Tolstoï était trop personneliste, aimait trop passionnément la singularité irréductible et l'originalité plastique de chaque individu pour ne pas redouter sa fusion dans la ténèbre universelle du « Vseedinstvo ». La forme concrète de la monade se découpe trop nettement au grand jour du soleil méridien pour que sa résorption au sein du cosmos ne soit pas une déchirante tragédie ! Certes il y aura toujours un printemps, et des jeunes filles ; mais comme le décalage ne cesse de grandir entre l'infatigable nature et la fatigable créature, entre la puissance infinie des renouveaux et notre impuissance croissante à nous renouveler, le spectacle de l'éternelle jeunesse est pour l'homme vieilli source d'amertume plutôt que de consolation ; l'individu, dans sa lassitude, se sent non point prolongé par l'espèce, mais refoulé par elle, et il s'essouffle à vouloir rester au diapason de l'éternelle nature. « Tout est nouveau aujourd'hui ; la verdure, le soleil et les fleurs, tout sera encore nouveau demain. Il n'y a que l'homme qui se fasse vieux, tout se fait plus jeune autour de lui chaque jour³²³². » Quelle compensation l'immortalité de l'espèce³³³³ apporterait-elle à l'individu guetté par la mort ? *Le Banquet* de Platon annonce la bonne nouvelle de l'amour immortalisant – mais ce n'est guère plus qu'une manière de parler : car l'élan vital, après tout, ce n'est pas *moi* ; et l'enfant non plus n'est pas moi, l'enfant est un autre que moi ; l'enfant me survit, mais je ne me survis pas littéralement, physiquement à moi-même dans la personne de l'enfant ; le mort et le survivant ne sont pas une seule et même personne. Je « revivrai », paraît-il, dans ma postérité. Mais qu'est-ce que cela peut bien me faire ? que me rapporte, à moi, cette survivance d'un monde futur d'où je serai absent ? qu'est-ce que j'y gagne, moi ? en quoi cela me concerne-t-il ? Nous mourons, mais la séance continue. Hélas ! La séance, il est vrai, continue... mais sans moi. L'histoire passe outre ! Ni la palingenèse personnelle, ni l'immortalité anonyme de la vie n'ont de rapport avec mon ipsité... Une consolation qui s'achète au prix du renoncement à toute partialité égocentrique, cette consolation est-elle réellement consolante ? répond-elle vraiment à mon problème, à mon tourment, à mon interrogation ? En vérité toutes ces réponses répondent à côté de la question, toutes ces épreuves sont des manières de parler : ce n'est pas de cela qu'il s'agit... Le « panbiotisme » qui regarde les individus comme interchangeables fait bon marché de l'irremplaçable : tout vivant en vaut un autre... à condition que

l'on considère non pas l'ipséité, mais la fonction, à condition de négliger ce résidu inexprimable et incomparable, cet incomparable je-ne-sais-quoi qui est notre remords et le motif immotivé de tous nos regrets. Le principe de conservation paraît être ici en défaut. Telle est la secrète insuffisance du « remplacement » : le mort est « remplacé », autrement dit le remplaçant, par là même qu'il occupe la place, est toujours un autre que son prédécesseur ; la fonction est assurée, mais ce n'est pas le même qui l'exerce ; deux individus indiscernables quant à leurs aptitudes et quant à leur aspect physique différencieraient encore du tout au tout par le seul fait qu'ils sont irréductiblement deux haecceités à jamais impénétrables l'une pour l'autre, deux monades irrémédiablement séparées : chacun des deux est quant à soi « imperium in imperio », et il n'y a pas de miracle qui puisse unifier leur dualité ; et alors même que le successeur serait la « réincarnation » du devancier, ils seraient encore deux personnes distinctes, quand ce ne serait que par les deux moments successifs de leur apparition dans l'histoire. Une similitude, aussi approchée qu'on voudra, ne peut être une identité ontique ; l'analogie est d'un tout autre ordre que la *tautousie*. L'espèce humaine n'est un organisme ou un grand Vivant que dans les métaphores du panbiotisme... En fait c'est l'individu seul qui est cet organisme vivant, ce microcosme parfaitement autonome. Comment le sacrifice ne serait-il pas pour lui une coûteuse et déchirante épreuve ? comment la douleur ne serait-elle pas la conséquence de son autarkie et en quelque mesure de son absolutisme monadique ? On dit encore : les ascendants sont refoulés par leur descendance comme le présent est, par l'effet du devenir, relégué dans l'inactuel. Mais le présent, moment toujours caduc et toujours naissant, continuellement périmé, continuellement ressuscité n'a rien de commun avec cet individu de chair que la tragédie de la mort voue au néant. Le devenir, qui va toujours de l'avant, compense les morts par remplacement : mais il ne remplacera pas ces « absolus » dont chacun respectivement est fin en soi, fin du devenir, but et terminus de l'histoire, aboutissement de toute l'évolution humaine ! La tragédie du Hapax disparu continuera à saigner... – Pourtant il nous faut redire ici ce que nous disions de la surconscience pensante : l'ambiguïté est peut-être dans une certaine mesure le palliatif de l'alternative. Dès cette vie l'ipséité est capable, par l'amour, de vivre pour l'autre et en l'autre, d'être cet autre lui-même, qu'elle n'est pas ! Et pourquoi l'autre, à son tour, ne serait-il pas mystérieusement le même ?

Chapitre IV

La quoddité est impérissable.

L'irrévocable de l'irréversible.

1. Ce qui ne meurt pas ne vit pas

De même que la mort et l'immortalité sont l'une et l'autre à la fois impossibles et nécessaires, de même la mort est à la fois le moyen de vivre et l'empêchement de vivre. Nous appelons organe-obstacle cette forme inextricablement dialectique de l'impossible-nécessaire : la mort est la condition de la vie, en tant qu'elle est paradoxalement la négation de cette vie ; cette négation positive, rappelons qu'elle est la fonction de la limite, la limite donnant une forme à ce qu'elle limite... Ou plus généralement encore : le non-être préside à l'instauration ou à la fondation de l'être ! Telle est l'alternative fondamentale, dans laquelle toutes les autres sont contenues : le vivant n'est vivant qu'à condition d'être mortel ; et il est bien vrai que ce qui ne vit pas ne meurt pas : mais c'est parce que ce qui ne meurt pas ne vit pas. Un rocher ne meurt pas. Une fleur en étoffe ne se fane jamais. Mais aussi l'éternelle vie d'une fleur en étoffe ou d'un rocher, cette vie est une éternelle mort... Car il n'y a de vivant que ce qui meurt ; ou comme le dit Jean Wahl¹¹, ce qui vit est ce qui peut mourir... Sans la mort la vie ne mériterait pas d'être vécue. Maudite soit la vie sans mort ! C'est Épictète qui parle ainsi : *κατάρα ἐστὶ τὸ μὴ ἀποθανεῖν*²² ; une durée sempiternelle, une existence indéfiniment étirée seraient à certains égards la forme la plus caractéristique de la damnation : car c'est en enfer que les créatures sont condamnées à l'insomnie perpétuelle et au supplice de l'ennui sans fin ; l'enfer, c'est l'impossibilité de mourir. Aussi nous faut-il choisir entre la plénitude dans la finitude ou l'éternité dans l'inexistence. La mort vitale est ce qui rend passionnante la vie mortelle. Deux simplismes inverses et complémentaires sont ici à congédier ; car il y a deux façons également optimistes, également unilatérales, également adialectiques de méconnaître la paradoxologie de l'organe-obstacle : chacune représente une moitié de la vérité, et il faut donc conjoindre les deux moitiés si l'on veut comprendre non seulement la contradiction insaisissable de la mort, mais les rapports déroutants de la chair et de l'âme. Personne n'a jamais

dit que la mort fût uniquement organe, mais le sens commun admet que le corps soit l'instrument de l'âme, et par suite que la personne soit entièrement adaptée à son statut d'incarnation, que la personne s'accomplisse entièrement au cours de sa carrière mortelle. C'est oublier que si l'âme a besoin de son corps, ce corps est un corps de mort : l'âme, pour vivre, a besoin de ce corps de mort qui périra et la fera mourir ; l'âme immortelle meurt d'avoir un corps ! Le corps en effet n'est pas seulement un moyen pour la personne de s'exprimer, de communiquer, d'être quelqu'un, il est encore la source des maladies et le lieu de la souffrance et le principe de la finitude et de l'usure temporelle. À la lettre le vivant meurt de son corps ! Aussi le simplisme de l'obstacle, à son tour, allègue-t-il avec raison l'autre demi-vérité : le corps est malgré tout un obstacle, et l'œil est tout de même, d'une certaine façon, un empêchement de voir ; quant à la mort elle n'implique aucune positivité d'aucune sorte : le vivant est aux prises avec la stérile et mortelle antithèse et se défend désespérément contre le non-être ; la mort est le pur, l'absolu empêchement de se réaliser. C'est pourquoi il arrive, par une absurde contradiction, que le vivant accueille la mort elle-même pour se délivrer de la mort, soit en se mortifiant, soit en se tuant ; tantôt peu à peu et tantôt d'un seul coup, la mort nous sert à conjurer la mort³³. C'est une sorte d'homœopathie : pour ces étranges homœopathes, la mort, qui est la vraie vie, nous débarrasse d'une vie qui était la vraie mort ; l'essence se dégage d'un être qui était en réalité non-être, qui était devenir, vieillissement et pitoyable insuffisance. Celui qui vit en mourant ou qui meurt toute sa vie désamorce sans doute l'instant suprême, mais ne connaîtra en fait ni la vie ni la mort ; il connaîtra plutôt un mélange de mort et de vie, une bouillie informe, je ne sais quel état neutre et intermédiaire qui est celui du mort vivant ou du vivant à demi mort : la mort n'est plus la limite qui exalte une vie intense ; la mort est le vide intrinsèque qui raréfie la densité du devenir, la mort est l'ingrédient méontique qui amenuise la substance ontique de la vie ; l'homme-ni-vivant-ni-mort est réduit à l'état de cadavre ambulante. Le vivant peut aussi préférer mourir tout de suite et en une seule fois pour se débarrasser de la mort. N'est-ce pas un peu la méthode de Gribouille ? On comprend les condamnés qui se tuent parce qu'ils suppriment ainsi l'angoisse et les tortures. Mais comment qualifier l'homme qui refuse de vivre en général ? Il est bien vrai que le meilleur moyen de ne pas mourir, c'est de ne pas vivre ! Certes celui qui ne vit pas n'aura pas à mourir : car on ne peut avoir tous les malheurs à la fois... Celui qui ne vit pas *a fortiori* ne souffre pas, ne connaît ni la maladie, ni le vieillissement, ni les affres de l'agonie, ni l'arrachement suprême ; il n'est pas vitalement concerné par la mort ! Faut-il donc être *déjà mort* pour n'avoir pas à *mourir* ? Autant vaut ne jamais rien espérer pour n'être jamais déçu, ne jamais s'enthousiasmer pour n'avoir jamais rien à renier, n'être jamais aimé pour ne pas risquer d'être désaimé, et réciproquement ne jamais aimer non plus pour ne jamais connaître le déchirement de la séparation, éviter la douceur des attachements pour ignorer la douleur du détachement, fuir enfin l'affection par crainte de la désaffection ! Certes les morts sont « immortels » à leur manière en ce sens qu'ils ne peuvent même plus mourir... Mais qui voudrait d'une « immortalité » si peu enviable ? Pouvoir souffrir, pouvoir mourir sont à leur manière des signes de vitalité, des symptômes du changement vital et du mouvement vital : une momie embaumée ne meurt pas, et par conséquent ne change pas. Les fleurs artificielles, elles aussi, gardent indéfiniment leurs couleurs ; mais elles sont éternellement inodores et immuablement sèches, puisqu'elles ne vivent pas. Vaut-il donc mieux ne pas vivre, afin de ne jamais mourir, ou accepter de mourir un jour afin d'avoir connu, ne fût-ce que pendant quelques décennies, la joie incomparable de vivre ? Vaut-il mieux, comme dirait Héraclite, mourir de la vie (c'est-à-dire mourir à force de ne pas vouloir mourir, mourir d'immortalité) ou vivre de la mort ? On remarquera que l'alternative est un dilemme, la mort étant, tout de suite ou à terme, la seule issue dans les deux cas... Mais puisqu'il faut mourir de toute façon, autant avoir goûté, du moins une fois, la saveur unique de l'existence. Puisqu'il n'y a pas d'avantage sans contre-partie, répondons sans hésiter : oui, mille fois oui, pour connaître l'incalculable trésor de la vie, il vaut la peine d'accepter du même coup la très amère épreuve de la mort. Le refus de l'organe-obstacle n'est pas sans analogie avec le purisme de la fin-sans-les-moyens : le purisme qui n'admet d'aucune manière le moindre-mal est, sans couleur de rigorisme ou d'intransigeance, une entreprise machiavélique de sabotage ; et de même une vie qui n'accepte absolument pas la mort et qui prétend être dès maintenant éternelle est l'ennemie de la vie : cette vie-là est un sabotage de l'existence réelle. La réciproque n'est pas moins vraie : il faut accepter le mal nécessaire, lequel est un bien suspendu, pour sauver ce qui peut être sauvé ; et de même : pour vivre, il faut paradoxalement cesser un jour de vivre. L'absolutiste du suicide ne veut pas payer la rançon d'une vie vraiment vivante ; anticipant sur

sa mort-propre, il tue la vie d'un seul coup au lieu de la laisser mûrir et mourir temporellement ; dans son désespoir, il ne donne pas à la féconde négativité le temps d'opérer et d'imprégner de son message la plénitude vitale. Il faut que tous les possibles adviennent. La finitude n'est pas seulement l'hypothèque qui pèse sur le devenir et le rend plus fragile, elle est encore le principe de la féconde inquiétude qui presse l'esprit créateur de s'exprimer par des œuvres. Nous sommes ainsi renvoyés de nouveau à l'équivoque de l'organe-obstacle, de l'organe-gênant. Cette équivoque ne doit être simplifiée, c'est-à-dire rendue univoque, ni dans un sens ni dans l'autre. – Et pourtant, que la mort empêche ou médiatise l'accomplissement de la personne, la vocation de cette personne est elle-même tout autre chose que l'organe, tout autre chose que l'obstacle ; l'ambition métaphysique de cette personne dépasse immensément ce qui la médiatise, surpasse infiniment ce qui l'empêche. La mort permet l'accomplissement de nos possibles, mais elle ne crée pas ces possibles. La mort, en nous mesurant parcimonieusement les années, empêche l'accomplissement intégral de l'ipséité, et l'ipséité inaccomplie reste en dehors et au-delà d'une mort toujours prématurée.

Qu'est-ce qui vaut le mieux : une éphémère fleur fraîche dans un jardin, ou une éternelle fleur séchée dans un herbier ? L'homme est tenté d'éluder l'alternative, et de répondre : une éternelle fraîcheur ! Notre vœu serait en effet de cumuler l'éternité et la vie, d'accéder littéralement à une « vie éternelle » ; c'est cette éternité de vie que Plotin laisse entrevoir dans son traité *De l'éternité et du temps* : l'âme enveloppée d'éternité, l'éternité enveloppante devenue félicité, éther spirituel, état ou catastase (κατάστασις) nous transportent par delà l'alternative d'une vie sans éternité et d'une éternité sans vie ; et c'est encore cette éternité vivante et vécue, cette éternité de survie que Pascal propose à notre espoir ; le pari a beau être un choix disjonctif, l'éventualité choisie n'en transcende pas moins l'alternative d'une éternité toute notionnelle et d'une vie sensible vouée la mort. Et en fait, si le cumul de l'éternité et de la vie est irreprésentable dans notre condition créaturelle, le cumul de l'existence consciente et de la vie est notre réalité journalière. L'homme vit en pensant la vie, et il pense en vivant sa pensée ; et même il ne fait que cela. Non, la « vie de la pensée » n'est pas un simple mot ! Or la pensée de la vie et de la mort est elle-même vivante sans être mortelle : car la conscience du temps est une conscience intemporelle ; et la conscience de la finitude, en tant que consciente, n'est pas limitée elle-même par cette finitude, puisqu'elle l'englobe. N'en faut-il pas conclure qu'une certaine sorte d'éternité est déjà présente dans cette vie psychosomatique que la mort incompréhensiblement nihilisera ?

2. Avoir été, avoir vécu, avoir aimé

C'est donc finalement dans la vie elle-même, dans la joie de vivre et dans la surnaturalité de la naturalité vécue que nous trouverons le gage d'une existence impérissable. Or les philosophes nécrophiles font tout ce qu'il ne faudrait pas faire : ils cherchent le non-être dans l'être, et refusent ce qu'on leur offre : ils se méfient ! Ils préfèrent ce qui leur est soustrait, ils ne veulent pas de la vie et de la lumière qui leur sont données. Dire non à ce oui de la bienheureuse plénitude, n'est-ce pas une forme de la perversité philosophique ? Nous refusons de réduire le vieillissement à une « mortification », d'assimiler l'instant mortel aux « petites morts » de la continuation : car pas plus que la vie n'est une mort continuée, l'instant mortel n'est la dernière mort de cette continuation. Or si la vie était une mort continuée, la mort serait une sur-vie au sens le plus platement biomorphique ; et l'on passerait de la vie mourante à la mort vivante, d'une vie mélangée de mort à une mort mélangée de vie sans presque s'en apercevoir, et par l'intermédiaire d'une mutation à peine plus grave que tant d'autres. Cette espèce de transformisme métaphysique, s'il assure la continuité de l'essence-existante, méconnaît à la fois l'en-deçà, l'au-delà et le seuil qui les sépare : il n'y a plus ni vie ni mort, mais un mélange cotonneux de mort et de vie. Pour que l'au-delà ait un sens, il faut faire honneur à la plénitude, à l'intensité, à la saveur incomparable de l'en-deçà. Nous voici donc ramenés à cette plénitude affirmative elle-même.

Car la continuation, tamponnée entre le commencement et la terminaison, n'est pas moins surnaturelle que celle-ci et celui-là. Nous disions que la mort dégage rétroactivement le sens de la vie. Certes il y a dès cette vie un sens de la continuation qui, tout au contraire, fait éclater le non-sens de la cessation ; mais à son tour le non-sens de la cessation rend manifeste le sens de la continuation : la choquante absurdité de la mort, le scandale de la nihilisation définitive consacrent paradoxalement le sens posthume de la vie vécue. À proprement parler ce sens posthume n'est pas vraiment intelligible : ce sens posthume est lui-même le sens d'un non-sens. Le sens immanent

de l'existence, dont nous disions qu'il fait éclater l'absurdité de la terminaison, était surtout négatif, négatif comme une habitude, négatif comme l'inertie du mouvement acquis : il signifiait simplement : pourquoi ce qui a commencé ne continuerait-il pas indéfiniment ? il n'y a pas de raison pour que l'être cesse d'être... Avec Bergson nous sommions les adversaires de l'immortalité de démontrer l'anéantissement, et nous nous déchargions sur eux un peu facilement du souci de la preuve. Mais des arguments positifs en faveur de l'immortalité, nous n'en avons pas. Le sens immanent exprime que la continuation va de soi, rien de plus, et que la reconduction du présent ne fait pas question : il s'agit donc d'une généralité formelle et d'une abstraction vide de tout contenu. Par contre le mystérieux message rétrospectif de la mort est une allusion à quelque chose qui dépasse infiniment la routine quotidienne : non seulement la mort dégage et scelle la signification historique d'une biographie désormais achevée, mais encore elle aide les plus inconscients à prendre conscience de la gratuité et de l'étrangeté profonde de la vie, étrangeté et gratuité qui passeraient peut-être inaperçues du sens commun... s'il n'y avait, précisément, la mort. Pour la plupart des hommes, c'est la mort du prochain qui est la révélation de cette contingence ; non seulement la fin fait saillir, par rétroaction, la bizarrerie du commencement et la fortuité de la naissance, mais encore, ébranlant notre confiance dans la continuation indéfinie de l'intervalle, elle nous suggère que le cela-va-de-soi ne va pas tellement de soi ; dans sa brutalité inexplicable, la mort met en lumière la gratuité de la naissance et, par contre-coup, la nature arbitraire de l'entre-deux lui-même ; la mort réveille tout à coup chez les survivants des facultés d'étonnement engourdies, endormies par la berceuse de la continuation quotidienne : jetant un doute sur la raison d'être radicale de cette continuation, elle nous force à secouer notre torpeur continuationniste. La mort remplace la métaphysique pour ceux qui ne sont pas métaphysiciens. Après Platon et Aristote, Schopenhauer⁴⁴ montre que le pouvoir de s'étonner est la marque par excellence de l'esprit métaphysique. À quoi nous ajouterions ceci : l'esprit métaphysique consiste à s'étonner de ce qui est le moins étonnant. Il n'y a pas besoin d'être philosophe pour s'étonner d'une aventure extraordinaire, d'un événement hors série ou d'une rencontre insolite ; mais il est nécessaire d'être philosophe pour trouver étonnantes l'existence journalière la plus banale et la quoddité de l'être nu en général, *Esse nudum*, et la réalité du monde extérieur, pour s'interroger sur ce que Leibniz appelle l'origine radicale et sur le « *potius quam* », c'est-à-dire pour ressentir l'étrangeté du fait que quelque chose existe *plutôt que* rien⁵⁵. Schelling a parlé de cette quoddité de l'être comme personne ne l'avait fait avant lui. Ajoutons ceci : la métaphysique n'est nullement indispensable pour apprécier ces modes d'être – bonheur, richesse ou beauté – qui sont les objets ou contenus intentionnels du désir, qui sont les compléments directs du verbe Désirer et l'accusatif d'une tendance transitive ; mais la métaphysique est peut-être nécessaire pour apprécier l'être de ces modalités. Mieux vaut gouverner, comme Ulysse, un minuscule îlot bien réel peuplé de quelques pêcheurs en chair et en os que de régner, comme Achille, sur l'immense royaume des ombres inexistantes. Qu'est-ce que des manières d'être sans l'être de ces manières ? le « bien-être », quand on n'a même pas l'être, n'est-il pas un luxe pour fantômes inconsistants ? Ce minimum substantiel n'est pas seulement la valeur par excellence, il est la source de toute valeur. Or voici ce qu'il importe maintenant de comprendre, et que Pascal avait entrevu : la semelfactivité de l'existence personnelle et la quoddité de l'univers, l'ipséité de la personne et la quoddité de l'être sont un seul et même problème, une seule et même interrogation. Pourquoi en général quelque chose ? Pourquoi en général quelqu'un ? « Je sens que je puis n'avoir point été... Donc moi qui pense n'aurais point été si ma mère eût été tuée avant que j'eusse été animé ; donc je ne suis pas un être nécessaire⁶⁶. » C'est en cela seulement que la philosophie pourrait être une « méditation de la mort », que la mort elle-même pourrait être « philosophique ». Nous avons vu que l'art et la philosophie démontrent également bien l'effet rétroactif de la limite : l'artiste dégage sur le moment l'originalité insolite de la banalité quotidienne sans attendre, comme les autres hommes, que le présent soit devenu passé pour en ressentir rétrospectivement le charme posthume ; la philosophie, à son tour, rend sensible l'étrangeté de la carrière vitale, et ceci du vivant de l'homme, sans attendre la mort qui de toute façon dégagera un jour cette étrangeté, mais la dégagera après coup et quand il sera trop tard. C'est peut-être cela que Sénèque voulait dire quand il nous recommandait de vivre chaque heure du temps comme si elle était la dernière, « *quasi ultima* ». Le sage n'a pas besoin, pour cela, de se sentir traqué par le danger mortel, menacé dans ses racines ontiques, concerné dans son instinct de préservation ou de persévération le plus élémentaire et le plus immédiat. La sagesse comprend en toute sérénité ce que les étourdis découvrent généralement bien après, à

la dernière minute et l'épée dans les reins, talonnés par le péril et dans la panique affolante de l'ultimité... L'étonnement philosophique n'est donc pas un étonnement retardataire comme celui du sens commun, c'est une prise de conscience opportune, sans rien d'anachronique ni d'intempestif. L'étonnement nous dispense de la mélancolie du regret. Et de la même manière la philosophie rend la mort inutile ! À défaut de philosophie, la mort dénuée le « mystère » de la continuation. Naissance et mort, commencement et fin sont, quant à eux, plutôt des « miracles », l'un qui pose le mystère, l'autre qui miraculeusement l'annihile. Le miracle, événement créateur ou décréateur, n'est-il pas une sorte de « mystère drastique » ? La continuation est un mystère entre deux miracles de signes opposés qui, encadrant l'intervalle, mettent en lumière sa quoddité : l'efficacité du miracle dévoile l'effectivité du mystère.

Traitant de l'instant suprême et de sa vertigineuse ultimité, nous expliquons son caractère abrupt par l'irréversible du « Fuisse » et l'irrévocable du « Fecisse ». Mais, à y bien réfléchir, l'éternité de l'irrévocable ne vaut pas seulement pour la mort : elle vaut aussi bien pour le fait-d'avoir-vécu... Aussi bien, et mieux encore ! Si la quoddité toute négative de la nihilisation est en elle-même un fait irréparablement accompli, il n'y a pas de raison pour que la positivité du message vital fasse seule exception à la loi de l'irrévocable, soit seule frappée par la malédiction du néant ; si le fait de la nihilisation ne peut être nihilisé, *a fortiori* le fait de la vie vécue ne peut-il l'être ; ce serait trop de malchance ; ce serait un incroyable anathème ! Insistons encore : on ne peut avoir tous les malheurs à la fois, ni subir toutes les malédictions ensemble ; il faut bien, l'alternative jouant en notre faveur comme à notre détriment, à notre avantage comme à notre désavantage, que nous connaissions aussi la chance de la malchance ; sinon, cette alternative à sens unique ne serait pas une alternative, mais la damnation pure et simple. En d'autres termes il y a un *irrévocable de l'irréversible* ; le « fuisse » lui-même (c'est-à-dire, en l'espèce, le « vixisse ») est une sorte de « fecisse » ; car le devenir tel qu'on l'a vécu, et modelé en le vivant, est un acte à sa manière. Expliquons cela. La douleur du remords, étant pour ainsi dire le symétrique inversé de la douleur que nous éprouvons à la mort d'un être aimé, cette douleur implique la dissociation des conséquences physiques et de la quoddité métaphysique : car la chose faite est défaisable, au lieu que le fait de l'avoir faite ne l'est pas ; nous disions : *le fait d'avoir fait est indéfaisable* ; le péché commis peut être annulé, mais non pas la commission de ce péché ; et même si l'on fait mieux une autre fois, le fait d'avoir une fois commis le péché demeure irréparable : le repentir prend la suite de cet irréparable sans réussir à faire que ce qui a été fait n'ait point été fait. Tout à l'inverse la mort nihilise l'être vivant, après quoi, l'oubli, parachevant l'œuvre de mort, efface peu à peu ce que la mort a épargné ; mais alors même que le dernier souvenir du défunt et la dernière trace de son passage sur la terre et jusqu'à son nom auraient disparu de la mémoire des hommes, il resterait encore dans cette obscure existence oubliée, inconnue, anéantie, écrasée par la masse des siècles, il resterait quelque chose d'indestructible et d'inextinguible ; et rien, absolument rien au monde ne peut abolir ce quelque chose. Le regret que la mort nous inspire est un renversement du regret de la faute ; d'abord parce que la vie regrettée n'est ni un mal ni une faute, mais tout le contraire ; et ensuite ce qui nous console, à savoir l'incorrupible quoddité, est ce qui rendait inconsolable le remords ; et *vice versa* ce qui rend notre deuil inconsolable est justement ce qui permettrait la rédemption du fautif. En tout cas ceci est la revanche et la consolation et l'espérance des mortels : la mort détruit le tout de l'être vivant, mais elle ne peut nihiliser le fait d'avoir vécu ; la mort réduit en poussière l'architecture psychosomatique de l'individu, mais la quoddité de la vie vécue survit dans ces ruines ; tout ce qui est de la nature de l'être est destructible, c'est-à-dire offre d'innombrables prises à la démolition, à la désagrégation, à la décomposition : seul ce je-ne-sais-quoi d'invisible et d'impalpable, de simple et de métaphysique que nous appelons quoddité échappe à la nihilisation. En cela du moins il y a un impérissable dont les griffes de la mort ne se saisissent jamais ; en cela du moins la toute-puissante ne peut pas tout ! La vie vieillissante est misérablement labile et caduque, mais la positivité indélébile de son message se reconstitue à l'infini le jour même de la mort, dans le dos de cette mort et par l'effet même de cette mort ; et plus la nihilisation sera forcenée, comme dans les régimes racistes qui voudraient non seulement anéantir l'existence mais annihiler l'essence de cette existence, et qui s'acharnent contre le souvenir même des hommes libres, exterminent leur descendance, brûlent leurs écrits, défendent désespérément de prononcer leur nom, plus incontestable sera l'évidence posthume du message. La violence sadique et la méchanceté réussissent, par les chambres à gaz et les fours crématoires, à rendre l'existant inexistant, elles ne peuvent faire que l'existant n'ait jamais existé, elles n'extirpent jamais la racine de la quoddité radicale. Scipion l'Africain, après sa mort, est

comme s'il n'avait jamais existé – « quasi natus non esset », dit Cicéron dans le *Laelius*⁷⁷ ... Mais « quasi » seulement ! Ou dans notre langage : la mort fait *comme si*, mais elle ne fait pas *que*... Physiquement ou « grammaticquement », cela revient peut-être au même que Scipion ait disparu du monde des vivants après avoir fait son temps ici-bas, ou qu'il n'y ait jamais eu de Scipion l'Africain, qu'aucun enfant de ce nom ne soit jamais apparu un beau jour sur la terre des hommes : car un néant, pour l'œil, est indiscernable d'un autre néant ; et cependant, alors même que la bataille de Zama n'aurait jamais eu lieu, ni la défaite d'Hannibal, alors même qu'on tiendrait pour nulles et non avenues les conséquences historiques incalculables de la victoire de Rome sur Carthage, le fait qu'il y ait eu jadis un Scipion serait encore inextirpable : Scipion est mort depuis longtemps, et tout se passe aujourd'hui comme si ce douteux Scipion n'avait jamais existé – et pourtant le *fait-de-Scipion* est permanent, définitif, éternel. Aussi pourrait-on dire : la vie éternelle, c'est-à-dire le fait indélébile d'avoir été, est un cadeau que la mort fait à la personne vivante. Le fait de l'*avoir-été* est donc, à la lettre, un *instant éternel*, et l'on devine pourquoi éternité et instant cessent ici de se contredire : la naissance et la mort circonscrivent sur fond d'éternité, découpent dans l'infini l'insularité biographique d'une existence. Refoulée sans cesse sur l'océan des âges, la période délimitée par une vie révolue tend d'année en année et de siècle en siècle à s'annuler : Marc Aurèle jette un regard d'aigle sur cette insignifiance, peu à peu ensevelie par cette immensité ; le zéro serait, à l'infini, l'horizon ou la limite d'un tel amenuisement... Le zéro ? disons plutôt le point, ou mieux l'instant. En outre, cette fine pointe de l'instant est unique dans toute l'éternité ; non seulement la vie de quelqu'un est brève comme un songe, et autant dire inexistante, mais encore elle n'advient qu'une seule fois, et en aucun cas ne sera renouvelée ; non seulement le fait-d'avoir-été se réduit à un instant fugitif, mais encore il est un « Hapax » ! Oubliée de tous, perdue dans le lointain du passé, la vie de n'importe qui a été pour toujours, et jusqu'aux siècles des siècles, et jusqu'à l'extrême fin des temps, l'unique chance de réalisation de ce n'importe-qui. Mais d'autre part cette existence presque inexistante est plutôt « quasi-nihil » que « nihil », et plutôt moindre-être que non-être. Or il y a entre rien et presque-rien une distance infinie... Ce « presque » n'annonce-t-il pas le tout-autre ordre ? L'instant infinitésimal est presque anéanti par l'immensité de l'histoire, mais il n'est pas nihilisé par elle. Réduit à ce minimum qu'est l'avènement de l'événement réduit au pur fait de l'advenue sans pérennité chronique, le moindre-être sauve le principe de l'effectivité. Cette effectivité n'est pas entièrement submergée par la nuit des siècles et des millénaires, mais elle en émerge comme un très mince filet lumineux ; aucune ténèbre ne peut éteindre cette lueur minuscule, ni la mort qui efface tout, ni l'oubli qui tue le mort une seconde fois. La petite lueur clignotante de l'avoir-été, la douteuse étincelle de l'avoir-vécu existent à peine, mais elles existent, ou plutôt elles apparaissent... L'unique, la primultime apparition de l'ipséité se resserre à la longue en apparition disparaissante. Mais c'est l'apparition qui est finalement la positivité et le système de référence de l'apparition disparaissante : le substantif prévaut sur l'épithète ! Nous l'appelons le grand Instant : la vie de l'homme n'est-elle pas une sorte d'instant, un instant de soixante-dix ou quatre-vingts années ? De cette carrière il ne reste plus, au bout de quelques siècles, que le seul fait filiforme d'avoir vécu. Ce fait infinitésimal est le miracle par lequel, de justesse, l'ipséité est sauvée du néant : ce presque-rien qui est un instant, ce presque-personne qui est un Hapax inimitable et introuvable, ce presque-jamais qui est une seule et unique fois dans toute l'éternité sont séparés du Jamais et du Rien par un « presque » ! Il s'en fallait d'un *presque*, d'un cheveu ! Mais ce « presque » est un monde, et il décide pour l'éternité. Ce qui a *failli* ne pas être existera toujours, ce qui aurait pu rester éternellement inexistant survivra à jamais. Aussi parlions-nous d'un instant éternel... La plus fragile fulguration, fragile comme un feu follet dans la nuit, fonde la plus ineffaçable quoddité : car si la vie est éphémère, le fait d'avoir vécu une vie éphémère est un fait éternel.

Cela d'ailleurs ne signifie nullement que quelque chose dans l'ipséité a été miraculeusement préservé du naufrage : car un tel langage nous ramènerait tout droit au spiritualisme du *Phédon*, pour ne pas dire au spiritisme des *Tusculanes* ! D'aucuns admettent en effet l'idée d'un sauvetage où seul est sauvé ce qui peut être sauvé. Sans doute font-ils une différence entre nihilisation et annihilation : l'annihilation, à les en croire, anéantit toute la personne, *sauf* l'âme de cette personne ; tout est supprimé, *hormis* une seule chose qui fait exception à la loi commune, qui est soustraite au néant et que la mort n'atteint pas ; sous prétexte que l'âme est indivisible, et partant indestructible, l'âme échapperait seule au massacre général, tout comme la « scintilla conscientiae », selon les théologiens, échappe seule au désastre du péché originel, qui est le grand naufrage moral de la créature ; tout comme la « syntérèse », l'âme serait l'unique rescapée

de la catastrophe ! Cela signifie simplement que l'âme a la vie dure, et que par opposition aux tissus de l'organisme elle se conserve fort bien et très longtemps. Mais le caractère empirique et fortuit d'une telle exception n'est-il pas manifeste ? Ce « Sauf » est une faveur spéciale faite à l'âme, un heureux hasard et une chance très précaire : il n'exprime nullement l'impossibilité *a priori* de mourir. En condamnant la créature à la mortalité, le destin, par distraction, aura oublié l'âme, voilà tout. Le Cogito lui-même n'est pas un survivant miraculeusement épargné par le malin génie, à la manière d'un nourrisson qui aurait seul échappé à l'extermination de sa race... L'âme, selon le spiritualisme, fait exception à l'anéantissement, comme inversement la mort, selon l'humanitarisme progressiste, refuse jusqu'à nouvel ordre de se laisser guérir : sans doute parce qu'on n'a pas encore trouvé son vaccin... Répondons pour notre part : la mort n'est pas une maladie entre autres ; et la quoddité de l'avoir-vécu n'est pas non plus une chose comme les autres. Puisse la mortalité de la mort rester inguérissable, pour que la quoddité de l'avoir vécu soit indestructible ! Mieux vaut, à cet égard, que la mort soit non pas le néant de notre seule corporéité, mais le rien de notre tout ; mieux vaut que rien ne soit sauvé ! « Tout est perdu, tout est sauvé ce soir ! » s'écrie Pelléas à la fin du quatrième acte, lorsque la fermeture des portes du château empêche irrévocablement son retour et scelle inexorablement son destin. Et Fénelon aussi, parlant du pur amour désespéré⁸⁸ : « ... Tout est perdu, et c'est par là même que tout est gagné. » Si la mort consacre l'éternité de l'avoir-vécu, ce n'est donc pas en sauvant ceci ou cela, par exemple en sacrifiant l'individu pour épargner la pensée de cet individu, en oubliant d'anéantir l'œuvre du grand homme, en préservant, parmi tant de choses périssables, l'impérissable souvenir de son nom, en sauvegardant au centre de l'être corruptible un noyau quodditatif d'incorruptibilité, en jetant du lest pour sauver l'essentiel ; non ! si l'irrévocable de la mort doit rendre irrévocable la vie de quelqu'un, c'est en sauvant tout ; en sauvant l'être qu'elle perd et dans l'acte même de le perdre. Tel serait peut-être le sauvetage que les religions, d'un accord unanime, appellent le Salut. Le Salut tout court. Ce salut-là n'a sans doute pas à payer le prix d'une alternative, et il doit rebondir dans le plus extrême désespoir du plus profond néant. Notre attachement à la chose, Res, et notre incapacité de concevoir autre chose que des choses expliquent à la fois la phobie du néant et le désir de soustraire à la mort, dès cette vie, une zone réservée et préservée où l'ennemie n'entrerait pas ; l'homme timide et anxieux, l'homme conservateur, avare de son avoir, refuse l'éternité de ce qui n'existe ni ne consiste : aussi met-il sous clef, de son vivant, le trésor de cette précieuse âme immortelle qu'il croit posséder. La générosité et le courage nous suggéreraient plutôt le contraire : il faut ne rien garder, pour que tout nous soit rendu... et au delà ; pour que l'infini nous soit donné, il faut accepter, mais innocemment, et sans l'arrière-espoir mercenaire d'un remboursement, le sacrifice de tout notre être.

Le mystère de la nihilisation est donc paradoxalement notre espoir, encore qu'il ne soit nullement une « raison » d'espérer (car des raisons et des preuves, il n'y en a pas). La consécration de l'intervalle vécu, consécration qui résulte de la mort, nous renvoie en définitive à la vie elle-même. Car il n'est rien de plus précieux que la vie. L'imminence de la mort met en lumière cette valeur infinie de l'Être qui en cours de continuation demeure généralement insensible. Et cette valeur infinie est indépendante du genre de vie que l'on a vécu. C'est ce qui rend si peu convaincant le pari de Pascal : reposant sur une alternative théologico-morale, l'option qui nous est proposée implique la préférabilité d'un infini incertain par rapport à une finitude certaine ; mais la saveur incomparable, irremplaçable, inimitable de la positivité vécue et l'unicité même de notre existence-propre font de l'en-deçà quelque chose d'absolument précieux : car on ne vit qu'une fois ; et le « Tiens » qu'on aura sacrifié à un « Tu l'auras », si notre sacrifice se révèle comme un mauvais calcul et une spéculation trop habile, ce « Tiens » en aucun cas ne nous sera rendu. L'occasion est perdue à jamais, et surtout cette occasion des occasions qu'est notre vie, notre unique chance dans l'éternité. Car tel est le prix infini de la positivité vécue : si un tel dilemme n'était pas factice, il vaudrait mieux, en échange de quelques instants d'une vie vraie, renoncer à l'éternel demi-néant, à la subsistance sempiternelle que les théologiens nous promettent. Être, fût-ce un instant, quelque chose et quelqu'un, mais l'être physiquement et réellement ! Pour avoir vécu l'allégresse du gai matin, la douceur d'une après-midi de demi-saison dans les champs, lorsque le temps semble s'immobiliser au centre du ciel, pour avoir connu l'immensité silencieuse d'une nuit d'août, il vaut la peine d'abandonner une éternité d'inexistence. Aussi Proudhon, parlant de Jésus, renverse-t-il l'option infinitiste de Pascal : « Il sacrifie sa propre éternité afin d'être, pendant un instant, quelque chose... Que je meure pour l'éternité, mais que, du moins, je sois homme pendant une

révolution de soleil. » Si les choses rares sont précieuses, la personne qui est à la fois un Hapax et une apparition semelfactive doit être considérée comme inestimable : car il n'en existe qu'un seul exemplaire dans le monde, et elle n'apparaît qu'une seule fois dans l'histoire ; car elle est unique dans l'univers des mondes et dans la galaxie des univers et dans la galaxie des galaxies, et elle est unique aussi dans toute l'éternité ! Quelle commune mesure y a-t-il entre un au-delà notionnel et quelques dizaines d'années d'une vie réelle vécue ici-bas ? La dissymétrie d'une pareille alternative ne tient-elle pas au caractère incomparable des deux éventualités ? Heureusement l'alternative est sans doute artificielle ; sans doute faut-il penser que l'en-deçà lui-même, dans sa bizarre et mystérieuse gratuité, est déjà surnaturel, l'en-deçà et toutes les vies qui le peuplent, qui décrivent leur courbe de feu et puis s'éteignent pour toujours au fond de l'éternité. Par la mort chaque être est ici-bas un être surnaturel, même le cafetier du coin. Et cet être surnaturel par sa dignité et sa conscience, par l'unicité et l'irréversibilité poignante de sa vie personnelle, serait infini en tout, sauf en durée ? Non, la *finitude* est *infiniment* précieuse ! Il y a quelque chose d'inexplicable où la vie s'enracine, qui fait de la vie elle-même un mystère et unit la vie à la mort comme à sa condition, qui rend les deux contradictoires tragiquement solidaires l'un de l'autre. En sorte que la vie et la mort sont un seul miracle, et dans la même nuit. Telle est peut-être la « révélation de la mort » que Leonid Andreïev nous apporte dans son *Récit des sept pendus*, telle la synopse sublime que Werner, l'un des sept condamnés, découvre à l'instant de mourir : « Il aperçut soudain et la vie et la mort et il fut stupéfait par la splendeur du prodigieux spectacle. C'était comme s'il cheminait sur la crête d'une haute chaîne de montagnes, aussi étroite que le tranchant d'un couteau : d'un côté il voyait la vie, et de l'autre la mort, et la mort et la vie ressemblaient à deux océans étincelants et profonds, confondus à l'horizon en une seule étendue illimitée⁹⁹ ... Et abolissant les murs, l'espace et le temps par l'impétuosité d'un regard qui pénétrait toutes choses, il regarda largement là-bas quelque part dans la profondeur de la vie qu'il quittait¹⁰¹⁰. »

La vie une fois vécue, bouclée, accomplie, on se demandait : À quoi bon ? oui, à quoi rime cette petite promenade de monsieur Un Tel dans le firmament du destin, ce stage de quelques décennies dans la vallée de la finitude ? ce séjour sans tête ni queue dans les pâturages de l'en-deçà ? et pourquoi d'abord monsieur Un Tel est-il né un jour plutôt que de rester éternellement inexistant ? et pourquoi, étant né, doit-il un autre jour cesser d'être, sans qu'aucune explication lui soit fournie sur les raisons de cet absurde voyage circulaire ? Quelle est donc la finalité de tout cela ? Car on ne peut parler de finalité quand l'existence finit par où elle a commencé, quand le futur est le passé lui-même et quand l'oméga rejoint l'alpha dans un seul et unique non-être... En présence de ce cycle désespérant on a envie non pas de parler de finalité, mais de s'écrier, avec l'Ecclésiaste : Vanité des vanités ! Et voici qu'une lecture toute contraire du texte de la vie nous paraît maintenant possible ; c'est le même texte, composé des mêmes syllabes et des mêmes lettres, mais l'éclairage en est transfiguré. L'empirisme frivole et superficiel s'en tenait à la finalité immanente, c'est-à-dire intra-vitale, des moments successifs qui forment une biographie. Le pessimisme semi-profond de l'Ecclésiaste montrait comment le sens intra-vital se trouve futilisé par le non-sens global de l'avoir vécu : s'il faut en finir par où l'on a commencé, ce n'était pas non plus la peine de commencer. Or cela valait la peine ! Dans la circularité atéléologique de la vie, comme dans la circularité de certaines sonates, une troisième lecture nous révèle la profonde surnaturalité de l'avoir-vécu : c'est la gratuité même de cet avoir-vécu qui s'est transformée, par une conversion subite, en message surnaturel. À l'intérieur de la continuation immanente, le fait d'être parti, puis revenu à son point de départ, comme le fils prodigue, n'est pas nécessairement du temps perdu : c'est d'un point de vue exotérique que ce détour est inutile ; si l'on tient compte du temps, il apporte bien plutôt un enrichissement concret et une invisible expérience. Par rapport au vide de l'éternité infinie, où la vie se referme sur elle-même, on ne saurait parler d'enrichissement ni de souvenirs empiriques : la création est ici d'un tout autre ordre. Ce qui compose la continuation empirique de l'intervalle est naturel, mais le fait métémpirique de la continuation en général est surnaturel. Quelqu'un a été mis au monde sans avoir pu donner son avis, puis retiré du monde, sommé de plier bagage, sans avoir été davantage consulté ; quelqu'un a reçu l'être sans l'avoir demandé (et qui aurait demandé, alors qu'il n'y avait même pas quelqu'un pour demander ?), et puis a été invité à rendre ce cadeau qu'il n'avait jamais recherché, mais auquel il finissait par tenir ; quelqu'un est apparu, pour disparaître ensuite à jamais ; quelqu'un a souffert, espéré, regretté, puis s'est anéanti sans laisser de traces. Quelqu'un... « C'était un pauvre petit être mystérieux comme tout le monde. » Ainsi s'exprime Arkel à la fin de *Pelléas et Mélisande* devant le lit de la morte, tandis que le rideau descend sur ce destin

désormais révolu. Il n'y a plus rien d'autre à dire en effet. Et plus rien même à penser. Et cependant, depuis que le présent est devenu passé et la présence absence, le mystérieux destin accompli offre aux hommes un sujet inépuisable de méditation ; aussi tout le monde a le cœur serré et se recueille en silence devant ce mystère sans profondeur. Car on reconnaît la quoddité de l'avoir-vécu et de l'avoir-été sans en comprendre le pourquoi.

Que tout ce qu'on entend, l'on voit ou l'on respire,

Tout dise : ils ont aimé !

Avoir aimé et rien de plus. *Amaverunt, Vixerunt* : comme les amants de Lamartine et de Maeterlinck. N'est-ce pas tout le mystère de l'existence qui s'exhale, comme un charme, de ces prétérits nostalgiques ? Voilà, dira-t-on, une illusoire consolation et une bien maigre pâture. Et pourtant cette maigre pâture est le plus précieux des viatiques. *In magnis et voluisse sat est* : Liszt inscrit ces mots en tête de sa marche funèbre à la mémoire de Maximilien du Mexique. Car le fait d'avoir été, du moins, est inaliénable. Personne ne peut nous en priver, ni le contester, personne ne peut le refuser à personne : on peut matériellement m'enlever l'être, mais non pas nihiliser l'avoir-été. Le mort ne peut plus revenir à la vie, mais celui qui a vécu ne retombera plus jamais dans le néant prénatal : l'irréversible, qui empêche sa résurrection, empêche sa nihilisation. Du moment que quelqu'un est né, a vécu, il en restera toujours quelque chose, même si on ne peut dire quoi ; nous ne pouvons plus faire désormais comme si ce quelqu'un était inexistant en général, ou n'avait jamais été. Jusqu'aux siècles des siècles il faudra tenir compte de ce mystérieux « avoir-été ». Le *Jam-non* n'est plus rien en effet. Mais on ne dirait pas *Il n'est plus* s'il n'avait jamais été ! Métaphysique est la différence entre *Il n'est plus* et *Il n'est pas* : le *Plus rien* est distinct à jamais du néant pur et simple ; il est sauvé de l'inexistence éternelle, sauvé pour l'éternité. Cet avoir-été est comme le fantôme d'une petite fille inconnue, suppliciée et anéantie à Auschwitz : un monde où le bref passage de cette enfant sur la terre a eu lieu diffère désormais irréductiblement et pour toujours d'un monde où il n'aurait pas eu lieu. Ce qui a été ne peut pas ne pas avoir été.

Ce que représente pour notre destinée personnelle l'éternité de l'avoir-vécu, nul ne peut le dire ni n'en a la moindre idée ; quant aux hommes renseignés qui prétendent répondre à la question *quoi ?* ce sont, nous le savons, des charlatans. Car la mort n'est ni une devinette ni même une énigme. Jean Cassou a lu chez Maeterlinck le mot du secret qui obsède tous les êtres : ce grand secret (mais ne le dites à personne) c'est qu'il n'y a pas de secret. Et nous ajouterons : c'est même en cela que la mort est un mystère. Ce mystère est aussi bien le mystère de notre tous-les-jours, le mystère d'un regard ami ou d'un grave sourire, d'un sanglot réprimé ou d'une furtive connivence, le mystère des choses familières et bienveillantes qui nous accompagnent du berceau à la tombe. Certaines paroles ambiguës donnent à penser que Tolstoï, le plus grand génie de l'objectivité, avait eu l'intuition de ce mystère patent. « Je n'ai rien découvert, dit Lévine, méditant sur le sens de la vie, à la fin d'*Anna Karénine* : je n'ai fait que reconnaître ce que je sais. » Et Vassili Andréitch, à la fin de *Maître et serviteur* : « Je sais par devers moi ce que je sais... *Maintenant je sais.* » Cette tautologie exprime l'idée d'un savoir qui, au lieu de déboucher sur l'objet, renvoie à soi-même, par une sorte d'attention tournée vers l'intérieur. Que sait-il donc ou qu'a-t-il appris, celui qui va mourir ? Rien de dicible sans doute, ou presque rien. Pourtant Ivan Ilitch, au terme de son calvaire, entrevoit lui aussi ce presque-rien : « Il comprendra, celui qui doit comprendre... Et la mort où est-elle ?... Il cherchait sa vieille terreur habituelle de la mort et ne la trouvait pas. Où était-elle ? quelle mort ? Il n'y avait plus de peur parce qu'il n'y avait plus de mort. » Ce sont les avant-dernières paroles d'Ivan. Et Lev Nikolaevitch ajoute : À la place de la mort il y avait de la lumière¹¹¹¹. Les ténèbres, cette fois, ont reçu la lumière. Une grande lumière. Grande comme le ciel clair que le prince Bolkonski, étendu sur le plateau d'Austerlitz, contemple au-dessus de sa tête et qui fait paraître si misérable l'insignifiance de la mort. Plus rien n'existe que ce ciel. Quel ciel ! et quelle lumière ! et comme tout paraît mesquin auprès de cette sublime évidence ! Évident et néanmoins obstinément évasif, tel est pour les hommes le mystère de la mort. Quelquefois il nous semble que le mystérieux de ce mystère tient à un malentendu, que le malentendu est tout entier engendré par notre complication ; sans savoir en quoi il consiste, nous pressentons qu'il doit être une chose toute simple, simple comme les solutions de la vie et de l'amour ou comme ces intuitions du génie dont on se dit après coup : il fallait y penser. Y penser, et pour cela penser à y penser ! « Comme c'est bon, et comme c'est simple », murmure Ivan Ilitch avant d'expirer. Natacha et la princesse Marie pleurent non pas sur

leur malheur, mais en pensant à ce mystère sublime et si merveilleusement simple, à ce mystère non chiffré qu'aucune créature n'est pourtant capable de deviner. L'homme sera peut-être devant la mort comme il était devant le sens rétrospectif de la vie d'autrui. Je ne sais pas, dit Bergson, mais je devine parfois que je vais avoir su. La docte ignorance reçoit ici un sens profond. Je sais déjà, encore que je ne sache rien. Sur le point d'achever dans la nuit sa mystérieuse existence commencée dans la nuit, Mélisande murmure : Je ne sais pas ce que je sais¹²¹². Vassili Andréitch sait ce qu'il sait, et Mélisande, elle, ne le sait pas ; pourtant, consciente ou inconsciente, leur science est la science d'un même mystère ; et c'est une science nesciente, qui sait une chose ignorée : avant de savoir quoi, avant de savoir quelle chose, nous savons, nous, que ce sera une chose simple, extraordinairement simple et, à la manière bergsonienne, simple d'une éblouissante simplicité ; simple comme bonjour et bonsoir ; si simple que nous nous demanderons, le jour où nous saurons, comment nous n'y avons pas pensé plus tôt.

TABLE

Cinq questions à Frédéric Worms

Le mystère de la mort et le phénomène de la mort

PREMIÈRE PARTIE - LA MORT EN DEÇÀ DE LA MORT

Chapitre I - La mort durant la vie

Chapitre II - L'organe-obstacle

Chapitre III - L'entr'ouverture

Chapitre IV - Le vieillissement

DEUXIÈME PARTIE - LA MORT DANS L'INSTANT MORTEL

Chapitre I - L'instant mortel est hors catégories

Chapitre II - Le presque-rien de l'article mortel

Chapitre III - L'irréversible

Chapitre IV - L'irrévocable

TROISIÈME PARTIE - LA MORT AU-DELÀ DE LA MORT

Chapitre I - L'avenir eschatologique

Chapitre II - Absurdité de la survie

Chapitre III - Absurdité de la nihilisation

Chapitre IV - La quoddité est impérissable. L'irrévocable de l'irréversible.



Flammariion